



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی



عمران
علیهما صلوات

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



کتابِ تحفہ

دعوتِ اسلامیہ

تعمیر و ترقی

کراچی، پاکستان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب توحید - دفتر سوم: تسبیح و توحید خداوند

نویسنده:

محمد بنی هاشمی

ناشر چاپی:

منیر

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۳	کتاب توحید - دفتر سوم: تسبیح و توحید خداوند
۱۳	مشخصات کتاب
۱۴	اشاره
۲۷	پیش گفتار
۳۳	بخش اول: تسبیح خدای واحد
۳۳	فصل ۱: توصیف ناپذیری خداوند
۳۳	معنای «الله اکبر»
۳۵	معنای «سبحان الله»
۳۶	توصیف خداوند، نشانه ی عدم معرفت او
۳۸	معنای اجمالی توصیف خداوند از خودش
۳۹	هر توصیفی از خدا محدود کردن اوست
۴۱	نفی صفات از خداوند: قوام توحید او
۴۲	توصیف ناپذیری خداوند از دیدگاه مرحوم علامه ی طباطبایی
۴۵	فصل ۲: توصیف ناپذیری هم ارز با تصورناپذیری
۴۵	اشاره
۴۵	توصیف ناپذیری خداوند در قرآن
۴۹	وجود ایمان به خداوند، نه وجود صفتش
۵۰	عدم امکان تخیل ذات به سبب عدم تشبیه
۵۱	قابل توصیف نبودن خدا به سبب توهم ناپذیری او
۵۵	فصل ۳: معرفه الله بالله
۵۵	اشاره
۵۵	معرفت خدا از طریق صورت و مثال، شرک است

- ۵۸ تصوّر خدا مصداق معرفت او از دیدگاه مَلّاصدرا
- ۵۹ مَلّاصدرا: معرفت خداوند به صورت عقلیه شرک است
- ۶۱ غیریت موصوف با واصف در حدیث امام صادق (ع)
- ۶۱ بیان علامه ی طباطبایی در شرک بودن معرفت فکری به خداوند
- ۶۳ معرفتِ عینِ شاهد و صفتِ غایب
- ۶۷ فصل ۴: رابطه ی توهم با توحید خدای متعال
- ۶۷ اشاره
- ۶۷ اطلاق الفاظ بر خدای متعال با مفاهیم تنزیهی
- ۶۹ توهم خداوند در حدیث جواد الائمه (ع)
- ۷۰ ضرورت توهم برای توحید در حدیث امام صادق (ع)
- ۷۱ لزوم تصوّرپذیری خدا در مشرب فلسفی
- ۷۲ اشکال عقلی وارد بر تصوّرپذیری دانستن خداوند
- ۷۳ موهوم شدن، به معنای معقول و محدود شدن نیست
- ۷۴ ضرورت «توهم» برای «توحید»
- ۷۷ توهم خداوند در مقام معروفیت او نیست
- ۷۸ منظور از «موهوم» در مورد خداوند متعال
- ۷۹ توهم خداوند بدون آن که او موهوم شود
- ۸۳ فصل ۵: بررسی نظریه ی جمع بین تشبیه و تنزیه در اتّصاف خداوند به صفات کمال
- ۸۳ اشاره
- ۸۴ نظریه: ضرورت توصیف خداوند به همه ی اوصاف کمالیه
- ۸۶ تفسیر علامه ی طباطبایی رحمه اله از آیه ی «وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی»
- ۸۸ اثبات فلسفی اتّصاف خداوند به همه ی صفات کمالیه
- ۹۱ نقد و برری دلیل فلسفی اتّصاف خداوند به صافت کمال
- ۹۳ نظریه ی جمع بین تشبیه و تنزیه در اثبات صفات برای خداوند

- ۹۴ بررسی و نقد نظریه ی جمع میان تشبیه و تنزیه
- ۹۷ فصل ۶: نفی صفات از ذات الهی
- ۹۷ اشاره
- ۹۷ محدود کردن، لازمه ی توصیف خداوند
- ۱۰۰ کمال توحید: نفی صفات از ذات
- ۱۰۱ گواهی دادن هر صفت و موصوف به مغایرت و معیت با یکدیگر
- ۱۰۲ گواهی دادن صفت و موصوف به مخلوقیت خودشان
- ۱۰۴ گواهی دادن عقل به مصنوعیت هر موصوف
- ۱۰۵ کمال اخلاص: نفی صفات از ذات
- ۱۰۷ نفی صفات از طریق نفی حدّ آن ها
- ۱۰۸ نفی صفات از ذات در احادیث با عبارات مختلف
- ۱۱۱ نظریه ی «اتحاد ذات با صفات نامحدود»
- ۱۱۲ نقد و بررسی نظریه ی «اتحاد ذات با صفات نامحدود»
- ۱۱۳ امتناع ذات از صفات در احادیث
- ۱۱۳ نظریه ی «نفی صفات زائد بر ذات از ذات»
- ۱۱۴ نقد و بررسی نظریه ی «نفی صفات زائد بر ذات از ذات»
- ۱۱۷ فصل ۷: جمع میان «اثبات صفات ذات الهی» و «نفی صفات خداوند از ذات»
- ۱۱۷ اشاره
- ۱۱۷ اثبات «صفات ذات الهی» به حکم عقل و نقل
- ۱۱۹ معنای صحیح «اثبات صفات ذات» برای خداوند
- ۱۱۹ اشاره
- ۱۲۱ تفاوت عالم بودن خدا با عالم بودن ما
- ۱۲۲ عدم تعارض بین «صفات ذات» و «نفی صفات از ذات»
- ۱۲۶ نمونه هایی از معانی تنزیهی صفات خداوند در روایات

- ۱۲۷ مَحال عقلی بودن اتحاد ذات الهی با صفات از زبان تلمیذ علامه ی طباطبایی
- ۱۲۹ اشاره ای به اختلاف مشرب فلسفی و عرفانی در بحث اتحاد صفات با ذات
- ۱۳۰ دیدگاه مرحوم سید احمد کربلایی درباره ی عدم عینیت صفات با ذات
- ۱۳۱ دفاع علامه ی طباطبایی از نظر مرحوم سید احمد کربلایی در برابر فلاسفه
- ۱۳۳ اثبات صفات مخلوق برای خداوند در احادیث
- ۱۳۴ محدود نشدن خداوند به صفات مخلوقی خویش
- ۱۳۶ معرفی دعای تسبیح
- ۱۴۱ بخش دوم: توحید خدای سبحان
- ۱۴۱ اشاره
- ۱۴۳ فصل ۱: اهمیت و فضیلت سوره ی توحید
- ۱۴۳ اشاره
- ۱۴۴ علاقه ی شدید امیرالمؤمنین (ع) به سوره ی توحید
- ۱۴۴ «قل هو الله» ثلث کتب آسمانی
- ۱۴۶ قرائت سوره ی توحید در بیماری و سختی
- ۱۴۷ خواندن سوره ی توحید در هر جمعه
- ۱۴۷ فضیلت قرائت سوره ی «توحید» در نماز
- ۱۴۹ خواندن سوره ی «توحید» در تعقیب نماز
- ۱۵۱ فضیلت تلاوت سوره ی توحید در وقت خواب
- ۱۵۲ ایمان به سوره ی توحید
- ۱۵۳ فصل ۲: تفسیر «بسم الله الرحمن الرحیم»
- ۱۵۳ معانی «الله» در لغت و حدیث
- ۱۵۶ اقتضای مألوه در إله
- ۱۵۸ معنای «بسم الله»
- ۱۵۸ اشاره

- ۱۶۱ حکمت گفتن «بسم الله الرَّحْمَن الرَّحِيم»
- ۱۶۲ «عبادت»: اسم خدا
- ۱۶۳ حجت حضرت ابراهیم (ع) برای ردّ شرک
- ۱۶۵ رحمان و رحیم بودن خداوند
- ۱۶۶ گفتن «بسم الله الرَّحْمَن الرَّحِيم» با حضور قلب
- ۱۶۹ فصل ۳: تفسیر «قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ»
- ۱۶۹ تفسیر کلمه ی «هو»
- ۱۷۱ ذکر شریف «یا هو یا من إله هو»
- ۱۷۴ معنای جدیدی برای «مألوه»
- ۱۷۵ تأثیرناپذیری خداوند از خلق مخلوقات
- ۱۷۷ الف و لام «الله»
- ۱۷۸ معنای «الله أحد»
- ۱۷۹ فصل ۴: تفسیر «الله الضمّد»
- ۱۷۹ معانی لغوی «صمد»
- ۱۸۰ معنای اول و دوم «صمد» در احادیث
- ۱۸۲ معنای سوم «صمد» در احادیث
- ۱۸۴ جمع سه معنا در صمدیت خدای متعال
- ۱۸۸ برخی از اسرار کلمه ی «الضّمّد»
- ۱۹۳ فصل ۵: سوره ی توحید: مرز نهایی توحید
- ۱۹۳ اشاره
- ۱۹۵ هشدار به اهل تعمق برای حفظ مرز توحید
- ۱۹۶ نهی از تفکر در خداوند
- ۱۹۷ نهی از تکلم درباره ی خداوند
- ۱۹۸ معنای صحیح «إِدْمَانُ التَّفَكَّرِ فِي اللهِ»

- ۱۹۹ مجاز شمردن تفکر در خداوند
- ۲۰۰ عدم امکان تخصیص نهی از تفکر در ذات
- ۲۰۳ فصل ۶: توحید فطری
- ۲۰۳ اشاره
- ۲۰۳ «فطرت» در لغت
- ۲۰۴ «فطره‌الله» در قرآن کریم
- ۲۰۵ «صبغه الله» در قرآن
- ۲۰۶ تفسیر «فطره‌الله» و «صبغه الله»
- ۲۰۷ میثاق گرفتن خدا از بنی آدم
- ۲۰۸ معرفت خداوند خودش را در عالم ذر
- ۲۰۹ اقرار گرفتن خداوند از ربوبیت
- ۲۱۱ ایمان و کفر به خدا در عالم میثاق
- ۲۱۳ مخالفت با خداوند از روی عناد
- ۲۱۵ شاهدان الهی در عالم میثاق
- ۲۱۶ باقی ماندن معرفت و فراموشی موقف، میثاق و معاینه
- ۲۱۸ اثبات اقرار به خداوند در دل ها
- ۲۲۰ اقرار در قلب با وجود کفر به خدا
- ۲۲۲ زاده شدن هر مولودی بر فطرت الهی
- ۲۲۳ فطری بودن «توحید»
- ۲۲۴ پشتوانه ی بحث: ادله ی نقلی صریح
- ۲۲۶ سه رکن توحید: خدا، پیامبر (ص) و امام (ع)
- ۲۲۷ پاسخ خلق به میثاق ولایت
- ۲۲۹ محوریت «ولایت» در اسلام
- ۲۳۱ شاهد وجدانی برای فطری بودن معرفت امام (ع)

۲۳۹ اقرار به حضرت مهدی (ع)، معیار اولوالعزمی پیامبران
۲۴۰ پیامبر (ص) و ائمه (ع) برای همه ی امت ها
۲۴۳ فصل ۷: بررسی نظریاتی درباره ی «فطره‌الله»
۲۴۳ اشاره
۲۴۳ نظریه ی اول: فطرت ادراکی و فطرت احساسی
۲۴۵ نقد و بررسی فطرت ادراکی
۲۴۵ اشاره
۲۴۷ دلیل اول در ردّ فطرت ادراکی
۲۴۷ دلیل دوم در ردّ فطرت دراکی
۲۴۸ دلیل سوم در ردّ فطرت ادراکی
۲۵۰ نقد و بررسی فطرت احساسی
۲۵۲ نظریه ی دوم: فطرت، علم حضوری نفس به خود و خدا
۲۵۳ نقد و بررسی نظریه ی: فطرت، علم حضوری
۲۵۵ نظریه ی سوم: فطرت، وجدان نیاز به توحید، نبوت و ولایت
۲۵۵ نقد نظریه ی: فطرت، وجدان نیازمندی به توحید، نبوت و ولایت
۲۵۷ فصل ۸: نقد نظریه ی «بت پرستان، موحدان واقعی!»
۲۵۷ اشاره
۲۵۷ داستان حضرت نوح (ع) و قوم ایشان
۲۵۹ نظریه ی «بت پرستان، موحدان واقعی»
۲۶۰ نظریه ی «هیچ چیز به جز خدا عبادت نمی شود»
۲۶۲ نقد نظریه ی «هر معبودی در حقیقت خداست»
۲۶۳ نظریه ی «بت پرستان، موحدان واقعی در قرآن!»
۲۶۸ معنای صحیح آیات ۷۳ و ۷۴ سوره ی مؤمن

۲۷۰	تفسیر آیات ۲۸ تا ۳۰ سوره یونس
۲۷۱	معنای صحیح آیات ۶۲ و ۶۳ سوره ی قصص
۲۷۳	فهرست منابع
۲۷۷	درباره مرکز

کتاب توحید - دفتر سوم: تسبیح و توحید خداوند

مشخصات کتاب

- سرشناسه: بنی هاشمی، سیدمحمد، ۱۳۳۹ -
 عنوان و نام پدید آور: کتاب توحید/ محمد بنی هاشمی.
 مشخصات نشر: تهران: منیر، ۱۳۸۸ -
 مشخصات ظاهری: ج.
 شابک: ۳۴۰۰۰ ریال: ج. ۱: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۱۴۶-۹؛ ۴۰۰۰۰ ریال: ج. ۲: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۲۰۷-۷؛ ۴۸۰۰۰ ریال: ج. ۳: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۲۶۵-۷؛ ۴۰۰۰۰ ریال: ج. ۴: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۲۰۷-۷:
 یادداشت: ج. ۲ (چاپ اول: ۱۳۸۹).
 یادداشت: ج. ۳ (چاپ اول: ۱۳۹۰).
 یادداشت: ج. ۴ (چاپ اول: ۱۳۹۱) (فیپا).
 یادداشت: کتابنامه.
 مندرجات: ج. ۱. اثبات صانع. - ج. ۲. معرفت خدا و آثار و احکام آن. - ج. ۳. تسبیح و توحید خداوند. - ج. ۴. معرفت بلایه و بدون
 الآیهی خداوند
 موضوع: توحید
 موضوع: الهیات
 موضوع: خدا -- اثبات
 رده بندی کنگره: BP۲۱۷/۴/ب۸۷ک ۲ ۱۳۸۸
 رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۲
 شماره کتابشناسی ملی: ۱۶۵۵۰۵۹
 ص: ۱

اشاره

ص: ۲

پیش گفتار

«الْحَمْدُ لِلَّهِ لَا شَرِيكَ لَهُ، الْحَمْدُ لِلَّهِ كَمَا يَتَّبِعِي لِكَرَمِ وَجْهِهِ وَعِزِّ جَلَالِهِ وَكَمَا هُوَ أَهْلُهُ.» (۱)

خود را از شکر الطاف بی کران الهی عاجز می بینم که به این بنده ی نالایق خود توفیق مجدد عنایت فرمود تا دفتر سوم کتاب توحید را به رشته ی تحریر درآورد. این هم به برکت ضیافت الهی در ماه مبارک رمضان بود تا قدم دوم را در تبیین بحث «معرفت خداوند» برداریم.

دفتر اول بحث «اثبات صانع» و دفتر دوم بحث «معرفت خدا و آثار و احکام آن» بود که در دو سال گذشته به انتشار رسید. این دفتر ادامه ی بحث معرفت خداست که به دو موضوع محوری پرداخته است.

محور اول که بخش نخست کتاب را تشکیل می دهد، موضوع «تسیح خدای واحد» می باشد. این بخش با بیان معنای «تصوّر پذیری خداوند» پرداخته است. سپس هم ارز بودن توصیف ناپذیری با تصوّرناپذیر بودن پروردگار مطرح شده و به همین مناسبت، با بیان

ص: ۱۵

ادله‌ی عقلی و نقلی ثابت شده است که معرفت «الله» فقط «بالله» حاصر می‌شود و هر گونه معرفتی از طریق صورت ذهنی نسبت به خداوند، به شرک منتهی می‌شود. در ادامه، معنای صحیح توهمی را که در احادیث نسبت به خدای احد وارد شده، همراه با نقد بیان‌های نادرست در این زمینه آورده ایم. آن‌گاه نظریه‌ی ای را که معتقد به ضرورت عقلی و نقلی توصیف خداست، مورد بررسی قرار داده ایم.

دو فصل پایانی بخش نخست هم به بحث درباره‌ی «نفی صفات از ذات الهی» و جمع آن با موضوع «اثبات صفات ذات خداوند» اختصاص یافته است.

بخش دوم کتاب بر محور موضوع «توحید خدای سبحان» است. در این بخش ابتدا در چند فصل بعضی از ظرایف بحث «توحید» با استناد به آیات شریفه‌ی سوره‌ی توحید مطرح شده است. در این فصول معنای «بسم الله» و «الله» و «الصّمد» با استفاده از سخنان گهربار ائمه‌ی معصومین (ع) تشریح شده است. در پایان این قسمت، تذکر احادیث را در خصوص نهی از تفکر درباره‌ی خداوند و بیان حکمت آن آورده ایم.

قسمت دوم این بخش به بحث نسبتاً مفصّلی درباره‌ی «توحید فطری» اختصاص دارد که در آن ابتدا معنای صحیح «فطرة الله» مطرح شده، مورد نقد و بررسی قرار گرفته‌اند.

فصل پایانی کتاب بیان و نقد نظریه‌ی برخی دل‌سوزان به حال مشرکان و بت پرستان است که کوشیده‌اند آن‌ها را موحدان واقعی جلوه دهند! این فصل به این منظور آورده شده که روشن شود با منطق اسلام و قرآن نمی‌توان ادعا کرد که همه‌ی انسان‌ها اهل توحیدند و چنین برداشتی از فطرت توحیدی نادرست است.

امیدوارم مباحث این دفتر توانسته باشد تبیین خوبی از بحث تسیح و توحید خدای متعال را ارائه دهد. آن‌چه از مباحث توحید باقی می‌ماند، یکی ادامه‌ی بحث معرفت خداست که نیاز به یک دفتر مستقل دارد. در دفتر چهارم - با توفیق الهی و عنایت خاص بقیه‌ی الله ارواحنا فداء - انوار معرفت را توضیح خواهیم داد که شامل

«معرفت بالآیات و الأسماء» و «معرفت بدون الآیة» و اقسام هر یک می شود.

در دفتر پنجم هم إن شاء الله به شرح ارکان ایمان خواهیم پرداخت که در حقیقت، بیان توحید عملی است؛ یعنی آثار و لوازم اعتقاد به توحید در عمل یک موحّد واقعی. از خدای مَنّان به حرمت این ماه با فضیلت مسألت دارم که به راقم ناقابل این سطور توفیق تکمیل مباحث توحید را عنایت بفرماید.

اما در هفته ی اول این ماه مبارک یکی از عالمان علوم اهل بیت (ع) و خدمت گزاران راستین ایشان، جناب مستطاب حضرت حجّة الاسلام و المسلمین مرحوم حاج شیخ محمدباقر علم الهدی، دعوت حق را لئیک گفت و بدن شریفش در جوار محبوبش، حضرت سید الشهداء (ع)، در سرزمین مقدّس کربلا آرام گرفت. این مصیبت، همه ی دوستان اهل بیت (ع) را داغدار نمود.

ما برای عرض ادای احترام و سپاس نسبت به این بزرگوار، این تلاش ناچیز را به نیابت از ایشان به ساحت مقدّس حضرت زین العابدین و سیدالسنّاجدین (ع) تقدیم می داریم. إن شاء الله با امضای این امام همام مورد قبول درگاه حق قرار گیرد و مرحوم تازه گذشته مورد عنایت ویژه ی آن حضرت واقع گردد.

در پایان با دعایی که همین امام بزرگوار در شب بیست و هفتم ماه رمضان از ابتدا تا انتهای شب می خواندند، دست نیاز به درگاه بی نیاز بلند می کنیم:

«اللَّهُمَّ ارْزُقْنِي التَّجَافِي عَنِ الدُّرُورِ وَ الْإِنَابَةَ إِلَى دَارِ الْخُلُودِ وَ الْإِسْتِعَادَةَ لِلْمَوْتِ قَبْلَ حُلُولِ الْفَوْتِ.» (۱)

«خدایا، دور شدن از خانه ی فریب (دنیا) و روی آوردن به خانه ی جاودانگی (آخرت) و آماده شدن برای مرگ پیش از رسیدن فوت را روزی ام گردان.»

الهی آمین!

سید محمدبنی هاشمی

شب ۲۷ رمضان المبارک ۱۴۳۱-۱۵ شهریور ۱۳۸۹

ص: ۱۷

بخش اول: تسبیح خدای واحد

فصل ۱: توصیف ناپذیری خداوند

معنای «الله اکبر»

یکی از بهترین عبارات در معرفتی خدای متعال جمله ی نورانی و پرمغز «الله اکبر» است که توجه به معنای دقیق آن در معارف توحیدی، بسیار مهم است. مرحوم شیخ صدوق در کتاب شریف «معنای الأخبار» بابی را به توضیح معنای همین جمله اختصاص داده و دو حدیث زیبا در شرح آن آورده است. در حدیث دوم شخصی در حضور حضرت امام جعفر صادق (ع) عبارت «الله اکبر» را به زبان می آورد. ایشان از او می پرسند:

خداوند از چه چیزی بزرگ تر است؟

می گوید: از هر چیزی! می فرمایند:

حَدَدَتْهُ.

او (خدا) را محدود کردی.

سؤال می کند: پس چگونه بگویم؟ می فرمایند:

اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ. (۱)

خداوند بزرگ تر از آن است که وصف شود.

ص: ۲۱

نکته ی مهتی که حضرت در این فرمایش خود تذکر داده اند، آن است که هر گونه مقایسه ی خالق متعال با غیر او، به محدود کردن او می انجامد. نشانه ی معرفت صحیح پروردگار این است که او را با هیچ چیز از هیچ جهت مقایسه نکنیم. بنابراین اگر کسی معتقد شود که خدای متعال بزرگ تر از «هر چیز» است، به نوعی مشابهت بین خداوند و چیزهای دیگر قائل شده و در حقیقت، او را محدود کرده است. درباره ی تعبیر «حد» و «محدود» در دفتر اول کتاب توحید توضیحاتی آوردیم (۱) و روشن ساختیم که هر گونه وصفی درباره ی خدای متعال در حقیقت، او را محدود می کند.

«تشبیه» و «تحدید» لازم و ملزوم یکدیگرند. اگر چیزی را بتوان تشبیه کرد، محدود هم می توان کرد و اگر بتوان حدی برایش قائل شد، قابل تشبیه هم هست. پس اگر خدای متعال حقیقتاً غیر قابل تشبیه به غیر خودش باشد، به هیچ حدی محدود و به هیچ وصفی موصوف نمی گردد. جمله ی پُر مغز «الله أكبر» نیز اشاره به همین حقیقت عمیق دارد که خداوند برتر و بزرگ تر از آن است که مورد وصف قرار گیرد و هیچ صفتی برای ذات مقدّسش نمی توان قائل شد.

حدیث اول منقول در «معنای الأخبار» هم به بیان دیگری بر همین حقیقت دلالت می کند. راوی حدیث می گوید: امام صادق (ع) از من پرسیدند:

أَيُّ شَيْءٍ اللهُ أَكْبَرُ؟

«الله أكبر» چیست (یعنی چه)؟

عرض کردم: خداوند از هر چیز بزرگ تر است. فرمودند:

فَكَانَ تَمَّ شَيْءٌ فَيَكُونُ أَكْبَرَ مِنْهُ؟

پس آیا چیزی (قابل مقایسه با خداوند) هست که او (خداوند) بزرگ تر از آن باشد؟!

عرض کردم: پس معنای آن چیست؟ فرمودند:

الله أكبر من أن يُوصَفَ. (۲)

ص: ۲۲

۱-۱. کتاب توحید ۱/۱۸۸-۱۹۴.

۲-۲. معنای الأخبار/۱۱ باب معنی الله أكبر، ح ۱.

روشن است که وقتی حضرت می فرمایند: «فَكَانَ تَمَّ شَيْءٌ» نمی خواهند منکر وجود هر چیز غیر خدا بشوند؛ بلکه مقصود ایشان انکار وجود هر چیزی است که قابل قیاس با خداوند باشد.

توصیف ناپذیری خدای متعال لازمه ی قطعی معرفت اوست؛ به گونه ای که اگر کسی به این ویژگی متفطن نشده باشد، در واقع خدا را نشناخته و غیر او را به جای او بر گرفته است.

معنای «سبحان الله»

این ویژگی در آیات و روایات با تعابیر مختلفی مورد تأکید قرار گرفته و مهم ترین شاخص معرفت خداوند محسوب می شود. یکی از این تعبیر که به طور مکرر در زبان دین به کار رفته، تعبیر «تسبیح» و ذکر شریف «سبحان الله» است. در نماز - که از جهتی بالاترین مظهر عبادت و بندگی خداوند محسوب می شود - بعد از «الله اکبر»، ذکر «سبحان الله» بیش از سایر اذکار تکرار می شود. در رکوع، در سجده و در تسبیحات اربعه ی رکعت سوم و چهارم، این ذکر شریف به زبان نماز گزار جاری می شود. لذا خوب است معنای آن را از حاملان وحی الهی جویا شویم.

مرحوم شیخ صدوق در کتاب گران قدر «معانی الأخبار» بابتی را هم به معنای «سبحان الله» اختصاص داده و سه حدیث در توضیح آن از ائمه (ع) نقل کرده است. هر سه حدیث با تعابیر مختلف به یک معنا اشاره دارند. ما برای رعایت اختصار به نقل حدیث دوم اکتفا می کنیم. امام صادق (ع) در پاسخ به سؤالی در مورد معنای این ذکر شریف، فرمودند: «تنزیه»^(۱).

«تنزیه» ضد تشبیه است. تنزیه خداوند به این است که او را برتر از هر گونه تشبیهی به مخلوقات بدانیم و چون تشبیه و توصیف ملازم یکدیگرند، تنزیه به این

ص: ۲۳

۱- معانی الأخبار / ۹ ح ۲. همین حدیث در کتاب التوحید مرحوم صدوق «تنزیه» نقل شده است: التوحید، باب ۴۵، ح ۳.

است که او را بالاتر از حدّ توصیف بدانیم. در دفتر اول کتاب توحید (بحث اثبات صانع) روشن شد که همه‌ی اوصاف مخلوقات، ملازم با نقص و محدودیت است. بنابراین نسبت دادن به هر ویژگی‌ای از مخلوقات به خدای متعال، به محدود کردن و ناقص دانستن او منتهی می‌شود. پس تنزیه واقعی به این است که نه او را به غیر خودش تشبیه کنیم و نه به صفتی توصیفش نماییم. با این ترتیب تسیح خدای متعال که همان تنزیه اوست، با وصف ناپذیری ذات مقدّسش ملازم می‌شود. همان گونه که وصف ناپذیر بودن خداوند شاخص و معیار شناخت اوست، منزّه دانستن او از هر شباهتی با مخلوقات نیز تعبیر دیگری از همان ملاک و معیار است.

در تعالیم اهل بیت (ع) این مطلب به طور مکرر و با صراحت، مورد تأکید واقع شده است. یک نمونه، قسمتی از نوشته‌ی امام جعفر صادق (ع) است که فرمودند:

تَعَالَى عَمَّا يَصِفُهُ الْوَاِصْفُونَ الْمُسَبِّهُونَ اللّٰهَ بِخَلْقِهِ الْمُفْتَرُونَ عَلَى اللّٰهِ. (۱)

(خداوند) برتر است از آن چه وصف کنندگان توصیف می‌کنند؛ همانان که خدا را به آفریدگانش تشبیه می‌کنند و (با این کار) به خداوند افترا می‌زنند.

می‌بینیم که در فرمایش امام (ع) وصف کنندگان خداوند، تشبیه کنندگان او به خلق و تهمت زندگان به خدا دانسته شده اند؛ یعنی کسانی که به او چیزهایی را نسبت می‌دهند که در شأن و مقام او نیست و با این کار او را تا منزله‌ی مخلوقاتش تنزل می‌دهند. پس توصیف و تشبیه و تهمت زدن به خداوند تعابیر مختلف برای یک عمل ناروا هستند.

توصیف خداوند، نشانه‌ی عدم معرفت او

نمونه‌ی دیگر در این مورد گزارش یکی از مجالس امام ابوالحسن الرضا (ع) است. که وقتی سخنی ناروا در مورد خدای متعال مطرح شد، حضرت به سجده افتادند و در

ص: ۲۴

۱- ۱. اصول کافی، کتاب التوحید، باب النّهی عن الصّفه بغیر ما وصف به نفسه تعالی، ح ۱.

همان حال چنین مناجات کردند:

سُبْحَانَكَ مَا عَرَفُوكَ وَلَا وَحَدُّوكَ فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ وَصَفُوكَ.

(خدایا) منزهی تو؛ تو را نشناختند و به وحدانیت تو معتقد نشدند، و به همین جهت تو را وصف نمودند.

ملاحظه می‌شود که امام (ع)، لازمه‌ی معرفت خدا و اقرار به وحدانیت او را توصیف ناپذیری او دانسته‌اند. اگر کسی حقیقتاً به معرفت خداوند نائل شده باشد، اولاً- او را بالاتر از حد تشبیه می‌داند و به عبارت دیگر «یگانه» می‌شمارد که این همان معنای «توحید» خداوند است. (۱)

ثانیاً او را غیر قابل وصف می‌داند و به هیچ وجه راضی نمی‌شود که صفتی برای او قائل شود. عبارت دیگر امام هشتم (ع) در مناجاتشان با خداوند شنیدنی است.

سُبْحَانَكَ كَيْفَ طَاوَعْتَهُمْ أَنْفُسُهُمْ أَنْ يُشَبِّهُوكَ بِغَيْرِكَ.

منزهی تو؛ چگونه راضی شدند که تو را به غیر خودت، شبیه گردانند؟!

کسی که به معرفت خداوند نائل شده، هرگز عقلاً زیر بار «تشبیه خدا به غیر خدا» نمی‌رود و نفسش به این که او را وصف نماید، رضا نمی‌دهد. عبارت بعدی امام (ع) چنین است:

اللَّهُمَّ لَا أَصِفُكَ إِلَّا بِمَا وَصَفَتْ بِهِ نَفْسُكَ وَلَا أَشَبِّهُكَ بِخَلْقِكَ. (۲)

خدایا من تو را جز به آن چه خودت را بدان وصف کرده‌ای، وصف نمی‌کنم و تو را به آفریدگانت تشبیه نمی‌کنم.

در فهم دقیق فرمایش امام (ع) باید به دو نکته توجه داشت:

نکته‌ی اول این که نهی از توصیف خدای متعال جنبه‌ی ارشاد به حکم عقل دارد؛ نه تعیید صّرف. هر عاقلی به نور عقل متنبه می‌شود به این که توصیف خداوند توسط انسان، بدون تشبیه ذات الهی امکان ندارد. قائل شدن به هر گونه‌ی طور و کیف و سنخ

ص: ۲۵

۱- ۱.ر.ک: کتاب توحید، ۱، بخش ۱، فصل ۶ و بخش ۲، فصل ۷ در معنای توحید.

۲- ۲. اصول کافی، کتاب التّوحید، باب النّهی عین الصّفّة، ح ۳.

برای پروردگار در حقیقت سرایت دادن ویژگی های مخلوقی به ذات مقدّس اوست و این نتیجه ای جز محدود کردن او ندارد. فرمایش زیبای امیرالمؤمنین (ع) با ایجاز به همین نکته اشاره می کند که فرمودند:

مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ. (۱)

هر صفتی که برای خداوند قائل شویم، در واقع یک ویژگی از ویژگی های مخلوقات را به او نسبت داده ایم و با همین وسیله او را محدود کرده ایم. به طور کلی اگر بخواهیم به نفی تشبیه از ذات مقدّس الهی ملتزم و وفادار بمانیم، باید از نسبت دادن صفات به او چشم پوشیم و خود را در ورطه ی آن گرفتار نسازیم. فرمایش عمیق امام هشتم (ع) به همین حقیقت اشاره دارد؛ آن جا که می فرمایند:

لَا نَفَى مَعَ إِثْبَاتِ الصِّفَاتِ لِلتَّشْبِيهِ. (۲)

با وجود اثبات صفات، نفی تشبیه نمی شود.

معنای اجمالی توصیف خداوند از خودش

این مطلب یک حکم عقلی است و استثنا بردار هم نیست. در جمله ی مورد بحث از امام رضا (ع) که به خداوند عرضه داشتند: لا إِلَهَ إِلَّا بِمَا وَصِفَتْ بِهِ نَفْسُكَ وَلَا أَشْبَهُكَ بِخَلْقِكَ، توصیف کردن خداوند را با تشبیه او به آفریدگانش در کنار هم قرار داده اند. این مطلب نشان می دهد که این دو، دو روی یک سکه اند و لازم و ملزوم یکدیگر. از همین جا به نکته ی دوم پی می بریم که استثنای موجود در کلام امام هشتم (ع) (إِلَّا بِمَا وَصِفَتْ بِهِ نَفْسُكَ)، یک استثنای منقطع است نه متصل. (۳) در واقع توصیف خداوند به آن چه خودش را به آن وصف کرده، هیچ ربطی به توصیف مخلوقات از خداوند ندارد. حکم کلی غیر قابل وصف بودن خداوند قابل استثنا نیست

ص: ۲۶

۱- ۱. نهج البلاغه، نسخه ی صبحی صالح، خ ۱۵۲، ص ۲۱۲.

۲- ۲. التوحید، باب ۲، ح ۲، ص ۴۰.

۳- ۳. در استثنای متصل، مستثنی از جنس مستثنی منه است مانند: جاء القوم إلّا زیداً.

ولی در استثنای منقطع، مستثنی از جنس مستثنی منه نیست مانند: جاء القوم إلّا حمارهم.

و توصیف خداوند «بما وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ» ماهیتاً با توصیفات ما نسبت به او متفاوت است.

هرگونه توصیفی از جانب ما، به نوعی تشبیه و محدود کردن اوست. بنابراین قطعاً توصیف خدا به آن چه خودش را به آن وصف کرده، نه تشبیه است و نه تحدید. توصیف خداوند از خود به معنای خلق و وضع اسم و صفت برای خویش است. اسم و صفت نیز در لغت و فرهنگ اهل بیت (ع) به معنای نشانه و علامت است. پس توصیف خداوند از خود یعنی این که مخلوقاتی را به عنوان نشانه و علامت برای خویش قرار داده است. البته هیچ یک از این نشانه‌ها چیزی از ذات مقدس او را نشان نمی‌دهند و به هیچ وجه او را نشان‌دار نمی‌کنند. توضیح این که چگونه می‌شود چیزی نشانه‌ی خداوند باشد اما او را نشان‌دار و مکشوف نکند، در ادامه‌ی مباحث خواهد آمد؛ ان شاء الله.

هر توصیفی از خدا محدود کردن اوست

محدث عالی مقام، مرحوم علامه‌ی کلینی، در کتاب شریف کافی، بابتی را به همین موضوع اختصاص داده که عنوانش چنین است: «باب النَّهْيِ عَنِ الصَّنْفِ بِغَيْرِ مَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ تَعَالَى». در این باب دوازده حدیث از ائمه‌ی طاهرین (ع) نقل شده است که همگی بر این موضوع دلالت می‌کنند. قسمت‌هایی از حدیث اول و سوم این باب را آوردیم. اکنون به حدیث دوم توجه می‌کنیم:

امام زین العابدین (ع) به ابو حمزه فرمودند:

يَا أَبَا حَمَزَةَ إِنَّ اللَّهَ لَا يُوصَفُ بِمَحْدُودِيَّةٍ عَظْمَ رَبُّنَا عَنِ الصَّنْفِ فَكَيْفَ يُوصَفُ بِمَحْدُودِيَّةٍ مَن لَّا يُحَدُّ. (۱)

این ابو حمزه! خداوند به هیچ محدودیتی وصف نمی‌شود. پروردگار ما بزرگتر از آن است که مورد وصف قرار گیرد؛ پس چگونه کسی که حدی نمی‌پذیرد، به محدودیتی وصف شود؟!

ص: ۲۷

۱- ۱. اصول کافی، کتاب التوحید، باب النهی عن الصنف، ح ۲.

پیش تر به این نکته توجه کردیم که هر وصف کردنی، نوعی محدود کردن است. پس خدایی که هیچ حدی نمی پذیرد، مُال است که قابل وصف کردن باشد. تعبیر «صِفَةٌ» در فرمایش امام سجّاد (ع) به معنای مصدر است؛ یعنی وصف کردن یا وصف شدن. فعل وَصَفَ يَصِفُ دو مصدر دارد: یکی «وَصَفَ» و دیگری «صِفَةٌ». (۱) این جا همان طور که در ترجمه آمده، مراد این است که خداوند برتر و بزرگ تر از آن است که قابل وصف کردن یا وصف شدن باشد. در عنوان بابی هم که مرحوم کلینی قرار داده است، کلمه ی «الصِفَةُ» به معنای وصف کردن است. حدیث یازدهم این باب، به صورت دیگری همین مطلب را بیان می کند. امام صادق (ع) می فرماید:

إِنَّ اللَّهَ يُوصَفُ وَ كَيْفَ يُوصَفُ وَقَدْ قَالَ فِي كِتَابِهِ: وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ (۲) فَلَا يُوصَفُ بِقَدْرٍ إِلَّا كَانَ أَعْظَمَ مِنْ ذَلِكَ. (۳)

همانا خداوند قابل وصف کردن نیست و چگونه وصف شود در حالی که کتابش فرموده است: و نتوانستند هیچ قدر و اندازه ای برای خدا قائل شوند؟! پس خداوند به هیچ اندازه ای وصف نمی شود، مگر آن که از آن بزرگ تر است.

تعبیر «قَدْر» در بحث توصیف ناپذیری خدای متعال قابل دقت و توجه است. قدر و اندازه مربوط به مخلوقات است، هر مخلوقی با قدر و اندازه ی خود شناخته می شود. کمالات مخلوقات هم هر کام اندازه ی خود را دارند. مفهوم «قَدْر» با مفهوم «حَدّ» یک مصداق دارند. کمال «علم» یک قدر و حدّ دارد، کمال «قدرت» اندازه ی دیگر، «حیات» حدّ دیگر و... «وجود» مخلوقات هم یک نوع حدّ و اندازه است. همان گونه که در بحث «اثبات صانع» اشاره کردیم (۴)، هر چیزی که مفهوم داشته باشد یک حدّ و اندازه ی ذاتی دارد که مانع صدقِ آن مفهوم بر غیر مصداق خودش می شود. بنابراین هر

ص: ۲۸

۱- ۱. وَصَفَ يَصِفُ وَصَفًا وَ صِفَةً. المنجد/۹۰۳.

۲- ۲. انعام/۹۱.

۳- ۳. اصول کافی، کتاب التوحید، باب التّهی عین الصّفه، ح ۱۱.

۴- ۴. کتاب التوحید ۱/۱۱۷-۱۲۰.

مفهومی حکایت از یک حدّ و قدر ذاتی از مصداق خودش می‌کند و تا جایی که مفاهیم باقی باشند، این اندازه‌ها و حدود هم هستند. اما خدای متعال که به هیچ وجه مفهوم نمی‌پذیرد، مصداق این اندازه‌ها و حدود هم واقع نمی‌شود. بنابراین خداوند قابل توصیف نیست؛ چون هیچ حدّ و قدری ندارد و این است سرّ وصف ناپذیری خدای متعال.

نهی صفات از خداوند: قوام توحید او

در همین باب مورد بحث که نهی از توصیف خداوند مطرح شده، سه حدیث با سندهای مختلف در این عبارت مشترک هستند که: سُبْحَانَ مَنْ لَا يُحَدُّ يُوصَفُ. (۱)

منزه است آن که حدّ و وصف نمی‌پذیرد.

حد نداشتن و وصف نداشتن در کنار هم قرار داده شده‌اند. پس این مطلب به روشنی فهمیده می‌شود که هر چه پذیرد، وصف هم می‌پذیرد و اگر حد نپذیرد، قابل وصف هم نیست.

نهی صفات از ذات مقدّس حق تعالی جزء ضروریات مذهب اهل بیت (ع) در توحید به شمار می‌آید. تعبیر متعدّد و مکرّری در این خصوص از ایشان نقل شده است که به نقل یک نمونه از آن‌ها در این جا اکتفا می‌کنیم:

یکی از خطبه‌های توحیدی امیرالمؤمنین (ع) که شامل معارف بلندی در بحث توحید است، با این عبارت آغاز می‌شود:

إِنَّ أَوَّلَ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَ أَصْلُ مَعْرِفَتِهِ تَوْحِيدُهُ وَ نِظَامُ تَوْحِيدِهِ نَهْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ... (۲)

همانا محور بندگی خداوند، معرفت اوست و اصل معرفت او، واحد دانستن اوست و نظام واحد دانستن او، نهی صفات از اوست.

ص: ۲۹

۱- ۱. اصول کافی، کتاب التّوحید، باب النّهی عن الصّفّه، ح ۵۰۵ و ۹.

۲- ۲. تحف العقول، باب ما روی عن أمير المؤمنين ع، ح ۱.

«اول» در فرمایش امیرالمؤمنین (ع) به معنای اولِ زمانی نیست؛ بلکه به معنای محور، اساس و روح بندگی خداست که همانا معرفت او می باشد. (۱) اما اصل و پایه ی معرفت او همانا توحید اوست؛ چون توحید به معنای یگانه و بی شبیه دانستنِ خداست و تا وقتی انسان به این امر اقرار و اعتراف نکرده باشد، به معرفتِ خدا نرسیده است. به تعبیر دیگر توحید خداوند مرحله ای جدا و متأخر از معرفتِ او نیست؛ بلکه لازمِ لاینفک و حتی مقوم معرفت اوست. بنابراین رکن اصلی و پایه ی معرفت خداوند، اقرار به یگانگی و شباهت نداشتن او می باشد. اما محور و اساس توحید هم نفی صفات از اوست (نظامُ تَوْحیدِهِ نَفْیُ الصِّفَاتِ عَنْهُ) (۲)

تعبیر «نظام» هم به معنای «قوام» است؛ یعنی توحید خداوند بر پایه ی نفی صفات از او قوام پیدا می کند. تا وقتی عارف به خداوند، صفات را از او نفی نکرده باشد، قائل به توحید نشده و در حقیقت گرفتار تشبیه است. با این ترتیب معرفت خداوند، توحید او و نفی صفات از ذات مقدس الهی، هر سه در یک رتبه خواهند بود و هیچ یک بدون دیگری محقق نمی شوند. به بیان ساده تر خداوند جز به نفی صفات از ذات قدوسش شناخته نخواهد شد و کسی که به این اعتقاد نرسیده باشد، از معرفت او محروم است.

توصیف ناپذیری خداوند از دیدگاه مرحوم علامه ی طباطبایی

به عنوان مؤیدی بر این بحث اشاره ای می کنیم به نظر مرحوم طباطبایی در این خصوص که پس از نقل همین حدیث شریف در تعدادی از روایات، فرموده اند:

و حُطِبُ عَلِيٍّ وَ الرِّضَا (ع) وَ كَلِمَاتُ سَائِرِ الْأَثَمِيَّةِ (ع) مَمْلُوءَةٌ مِنْ هَذَا الْمَعْنَى وَ مِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ نَفْسَ الصِّفَةِ تَحْدِيدٌ وَ تَعْيِينٌ وَ نَفْسُ الْمَفْهُومِ مُدْرَكٌ. (۳)

یعنی خطبه های امیرالمؤمنین (ع) و امام هشتم (ع) و سخنان سایر ائمه (ع)

ص: ۳۰

۱-۱-ر.ک: معرفت امام عصر ع/۳۸ و ۳۹.

۲-۲-المنجد/۸۱۸.

۳-۳-الرسائل التوحیدیة/۱۲.

مشحون و مملو از این معناست و روشن است که خود صفت بودن، اقتضای محدودیت و تعیین دارد. اگر بر چیزی اطلاق صفت بتوان کرد، قطعاً آن چیز مخلوق است. بنابراین اگر چیزی مخلوق نباشد، اطلاق صفت بر آن نمی توان کرد. پس ذات خدا هیچ صفتی را نمی پذیرد.

نکته ی دیگری که ایشان تذکر داده اند، این که هر چه به فهم انسان درآید، مدرک است. این توضیح ایشان ناظر به فرمایشی از امیرالمؤمنین (ع) است که قبل از آن نقل کرده اند:

تَبَارَكَتَ يَا مَنْ كُلُّ مُدْرَكٍ مِنْ خَلْقِهِ. (۱)

امیرالمؤمنین (ع) به صراحت می فرماید که هر مُدْرَکِی مخلوق است؛ یعنی اگر چیزی مدرک باشد، قطعاً مخلوق است. عکس نقیض این قضیه این است که اگر چیزی مخلوق نباشد، مدرک هم نیست. از سوی دیگر چون هر چه متعلق مفهوم قرار گیرد، مدرک است؛ پس آن چه مدرک نیست، هیچ مفهومی هم نمی پذیرد. نتیجه این که ذات الهی مفهوم پذیر نیست؛ در حالی که می دانیم هر صفتی مفهوم خاص خود را دارد و ما صفتی نداریم که مفهوم نداشته باشد. بنابراین ذات مقدس ربوبی مغایر با هر صفتی است. «عیّت با ذات» که نوعاً فلاسفه از آن سخن می گویند (۲)، نمی تواند معنای صحیحی داشته باشد.

علامه ی طباطبایی در فصل سوم «رسالة التوحید» با بیان دقیق تری همین موضوع را مطرح کرده و نتیجه گرفته اند که ذات پروردگار از هر نوع تعیین اسمی و وصفی بالاتر و برتر است. ترجمه ی عبارات در این فصل چنین است:

بدیهی است که هر مفهومی ذاتاً جدای از دیگر مفاهیم است. در نتیجه انطباق یک مفهوم بر یک مصداق بالبداهه با یک نحوه تقیید برای مصداق توأم خواهد بود. با اندکی تأمل ضروری بودن این مطلب معلوم می شود.

ص: ۳۱

۱- ۱. اثبات الوصیة، خطبة علی ع بعد وفاة النبی ص/ ۱۰۷.

۲- ۲. به عنوان نمونه رجوع کنید به نظر ملاصدرا در «رسالة المشاعر» المنهج الثانی، المشعر الأول فی أن صفاته عین ذاته.

عکس (نقیض) منطقی این قضیه عبارت است از این که: انطباق مفهوم هر مصداقی که ذاتاً نامحدود است، به نوعی متأخر از مرتبه ی ذات آن مصداق می باشد... و چون وجود واجبی (ندارد) صرف و خالص است، نامحدود می باشد و در نتیجه از هر نوع تعیین اسمی و وصفی و هر نحوه تقیید مفهومی، منزّه خواهد بود. (۱)

خلاصه ی استدلال ایشان این است که: لازمه ی انطباق هر مفهومی بر مصداق خود، مقیّد و محدود شدن آن مصداق است و اگر چیزی نامحدود و مطلق باشد - یعنی هیچ حدّی نپذیرد - مصداق هیچ مفهومی هم واقع نمی شود. بنابراین ذات مقدّس ربوبی که منزّه از هر نوع حدّی است، متعلّق هیچ مفهومی نمی گردد. از طرفی هر صفتی مفهوم خاصّ خود را دارد. بنابراین ذات پروردگار منزّه از هر نوع تعیین وصفی است. به عبارت دیگر هیچ صفتی نمی تواند عین ذات حقّ متعال باشد. این نتیجه ی قطعی بیان علامه ی طباطبایی (ع) است.

با این بیانات روشن است که توصیف ناپذیری خدای متعال پیوندی ناگسستنی با تصوّرناپذیری آن ذات قدّوس دارد. اگر چیزی قابل تصوّر باشد و متعلّق یک مفهوم ذهنی بتواند واقع شود، آن را توصیف هم می توان کرد و هر چه که قابل تصوّر نباشد، قابل توصیف هم نیست. لذا می توانیم تصوّرناپذیری و توصیف ناپذیر بودن را هم ارز یکدیگر بدانیم. فصل آینده را به ملازمت این دو ویژگی در خدای متعال اختصاص می دهیم.

ص: ۳۲

فصل ۲: توصیف ناپذیری هم ارز با تصوّرناپذیری

اشاره

به عنوان مقدمه ی این فصل باید به این نکته توجه کنیم که همه ی آن چه درباره ی تصوّرناپذیری صانع متعال در دفتر اول بیان شد، به خدای متعال هم قابل اطلاق است. (۱) روح مطلب در هر دو جا یکی است. تنها تفاوت این است که در بحث اثبات صانع صرفاً نظر به صانع بودن خدای متعال داشتیم و احکام عقلی آن را بیان می کردیم؛ اما در بحث معرفت توجه داریم که همان صانع ناشناخته، اکنون معروف ما واقع شده و مشمول همان احکام عقلی هم هست. در این فصل احادیث منقول در دفتر اول را تکرار نمی کنیم؛ اما به خواننده ی محترم مراجعه مجدد به آن فصل را توصیه می کنیم.

توصیف ناپذیری خداوند در قرآن

ابوهاشم جعفری خدمت حضرت امام رضا (ع) می رسد. خود می گوید:

سَأَلْتُهُ عَنِ اللَّهِ هَلْ يُوصَفُ؟

از آن حضرت درباره ی خداوند پرسیدم که آیا وصف می شود؟

فرمودند:

ص: ۳۳

أَمَا تَقْرَأُ الْقُرْآنَ؟

آیا قرآن نمی خوانی؟

عرض کردم: بلی. فرمودند:

أَمَا تَقْرَأُ قَوْلَهُ تَعَالَى: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (۱)؟

آیا فرمایش خدای متعال را نمی خوانی که فرمود: «دیدگان او را درک نمی کنند در حالی که او دیدگان را درک می کند»؟

عرض کردم: بلی. فرمودند:

آیا ابصار (دیدگان) را می شناسید.

عرض کردم: بلی. فرمودند: چیست؟ عرض کردم: دیدگان چشم‌ها (أبصار العیون). فرمودند:

إِنَّ أَوْهَامَ الْقُلُوبِ أَكْبَرُ مِنْ أَبْصَارِ الْعُيُونِ فَهِيَ لَا تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَوْهَامَ. (۲)

همانا افکار قلبی بزرگتر از دیدگان چشم‌هاست؛ پس افکار او را در نمی یابند در حالی که او افکار را در می یابد (بر افکار احاطه

و تسلط دارد).

می بینیم که سؤال مطرح شده درباره‌ی توصیف پذیری خدای متعال بوده، اما پاسخ امام (ع) تصوّرناپذیری آن ذات مقدس است.

معنای اوهام چنان که پیش تر هم گفته ایم، (۳) خطورات ذهنی است. حضرت به ابوهاشم تذکر می دهند که چون خداوند متعلق

مفاهیم ذهنی واقع نمی شود، پس قابل توصیف هم نیست. در واقع از طریق تصوّرناپذیری پروردگار، توصیف ناپذیری او را روشن

کرده اند.

به طور کلی در نوع بیانات ائمه (ع) که توصیف ناپذیری خدای متعال را مطرح کرده اند، استناد به آیه‌ی شریفه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ

وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» به چشم

ص: ۳۴

۱- ۱. انعام/۱۰۳.

۲- ۲. اصول کافی، کتاب التوحید، باب فی ابطال الرؤیة، ح ۱۰.

۳- ۳. کتاب توحید ۱/۱۷۷.

می خورد که نشانگر ارتباط معنوی بین این آیه و توصیف ناپذیر بودن خداوند است. مثلاً در حدیثی که ابو حمزه از امام زین العابدین (ع) نقل کرده بود: *إِنَّ اللَّهَ لَا يُوصَفُ بِمَحْدُودِيَّةٍ...*، در انتها به آیه ی فوق استناد فرمودند. هم چنین در حدیثی که مرحوم کلینی در کتاب شریف کافی از عبدالله بن سنان از وجود مقدّس امام صادق (ع) نقل کرده اند، چنین آمده است:

إِنَّ اللَّهَ عَظِيمٌ رَفِيعٌ لَا يَقْدِرُ الْعِبَادُ عَلَى صَفْتِهِ وَلَا يَبْلُغُونَ كُنْهَ عَظَمَتِهِ «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» وَلَا يُوصَفُ بِكَيْفٍ وَلَا أَيْنٍ وَحَيْثُ... (۱)

همانا خداوند بزرگ و بلند مرتبه است که بندگان قادر به توصیف او نیستند و به کُنْه بزرگی او نمی رسند. دیدگان او را درک نمی کنند در حالی که او دیدگان را درک می کند و او لطیف و خبیر است. نه به چگونگی توصیف می شود. نه به مکان و نه به حیثیت و جهت... .

این جا هم ملاحظه می شود که عدم توانایی بندگان در توصیف خداوند را با آیه ی شریفه *«لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ»* قرین دانسته اند.

نمونه ی دیگر فرمایش امام سجّاد (ع) به ابو حمزه ی ثمالی است که فرمودند:

كَيْفَ يُوصَفُ مَنْ لَا يُحَدُّ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَلَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ. (۲)

چگونه قابل توصیف است کسی که حدّی نمی پذیرد و اوست که دیدگان را درمی یابد در حالی که دیدگان او را در نمی یابند و او لطیف و خبیر است!؟

روشن است که امام (ع) برای توصیف ناپذیری خدای متعال به نامحدود بودن و قابل تصوّر نبودن ذات الهی استناد و استدلال کرده اند. معلوم می شود که توصیف ناپذیری، نامحدود بودن و قابل تصوّر نبودن هر سه ملازم یکدیگرند و ناظر
ص: ۳۵

۱- ۱. اصول کافی، کتاب التّوْحید، باب التّهی عن الصّفه، ح ۱۲.

۲- ۲. بحار الأنوار ۳/۳۰۸، ح ۴۷.

به یک حقیقت واحد هستند.

ناگفته نماند که در تفسیر اهل بیت (ع) از آیه ی شریف «لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصَارُ»، کلمه ی «أَبْصَارُ» قبل از آن که به دیدگانِ سر حمل شود، به اوهام و افکار تفسیر شده است. امام صادق (ع) در بیان معنای همین آیه ی شریف فرموده اند: إِحَاطَةُ الْوَهْمِ (۱). البته با این بیان، مرتبه ی ظریف تر ادراک خداوند را نفی کرده اند که به طریق اولی مرتبه ی پایین تر هم نفی می شود. به این مطلب در فرمایش امام جواد (ع) به ابوهاشم جعفری تصریح شده است:

أَوْهَامُ الْقُلُوبِ لَا تُدْرِکُهُ فَكَيْفَ أَبْصَارُ الْعُیُونِ؟ (۲)

افکار قلبی او را درک نمی کنند، چه رسد به دیدگان چشم.

حدیث دیگر از امام هشتم (ع) نقل شده است که فرمودند:

مَنْ وَصَفَ اللَّهَ بِخِلَافِ مَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ فَقَدْ أَعْظَمَ الْفِرْيَةَ عَلَى اللَّهِ قَالَ اللَّهُ: «لَا تُدْرِکُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِکُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» هَذِهِ الْأَبْصَارُ لَيْسَتْ هِيَ الْأَعْيُنُ إِنَّمَا هِيَ الْأَبْصَارُ الَّتِي فِي الْقُلُوبِ لَا تَقَعُ عَلَيْهِ الْأَوْهَامُ وَلَا يُدْرِکُ كَيْفَ هُوَ. (۳)

هر کس خداوند را به غیر آن چه خودش را بدان وصف نموده، توصیف نماید، به راستی به خدا تهمت بزرگی زده است. خداوند می فرماید: «لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصَارُ...». این «ابصار» (در این آیه) چشم ها نیستند؛ تنها چشمهای دل هستند. افکار بر او واقع نمی شوند و درک نمی شود که او چگونه است.

توصیف خداوند در واقع تهمت زدن به اوست و «ابصار» در آیه ی شریف «لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصَارُ...» چشم های سر نیستند؛ بلکه چشم های دل هستند. منظور همان افکار است که او را در نمی یابند و او اصلاً کیفیتی ندارد تا افکار آن را درک نمایند.

ص: ۳۶

۱- ۱. اصول کافی، کتاب التوحید، باب فی إبطال الزؤیة، ح ۹.

۲- ۲. همان، ح ۱۱.

۳- ۳. بحار الأنوار ۴/۵۳، ح ۲۹ به نقل از تفسیر عیاشی.

وجود ایمان به خداوند، نه وجود صفتش

همین مطلب با بیان و تعبیر دیگری در قسمت‌هایی از خطبه‌ی توحیدی حضرت سیدالشهداء (ع) آمده است. می‌فرمایند:
 لا تُدرِكُهُ الْعُلَمَاءُ بِالْبَابِهَا وَلَا أَهْلُ التَّفَكِيرِ بِتَفْكِيرِهِمْ إِلَّا بِالتَّحْقِيقِ إِيقَانًا بِالْغَيْبِ لِأَنَّهُ لَا يُوصَفُ بِشَيْءٍ مِنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ... يُصِيبُ
 الْفَكْرُ مِنْهُ الْإِيمَانَ بِهٖ مَوْجُودًا وَوَجُودَ الْإِيمَانِ لَا وَجُودَ صِفَةٍ. (۱)

علما خدا را با عقل‌هایشان درک نمی‌کنند و اهل فکر هم با فکر کردن او را در نمی‌یابند؛ مگر به ایجاب (یا تصدیق) یقینی نسبت به امر غیبی. زیرا او به هیچ‌یک از صفات آفریدگان وصف نمی‌شود... فکر (تنها) به اصل اثبات او می‌تواند برسد؛ در حد اعتقاد و ایمان به او نه این که صفتی برایش ثابت کند.

اولین نکته این است که علما با عقل‌های خود، نمی‌توانند خدا را بشناسند. به تعبیر دیگر خداوند معقول واقع نمی‌شود. نکته‌ی دوم این که اهل فکر هم با فکر کردن فقط به ایجاب (یا تصدیق) یقینی یک امر غیبی می‌توانند برسند.

«تحقیق» در لغت، هم به معنای «ایجاب» به کار رفته و هم «تصدیق». (۲) هر دو معنا در این جا می‌تواند مطرح باشد. «ایجاب» به این است که اهل فکر با فکر صحیح و عاقلانه به نقطه‌ای می‌رسند که می‌یابند نمی‌توانند اصل وجود خداوند را منکر شوند و به ضرورت وجود او متفطن می‌گردند. همین حالت را می‌توان «تصدیق» نامید؛ چون به اعتقاد و پذیرش خدای متعال از طریق افکار عاقلانه و عالمانه نائل می‌شوند.

این حالت همان نفی تعطیل از ذات مقدس پروردگار است که در بعضی احادیث تعبیر «اثبات» برایش به کار رفته است. اما این اثبات در عین یقینی بودن به هیچ وجه خداوند را از غیب بودن خارج نمی‌سازد. لذا به یقین می‌رسند؛ اما یقین به یک امر غیبی (إِيقَانًا بِالْغَيْبِ). در واقع خدای متعال با معروف شدن و از حد تعطیل خارج

ص: ۳۷

۱- ۱. تحف العقول، قسمت فرمایش‌های امام حسین ع ذیل عنوان توحید، ۲۴۴.

۲- ۲. المنجد/۱۴۴.

گردیدن، از هیچ جهتی مکشوف نمی شود و ذاتش هم چنان در غیب و پنهانی باقی می ماند. دلیلی که برای این امر مطرح شده قابل وصف نبودن خداوند به صفات مخلوقات است. اگر - به فرض محال - خداوند حتی به یک صفت از صفات آفریدگانش متصف می شد، دیگر در غیب کامل از عقول و افکار عالمان نبود.

اگر می توانستیم چند و چون (طور و کیف) برای خداوند قائل شویم، «او» به همان اندازه ای که صفتی می پذیرفت، برای ما معلوم و مکشوف می گردید و از غیب مطلق خارج می شد. اما چون هیچ گونه وصفی از هیچ حیث و جهتی نمی پذیرد، در عین یقین به وجودش، هم چنان در غیب کامل از عقل و فکر و حواس مخلوقات باقی می ماند.

ملاحظه می شود که توصیف ناپذیری خدای متعال چه پیوندی ناگسستگی با مکشوف و معلوم نشدن ذات مقدّسش دارد.

نتیجه ای که سیدالشهداء (ع) بر آن تأکید ورزیده اند، آن است که فکر حداکثر به اعتقاد و ایمان به وجود خداوند می رسد؛ نه این که بتواند صفتی برای او اثبات نماید. البته ناگفته نماند که اعتقاد و تصدیق به وجود خداوند و نفی تعطیل از او، به نور عقل حاصل می شود و ذاتاً یک امر فکری و ذهنی نیست. اما افکار عاقلانه و عالمانه می تواند در رسیدن عاقل به این نقطه مؤثر باشد. در حقیقت فکر صحیح می تواند راهی باشد که عاقل را به اعتقاد و ایمان به خداوند برساند. اما نه عاقلانه، هیچ راهی برای کشف و اسناد صفتی به خدای متعال ندارند.

عدم امکان تخیل ذات به سبب عدم تشبیه

حدیث دیگر خطبه ای است از امیرالمؤمنین (ع) که آن را هفت روز پس از وفات رسول خدا (ع) و هنگامی که از جمع آوری قرآن فراغت یافتند، ایراد فرموده اند. عبارات ابتدای این خطبه شاهد بحث ماست که مرحوم صدوق در کتاب شریف «التوحید» آن را چنین آورده است:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَعَجَزَ الْأَوْهَامَ أَنْ تَنَالَ إِلَّا وَجُودَهُ وَحَجَبَ الْعُقُولَ عَنِ

ص: ۳۸

أَنْ تَتَخَيَّلَ ذَاتَهُ فِي امْتِنَاعِهَا مِنَ الشَّبَهِ وَالشَّكْلِ. (۱)

حمد از آن خداست؛ هم او که افکار را از این که جز به وجود او برسند، ناتوان کرد و عقل‌ها را محجوب نمود از این که ذات او را تخیل کنند؛ (این محجوب شدن) به این علت (است) که ذات از شبیه و شکل داشتن امتناع دارد.

در کتاب شریف «تحف العقول» حدیث این گونه نقل شده است:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَعَدَّ الْأَوْهَامَ أَنْ تَنَالَ إِلَّا وُجُودَهُ وَحَجَبَ الْعُقُولَ أَنْ تَخَالَ ذَاتَهُ لِامْتِنَاعِهَا مِنَ الشَّبَهِ وَالشَّكْلِ. (۲)

حمد از آن خداست؛ هم او که برای افکار چیزی نگذاشت جز این که به وجود او برسند و عقل‌ها را محجوب نمود از این که ذاتش را به خیال درآورند؛ به جهت امتناع ذات از داشتن شبیه و هم شکلی.

با وجود اختلافات مختصری که در این دو نقل وجود دارد، معنای یکسانی از هر دو فهمیده می‌شود. رسیدن اوهام و افکار به وجود خداوند، نه به این معناست که ذات مقدس او موهوم واقع شود؛ بلکه به همان معنایی است که در توضیح عبارات سیدالشهداء (ع) بیان شد. مراد این است که افکار و اوهام حداکثر به یک کشف عقلی منتهی می‌شوند که عاقل به بودن خداوند (نفی تعطیل از او) اقرار و اعتراف نماید.

نکته‌ی دیگر این که دلیل ناتوانی عقل‌ها از تصور ذات پروردگار را، امتناع ذات از شباهت و صورت داشتن اعلام کرده‌اند و این تأکیدی است بر مطالبی که پیش از این توضیح دادیم.

قابل توصیف نبودن خدا به سب توهم ناپذیری او

حدیث دیگر این است که یک یهودی خدمت پیامبر اکرم (ص) می‌رسد و می‌گوید:

ص: ۳۹

۱- ۱. التوحید، باب ۲، ح ۲۷، ص ۷۳.

۲- ۲. تحف العقول، باب ما روی عن أمير المؤمنين ع، خطبته المعروفة بالوسيلة، ۹۲.

یا مُحَمَّد، صِف لِي رَبِّكَ.

ای محمد، پروردگارت را برایم توصیف کن.

ایشان در پاسخ به او فرمودند:

إِنَّ الْخَالِقَ لَا- يُوصَفُ إِلَّا بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ وَ كَيْفَ يُوصَفُ الْخَالِقُ الَّذِي يَعِجُزُ الْحَوَاسُّ أَنْ تُدْرِكَهُ وَالْأَوْهَامُ أَنْ تَنَالَهُ وَالْخَطَرَاتُ أَنْ تَحْدَهُ وَالْأَبْصَارُ عَنِ الْإِحَاطَةِ بِهِ حَيْلٌ عَمَّا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ... كَيْفَ الْكَيْفِيَّةُ فَلَا يُقَالُ لَهُ كَيْفَ وَ أَيْنَ الْأَيْنَ فَلَا يُقَالُ لَهُ أَيْنَ هُوَ مُنْقَطِعُ الْكَيْفِيَّةِ وَالْأَيْنُوِّيَّةِ فَهُوَ الْأَحَدُ الصَّمَدُ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ وَ الْوَاصِفُونَ لَا يَبْلُغُونَ نَعْتَهُ. (۱)

همانا خالق جز به آن چه خودش را بدان وصف کرده، وصف نمی شود و چگونه وصف شود خالقی که حواس از ادراک او، افکار از دسترسی به او، صور ذهنی از محدود کردن او و دیدگان از احاطه بر او عاجزند. برتر توصیفی است که وصف کنندگان می کنند... او چگونگی را چگونگی ساخته است؛ پس چگونگی بر او اطلاق نمی شود؛ و مکان را مکان کرده است؛ پس مکانی به او نسبت داده نمی شود. او محلّ بریده شدن چگونگی و مکان داشتن است (چگونگی و مکان داشتن به خالق متعال که می رسد، منقطع می گردد، پس او احد صمد است؛ چنان که خودش را وصف فرموده و توصیف کنندگان به وصف او نائل نمی شوند.

پیامبر الهی (ص) در پاسخ به یهودی که خواستار توصیف پروردگار بود، ابتدا چنین استدلال کردند که چگونه می توان آفریدگاری را توصیف کرد که اوهم و افکار از ادراک و نیل و محدود کردن او عاجزند. بله، اگر امکان تصور و محدود کردن او با مفاهیم ذهنی بود، قابل توصیف هم بود.

دلیل دیگر حضرت این است که توصیف خداوند با آن چه خودش خلق کرده مُحال است. چون هر توصیفی بیان کیفیتی برای اوست و کیفیت ها را خداوند خلق

ص: ۴۰

فرموده است، پس نمی توان با هیچ گونه کیفیتی او را وصف نمود. چه زیبا فرمودند پیامبر گرامی اسلام (ص) به کسی که از کیفیت خدای متعال سؤال کرد:

كَيْفَ أَصِفُ رَبِّي بِالْكَيْفِ وَالْكَيْفُ مَخْلُوقٌ وَاللَّهُ لَا يُوصَفُ بِخَلْقِهِ. (۱)

چگونه پروردگارم را به چگونگی توصیف کنم، در حالی که چگونگی، مخلوق است و خداوند به مخلوقش متّص نمی شود؟! آری اگر تشبیه به خلق نباشد، توصیف هم نخواهد بود.

هم چنین است اگر کسی بخواهد خداوند را به مکان داشتن توصیف کند، در حالی که مکان را هم خدا مکان کرده است. پس مقام و منزلت خداوند در جایگاهی است که هی نوع چگونگی و مکان داشتن از آن بریده و منقطع است. درباره ی وصف «أحد» و «صمد» که خداوند در سوره ی توحید خودش را به آن ها وصف کرده است، در همین دفتر سخن خواهیم گفت؛ إن شاء الله.

حدیث بعدی از مولا امیرالمؤمنین (ع) است که فرمودند:

اتَّقُوا أَنْ تُمَثِّلُوا بِالرَّبِّ الَّذِي لَا مِثْلَ لَهُ أَوْ تُشَبِّهُوهُ مِنْ خَلْقِهِ أَوْ تُلْقُوا عَلَيْهِ الْأَوْهَامَ أَوْ تُعْمَلُوا فِيهِ الْفِكْرَ وَ تَضْرِبُوا لَهُ الْأَمْثَالَ أَوْ تَنْعَتُوهُ بِنُعُوتِ الْمَخْلُوقِينَ فَإِنَّ لِمَنْ ذَلِكَ نَارًا. (۲)

مراقب باشید برای پروردگاری که مثل و مانند ندارد، صورتی نسازید؛ هم چنین او را به آفریدگانش تشبیه نکنید؛ اوهام و افکار بر او نیفکنید؛ فکر را در او راه ندهید؛ برای او مثال نزنید و به اوصاف مخلوقات، توصیفش نکنید. هر کس یکی از این امور را انجام دهد، آتش در انتظار اوست.

همه ی این مواردی که فرموده اند، به یکدیگر وابسته اند؛ مثلاً اگر بتوان چیزی را به خلق خدا تشبیه کرد، اعمال فکر هم در او می توان نمود؛ متعلّق افکار و تصوّرات هم وقاع می شود (اوهام بر او افکنده می شود) و قابل وصف به صفات مخلوقات هم هست.

ص: ۴۱

۱- ۱. اصول کافی، کتاب التوحید، باب التّهی عن الکلام فی کیفیّه، ح ۹.

۲- ۲. بحار الأنوار ۳/۲۹۸، ح ۲۵.

نیز می توان برایش از آفریدگان خدا مثال زد. بالعکس اگر یکی از این خصوصیات را نتواند بپذیرد، سایر آن ها را هم نخواهد پذیرفت. در هر مخلوقی بالأخره این ویژگی ها راه پیدا می کند و تنها موجودی که هیچ یک از این امور را نمی پذیرد، فقط خالق متعال است.

آخرین حدیث این فصل را از خطبه های امیرالمؤمنین (ع) در نهج البلاغه نقل می کنیم:

لا تَقَعُ الْأَوْهَامُ لَهُ عَلَى صِفَةٍ وَلَا تُعَقَدُ الْقُلُوبُ مِنْهُ عَلَى كَيْفِيَّةٍ. (۱)

افکار نمی توانند برای او صفتی قائل شوند و قلب ها هم هیچ کیفیتی برای او متعقد نمی شوند.

منظور این است که با فکر و وهم نمی توان به هیچ وجه از خداوند حکایتی داشت. همه ی تصوّراتی که نوع فیلسوفان برای خداوند قائل می شوند و مدّعی هستند که از طریق آن ها می توان به نحوی از خداوند حکایت کرد، مشمول جمله ی اول امیرالمؤمنین (ع) می شود. مفاهیمی چون «حقیقه الوجود»، «علمه العلی»، «وجود بحت و بسیط» که فلاسفه ی صدرایی به زعم خود از طریق آن ها معرفت به «وجه» خدا پیدا می کنند، همگی مصداق اوهامی هستند که هر یک صفتی را برای خدا درست می کنند. همه ی این ها برخاسته از تشبیه ذات مقدّس ربوبی به مخلوقات است و اگر باب تشبیه به طور کامل بسته شود، هیچ یک از این تصوّرات ساخته نمی شوند. همان گونه که قبلاً توضیح دادیم، معرفت واقعی خداوند وقتی حاصل می شود که هیچ صفتی برای او تصوّر نشود و هیچ کیفیتی برای او فرض نگردد.

ص: ۴۲

فصل ۳: معرفه الله بالله

اشاره

تصوّرناپذیری و تصیّف ناپذیری خدای متعال عنوان دیگری را در معارف توحیدی اهل بیت (ع) مطرح می‌کند که عبارت است از: معرفه الله بالله». این اصطلاح در احادیث ائمه (ع) به معانی مختلفی به کار رفته که با یکدیگر قابل جمع هستند. معنایی که در بحث فعلی مورد نظر می‌باشد، از حدیثی که مرحوم کلینی و شیخ صدوق در کتاب‌های خود نقل کرده‌اند، به روشنی قابل استفاده است. این دو نقل تفاوت‌هایی جزئی با یکدیگر دارند. ما ابتدا نقل مرحوم کلینی را در کتاب شریف «کافی» ذکر می‌کنیم.

معرفت خدا از طریق صورت و مثال، شرک است

امام صادق (ع) می‌فرماید:

مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُ اللَّهَ بِحِجَابٍ أَوْ بِصُورَةٍ أَوْ بِمِثَالٍ فَهُوَ مُشْرِكٌ لِأَنَّ حِجَابَهُ وَ مِثَالَهُ وَ صُورَتَهُ غَيْرُهُ وَ إِنَّمَا هُوَ وَاحِدٌ مُتَّوَحِّدٌ فَكَيْفَ يُوَحِّدُهُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ عَرَفَهُ بِغَيْرِهِ وَ إِنَّمَا عَرَفَ اللَّهُ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ فَلَيْسَ يَعْرِفُهُ إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ. لَيْسَ بَيْنَ الْخَالِقِ وَ الْمَخْلُوقِ شَيْءٌ وَ اللَّهُ خَالِقُ الْأَشْيَاءِ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَ اللَّهُ يُسَمَّى بِأَسْمَائِهِ وَ هُوَ غَيْرُ أَسْمَائِهِ وَ

ص: ۴۳

الأسماءُ غَيْرُهُ. (۱)

هر کس گمان کند که خدا را به واسطه ای یا به صورتی یا به مثالی می شناسد، پس او مشرک است. چون واسطه و مثال و صورت او، غیر او هستند و جز این نیست که او یگانه ای است که باید یکتا دانسته شود. پس کسی که به گمان خود او را به غیر خودش شناخته، چگونه او را یکتا می داند؟! و همانا فقط کسی که خدا را به خود او شناخته، خدا را شناخته است و هر کس او را به خودش نشناخته، در حقیقت او را نمی شناسد و تنها غیر او را می شناسد. بین خالق و مخلوق هیچ چیز (واسطه ای) نیست و خداوند خالق همه چیز است؛ اما نه از چیزی که بوده باشد (او اشیاء را از چیزی خلق نکرده است). خداوند به اسماء خود نامیده می شود و او خودش غیر اسماء خویش است و اسماء، غیر او هستند.

موضوع بسیار مهم و عمیقی در این حدیث شریف مورد توجه قرار گرفته و در ضمن آن هم دقایقی در بحث معرفت خدا مطرح شده است. بحث اصلی این است که شناخت خداوند به غیر خودش شرک است و کسی که گمان کند خدا را به چیزی غیر خودش می شناسد، در حقیقت غیر خدا را به جای خدا گرفته است و لذا موحد واقعی نیست و به شرک افتاده است. وقتی خدا نه صورت دارد، نه مثال و نه هیچ واسطه ای که بتواند به آن شناخته شود، روشن است که سراغ این ها رفتن، نتیجه اش دوری از معرفت خداست. موحد کسی است که برای خداوند شبیه قائل نشود. اگر کسی تصور کند که به واسطه ی غیر خدا، خدا را شناخته است، در حقیقت صورت و مثالی را صورت و مثال خدا دانسته و از همین جهت به تشبیه گرفتار آمده است و لذا موحد هم نیست.

بین خالق و مخلوق هیچ چیز نداریم که آن چیز بخواهد واسطه شود و ما خیال کنیم که به آن واسطه خدا را شناخته ایم. هر چیز غیر خدا - چه نامش را صورت و مثال خدا بگذاریم و چه هر نام دیگری - مخلوقی است که مابینت با خالق اشیاء دارد و هیچ مخلوقی نمی تواند معرف خدا باشد. خدا اگر شناخته شود فقط و فقط به خودش

ص: ۴۴

شناخته می‌شود؛ نه به چیز دیگری که بخواهد واسطه یا صورت یا مثال یا هر نام دیگری داشته باشد. اسم‌هایی هم که خدا برای خودش قرار داده، غیر او هستند و لذا نمی‌توانند معرف او باشند. (۱)

با این توضیحات روشن می‌شود که یا خداوند به خودش شناخته می‌شود (معرفه الله بالله) یا اصلاً شناخته نمی‌شود. فقط کسی که خدا را به خودش شناخته، موحد است و غیر او مشرک می‌باشد. بنابراین اگر کسی از طریق مفاهیم و تصوّرات ذهنی بخواهد به معرفت خدا برسد، به شرک می‌افتد؛ چون غیر خدا را به جای خدا گرفته و از توحید فاصله گرفته است.

بنابراین اصطلاح «معرفه الله بالله» یک معنای تزیه‌ی پیدا می‌کند؛ یعنی این که واسطه‌ای برای معرفت خدا قرار ندهیم و تصوّر نکنیم که صورت‌های ذهنی و مفاهیم یا هر چیز دیگری می‌تواند معرف خدا باشد و وجهی از خداوند را نشان دهد. هر کس این گونه گمان کند، از معرفت خدا و توحید او به دور است.

در فرمایش امام صادق (ع) کلمه‌ی «إنّما» وجود دارد که دلالت بر حصر می‌کند. فرموده‌اند:

إِنَّمَا عَرَفَ اللَّهُ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ فَلَيْسَ يَعْرِفُهُ إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ.

در این عبارت دو بار حصر مطرح شده است مدلول صریح آن این است که اگر کسی معرفتش به خدا «به خود خدا» (بالله) نباشد، در حقیقت خدا را نشناخته است. خوب است در این جا قسمتی از شرح مرحوم صدرالمتألّهین را در ذیل این حدیث نقل کنیم تا روشن شود که ایشان با وجود این که معرفت خدا را از طریق تصوّرات و مفاهیم ذهنی ممکن و بلکه لازم می‌شمرد، در توضیح این حدیث شریف چه اعترافاتی نموده و چگونه به تناقض گویی با دیگر سخنانش گرفتار آمده است.

ص: ۴۵

۱- ۱. إن شاء الله در دفتر بعدی بحث معرفت به اسماء و صفات روشن خواهیم کرد که در حقیقت اسماء خدا هم به خود خدا شناخته می‌شوند؛ نه این که اسماء، معرف او باشند.

تصوّر خدا مصداق معرفت او از دیدگاه ملاصدرا

ابتدا قسمتی از سخنان ایشان را در شرح خطبه ی توحیدی امیرالمؤمنین (ع) از کتاب «اسفار» نقل می کنیم تا مقایسه ی آن با سخنان فعلی ایشان بهتر روشن شود. عین عبارت اسفار این است:

قوله (ع): «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ» إشارةٌ إلى أَنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ (تعالی) وَلَوْ بِوَجْهِ ابْتِدَاءِ الْإِيمَانِ وَ الْيَقِينِ، فَإِنَّ مَا لَمْ يُتَصَوَّرْ شَيْءٌ لَا يُمَكِّنُ التَّصَدِيقَ بِوُجُودِهِ. (۱)

فرمایش امام (ع): «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ» اشاره به این است که معرفت خدای تعالی - هر چند معرفت به وجه باشد - ابتدای ایمان و یقین است؛ چون تا چیزی تصوّر نشود، تصدیق به وجودش امکان ندارد.

کاملاً روشن است که ایشان معرفت خداوند را در فرمایش امیرالمؤمنین (ع) به تصوّر ذهنی از آن ذات مقدّس تفسیر کرده است. دلیلی که ایشان برای اول بودن معرفت خدا آورده، این است که تا چیزی تصوّر نشود، بودنش تصدیق نمی گردد. از این بیان فهمیده می شود که معرفت خدا در نظر ایشان از سنخ تصوّر است. قرینه ی دیگر بر این معنا کلمه ی «بِوَجْهِ» است که یک اصطلاح رایج و مشهور در فلسفه ی صدرایی می باشد. صورت و مفهوم یک چیز «وجه» آن به حساب می آید و معرفت «وجه» یک شیء، مساوی است با معرفت آن شیء «بِوَجْهِ». بنابراین وقتی می گوید: «مَعْرِفَةُ اللَّهِ (تعالی) وَلَوْ بِوَجْهِ»، مرادش تصوّر ذهنی و مفهومی است که می تواند «بِوَجْهِ» حاکی از خدای متعال باشد. صدرالمتألّهین همین مفهوم ذهنی را مصداق معرفت خداوند دانسته است. اگر بخواهیم از این مفاهیم مثال هایی بیان کنیم، می توانیم از کلمات استاد شهید مرحوم مرتضی مطهری استفاده کنیم. مثال های ایشان این است:

مفهوم «واجب الوجود»، «علت نخستین»، «خالق کلّ»، «ذات ازلی»، «کمال مطلق». (۲)

ص: ۴۶

۱- ۱. اسفار ۱/۱۳۶.

۲- ۲. پاورقی های اصول فلسفه ۵/۱۰۳.

ملاصدرا: معرفت خداوند به صورت عقلیه شرک است

با حفظ این مقدمه، اکنون به بیان قسمت هایی از شرح صدر المتألهین ذیل حدیث مورد بحث می پردازیم:

المسألة التاسعة: أنه لا يمكن معرفة الله إلا به

مسأله ی نهم: معرفت خدا امکان ندارد مگر به خود خدا... .

فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُ اللَّهَ بِحِجَابٍ، أَيْ بِمُتَوَسِّطٍ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ وَبِصُورَةٍ عَقْلِيَّةٍ أَوْ بِمِثَالٍ خِيَالِيٍّ فَهُوَ مُشْرِكٌ غَيْرٌ مُوَحَّدٍ إِذْ جَعَلَ غَيْرَهُ مِنْ كُلِّ الْوُجُوهِ مِثْلَهُ...

هر کس گمان کند که خداوند را به حجابی می شناسد، یعنی به چیزی که واسطه ی بین او و خلقش باشد یا به صورتی عقلی یا مثالی خیالی، چنین کسی مشرک و غیر موحد است؛ زیرا چیزی را که از هر جهت غیر موحد است؛ زیرا چیزی را که از هر جهت غیر خداست، مثل او قرار داده است... .

فِحِجَابُهُ وَمِثَالُهُ غَيْرُهُ مِنْ كُلِّ وَجْهِ إِذْ لَا مِشَارَكَةَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ غَيْرِهِ فِي جِنْسٍ أَوْ فَصْلٍ أَوْ مَادَّةٍ أَوْ مَوْضُوعٍ أَوْ عَارِضٍ وَأَمَّا هُوَ وَاحِدٌ مُوَحَّدٌ فَرُدُّ عَمَّا عَدَاهُ... .

پس واسطه و مثال او از هر جهت غیر اویند؛ زیرا هیچ مشارکتی بین او و غیر خودش در جنس، فصل، ماده، موضوع یا امر عارضی نیست و او یگانه ی یکتا دانسته شده و از غیرش ممتاز است... .

فَمَنْ عَرَفَهُ بِغَيْرِهِ فَمَا عَرَفَهُ وَلَا وَحْدَهُ إِذْ لَيْسَ بَيْنَ خَالِقِ الْأَشْيَاءِ وَالْأَشْيَاءِ شَيْءٌ مُشْتَرِكٌ لَا ذَاتِيٌّ... وَلَا عَرْضِيٌّ... .

پس هر که او را به غیر او بشناسد، خدا را نشناخته و به توحید او قائل نشده است؛ زیرا بین خالق اشیا و اشیا، هیچ چیز مشترکی نیست؛ نه ذاتی... و نه عرضی... .

فَإِنْ قُلْتَ: أَلَيْسَ الْوُجُودُ أَمْرًا مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْخَالِقِ وَالْمَخْلُوقِ؟ قُلْنَا: أَمَّا

الوجود بالمعنى العامّ البدیهی فهم أمر اعتباری ذهنی... و أمّا الوجود الحقیقی فلیس بطبیعه بین الخالق و مخلوقه... فأین المشاركة بينهما فی نحو من الوجود؟ (۱)

اگر اشکال شود که: مگر وجود امر مشترک بین خالق و مخلوق نیست؟ می‌گوییم: اما معنای عامّ و بدیهی وجود، یک امر اعتباری ذهنی است (اشتراک در امر اعتباری سبب اشتراک واقعی بین خالق و مخلوق نمی‌شود)... و أمّا وجود حقیقی هم یک طبیعت مشترک بین خالق و مخلوقش نیست... پس چه مشارکتی بین آن دو (خالق و مخلوق) در نحوه ی وجود هست؟ می‌بینیم که صدرالمتألهین در شرح حدیث مورد بحث، وجود یک واسطه و امر مشترک بین خالق و مخلوق را به طور کلی نفی کرده است. هم چنین اشتراک در مفاهیم عامّه را که ذهنی و اعتباری هستند، برای این که واسطه ی معرفت خالق برای مخلوق باشند، کافی نمی‌داند. این مفاهیم عامّه شامل معقولات ثانیه مانند مفهوم «وجود» و «شیئیت» و امثال این‌ها می‌شود که صاحب اسفار در کتابش از این‌ها به عنوان معرفت خداوند «بوجه» یاد کرده بود. اگر واقعاً ملاصدرا به آن چه در کتاب شرح اصول کافی آورده پای بند باشد، دیگر نباید مفاهیم و صور ذهنیه از خدای متعال را «بوجه» حاکی از او بداند و آن‌ها را معرفت خدا بنامد. این یک تناقض گویی آشکار است. نکات جزئی دیگری هم در شرح ملاصدرا از حیث امام صادق (ع) وجود دارد که از بحث و بررسی آن می‌گذریم. هر چند که می‌دانیم همین اظهارات صریح را ممکن است مدافعین مبانی صدرایی توجیه و تأویل نمایند، اما مهم این است که نشان دهیم در جایی که حدیثی به صراحت مطالبی را بیان کرده، شارح آن حدیث ناچار به اظهار نظرهایی می‌شود که چه بسا مبانی مورد قبولش در جاهای دیگر منافات دارد. فاعتبروا یا أولی الأبصار!

ص: ۴۸

غیریت موصوف با واصف در حدیث امام صادق (ع)

اما همین حدیث در نقل مرحوم شیخ صدوق با تفاوت‌های جزئی آورده شد است. مهم‌ترین تفاوت آن با نقل مرحوم کلینی در کتاب کافی، جمله‌ی پایانی آن است که می‌فرمایند: **وَالْمَوْصُوفُ غَيْرُ الْوَاصِفِ (۱)**. اگر مراد از کلمه‌ی «واصف» را تصوّرات و مفاهیمی بدانیم که انسان جاهل می‌خواهد با آن‌ها خدای خود را وصف نماید، آن‌گاه معنای جمله‌ی آخر حدیث این خواهد بود که این مفاهیم همگی غیر از خالق متعال هستند که در این جا «موصوف» نامیده شده است.

کسی که به خود اجازه‌ی توصیف خدای متعال را می‌دهد، ویژگی‌هایی را از مخلوقات اخذ می‌کند و به زعم نادرست خویش نقایص و محدودیت‌های آن‌ها را در ذهن خود از آن‌ها سلب می‌نماید و به خداوند نسبت می‌دهد. در این صورت همان مفاهیم و صور ذهنیه نقش «واصف» (وصف کننده) را پیدا می‌کنند و این‌ها همگی مابین با آن ذاتی هستند که می‌خواهند او را وصف نمایند (موصوف). پس غیریت و مباینت میان واصف و موصوف مجالی برای وجود حجاب یا صورت یا مثالی که بخواهد واسطه‌ی معرفت خالق برای مخلوق باشد، باقی نمی‌گذارد. بنابراین تنها فرض مورد قبول برای معرفت پروردگار، شناخت او به خودش است و مفاهیمی که به عنوان وصف (صفت) یا واصف اخذ می‌شوند، نمی‌توانند واسطه‌ی معرفت باشند. صور و مفاهیم ذهنیه را از جهتی می‌توان صفات نامید و از جهت دیگر وصف کننده (واصف) و ظاهراً در حدیث منقول در کتاب مرحوم شیخ صدوق، جهت دوم مدّ نظر امام (ع) بوده است؛ و الله العالم!

بیان علامه‌ی طباطبایی در شرک بودن معرفت فکری به خداوند

به همین مناسبت بخشی از توضیحات مرحوم علامه‌ی طباطبایی را در ذیل این حدیث نقل می‌کنیم. ایشان می‌فرمایند:

ص: ۴۹

ادّعی این که خدای متعال به چیزی هم چون تصوّر یا تصدیق یا آیه ی خارجی شناخته می شود، شرک پنهان است؛ چون لازمه ی آن، اثبات وجود واسطه ای میان خالق و مخلوق است که غیر آن ها باشد و چنین چیزی در وجودش نیاز به خالق متعال ندارد؛ پس مانند و شریک خدا می شود... .

پس این که فرمود: «مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ لَا يَعْرِفُ اللَّهَ بِحِجَابٍ أَوْ صُورَةٍ أَوْ مِثَالٍ فَهُوَ مُشْرِكٌ»، گویا مراد از «حجاب» آن چیزی است که به عنوان فاصل بین خدای متعال و عارف به او فرض می شود و مراد از «صورت»، صورت ذهنی مقارن با اوصاف محسوس هم چون رنگ و... و مراد از «مثال» معانی عقلی غیر محسوسه است و یا... به هر حال علوم فکری داخل در این موارد است و احادیث در نفی احاطه ی علمی به خداوند از طریق علم فکری بسیار فراوان است. (۱)

می بینیم که از نظر ایشان امام صادق (ع) به طور قطع، حصول معرفت خداوند را از طریق تصوّرات و مفاهیم نفی می کند و آن را مصداق شرک می شمارد. همین مطلب را مرحوم علامه ی طباطبایی با بیان دیگری در «رساله الولاية» فرموده اند. متن یکی از عبارات در آن جا این است:

كُلُّ مَا وَصَفَهُ الذَّهْنُ وَ تَصَوَّرَهُ وَاجِبًا وَ حَكَمَ عَلَيْهِ بِمَحْمُولَانِهِ مِنَ الْأَسْمَاءِ وَ الصِّفَاتِ فَهُوَ غَيْرُهُ سَبْحَانَهُ الْبَيْتَةُ وَ إِلَى ذَلِكَ يُشِيرُ مَا فِي تَوْحِيدِ الصَّدُوقِ مُسْنَدًا عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى عَيْنِ الصَّادِقِ (ع) فِي حَدِيثٍ: وَ مَنْ زَعَمَ... (۲)

هر چیزی که ذهن آن را توصیف کند و آن را به عنوان واجب (الوجود) تصوّر کند و اسماء و صفات بر آن حمل نماید، غیر خداوند است و حدیث مسند عبدالاعلی از امام صادق (ع) که در توحید صدوق آمده، به همین مطلب اشاره می کند که فرمود: وَ مَنْ زَعَمَ... .

ص: ۵۰

۱- ۱. ترجمه ی بخشی از توضیحات ایشان در المیزان ۸/۲۷۸ و ۲۷۹.

۲- ۲. یادنامه ی استاد کبیر علامه ی طباطبایی ۱/۲۸۲.

می بینیم که در این جا هم تصریح دارند به این که همه ی اسماء و صفاتی را که ذهن، مفاهیم آن ها را بر ذات پروردگار حمل می کند، غیر خداست و حدیث مورد بحث از امام صادق (ع) شامل آن می گردد؛ یعنی طبق این حدیث نسبت دادن این مفاهیم (به عنوان اسم و صفت) به خدای متعال شرک است و هیچ کس از این طریق نمی تواند به معرفت خداوند نایل شود.

معرفتِ عینِ شاهد و صفتِ غایب

مرحوم علامه ی طباطبایی در ادامه به حدیث دیگری منقول از امام صادق (ع) استناد کرده اند که ما ابتدا متن قسمتی از آن را از کتاب شریف «تحف العقول» می آوریم و توضیح می دهیم؛ سپس به بیان استفاده ی مرحوم علامه از آن می پردازیم.

مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُ اللَّهَ بِتَوَهُّمِ الْقُلُوبِ فَهُوَ مُشْرِكٌ... إِنَّ مَعْرِفَةَ عَيْنِ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ وَ مَعْرِفَةَ صِفَةِ الْغَائِبِ قَبْلَ عَيْنِهِ... كَمَا قَالُوا لِيُوسُفَ: إِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ؟ قَالَ: أَنَا يُوسُفُ وَ هَذَا أُخِي فَعَرَفُوهُ بِهِ وَ لَمْ يَعْرِفُوهُ بِغَيْرِهِ وَ لَا أُثْبِتُوهُ مِنْ أَنْفُسِهِمْ بِتَوَهُّمِ الْقُلُوبِ. (۱)

هر کس گمان کند که خداوند را با توهم قلبی می شناسد، مشرک است... همانا معرفت خود شاهد قبل از توصیف او و معرفت صفت غایب قبل از خود اوست... چنان که به یوسف گفتند: آیا واقعاً تو یوسف هستی؟ گفت: من یوسفم و این برادر من است؛ پس او (یوسف) را به خودش شناختند و به غیر خودش شناختند و از جانب خودشان با توهم قلبی او را اثبات نکردند.

در این قسمت حدیث هم بحث «معرفه الله بالله» است و امام صادق (ع) مثالی ذکر فرموده اند که این مطلب واضح و روشن شود. مثال ایشان شناخت حضرت یوسف (ع) از جانب برادران ایشان است. آن ها وقتی در مصر با یوسف (ع) مواجه شدند، برادرشان را چگونه شناختند؟ آیا او را به واسطه ی چیزی غیر خودش شناختند یا به

ص: ۵۱

خودش شناختند؟

خودش شناختند؟ اگر یوسف (ع) پیش روی آنان حاضر نبود و به صورت غیابی توصیفاتی از او شنیده بودند، معرفتی که نسبت به یوسف (ع) پیدا می کردند، از طریق مفاهیم و به واسطه ای اوصافی بود که از او شنیده بودند. اما جایی که خود یوسف حاضر و شاهد بود، او را به چیزی غیر خودش شناختند.

امام صادق (ع) یک قاعده ی کلی در بحث معرفت ذکر فرموده اند و آن این که: «إِنَّ مَعْرِفَةَ عَيْنِ الشَّاهِدِ قَبْلَ مَعْرِفَةِ صَفْتِهِ وَ مَعْرِفَةَ صَفْتِهِ الْغَائِبِ قَبْلَ عَيْنِهِ». به طور کلی وقتی انسان می خواهد کسی را بشناسد، یا او حاضر و شاهد است یا غایب. اگر شاهد باشد، شناخت خود او مقدم بر شناخت اوصاف اوست. کسی که خودش حضور دارد، معرفتی اش نیاز به بیان اوصافش ندارد؛ او را با خودش به دیگران معرفی می کنند. به هر کس او را نمی شناسد، می گویند: فلان شخص ایشان است. این می شود معرفت عین شاهد؛ «عین» یعنی خود و «شاهد» هم یعنی حاضر. شناخت عین شاهد بر شناخت اوصاف او مقدم است. اول خودش را — که حاضر و شاهد است — می بینند و می شناسند و سپس اوصاف و ویژگی هایش را می شناسند. اما اگر کسی غایب باشد، پیش از آن که خودش را بشناسند، اوصافش را می شناسند. به هر کس که او را نمی شناسد، اوصافش را می گویند و شنونده هم به صورت غیابی، آگاهی هایی نسبت به آن شخص پیدا می کند. بعدها اگر با خود او مواجه شد، معرفت به «عین» او نصیبش می گردد. پس در مورد فرد غایب، شناخت صفاتش بر شناخت خودش مقدم است.

قاعده ی کلی این است که فرد شاهد را به خودش می شناسند، نه به صفتش و شناخت صفت، واسطه ی معرفت به عین (خود) او نیست. اما غایب را فقط به صورت غیابی به واسطه ی صفاتش می شناسند، نه به خودش.

حال، شناخت برادران یوسف (ع) به ایشان در هنگامی که با آن حضرت مواجه شدند، چه نوع معرفتی بود؟ معرفت شاهد بود یا غایب؟ او نزد آنان حاضر و شاهد بود بنابراین او را به خودش شناختند؛ نه به اوصافش. طبق همان قاعده ی کلی که امام صادق (ع) بیان فرمودند، معرفتِ عین (خود) شاهد بر شناخت صفات او مقدم است.

ص: ۵۲

آن‌ها او را به صافی که از قبل در او سراغ داشتند، نشناختند؛ بلکه به معرفتی خود یوسف (ع)، او را شناختند. تا وقتی او خود را معرفی نکرده بود، نفهمیدند که او یوسف (ع) است. اما پس از شناخت خود (عین) او، اوصافش را به خود او شناختند. بنابراین معرفت عین شاهد قبل از صفتش محقق شده بود و آن‌ها برادرشان را به خود او شناختند؛ نه به غیر او (عَرَفُوهُ بِهِ وَلَمْ يَعْرِفُوهُ بغيره). یوسفی هم با توهم قلوب از پیش خودشان درست نکردند (وَلَا أَتَّبُوهُ مِنْ أَنْفُسِهِمْ بَتَوْهُمْ الْقُلُوبِ)؛ یعنی یک سری اوصاف یوسف (ع) را در ذهن از قبل نداشتند تا به واسطه‌ی آن وجود یوسف (ع) را اثبات کنند، مدلول این حدیث شریف کاملاً روشن است. طبق بیان امام صادق (ع)، معرفت الله بالله این است که خداوند را به خودش بشناسیم و چون او شاهد است نه غایب، معرفت عین او مقدم بر شناخت اوصاف صفت خدا به خدا شناخته می‌شود؛ نه این که خدا به اسم و صفتش شناخته شود. (۱)

اکنون به همین مقدار اشاره می‌کنیم که خدای متعال برای کسی که به معرفت او نایل شده، غایب نیست. بنابراین عارف به خداوند با توهم قلبی از پیش خود چیزی را اثبات نمی‌کند که اسم آن را «خدا» بگذارد؛ بلکه به معنای دقیق کلمه خدای خود را «شاهد» و حاضر می‌یابد و در همین حال او را به خود او می‌شناسد؛ نه به یک سری مفاهیم ذهنی که همان قلوب هستند.

عَلَّامَهُ ی طِبَاطِبَائِی: عبادت خدای متوهم شرک به اوست

اما عَلَّامَهُ ی طِبَاطِبَائِی رحمه الله این حدیث را از جمله‌ی غرر روایات دانسته‌اند و پس از نقل و توضیح آن فرموده‌اند:

هر کس پروردگارش را شهود نماید؛ او را می‌شناسد و خود را و هر چیز دیگر را هم به او می‌شناسد و در این صورت است که توجه عبادی در محل خود

ص: ۵۳

۱- ۱. این بحث در ضمن توضیح معرفت الله بالآیات خواهد آمد؛ إن شاء الله.

واقع می‌شود؛ چون بدون این معرفت، به هر چه که توجه کنیم، فقط یک تصویری ساخته ایم؛ این تصوّر هر چه می‌خواهد باشد. و این مفهوم متصوّر و صورت ذهنیه و نیز ما با ازاء محدود آن که توهم می‌شود، غیر خدای سبحان است. پس آن چه مورد عبادت واقع شده، غیر آن (ذاتی) است که مقصود بوده و این حال عبادت علمای غیر عارف به خداست و پذیرش این گونه عبادت با وجود آن چه در موردش فهمیدی (که معبود در آن غیر خدای سبحان است) صرفاً از روی فضل خدای متعال است که فرمود: و اگر فضل و رحمت خداوند بر شما نبود، هیچ یک از شما هرگز پاک و خالص نبود.

و این برخلاف عبادت و بندگی عارفان به خداست که نسبت به او اخلاص دارند. این عارفان در عبادت‌های خود نه مفهومی توجه می‌کنند و نه به مطابق و ما بازاء مفهومی، بلکه به پروردگارشان - جلت عظمته و بهر سلطانه - رو می‌آورند. (۱)

ملاحظه می‌شود که مرحوم علامه با صراحت می‌فرمایند که هم مفاهیم و تصوّرات ذهنی و هم مطابق و ما بازاء خارجی آن‌ها، غیر خدای واقعی هستند. مابین صورت‌های ذهنی با خدای سبحان که روشن است. مطابق، ما بازاء و محکمی عنه این مفاهیم هم غیر از خدای واقعی است؛ یعنی هیچ تصوّر و مفهومی نمی‌تواند حاکی از ذات مقدّس ربوبی باشد. بنابراین عبادت کسانی که خدا را با تصوّرات و مفاهیم می‌شناسند، در حقیقت عبادت خدای واقعی نیست و آن چه را می‌پرستند، غیر خدای واقعی است که قصد عبادت او را نموده اند (فالمعبود غیر المقصود).

نتیجه‌ی بحث این که معرفت خداوند تنها و تنها به خود خدا حاصل می‌شود (معرفه الله بالله) و از طریق مفاهیم و تصوّرات ذهنی، معرفتی نسبت به خداوند حاصل نمی‌شود؛ بلکه نتیجه‌ی رفتن در این مسیر شرک به خدای واحد است. پس لازمه‌ی تحقیق «معرفت» و «توحید» خدای متعال، تصوّرناپذیری و توصیف‌ناپذیری آن ذات یگانه است.

ص: ۵۴

۱-۱. ترجمه‌ی عبارات رساله‌ی الولایه در یادنامه‌ی استاد کبیر علامه‌ی طباطبایی ۱/۲۸۴.

فصل ۴: رابطه ی توهم با توحید خدای متعال

اشاره

ملاحظه کردیم که آدله ی عقلی و نقلی بر این موضوع اتّفاق دارند که خدای متعال قابل توهم نیست و اطلاق هر مفهومی بر او نوعی تشبیه به مخلوقات است که ذات مقدّسش منزّه از آن می باشد. در این جا سؤال مطرح می شود که اگر اطلاق هر مفهومی بر ذات الهی به تشبیه او می انجامد، پس آیا نمی توان باهیچ لفظی از او خبر داد؟ بالأخره الفاظ دارای مفاهیمی هستند و لفظ اگر مهمل نباشد، مفهوم دارد. آیا الفاظی که برای خدای متعال به کار می بریم، دارای مفهوم نیستند؟ اگر هستند، آیا به کار بردن آن ها در مورد خداوند، تشبیه است؟ اگر این طور باشد، هیچ لفظی را برای او نمی توان به کار بردن. مثلاً لفظ «شیء» را هم نباید بر او اطلاق نمود؛ یا حتّی نمی توان گفت که او «موجود» است! آیا واقعاً چنین است؟ و آیا این مطلب لازمه ی عقلی مباحث گذشته است؟

اطلاق الفاظ بر خدای متعال با مفاهیم تنزیهی

برای خواننده ی دقیق که بحث اثبات صانع را با توجه کامل مطالعه کرده، روشن است که چنین چیزی لازمه ی مباحث پیشین ما نیست. مشکلی که در اطلاق مفاهیم بر خداوند وجود دارد، مشکل تشبیه است. بنابراین الفاظی که قابل حمل بر مفاهیم

ص: ۵۵

تنزیهی باشند، با همان معنای تنزیهی خود بر خداوند قابل اطلاق هستند و هیچ محذور عقلی و نقلی هم پیش نمی آید. ما در گذشته به مفاهیم تنزیهی کلمات «موجود»، «عالم» و امثال آن‌ها اشاره کرده ایم و اکنون این نکته را می افزاییم که اگر لفظی فاقد مفهومی تنزیهی باشد، اطلاق آن بر خداوند به هیچ صورت جایز نیست.

مثلاً لفظ «جسم» این گونه است. ما نمی توانیم برای لفظ «جسم» معنای تنزیهی قائل شویم. البته معانی الفاظ تابع میل و سلیقه ی ما نیستند و ما نمی توانیم هر لفظی را به هر معنایی که دوست داشته باشیم به کار ببریم؛ مگر آن که فرهنگ لغت خاصی برای خود وضع نماییم!

به هر حال اگر الفاظی که استعمال می کنیم، معانی تنزیهی داشته باشند، اطلاق آن الفاظ با همان معانی تنزیهی بر خدای متعال بدون اشکال است. همه ی محظورات عقلی و نقلی زمانی پیش می آید که ما بدون توجه به این نکته، الفاظ عالم مخلوقات را بر خالق آن‌ها اطلاق نماییم و ابایی از تالی فاسد نداشته باشیم.

وقتی به احادیث ائمه (ع) مراجعه می کنیم، می بینیم برای اصحاب ایشان هم این سؤال مطرح بوده که: آیا می توان الفاظ «شیء» و «موجود» را بر خدا اطلاق نمود؟ (۱) پیدایش این پرسش خود دلیل این است که امامان شیعه به شدت مسأله ی تنزیه و نفی تشبیه از خالق متعال را در تعالیم خود قرار داده بودند و این امر حساسیت اصحاب ایشان را تا این حد برانگیخته بوده است.

حال با توجه به این مطالب می خواهیم درباره ی «موهوم» شدن یا نشدن خدای متعال از منظر عقل و نقل بحث کنیم. آیا اطلاق الفاظی نظیر «شیء» و «موجود» یا هر چه معنای تنزیهی داشته باشد، بر خداوند، به موهوم و متوهم شدن او می انجامد یا خیر؟ به طور کلی آیا موهوم نشدن خدای متعال یک امر کلی و بدون استثناء است یا این که در مواردی توهم خداوند بی اشکال است؟

ص: ۵۶

توهم خداوند در حدیث جواد الائمه (ع)

برای آن که بحث هم جنبه ی عقلی داشته باشد و هم نقلی، ابتدا حدیثی از امام جواد (ع) می آوریم که در ظاهر آن، توهم خداوند مورد پذیرش قرار گرفته است. این حدیث را مرحوم کلینی و شیخ صدوق بدون هیچ تفاوتی در الفاظ، نقل کرده اند. راوی حدیث می گوید:

سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) عَنِ التَّوْحِيدِ فَقُلْتُ: أَتَوْهَمُ شَيْئًا؟

از امام جواد (ع) درباره ی «توحید» پرسیدم و گفتم: آیا چیزی را توهم می کنم؟

ایشان فرمودند:

نعم، غَيْرَ مَعْقُولٍ وَلَا مَحْدُودٍ، فَمَا وَقَعَ وَهْمُكَ عَلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ خِلَافُهُ لَا يُشْهِبُهُ شَيْءٌ وَلَا تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ. كَيْفَ تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ وَهُوَ خِلَافٌ مَا يُعْقَلُ وَخِلَافٌ مَا يُتَصَوَّرُ فِي الْأَوْهَمِ؟! إِنَّمَا يُتَوَهَّمُ شَيْءٌ غَيْرُ مَعْقُولٍ وَلَا مَحْدُودٍ. (۱)

بلی، چیزی که نه معقول است و نه محدود. پس هر چیزی که وهم تو بر آن واقع می شود، او (خداوند) خلاف آن است. هیچ چیز شبیه او نیست و اوهام، او را در نمی یابند. چگونه اوهام را دریابند، در حالی که او خلاف هر چیز معقول و خلاف هر چیزی است که در اوهام به تصوّر درمی آید؟! جز این نیست که یک چیز نامعقول و نامحدود توهم می شود.

ملاحظه می شود که حضرت جواد الائمه (ع)، هم بر نامعقول و نامحدود بودن ذات الهی تأکید ورزیده اند و هم موهوم بدون او را به صراحت رد کرده اند؛ او را مخالف هر چه در وهم به تصوّر می آید، دانسته اند و در عین حال در صدر و ذیل حدیث به نوعی توهم رابه خداوند نسبت داده اند. آیا - العباد بالله - تناقض فرموده اند یا نکته ی ظریفی در فرمایش ایشان نهفته است؟

ص: ۵۷

۱- ۱. اصول کافی، کتاب التوحید، باب اطلاق القول، بآنه شیء، ح ۱؛ التوحید/۱۰۶، باب ۷، ح ۶.

ضرورت توهم برای توحید در حدیث امام صادق (ع)

برای روشن شدن مقصود ایشان حدیثی دیگر در این زمینه نقل می‌کنیم. این حدیث را هشام بن حکم از امام صادق (ع) نقل کرده که در بحث بایک فرد منکر خدا مطرح شده است. نقل مرحوم کلینی و شیخ صدوق از این حدیث با یکدیگر تفاوت جزئی دارد و ما به هر دو نقل اشاره می‌کنیم. ابتدا نقل مرحوم کلینی:

پس از این که امام (ع) خداوند را اثبات و معرفی می‌فرمایند، آن فرد منکر خدا می‌گوید:
فَأَنَا لَمْ نَجِدْ مَوْهُومًا إِلَّا مَخْلُوقًا.

ماهیچ موهومی را جز مخلوق نمی‌یابیم (همه‌ی موهوم‌ها مخلوق‌اند). ایشان می‌فرمایند:

لَوْ كَانَ ذَلِكَ كَمَا تَقُولُ لَكَانَ التَّوْحِيدُ عَنَّا مُرْتَفِعًا لِأَنَّا لَمْ نُكَلَّفْ غَيْرَ مَوْهُومٍ. (۱)

اگر مطلب چنان باشد که تو می‌گویی (همه‌ی موهوم‌ها مخلوق باشند)، در آن صورت توحید از ما مرتفع می‌شود؛ چون ما به غیر موهوم تکلیف نشده ایم.

در نقل مرحوم صدوق سؤال راوی تفاوتی نمی‌کند؛ اما پاسخ امام (ع) این گونه نقل شده است:

لَوْ كَانَ ذَلِكَ كَمَا تَقُولُ لَكَانَ التَّوْحِيدُ عَنَّا مُرْتَفِعًا لِأَنَّا لَمْ نُكَلَّفْ أَنْ نَعْتَقِدَ غَيْرَ مَوْهُومٍ. (۲)

اگر مطلب چنان باشد که تو می‌گویی، در آن صورت توحید از ما مرتفع می‌شود؛ چون ما مکلف نشده ایم به این که معتقد به غیر موهوم شویم.

در این نقل تعبیر «أَنْ نَعْتَقِدَ» بر آن چه مرحوم کلینی آورده، اضافه آمده است. ظاهر فرمایش امام (ع) در این حدیث است که ایشان موهوم بودن خداوند را نه تنها

ص: ۵۸

۱- ۱. اصول کافی، کتاب التوحید، باب اطلاق القول بآنه شیء، ح ۶.

۲- ۲. التوحید / ۲۴۵، باب ۳۶، ح ۱.

ممکن، بلکه لازم دانسته اند و تصریح فرموده اند که اگر همه‌ی موهومات مخلوق باشند، وظیفه‌ی توحید از عهده‌ی ما برداشته می‌شود. این فرمایش چگونه با تأکیدات مکرر ائمه (ع) که خداوند موهوم نمی‌شود، قابل جمع است؟

لزوم تصوّرپذیری خدا در مشرب فلسفی

آن‌ها که مشرب فلسفی دارند، این احادیث را مؤیدی بر تصوّرپذیری خدای متعال دانسته و می‌گویند: می‌توان درباره‌ی آن مبدء نامحدود به مقدار استطاعت اندیشه نمود و به اندازه‌ی میسور معرفت حاصل کرد و اگر (به) این بهانه که: آن چه به ذهن می‌آید مخلوق است و نمی‌تواند خالق و یا معرّف خالق باشد، از بحث توحید و مانند آن صرف نظر شود، لازمه‌اش آن است که علم و اعتقاد پُر ارزش توحید از ما مرتفع گردد - چنان که هشام از امام ششم (ع) نقل کرد (لکان التّوحد عنّا مرتفعاً) (۱) - زیرا گرچه ذاتی که در ذهن خطور نماید محدود است ولی با ضمیمه‌ی این که آن ذات از حدّ ابطال و از حدّ تشبیه بیرون است و با توجه به این جمله که از محکمات خلل ناپذیر است: لیس کمثله شیء می‌توان به مقدار لازم آشنا شد، زیرا معرفت به کمک اعتراف به قصور، احتمال هر گونه محدودیت و نقصان را برطرف می‌نماید. (۲)

در این مشرب، صورت ذهنی ما از خداوند می‌تواند معرّف او باشد و مصداق «معرفت» تلقی شود. در نظر ایشان مراد از «توحید» در فرمایش امام صادق (ع) (لکان التّوحد عنّا مُرتفعاً)، همان معرفت خداست که از سنخ اندیشه و فکر است. البتّه برای آن که از مشکل تشبیه‌رهایی یابند، بر «اعتراف به قصور» ذهن از ادراک ذات پروردگار تأکید کرده اند تا به زعم خویش احتمال هر گونه محدودیت و نقصان را برطرف نمایند!

ص: ۵۹

۱- همان.

۲- مبدء و معاد، جوادی آملی/۱۲۲.

اشکال عقلی وارد بر تصوّرپذیری دانستن خداوند

اما آیا با این توجه و تذکر مشکل تشبیه رفع می شود؟ آیا با صرف اعتراف به قصور، محدودیت و نقصانی که از ناحیه ی صورت ذهنی ساختن از چیزی پیش می آید، برطرف می شود؟ توجه شود اگر مفهومی که به ذات پروردگار نسبت می دهیم، برگرفته از مخلوقات باشد، نوعی محدودیت و نقصان ذاتی دارد که تا وقتی مفهوم باقی است، آن محدودیت هم هست. به عنوان مثال اگر مفهوم «وجود» و «حقیقه الوجود» را از وجود مخلوقات انتزاع کنیم و سنخ واحد وجود را به خالق و مخلوق نسبت دهیم، در این صورت محدودیت ذاتی ما بازاء مطابق این مفهوم باقی می ماند و هیچ گاه از بین نمی رود. اعتراف به قصور و تذکر به این که ذات پروردگار خارج از حد تشبیه است. این محدودیت را از بین نمی برد.

اما اگر «وجود» را حقیقت مشترک بین خالق و مخلوق ندانستیم و مفهوم «وجود» و «موجود بودن» را صرفاً به معنای تنزیهی «نیست نیست» به کار بردیم، در این صورت محدودیت و نقصی از ناحیه ی این مفهوم در کار نمی آید.

مثال دیگر، مفهوم «علم» است. این مفهوم از کجا انتزاع می شود؟ اگر کسی مثلاً از علم حضوری در انسان، مفهومی انتزاع کرد و همان را - البته به زعم خویش با رفع محدودیت هایش - به خدای متعال نسبت داد، آیا محدودیت ذاتی علم حضوری را رفع کرده است؟ ذات این علم ناقص و محدود است؛ چون هر چه در مخلوقات هست، محدود است. بنابراین با اعتراف به قصور و توجه به نفی تشبیه، این مشکل رفع نمی شود. باید از قالب خود آن مفهوم بیرون آمد تا حقیقتاً تشبیه نفی شود. تا وقتی علم خدا و بشر را از یک سنخ بدانیم، مشکل تشبیه رفع نمی شود. بله، اگر «علم» خداوند را صرفاً به معنای تنزیهی (نفی جهل) دانستیم، آن گاه محدودیتی در کار نخواهد بود و نسبت دادن این مفهوم تنزیهی به خالق متعال مشکلی نخواهد داشت.

اما در عین حال باید توجه داشت که این مفاهیم تنزیهی و سلبی، هیچ کدام مصداق «معرفت» آن ذات مقدّس نیستند. «معرفت» همان گونه که در دفتر دوم بحث شد، از

سنخ فکر و اندیشه نیست و اصولاً فکر و معرفت از دو مقوله اند. بنابراین هر چند اطلاق این گونه مفاهیم تنزیهی بر خدای متعال مشکل تشبیه را لازم نمی آورد، اما این ها را نباید مصداق «معرفت» او دانست. پس این که گفته شده: می توان درباره ی آن مبدء نامحدود به مقدار استطاعت اندیشه نمود و به اندازه ی میسور معرفت حاصل کرد. و نیز این که:

«معرفت» به کمک اعتراف به قصور، احتمال هر گونه محدودیت و نقصان را برطرف می نماید. مغایر با حکم عقل است. باید توجه داشت که اصولاً «معرفت» از سنخ اندیشه نیست و فکر را مصداق معرفت دانستن، خطای آشکاری است که از ابتدا انسان را در معرفت خداوند به انحراف می کشاند.

موهوم شدن، به معنای معقول و محدود شدن نیست

به هر حال روشن است که این گونه بیانات فلسفی، دو حدیث مورد بحث (حدیث امام جواد (ع) و امام صادق (ع)) را توضیح نمی دهد. زیرا نتیجه ی بیان فلسفی این است که خداوند «معقول» و «محدود» است؛ همان محدودیتی که برای مفاهیمی از قبیل «وجود» و «علم» توضیح دادیم. این محدودیت برای همه ی مفاهیم برگرفته از عالم مخلوقات - که صرفاً سلبی و تنزیهی نیستند - ذاتی است.

بنابراین اگر «موهوم» شدن خداوند به معنایی باشد که فلاسفه ادعا می کنند، این موهوم شدن قطعاً به محدود شدن ذات حق می انجامد و به همین جهت نمی تواند مراد فرمایش های ائمه (ع) باشد. حتی در فرمایش امام جواد (ع) دو بار تصریح شده که آن چه مورد توهم قرار می گیرد، غیر معقول و غیر محدود است. پس یقیناً مراد امامان بزرگوار ما (ع) از موهوم یا متوهم شدن خدای متعال، آن معنای فلسفی نیست. «موهوم» و «متوهم» به هر معنایی که باشد، نباید معقول و محدود باشد. در مشرب فلسفی همه ی تلاش بر این است که به نوعی خداوند را «معقول» گردانند و حتی

تصریح می‌کنند که مفاهیم قابل اطلاق بر خداوند، از سنخ معقولات ثانیه‌ی فلسفی است. به عنوان نمونه به این اظهار نظر توجه فرمایید:

تصوّر خدا مستقیماً از راه حواس وارد ذهن نمی‌شود... این تصوّر از نوع تصوّر آن سلسله معانی و مفاهیم است که «معقولات ثانیه» ی فلسفی نامیده می‌شود و از قبیل مفهوم «وجود»، «وجوب»، «قدم»، «علّیت» و امثال این‌ها، این گونه تصوّرات که انتزاعی می‌باشند، نه مسبوق اند به صورت حسّی و نه به صورت خیالی، بلکه عقل مستقیماً آن‌ها را از صور حسّی و خیالی انتزاع می‌کند... آری تصور ذات باری از قبیل تصوّر مفهوم وجود و مفهوم وجوب و امثال این‌هاست، با این تفاوت که تصوّر خداوند از ناحیه‌ی ترکیب‌چند مفهوم از این مفاهیم، با یکی از این مفاهیم با مفهومی از نوع ماهیات صورت می‌گیرد از قبیل مفهوم «واجب الوجود»، «علّت نخستین»، «خالق کلّ»، «ذات ازلی»، «کمال مطلق» و امثال این‌ها. (۱)

ملاحظه می‌شود که تلاش برای معقول جلوه دادن حقّ متعال است. بنابراین باید گفت که یقیناً مراد از موهوم یا متوهم شدن خداوند، اطلاق این گونه مفاهیم بر او نیست. این مفاهیم او را هم محدود و هم معقول می‌کنند، در حالی که در فرمایش امام جواد (ع) هر دو نفی شده است. پس چه معنای مورد قبولی برای متوهم و موهوم شدن خدای متعال می‌توان کرد که اصول عقلی و نقلی بحث توحید نقض نشود؟

به نظر می‌رسد نکته‌ی بسیار مهمّی که در این بحث باید مورد توجه قرار گیرد، مفهوم «توحید» است. این کلمه هم در عبارتی که سائل از امام جواد (ع) پرسیده، وجود دارد که می‌گوید: سألْتُ أبا جعفرٍ (ع) عن التَّوْحِيدِ و هم در متن فرمایش امام صادق (ع) به فرد منکر خدا که فرمودند: ... لكان التَّوْحِيدُ عَنَّا مرتفعاً.

ضرورت «توهم» برای «توحید»

«توحید به چه معناست و کار کیست؟ همان طور که در دفتر اول (بحث اثبات صانع) توضیح دادیم، توحید مصدر باب تفعیل و به معنای واحد دانستن است. به این

ص: ۶۲

معنا، توحید فعل قلبی انسان موحد به شمار می آید. کسی که در مقام اعتقاد قلبی خداوند را خارج از حد تشبیه بشمارد و به واحد (بی شبیه) بودن او اقرار داشته باشد، اهل توحید محسوب شده، «موحد» نامیده می شود. پس «توحید» کار ما انسان هاست؛ نه صنع خدای متعال.

در واقع «توحید» وظیفه و تکلیف عقلی هر عاقل مختاری است که خداوند معرفت خویش را به او ارزانی داشته است. ما نسبت به اصل حصول معرفت خداوند وظیفه ای نداریم؛ چون به اختیار و صنع ما نیست. اما وقتی خداوند فرد عاقلی را مورد تفضل خود قرار داد و معرفتش را به او بخشید، او مکلف به پذیرش آن معرفت و اخراج خداوند از حد تشبیه و تعطیل می گردد. این اخراج (خارج دانستن) از حد تشبیه همان مفهوم «توحید» است. این نکته در متن حدیث امام صادق (ع) هم به چشم می خورد؛ آن جا که فرمودند: لکان التوحید عنا مرتفعاً.

این که توحید از ما «مرتفع» شود، نشانگر این است که ما نسبت به «توحید» مکلف هستیم. اگر تکلیفی در مورد آن نداشته باشیم، «مرتفع شدن» چه معنایی دارد؟! رفع تکلیف وقتی مصداق پیدا می کند که تکلیفی وجود داشته باشد.

قرینه ی دیگر تعبیر «لَمْ نُكَلِّفْ» است که به صراحت از تکلیف سخن گفته اند. قرینه ی سوم تعبیر «أَنْ نَعْتَقِدَ» در نقل مرحوم صدوق از فرمایش امام صادق (ع) است. «اعتقاد» یک فعل قلبی اختیاری است که پس از حصول معرفت خداوند، به عنوان یک تکلیف عقلی متوجه انسان می شود.

معنای کلمه ی «توحید» به اضافه ی این قرائن نشان می دهد که کلام امام (ع) در مقام اعتقاد و تصدیق و ایمان به خداست؛ نه اصل تحقق معرفت او. ما قبل از حصول معرفت خداوند هیچ تکلیفی نداریم و وظیفه ی «توحید»، پس از عارف شدن بر اصل تحقق معرفت او مربوط نمی شود؛ بلکه به مقام اعتقاد و پذیرش آن معرفت برمی گردد. در این مرحله است که توهم نسبت به خداوند مطرح می شود؛ اَمَّا الْبَتَّةَ

توهمی که او را معقول و محدود نگرداند. پس به طور قطع موهوم و متوهم شدن خدای متعال در مرحله ی معروف واقع شدن او نیست و او در مقامی که معروف می شود، به هیچ وجه قابل توهم و موهوم شدن نمی باشد. باید توجه شود که اصولاً معروفیت او اقتضا می کند که در حال معروفیت، متعلق و هم یا فکر قرار نگیرد؛ بلکه هم ذهن و هم دهان نسبت به او تعطیل و مسدود می شود. اما در مقام اعتقاد و توحید، موهوم شدن خدا به چه معنا می تواند باشد؟ موهوم شدنی که او را محدود هم نکند. شاید بتوانیم این طور بگوییم که وقتی ما خدای خود را شناختیم، پس از حصول معرفت می خواهیم به او اعتقاد بورزیم. فرض این است که از حال معرفت خارج شده ایم و اعتقاد به او پس از خروج از آن حال، همواره برای ما امکان پذیر است. اکنون می پرسیم: در این مقام چه چیزی از آن حال در ما باقی است؟ آیا خداوندی که در ظرف حصول معرفت، حاضر و شاهدش می یافتیم، اکنون هم همان حال را نسبت به او داریم یا خیر؟ مرحله ی اعتقاد و وظیفه ی توحید، یک رتبه پس از تحقق اصل معرفت است. اول باید معرفتی حاصل شود تا نسبت به آن تکلیف پذیرش و توحید، متوجه عارف بالله گردد.

در این مرحله وقتی سخن از «خدا» می گوییم، خاطره ای قلبی از او در روح ما هست که همان را می توانیم «موهوم» و «متوهم» بنامیم.

باید توجه داشته باشیم که وقتی حال معرفت سپری می شود، ما به نقطه ی قبل از آن معرفت خاص بر نمی گردیم؛ بلکه اثری از آن معرفت در ما می ماند. در این حال اگر بخواهیم از «معروف» خود یاد کنیم، حضور و شهودی را که در هنگام حصول معرفت داشت، ندارد. در حال تحقق معرفت، «یاد» او مطرح نبود؛ چون خودش حاضر بود و ما حضورش را با همه ی وجود می یافتیم. ولی اکنون آن حضور پُر رنگ و شهود وجدانی، رنگ باخته است و ما که می خواهیم به «او» معتقد شویم و به وحدانیتش اقرار کنیم، «او» را به صورت مبهم «توهم» می کنیم. اگر این توهم نباشد،

آن وقت تکلیف توحید از ما برداشته می‌شود؛ چون وقتی چیزی از آن معروف برای ما باقی نمانده باشد، به چه کسی می‌خواهیم معتقد شویم؟ و از چه موجودی نفی تشبیه کنیم؟

این است که تکلیف توحید پروردگار در صورتی متوجه ما می‌شود که چنین «موهومی» در کار باشد. اگر قرار باشد که هر موهومی را مخلوق بدانیم (چنان که مخاطب منکر خدا به امام صادق (ع) اظهار کرد)، دیگر وظیفه‌ی توحید نسبت به خداوند مرتفع می‌شود.

توهم خداوند در مقام معرفت او نیست

پس موهوم و متوهم شدن خدای متعال در مقام معروف شدن او نیست و اشتباهی که در مشرب فلسفی به کار گرفتار می‌شوند، دامن گیر ما نمی‌شود. فلاسفه توهم خداوند را در همان مرحله‌ی معرفت او مطرح می‌کنند و همان توهم را عین معرفت او (البته «بوجه») می‌دانند. اما با توصیفی که گذشت، روشن شد که تعلق توهم قلبی به خدای متعال او را معروف انسان نمی‌نماید و اطلاق «موهوم» بر ذات مقدس الهی پس از تحقق معرفت او در مقام اعتقاد مطرح می‌شود. اصولاً در مقام معرفت او هیچ لفظی با هیچ مفهومی قابل اطلاق بر او نیست و همه‌ی این چارچوب‌های فکری و وهمی در آن مقام فرو می‌ریزد. پس نه معروف شدن او به متوهم شدن اوست و نه در مقام معرفت، قابل توهم است.

اما نکته‌ی مهمی که نباید از نظر دور داشت، این است که این توهم نباید به گونه‌ای باشد که خداوند معقول و محدود شود. یادآوری می‌کنیم تأکیدهای مکرر امام جواد (ع) را که تصریح فرمودند: مَا وَقَعَ وَهْمُكَ عَلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ خِلَافُهُ؛ یعنی هر چه وهم بر آن واقع شود، غیر خداست و نیز این که: هُوَ خِلَافٌ مَا يُعْقَلُ وَخِلَافٌ مَا يُتَصَوَّرُ فِي الْأَوْهَامِ؛ یعنی او مغایر و مباین با هر معقول و هر چیزی است که در وهم انسان مورد تصور واقع شود. نیز در کلام خود دو بار بر غیر معقول و غیر محدود بودن خداوند در فرض توهم تصریح فرمودند.

ص: ۶۵

منظور از «موهوم» در مورد خداوند متعال

همه ی این تأکیدها نشان می دهد توهمی که در مورد خدای متعال مطرح می شود، نباید به تصوّر او به گونه ای که مخلوقات را تصوّر می کنیم، بینجامد؛ باید چنان در ابهام باشد که هیچ کشفی از هیچ جهت از ذات او نداشته باشد.

بنابراین الفاظی که برای او به کار می بریم، باید چنان مفهوم مبهم و عامی داشته باشند که بر هیچ خصوصیتی دلالت نکنند. به عنوان مثال اگر در عربی کلمه ی «هو» را در نظر بگیریم یعنی «او» برای گزارش دادن از خدایی که معرفتش برای ما حاصل شده، بسیار تغییر مناسبی است. چون «او» مفهومی بسیار مبهم و کلی دارد که هیچ چیز از خدا را نشان نمی دهد.

مثال دیگر کلمه ی «شیء» است؛ یعنی «چیز». وقتی بر خدای متعال «شیء» را اطلاق می کنیم، هیچ کشفی از هیچ جنبه برای ما حاصل نمی شود. قبل از آن که به او «شیء» بگوییم، با وقتی که این لفظ را به او اطلاق می کنیم، اطلاعمان از خداوند هیچ تفاوتی نمی کند. هر چیزی که «هست»، بالأخره می توان او را «شیء = چیز» نامید؛ ولی مفهوم «شیء» آن چنان کلی و مبهم است که هیچ علمی از هیچ جهت برای ما ایجاد نمی کند. این بحث منحصر به این دو کلمه (هو و شیء) نیست؛ هر لفظ دیگری را در عربی یا فارسی یا هر زبان دیگر، به شرطی که چنان مفهوم عامّ و مبهمی از آن فهمیده شود، می توان برای گزارش دادن از خدای معروف به کار برد. به نظر می آید مراد از متوهم و موهوم واقع شدن خدای متعال، اطلاق همین نوع مفاهیم عامّه در مقام گزارش دادن از معروف (خدای واقعی) است.

اما الفاظی هم که در این حدّ از ابهام نیستند، اگر معنای تنزیهی و سلبی محض داشته باشند، به همان معانی قابل اطلاق برخداوند هستند. مثلاً لفظ «عالم» اگر فقط به معنای «غیر جاهل» به کار رود، قابل اطلاق بر خداوند است؛ ولی اگر غیر از این معنای سلبی، بر یک سنخ و نحوه یا گونه ای دلالت کند که بالأخره برای ما سر نخ قابل کشفی در عالم مخلوقات داشته باشد، دیگر نمی توان آن را بر خداوند اطلاق کرد. همین طور

است لفظ «موجود» که می تواند صرفاً به معنای «نیست نیست» باشد که در این صورت، صرفاً به مفهوم تنزیهی اش بر خداوند، قابل اطلاق است.

توهم خداوند بدون آن که او موهوم شود

با این همه باید به نکته ی ظریف دیگری هم توجه کنیم و آن این که: اگر با این توضیحات نوعی توهم را به خداوند متعال نسبت می دهیم، در عین حال باید بر این امر تأکید کنیم که ذات مقدس پروردگار مصداق هیچ مفهومی نمی شود. رابطه ای که بین هر مفهوم و مصداقش وجود دارد، در مورد مفاهیمی که به خدای متعال نسبت می دهیم و ذات خداوند وجود ندارد. علت این است که خداوند هیچ شباهتی به دیگران ندارد. لذا از این جهت هم مانند سایر اشیاء نیست.

هر مفهوم و مصداقی بالأخره یک نوع رابطه ای با یکدیگر دارند که بین مفاهیم دیگر و مصداقشان وجود ندارد؛ اما مفاهیم عامه ای که برای گزارش دادن از خداوند به کار می بریم، هیچ نوع رابطه ای از هیچ جهت با خدای قدوس ندارند و میان آن ها «بینونت محض» صدق می کند. ما صرفاً از باب ناچاری، وقتی بخواهیم از خدای معروف خود «یاد» کنیم، مجبوریم با یک لفظ دارای مفهوم به آن اشاره کنیم. اما اگر در خود آن مفهوم تأمل نماییم، هیچ گونه کشفی از خدای معروف ندارد و لذا ترجیح می دهیم که لفظ «مصداق» را به خدای متعال اطلاق نکنیم تا مشابهتی میان او و دیگر موجوداتی که مصداق مفاهیمی واقع می شوند، لازم نیاید. از همین جهت است که با وجود توهمی از قبیل آن چه بیان شد، می توانیم با قاطعیت اظهار کنیم که خداوند، «موهوم» نمی شود. شاید به همین عنایت باشد که حضرت جواد الائمه (ع) با وجود این که بر وجود توهمی در اعتقاد به توحید صحه گذاشته اند، بلافاصله تصریح کرده اند که: **فَمَا وَقَعَ وَهْمُكَ عَلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ خِلَافُهُ**: یعنی این توهم نباید به این بینجامد که وهم بر خدا اطلاق شود و او موهوم گردد. باز اضافه فرموده اند که: **لَا تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ** و برای بار سوم، با این تعبیر فرموده اند: **هُوَ خِلَافُ مَا يُتَصَوَّرُ فِي الْأَوْهَامِ**.

این تأکیدهای مکرر نشان می دهد که ما باید حساب سخن گفتن و به کار بردن

الفاظی را که بالأخره مفاهیمی دارند، در مورد خدای متعال از هر موجود دیگر به طور کامل جدا کنیم. آن جا هم که مجبور می شویم به نوعی توسط مفاهیم، گزارشی از خداوند بدهیم، باید کاملاً مراقب باشیم که در ورطه‌ی تشبیه نیفتیم و رابطه‌ی او را که بین هر مفهوم با مصداقش وجود دارد. به خدای متعال سرایت ندهیم. این جاست که شاید بتوانیم خلاصه‌ی بحث را این گونه بیان کنیم که:

ما در مقام اعتقاد و نفی تشبیه از ذات مقدّس الهی (که همان توحید و اعتقاد به وحدانیت است) به ناچار با مفاهیم عامّ و مبهمی هم چون «او» یا «چیز» از خدای معروف خود «یاد» می کنیم و این یاد کردن با مفاهیم را «توهم» می نامیم. اما در عین حال تصریح می کنیم که خداوند با این توهم ما، موهوم و متوهم نمی شود. ما توهم می کنیم ولی او متوهم نمی شود. این گونه سخن گفتن البته تناقض گویی نیست؛ بلکه می خواهیم بگوییم که این گونه توهمات باعث نمی شود که خداوند متعال مانند همه‌ی مصداق مفاهیم، مصداق مفهوم عامی شود که ما آن را توهم او نامیده ایم. لذا متوهم نشدن او یعنی عدم شباهت او با سایر چیزهایی که توهم می کنیم. پس توهم کردن ما بدون آن که خداوند متوهم شود، تناقض گویی نیست. می خواهیم بر این حقیقت تأکید کنیم که رابطه‌ی او با مفاهیم و این توهمات با خدای متعال رابطه‌ی نیست که هر مفهومی با مصداقش دارد. به طور کلی ما هیچ قالب و مدلی را که در مخلوقات دیده ایم، نمی توانیم برای خداوند به کار ببریم؛ همه‌ی این ها بالأخریه رنگ و بوی مخلوقی دارند و خالق این ها مبرا و منزّه از آن است که این قالب ها را بپذیرد. لذا آن جا که سخن به خداوند می رسد، قالب های لفظ و مفهوم، مفهوم و مصداق و سایر قالب های عالم مخلوقات فرو می ریزد و همه چیز در بحث توحید اختصاصی است و *كُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَيْسَ فِي خَالِقِهِ*. (۱)

این فصل را با نقل جمله‌ی او از حدیث امام هشتم (ع) که پیش تر قسمت هایی از آن را در خصوص توصیف ناپذیری خدای متعال نقل کردیم، به پایان می بریم. ایشان پس

ص: ۶۸

از آن که در سجده خدا را به وصف ناپذیری و شباهت نداشتن با مخلوقات ستایش کردند، رو به حاضران کردن و فرمودند:

ما تَوْهَمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَوَهَّمُوا اللَّهَ غَيْرَهُ. (۱)

هر چیزی را که توهم کردید، خداوند را غیر آن توهم کنید.

این عبارت به زبان پاک امام هشتم (ع) بر همان مطلبی که گفتیم تأکید دارد: اگر سخن از توهم خداوند می شود، نباید او را در ردیف سایر متوهم ها نشانده؛ او - جلّ و علا - هیچ حساب مشترکی با هیچ مخلوق متوهمی در هیچ شرایطی پیدا نمی کند و در بحث توهم هم باید قاعده ی نفی تشبیه را به طور کامل جاری کرد.

ص: ۶۹

۱- ۱. اصول کافی، کتاب التوحید، باب النهی عن الصّفه، ح ۳.

فصل ۵: بررسی نظریه ی جمع بین تشبیه و تنزیه در اّتصاف خداوند به صفات کمال

اشاره

بحث درباره ی توصیف ناپذیری خدای متعال بود و به همین مناسبت از تصورناپذیری آن ذات مقدس سخن گفتیم. از همین رو لازم است تا درباره ی توهم نسبت به خداوند و معنای درست و نادرست آن قدری توضیح دهیم.

اکنون به بحث توصیف ناپذیری باز می گردیم و نظریه ای را مطرح می کنیم که توصیف خداوند را نه تنها مجاز، بلکه لازم واجب می شمرد؛ معتقد است که برای نفی تعطیل از ذات و صفات پروردگار چاره ای جز توصیف او نیست و در حقیقت برای فرار از تعطیل، تنها راه، تشبیه است! البته مدافعان این نظریه به هیچ وجه نمی خواهند از تشبیه خدا به خلق دفاع کنند؛ بلکه آن را در مباحث خود، نفی می کنند. اما می خواهیم نشان دهیم که نظریه ی ایشان ضرورتاً به تشبیه خداوند می انجامد و مبانی مورد اعتماد ایشان، اجازه ی فرار از محذور تشبیه را به آنان نمی دهد.

در واقع، به فضل الهی، روشن می شود که با مبانی مورد قبول ایشان یا باید به تعطیل فتوا داد یا به تشبیه؛ اخراج خداوند از هر دو حد نیز با حفظ اصول مورد پذیرش اینان امکان پذیر نیست. در نهایت ایشان مجبور می شوند به «جمع میان تشبیه و تنزیه» ملتزم شوند که در واقع جمع میان دو نقیض است!!

ص: ۷۱

نظریه: ضرورت توصیف خداوند به همه ی اوصاف کمالیه

مدافعان این نظریه شیعیانی هستند که سعی دارند مبانی فلسفه ی صدرایی را حفظ کنند و آ «را با آموزه های اهل بیت (ع) که در احادیث معتبر وارد شده، جمع نمایند. به همین جهت در کنار مباحث فلسفی، بحث نقلی هم مطرح کرده اند. ما بحث را از همین نقطه آغاز می کنیم. ایشان چنین فرموده اند:

در کافی «باب التّهی عن الصّیفة بغیر ما وصف به نفس» سؤال و جوابی کتبی که میان عبدالرحیم قصیر و امام صادق (ع) به وسیله ی عبدالملک بن أعین مبادله شده است نقل شده است. مفاد سؤال این است:

«مردمی در عراق پیدا شده اند که خداوند را با تجسم و خطوط چهره توصیف می کنند، استدعا دارم مرا راهنمایی بفرمایید.» امام (ع) در جواب می نویسد:

«درباره ی موضوعی که پرسش کرده ای، خداوند متعالی است از این نسبت ها، او را مانند نمی باشد، او شنوا و بیناست، او منزّه است و از توصیف وصف کنندگان که او را به مخلوقاتش تشبیه می کنند و به او افتراء می بندند. مذهب صحیح همان است که در قرآن درباره ی صفات الهی آمده است. پس از خدا هم نفی و بطلان (تعطیل از صفات) را منفی بدان و هم تشبیه را. اوست خدای ثابت موجود، برتر است از آن چه وصف کنندگان او را توصیف می کنند، هرگز از قرآن تجاوز نکنید که در این صورت با آن که راهنمایی شده اید گمراه شده اید.»

بدیهی است که مفاد این جواب این نیست که هیچ کس حق ندارد خداوند را به هیچ وجه توصیف کند. از این جواب استفاده می شود که به تبع قرآن باید راهی بین نفی و تعطیل از یک طرف و تشبیه از طرف دیگر انتخاب کرد و افراد ناوارد بحث نکنند. (۱) مراد ایشان این است که از روایات - از جمله همین حدیثی که ترجمه اش را آورده اند - نهی از هر توصیفی نسبت به خدای متعال استفاده نمی شود. این نهی متوجه

ص: ۷۲

افراد ناوارد است؛ و گرنه با تسلط بر مبانی فلسفی می توان راه صحیح توصیف خداوند را آموخت. ایشان بحث خود را با استناد به آیه ای از قرآن کریم به پایان می برند که معتقدند بر اساس آن می توان - و بلکه باید - خداوند را به همه ی صفات حُسن و کمال توصیف نمود:

از آیاتی نظیر آیه ی: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (۱) با توجه به این که الف و لام در «الْأَسْمَاءُ» استغراق است نه عهد، استنباط می شود که خداوند را با هر وصفی که حاکی از حُسن و کمال باشد و در حدّ اعلای حُسن و کمال باشد و هیچ جهت نقص و عدم در او نباشد، می توان توصیف کرد.

مسأله ی توقیفی بودن و یا نبودن اسماء الله، هر چند دلیل تمامی ندارد، فرضاً مورد قبول واقع شود، مسأله ی جداگانه ای است. چیزی را نام خدا دانستن و او را تحت آن نام، نام بردن می تواند شرعاً قانون خاصی داشته باشد. زیرا فرق است میان تسمیه و میان توصیف. آن چه بحث کردیم درباره ی توصیف بود نه تسمیه. (۲)

خلاصه این که توصیف خداوند به اوصاف حُسن و کمال نه تنها اشکالی ندارد، بلکه طبق آیه ی ۱۸۰ سوره ی اعراف باید خدا را به همه ی آن ها توصیف نمود. اگر هم در بعضی احادیث سخن از توقیفی بودن اسماء الهی مطرح شده است، با این که این امر دلیل تمامی ندارد، اما تسمیه با توصیف فرق دارد. تسمیه می تواند قانون خاصی در شرح داشته باشد؛ ولی توصیف مسأله ی دیگری است. ایشان در پاورقی تکمیل بحث خویش را به تفسیر نفیس المیزان، جلد هشتم، صفحات ۳۵۹-۳۶۱ و ۳۶۵-۳۸۵ ارجاع داده اند.

ص: ۷۳

۱- ۱. اعراف/ ۱۸۰.

۲- ۲. پاورقی اصول فلسفه ۵/۱۳۶.

تفسیر علامه ی طباطبایی رحمه الله از آیه ی «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى»

ما هم برای تکمیل بحث به همین منبع مورد اشاره ی ایشان رجوع می کنیم. این قسمت ها مربوط است به تفسیر آیه ی ۱۸۰ سوره ی اعراف که ما قسمت هایی از ترجمه ی آن را در این جا عیناً نقل می کنیم (۱):

و توصیف اسماء خدا به وصف «حُسنی» - که مؤنث احسن است - دلالت می کند بر این که منظور از این اسماء، قسم اول از معنای اسم است، یعنی آن اسمایی است که در آن ها معنای وصفی می باشد، مانند آن اسمایی که جز بر ذات خدای تعالی دلالت ندارد، اگر چنین اسمایی در میان اسمای خدا وجود داشته باشد، آن هم نه هر اسم دارای معنای وصفی، بلکه اسمی که در معنای وصفی اش حسنی هم باشد، باز هم نه هر اسمی که در معنای وصفی اش حُسن و کمال نهفته باشد بلکه آن اسمایی که معنای وصفی اش وقتی با ذات خدای تعالی اعتبار شود از غیر خود احسن هم باشد، بنابراین شجاع و عقیف هر چند از اسمایی هستند که دارای معنای وصفی اند و هر چند در معنای وصفی آن ها حُسن خوابیده لیکن لایق به ساحت قدس خدا نیستند، برای این که از یک خصوصیت جسمانی خبر می دهند، و به هیچ وجه ممکن نیست این خصوصیت را از آن ها سلب کرد (و کاری کرد که وقتی اسم شجاع و عقیف برده می شود جسمانیت موصوف به ذهن نیاید) و اگر چنین کاری ممکن بود البته اطلاق آن ها بر ذات خدای تعالی هیچ عیبی نداشت (و ممکن بود به خدای تعالی هم اسم شجاع و عقیف و امثال آن را اطلاق کرد) مانند جواد، عدل و رحیم.

چون این گنه اسماء پدیده های زبان ما آدمیان است و آن ها را وضع نکرده ایم مگر برای آن معانی ای که در خود ما وجود دارد و معلوم است که آن معانی هیچ وقت از شائبه ی حاجت و نقص و عدم خالی نیست، چیزی که هست بعضی از آن ها لغاتی است که به هیچ وجه ممکن نیست جهات حاجت و

ص: ۷۴

۱-۱. برای رعایت امانت این متن و متون دیگر در این کتاب، حَتّی الامکان آن را با همان شیوه ی نگارش منتشر شده آورده ایم و در آن کمترین اصلاحات ویرایشی را انجام داده ایم.

نقص را از آن‌ها سلب کرد مانند کلمه ی جسم، رنگ و مقدار و امثال آن.

بعضی دیگر لغاتی است که این تفکیک در آن‌ها ممکن است، مانند علم، حیات و قدرت، زیرا علم وقتی در خود ما اطلاق می‌شود به معنای احاطه از طریق عکس برداری ذهن به وسایل مادی تعبیه شده در ذهن است، و هم چنین قدرت در ما به معنای منشأیت فعل است به آن کیفیت که در عضلات ما تعبیه گشته، و نیز حیات در ما عبارت است از این که ما با همین وسایل مادی علم و قدرت، دانا و توانا شویم، و این علم و این قدرت و این حیات لایق ساحت قدس خدای تعالی نیست، ولیکن چنان هم نیست که نتوان آن‌ها را به ذات مقدسش نسبت داد، زیرا اگر ما معانی آن‌ها را از خصوصیات مادی مجرد ساخته و تفکیک کنیم و آن وقت معنای علم - مثلاً - صیرف احاطه به چیزی و حضور آن چیز در نزد عالم و معنای قدرت منشأیت ایجاد چیزی و معنای حیات این باشد که موجود دارای حیات به نحوی باشد که علم و قدرت را داشته باشد، چنین علم و قدرت و حیاتی را می‌توان به ساحت قدس خدای تعالی نسبت داد، برای این که معانی ای است کمالی و خالی از جهات نقص و حاجت، و عقل و نقل هم دلالت می‌کند بر این که هر صفت کمالی از آن خدای تعالی است، و اگر غیر او هم به صفتی از صفات کمال متصف باشد خداوند آن را به وی افزوده است بدون این که الگوی آن را از موجودی قبل از آن گرفته باشد.

پس خدای تعالی عالم، قادر و حی است، ولی نه مثل عالم و قادر و حی بودن ما، بلکه به علم و قدرت و حیاتی که لایق به ساحت قدس او است و آن همان طور که گفته شد حقیقت این معانی کمالیه است مجرد از نقایص.

(حقیقت بهترین اسم‌ها فقط و فقط از خدای سبحان است)

در جمله ی «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» که «الله» خبر است مقدم ذکر شده و این خود حصر را می‌رساند (و معنای جمله این است: تنها برای خدا است اسما حسن).

«اسماء» هم با «الف و لام» آمده و هر جمعی که «الف و لام» بر سرش درآید عمومیت را می‌رساند و معنای آن این است که هر اسم احسن که در

وجود باشد از آن خدا است و احدی در آن با خدا شریک نیست، و چون خود خدای تعالی همین معانی را به غیر خود هم نسبت می دهد و مثلاً غیر خود را نیز عالم، قادر، حی و رحیم می داند لذا «تنها برای خدا» بودن آن ها معنایش این است که حقیقت این معانی فقط و فقط برای خدا است و کسی در آن ها با خدا شرکت ندارد. (۱)

ایشان در توضیح «فَادْعُوهُ بِهَا» سه احتمال در معنای «دعوت» می دهند:

و این که فرمود: «فَادْعُوهُ بِهَا» یا از دعوت به معنای نام نهادن است هم چنان که می گوییم: «من او را زید خواندم و تو را اباعبدالله خواندم» یعنی او را به آن اسم و تو را به این اسم نام نهادم، و یا از دعوت به معنای ندا است و معنایش این است که خدا را به اسماء حُسنایش ندا کنید مثلاً بگویید: «ای رحمان، ای رحیم و...» و یا از دعوت به معنای عبادت است و معنایش این است که خدا را عبادت کنید با اعتقاد به این که او متّصف به اوصاف حسنه و معانی جمیله ای است که این اسماء دلالت بر آن دارد. (۲)

و در نهایت معنای سوم را ترجیح داده اند و معنای اول و دوم را از لواحق معنای سوم می دانند:

معنای آیه ی مورد بحث چنین می شود - و خدا داناتر است - : «برای خدا است تمامی اسمایی که بهترین اسماء است پس او را عبادت کنید و با آن ها به سویش توجه نمایید» البته همان معلوم است که این معنا شامل تسمیه و نداء هم می شود چون این دو از لواحق عبادت است. (۳)

اثبات فلسفی اتصاف خداوند به همه ی صفات کمالیه

ایشان ادامه ی بحث را با بیان برخی استدلال های فلسفی مطرح می فرمایند:

ابتدایی ترین مطلبی که به آن برمی خوریم این است که ما در نهاد خود چنین می یابیم که انتهای وجود هر موجودی به این حقیقت است و خلاصه وجود

ص: ۷۶

۱- ۱. ترجمه ی میزان ۴۴۷/۸-۴۴۹.

۲- ۲. همان/۴۵۰.

۳- ۳. همان/۴۵۱.

هر چیزی از او است، پس او مالک تمام موجودات است، چون می دانیم اگر دارای آن نباشد نمی تواند آن را به غیر خود افاضه کند، علاوه بر این که بعضی از موجودات هست که اصل حقیقتش بر اساس احتیاج است، و خودش از نقص خود خبر می دهد، و خدای تعالی منزّه از هر حاجت و هر نقیصه ی آن چیز.

این جا نتیجه می گیریم که پس خدای تعالی هم دارای ملک - به کسر میم - است، و هم صاحب مُلک - به ضم میم - یعنی همه چیز از آن او است و در زیر فرمان او است و این دارا بودنش علی الاطلاق است، پس او دارا و حکمران همه ی کمالاتی است که ما در عالم، سمیع و بصیر است، چون اگر نباشد ناقص است، و حال آن که نقص در او راه ندارد، و هم چنین رازق، رحیم، عزیز، محیی، ممیت، مبدی، معید و باعث و امثال آن است، و این که می گوئیم رزق، رحمت، عزّت، زنده کردن، میراندن، ابداء، اعاده و برانگیختن کار او است، و او است سبّوح، قدّوس، علیّ، کبیر و متعال و امثال آن منظور ما این است که هر صفت عدمی و صفت نقصی را از او نفی کنیم.

این طریقه ی ساده ای است که ما در اثبات اسماء و صفات برای خدای تعالی می پیماییم. (۱)

پیش از آن که سیر بحث ایشان را ادامه دهیم تا ببینیم در نهایت به چه نتیجه ای خواهند رسید، خوب است استدلال اصلی این نظریه را در اثبات توصیف خدای متعال به صفات کمالیه نقد و بررسی نماییم تا ابتدا قوّت یا ضعف بحث عقلی آن روشن شود؛ آن گاه سیر مباحث را ادامه خواهیم داد.

پیش از آن که سیر بحث ایشان را ادامه دهیم تا ببینیم در نهایت به چه نتیجه ای خواهند رسید، خوب است استدلال اصلی این نظریه را در اثبات توصیف خدای متعال به صفات کمالیه نقد و بررسی نماییم تا ابتدا قوّت یا ضعف بحث عقلی آن روشن شود؛ آن گاه سیر مباحث را ادامه خواهیم داد.

اصل استدلال عقلی بر این پایه است که: چون کینونت و هستی هر چیز از خداست،

ص: ۷۷

پس او مالک هر چیزی است (فهو یملکُ کُلَّ شَیْءٍ) (۱). دلیل این مطلب آن است که اگر مالک و صاحب اختیار اشیاء نبود، امکان نداشت که آن‌ها را افاضه کند؛ پس هم ملک با خداست و هم ملک؛ هم مالک و صاحب اختیار آن‌هاست و هم بر آن‌ها سلطنت و پادشاهی واقعی دارد. بنابراین خدای سبحان صاحب اختیار و سلطنت بر همه ی کمالات وجودی ماست؛ اعم از حیات، قدرت، علم، شنوایی، بینایی و... نتیجه ای که از مالکیت و سلطنت خداوند بر این کمالات می‌گیرند، این است که:

فهو سبحانه حیٌّ قادرٌ علیمٌ سمیعٌ بصیرٌ لأنَّ فی نَفِیْهَا اثْبَاتُ النَّقْصِ وَ لَا سَبِيلَ لِلنَّقْصِ إِلَیْهِ. (۲)

یعنی خدای سبحان حی، قادر، سمیع و بصیر است؛ چون اگر این کمالات از او نفی شود، نقص برایش اثبات می‌شود، در حالی که نقص در او راه ندارد.

ایشان توضیح بیشتری در این جا نداده اند که چرا اگر این کمالات از خدای سبحان نفی شود، نقص او لازم می‌آید. اما با توجه به مقدمه ای که بیان فرموده اند، علی القاعده باید گفت: اگر خداوند این کمالات را مالک و واجد نباشد، چگونه ممکن است آن‌ها را افاضه نماید؟!

ذات نیافته از هستی بخش

کی تواند که شود هستی بخش؟!

گاهی این مطلب را به صورت یک قاعده ی کلی بیان می‌کنند که: «مُعْطَى الشَّیْءِ لَا یَكُونُ فَاقِدًا لَهُ» کسی که چیزی را فاقد است، نمی‌تواند آن را اعطا کند. پس چون همه ی کمالات هستی توسط خدای سبحان افاضه شده و می‌شود، باید او را متصف به همه ی آن کمالات بدانیم؛ وگرنه توانایی افاضه ی آن‌ها را نخواهد داشت و این نقص او به حساب می‌آید.

البته صرف نظر از افاضه نمودن کمالات به مخلوقات هم می‌توان از منظر فلسفه ی

ص: ۷۸

۱- ۱. المیزان ۸/۳۶۶.

۲- ۲. همان.

صدرایی چنین استدلال کرد که: چون صفات کمالیه عین وجود هستند و خداوند هم وجود محض و بسیط است، باید همه ی آن کمالات را داشته باشد؛ بلکه عین همه ی آن ها باشد. ایشان البته در بحث چنین استدلال نکرده اند و تنها به صورت اجمالی فرموده اند: «قَدْ دَلَّ الْعَقْلُ وَالنَّقْلُ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ كَمَالِيَةٍ فَهِيَ لَهُ تَعَالَى» (۱) اما توضیحی درباره ی دلیل عقلی مورد نظر خود نداده اند.

نقد و بررسی دلیل فلسفی اَتصاف خداوند به صافت کمال

ما فعلاً به بررسی دلیل دوم نمی پردازیم و بحث را در خصوص نقد دلیل اول پیش می بریم. ایراد را داشته باشد، باید خود، متّصف به آن چیز باشد؟ این قاعده ی کلی چگونه اثبات می شود؟ کسی که چیزی را افاضه می کند، باید مالک و صاحب اختیار آن باشد؛ سلطه و سلطنت هم باید بر آن داشته باشد. به تعبیر مرحوم علامه ی طباطبایی، بر آن چیز هم ملک و هم مُلک داشته باشد؛ اما از این ها لازم نمی آید که خودش هم متّصف به آن چیز باشد. مغالطه ای که این جا صورت پذیرفته، این است که از مالک و مَلِک بودن، اَتصاف را نتیجه گرفته اند، در حالی که منطقاً چنین نیست. قاعده ی «مُعْطَى الشَّيْءِ لَا يَكُونُ فَاقِداً لَهُ» (۲) بیش از این نمی رساند که اعطا کننده ی یک چیز نمی تواند مالک و صاحب اختیار آن نباشد. از این قاعده نتیجه نمی شود که باید مُعْطَى یک شیء به اوصاف آن هم متّصف باشد. بهترین مثالی که برای این قاعده می توان زد، مثال انسان نسبت به افعال اختیاری اوست. هر کس از روی اختیار فعلی را انجام می دهد، در حقیقت مُعْطَى و افاضه کننده ی آن فعل است. در این صورت باید مالک و صاحب سلطنت بر آن فعل باشد؛ یعنی بتواند آن فعل را ایجاد کند یا ایجاد نکند. به تعبیر دقیق تر

ص: ۷۹

۱- همان/۳۵۹.

۲- نه‌ایة الحکمة/۲۷۶.

بتواند به ماهیتِ فعلِ اختیاری اش اعطای وجود بکند یا نکند. مُفادِ عقلی و بدیهیِ قاعده ی «مُعطى الشّیء...» بیش از این نیست. اما از مالک بودنِ انسان نسبت به فعلِ اختیاری خود، نمی توان نتیجه گرفت که انسان باید متّصف به اوصافِ فعلِ خویش باشد. مثلاً کسی که با اختیار مرتکب معصیتی می شود، باید مالک و صاحب اختیار آن معصیت باشد؛ چون مُعطی و افاضه کننده آن است. اما به این دلیل نمی توان او را متّصف به صفات آن معصیت دانست. مثلاً معصیت او بد و قبیح است. از این که آن معصیت قبیح است، نتیجه نمی شود که خود فاعل هم قبیح است. قبیح بودن فاعل غیر از قبیح بودن فعل است و معیار مستقلّ خود را دارد. قبح فعل، ملاک قبیح بودن فاعل نیست.

خلاصه این که «مالک بودن» غیر از «اّتصاف» است و از اوّلی نمی توان دومی را نتیجه گرفت. از این که خداوند مالک و صاحب اختیار کمالاتی چون علم، قدرت، حیات و وجود است، نمی توان نتیجه گرفت که خود او هم متّصف به صفت علم، قدرت، حیات و وجود می باشد. اگر بخواهیم تعبیر دقیقی به کار ببریم، باید او را مالک و ربّ این کمالات بدانیم؛ او مالک علم، مالک قدرت و مالک وجود است یا ربّ العلم، ربّ القدره، ربّ الوجود و... می باشد. این کمالات همگی مخلوق اویند و او متّصف به مخلوقات خود نمی شود. همان طور که پیش تر هم گفته ایم (۱) این کمالات هر کدام محدودیت و نقص ذاتی خود را دارند که لازمه ی مخلوقیت آن هاست. به همین دلیل نمی توان خالق این کمالات را متّصف به آن ها دانست.

خود مرحوم علّامه ی طباطبایی هم به این مطلب اذعان داشته اند که همه ی این مفاهیم، حدّ و حدود ذاتی دارند که تا وقتی مفهوم باقی است این حدّ ذاتی هم هست. (۲)

بنابراین اّتصافِ خالق هستی به این کمالات، او را محدود به حدود ذاتی آن ها می کند. لذا آن چه فرموده اند که: «لأنّ فی نفيها اثبات النقص» (اگر این کمالات را از او

ص: ۸۰

۱- ۱. ر.ک: کتاب توحید ۱/۲۸-۲۹ و ۳۶-۴۰ و ۵۸-۶۱ و ۱۱۷-۱۱۹.

۲- ۲. المیزان ۶/۹۸. فرمایش ایشان را در دفتر اول ص ۱۹۲ و ۱۹۳ آوردیم.

نفی کنیم، نقص لازم می آید)، صحیح به نظر نمی رسد. مطلب دقیقاً عکس این است. اگر او را متّصف به این کمالات محدود دانستیم، محدود و ناقصش کرده ایم. البتّه لازمه‌ی این سخن، اتّصاف خالق متعال به ضدّ و نقیض این کمالات نیست. اگر می‌گوییم او را نمی‌توان متّصف به علم، قدرت و وجود مخلوقی دانست، نه این که ذات مقدّسش را متّصف به جهل، عجز و عدم بدانیم. روشن است که نباید چنین نتیجه‌ای گرفت. او بالاتر از حدّ و حدود مخلوقات است و لذا محکوم به هیچ یک از احکام مخلوقات نیست؛ نه وجود آن‌ها و نه عدم آن‌ها؛ نه علم آن‌ها و نه جهلشان؛ نه قدرتشان و نه عجزشان. او در رتبه‌ای است که مالک و صاحب اختیار همه‌ی مخلوقات است و وجود و عدم، علم و جهل، قدرت و عجز همه‌ی مخلوقات به اختیار اوست. به همین دلیل بالاتر و بزرگتر از آن است که با این مفاهیم بتوان درباره‌ی ذات متزهش سخن گفت.

نظریه‌ی جمع بین تشبیه و تنزیه در اثبات صفات برای خداوند

مرحوم علامه‌ی طباطبایی در چندین مورد بر همین مطلب تأکید داشته‌اند که صفات کمالیه‌ی ما محدود ذاتی دارد و لذا قابل اسناد به خالق این کمالات نیستند. علاوه بر مواردی که پیش‌تر از ایشان نقل کردیم، در موردی چنین می‌فرمایند:

اگر عقل ما چیزهایی از قبیل علم، قدرت و حیات و غیر آن را برای خدای تعالی اثبات می‌کند، و یا موجودات را مستند به وی می‌داند، و یا صفات فعلی از قبیل رحمت، مغفرت، رزق، انعام و هدایت و غیر آن را برایش قائل می‌شود، همه از این جهت است که در خود نمونه‌ای از خروار آن کمالات را سراغ دارد و لذا در عین این که علی‌رغم اشاعره می‌گوییم عقل را تشخیصات خود مصیب و براهین او معتبر و حجّت است ادّعا هم نمی‌کنیم که عقل به‌گونه ذات و صفات خدا احاطه دارد، بلکه اعتراف می‌کنیم به این که آن چه را که ما به عقل خود برای او اثبات می‌کنیم غیر از چیزی است که در خدای تعالی است. مثلاً علمی را که ما برای خدا اثبات می‌کنیم از آن جایی که ما خود محدود هستیم آن نیز محدود است، و خدای تعالی بزرگتر از آن

است که حدی او را در خود محدود سازد. و مفاهیم صفاتی که ما برای او اثبات می کنیم هر کدام قالب معنای خودش است و غیر خود را شامل نمی شود، مفهوم علم غیر از مفهوم قدرت است و هم چنین هر مفهومی غیر از مفاهیم دیگر است، و چنین مفاهیمی نمی تواند آئینه ی وجود بی کران پروردگار باشد. ولیکن این معنا باعث نمی شود که ما مانند اشاعده قضاوت و تشخیص عقل را در این باره معتبر ندانیم، بلکه با توسل به صفات سلبیّه این نقیصه را جبران نموده و در عین این که می گوئیم خدا عالم است، قادر است، حی است این را نیز اضافه می کنیم که خداوند در وصف نمی گنجد و بزرگ تر از آن است که در چاردیواری اوصاف و تحدیدات مامحصور گردد و در آن محدود شود، و این خود ما را به حقیقت امر نزدیک می سازد. (۱)

نتیجه ای که در پایان می گیرند، بسیار جالب و قابل تأمل است. می فرمایند:

فَمَجْمُوعُ التَّشْبِيهِ وَ التَّنْزِيهِ يُقَرَّبُنَا إِلَى حَقِيقَةِ الْأَمْرِ. (۲)

جمع میان تشبیه و تنزیه ما را به حقیقت امر نزدیک می سازد.

این سخن علامه، اعتراف صریحی است به این که اثبات صفات برای خداوند - آن طور که در بیان آیه ی شریفه ی «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى...» فرمودند - ولی آیا این گونه معالجه، مشکل را حل می کند؟! آیا تشبیه با تنزیه قابل جمع است؟! این دو کاملاً ضدّ و عکس یکدیگرند و تنزیه که معنایی جز نفی تشبیه ندارد، چگونه با تشبیه جمع می شود؟!

بررسی و نقد نظریه ی جمع میان تشبیه و تنزیه

البته مقصود ایشان - چنان که خود فرموده اند - از جمع بین تشبیه و تنزیه، این است که بگوئیم:

ص: ۸۲

۱- ۱. ترجمه ی المیزان ۶۷/۶۸و.

۲- ۲. المیزان ۵۶/۸.

فَهُوَ تَعَالَى عَالِمٌ قَادِرٌ حَيٌّ لَكِن لَّا كَعِلْمِنَا وَ قُدْرَتِنَا وَ حَيَاتِنَا. (۱)

خدای متعال عالم، قادر و حی است؛ اما نه مانند علم و قدرت و حیات ما.

این گونه هم تشبیه کرده ایم و هم تنزیه؛ تشبیه از آن جهت که علم و قدرت در حیات را به خدا نسبت داده ایم و تنزیه، چون شباهت آن ها را به علم و قدرت و حیات خود نفی کرده ایم. اما خود مرحوم علامه تبیین وافی بحث را به آن چه در ذیل آیه ی: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ (۲)» فرموده، ارجاع داده اند. ما در بحث اثبات صانع همین قسمت مورد نظر ایشان را عیناً از ترجمه ی تفسیر المیزان نقل کرده ایم. (۳) در آن جا به صراحت اثبات صفات و مفاهیم را برای ذات مقدس پروردگار نفی کرده و پذیرفته اند که همه ی مفاهیم وقتی به ساحت عظمت و کبریای الهی می رسند، ساقط می شوند (۴) و به همین دلیل هر گون احاطه ی مفهومی را، حتی به صورت اجمالی از ذات پروردگار نفی کرده اند. (۵)

با این ترتیب دیگر چیزی از آن چه تحت عنوان اثبات صفات برای خداوند مطرح می شود، باقی نمی ماند. اثبات هر صفتی برای پروردگار متعال جز تشبیه و اسناد نقص و محدودیت به او نخواهد بود. پس همه ی آن چه در ذیل آیه ی «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى...» فرموده اند، با توجه به دیگر فرمایش های خودشان مصداق تشبیه باطل خواهد شد.

نتیجه ی کلی بحث این که ما با فهم و فکر خود نمی توانیم هیچ گونه توصیفی از خدای متعال داشته باشیم که تشبیه نباشد. آیه ی ۱۸۰ سوره ی اعراف هم که بحث خواندن خداوند به اسماء حُسنایش را مطرح فرموده، هیچ ارتباطی با بحث توصیف خداوند ندارد. درست است که اسم و صفت در فرهنگ معارف اهل بیت (ع) به یک معنا

ص: ۸۳

۱- ۱. همان/۳۵۹.

۲- ۲. مائده/۷۳.

۳- ۳. کتاب توحید ۱/۱۱۷ و ۱/۱۱۸.

۴- ۴. المیزان ۶/۱۰۷.

۵- ۵. همان.

هستند؛ اما این دو به معنای نشانه و علامتی هستند که خداوند آن‌ها را خلق فرموده و خود را به آن اسم و صفت، توصیف کرده است. از «توصیف خداوند توسط ما انسان‌ها چیزی جز تشبیه باطل نیست. بحث مرحوم علامه‌ی طباطبایی ذیل آیه‌ی مورد بحث هم ناظر به همین توصیف و اثبات صفات ما برای پروردگار است. ما این شاءالله درباره‌ی اسماء حُسنای الهی در بحث «معرفت خداوند به اسم و صفت» سخن خواهیم گفت. (۱)

ص: ۸۴

۱- ۱. این شاءالله این بحث در دفتر چهارم کتاب توحید خواهد آمد.

فصل ۶: نفی صفات از ذات الهی

اشاره

در بحث توصیف ناپذیری خدای متعال تنبیهات و ارشادات روشنی از پیشوایان معصوم (ع) به ما رسیده که به ذکر برخی از نمونه های آن می پردازیم.

محدود کردن، لازمه ی توصیف خداوند

امیرالمؤمنین (ع) در ضمن ایراد خطبه ای برای مردم کوفه، فرمودند:

فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ فَقَدْ حَدَّهُ وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَمَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَزْلَهُ. (۱)

هر کس خدا را وصف کند، او را محدود کرده است و هر کس او را محدود کند، شمارشش کرده است و هر که او را بشمارد، ازلیت او را باطل دانسته است.

با توضیحات گذشته روشن است که هر گونه توصیفی از خداوند، نوعی محدود کردن اوست؛ چون همه ی اوصافی که ما می فهمیم از عالم مخلوقات اخذ شده و هر چند تصوّر کنیم که حدود نقایص آن ها را برمی داریم، ولی تا جایی که مفهومی از آن ها باقی باشد، حدود ذاتی آن ها هم باقی است. به همین جهت قابل استناد به خدای

ص: ۸۵

۱- ۱. اصول کافی، کتاب التوحید، باب جوامع التوحید، ح ۵. عین همین عبارات هم در مکتوبی از امام موسی بن جعفر ع نقل شده است: همان، ح ۶.

متعال نیستند.

هر کس خداوند را محدود کند، او را شمارش کرده است. شمارش کردن این است که به او نسبت یک عدد بدهد؛ مثلاً بگویند: یک در کنار دو و سه و... چرا هر کس او را محدود کند، نسبت یک عدد به او داده است؟ به خاطر این که برای او مثل و شبیه قائل شده است. کسی که با بیان وصفی برای خداوند او را محدود کرده است، در حقیقت شبیه و ماندی برای او از پیش خود درست کرده و آن را در کنار خدای واقعی قرار داده است. به این ترتیب او را یکی فرض کرده که در کنارش دو و سه و... وجود دارد. در واقع نسبت به عدد به او داده است.

اگر کسی خداوند را شمارش نماید، ازلیت او را باطل دانسته است؛ یعنی عدد قائل شدن برای خداوند با اعتقاد به ازلیت او سازگار نیست. به بیان دیگر تعدد قدما لازم می آید که اعتقاد باطلی است. چرا ازلیت با تعدد نمی سازد؟ چه اشکالی دارد که به چند موجود قدیم معتقد شویم؟ به دو بیان می توان اشکال تعدد قدما را توضیح داد. یک بیان ساده این است که از این چند قدیم، کدام یک خدا هستند؟ اگر یکی از آن ها خدا باشد، بقیه چه کاره هستند؟ و اگر باید با هم خدا باشند، پس هیچ یک به تنهایی خدا نیستند؛ چون متکی و نیازمند به یکدیگر خواهند بود. این بیان ساده و عوامانه.

به بیان دقیق تر می توان گفت که تعدد خدا با نفی تشبیه از او نمی سازد. متعدد بودن از احکام مخلوقات است و نسبت دادن این ویژگی به خداوند، در حقیقت تشبیه او به خلق اوست.

حدیث دیگر در این زمینه، بخشی از اولین خطبه ی امیرالمؤمنین (ع) در کتاب شریف نهج البلاغه است. می فرمایند:

فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ قَرْنَهُ وَ مَنْ قَرْنَهُ فَقَدْ تَنَاهَهُ وَ مَنْ تَنَاهَهُ فَقَدْ جَزَّأَهُ وَ مَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهَّلَهُ وَ مَنْ جَهَّلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ. (۱)

ص: ۸۶

پس هر کس خدای سبحان را وصف نماید، هر آینه او را قرین و ضمیمه‌ی (غیر او) قرار داده است و هر کس او را قرین (چیزی) گرداند، به دوگانگی او قائل شده است و هر که به دوگانگی او معتقد شود، برایش اجزاء فرض کرده است و هر که او را دارای جزء بداند، او را نشناخته است و هر کس او را نشناسد، او را (با مفاهیم ذهنی و فکری) مورد اشاره قرار می‌دهد و هر کس او را مورد اشاره قرار دهد، محدودش دانسته است و هر که او را محدود بداند، شمارشش نموده است.

روشن است که هر کس خداوند را به وصفی توصیف نماید، در اعتقاد خود یک موجود فرضی از عالم مخلوقات را به خداوند ضمیمه کرده و در واقع غیر خدا را قرین و کنار او قرار داده است. هر کس چنین کند، به دوگانگی خداوند قائل شده است؛ چون صفتی را در عرض موصوف (خدا) نشانده است. هر کس به دوگانگی او معتقد شود، در حقیقت او را مستقسم به اجزاء دانسته است؛ چون خدا را مرکب از دو چیز (صفت و موصوف) فرض کرده است.

هر کس او را دارای اجزاء بداند، معرفت به او ندارد؛ بلکه جاهل به اوست؛ چون معرفت او وقتی است که او را از حدّ تشبیه خارج بداند و کسی که برای او جزء قائل باشد، گرفتار تشبیه شده است. کسی که معرفت به خدا ندارد (جاهل)، به خاطر جهلش خدا را مورد اشاره‌ی ذهنی و فکری قرار می‌دهد و با الفاظ و مفاهیمی که برگرفته از عالم مخلوقات است، به او اشاره می‌کند. این به خاطر نداشتن معرفت صحیح است. اگر معرفت درستی به خدا داشت، او را از این که مورد اشاره‌ی فکری و ذهنی قرار دهد، منزّه می‌دانست.

فرد جاهلی که خداوند را قابل اشاره‌ی فکری و مفهومی می‌داند، در حقیقت او را محدود دانسته است؛ چون او را به مخلوقات تشبیه کرده و در قالب آن‌ها محدود ساخته است. چنین کسی - چنان که در توضیح حدیث قبلی گذشت - خداوند را شمارش نموده و در نتیجه، ازلیت او را باطل دانسته است.

کمال توحید: نفی صفات از ذات

حدیث بعدی را از فرمایش های حضرت امام موسی بن جعفر (ع) نقل می کنیم.

ایشان در پاسخ به پرسشی از بحث «توحید» چنین مرقوم فرموده اند:

أَوَّلُ الدِّيَانَةِ بِمَعْرِفَتِهِ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، بِشَهَادَةِ كُلِّ صِدْقَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةُ الْمَوْصُوفِ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ وَ شَهَادَةُ تَهُمَا جَمِيعًا بِالتَّشْبِيهِ الْمُمْتَنِعِ مِنَ الْأَزْلِ. (۱)

اولین پله ی دین داری نسبت به خداوند، معرفت اوست و معرفت کامل او نتیجه اش توحید اوست و توحید کامل او به نفی صفات از او تحقق می یابد؛ به سبب این که هر صفتی گواهی می دهد که غیر موصوف است و هر موصوفی هم گواهی می دهد که غیر صفت است و هر دو با هم گواهی به دوگانگی می دهند که منافات با ازلیت دارد.

در فهم فرمایش امام هفتم (ع) به پنج نکته باید توجه کرد:

۱- مراد از «اول» در متن حدیث، اول زمانی نیست؛ بلکه اول رتبی منظور است؛ یعنی مرتبه ای که محور و اساس دین داری است و آن معرفت خدای سبحان می باشد.

۲- چون دین داری (دیانه) یک امر اختیاری است، پس معرفتی هم که اشاره فرموده اند، «معرفت اختیاری» است که همانا پذیرش آن معرفتِ صُنْعِ خداوند می باشد. توضیح این معنای معرفت در دفتر دوم گذشت. (۲)

۳- لغت «کمال» در تعبیر «کمال معرفت» ظاهراً به اصل معرفت خداوند مربوط می شود؛ نه به درجه ی خاصی از آن. یعنی هر معرفتی وقتی کامل و صحیح است که به توحید خداوند منتهی شود و در غیر این صورت، اصلاً معرفتِ خدا نیست. (۳) علت این بیان آن است که معرفت خدا اگر به توحید او یعنی به نفی تشبیه از او منتهی نشود،

ص: ۸۸

۱- ۱. اصول کافی، کتاب التوحید، باب جوامع التوحید، ح ۶.

۲- ۲. کتاب توحید / ۲ بخش دوم، فصل ۱۳۵، ۲-۱۴۳.

۳- ۳. در معنای لغت «کمال» آمده است: کمالُ الشَّیْءِ: حصول ما فیهِ الغرضُ منه المفردات فی غریب القرآن ۱/۷۲۶ پس کمال یک چیز یعنی حاصل شدن آن چه غرض و مقصود از آن چیز است.

ناقص است و معرفت ناقص اصلاً معرفت نیست.

در مباحث گذشته گفته ایم که اعتقاد به خداوند و توحید او دو مرحله ی جدا نیستند که ابتدا وجود او را ثابت کنیم و در مرحله ی بعد توحیدش را. اگر کسی که معرفت را پذیرفته است به نفی تشبیه (توحید) پروردگار متنبه و معتقد شده باشد، معرفت درست و کامل دارد؛ وگرنه اصلاً به معرفت خدا قائل نیست.

با این ترتیب «کمال» در این جا صفت هر معرفتی در هر درجه ای است؛ نه این که مربوط به درجه ی بالایی از معرفت باشد. توجه شود که ما «توحیده» را هم فعل اختیاری عارف به خدا می دانیم؛ همان گونه که «معرفة» را اختیاری دانستیم. مراد از «توحید» چنان که پیش تر گفته ایم، اعتقاد قلبی به وحدانیت و نفی شباهت از خداوند متعال است. این اعتقاد یک فعل قلبی اختیاری می باشد.

۴-صفت کمال در تعبیر «کمال توحیده» را هم مانند عبارت قبل معنا می کنیم. یعنی توحید کامل وقتی تحقق می یابد، به نفی صفات از ذات پروردگار می انجامد. در حقیقت نشانه ی توحید حقیقی، نفی صفات است. تا وقتی عارف به خدا، نفی صفات از ذات او نکند، به توحید نرسیده است. چرا؟ پاسخ را در نکته ی بعدی بیان می کنیم.

گواهی دادن هر صفت و موصوف به مغایرت و معیت با یکدیگر

۵-علتی که خود امام (ع) به صراحت بیان فرموده اند، این است که:

اولاً هر صفتی به غیریتش با موصوف گواهی می دهد.

ثانیاً هر موصوفی هم به غیریتش با صفت گواهی می دهد.

ثالثاً صفت و موصوف با هم به دوگانگی گواهی می دهند.

اصولاً صفت بودن صفت اقتضا می کند که غیر موصوف باشد و موصوف بودن موصوف هم اقتضا می کند که غیر از صفت باشد. اگر صفت چیزی بخواهد عین آن و خود آن باشد، دیگر اطلاق «صفت» بر آن نمی توان کرد؛ حال چه صفت را به معنای نشانه و علامت بگیریم و چه نشانه بودن آن را لحاظ نکنیم. به هر حال وصف یک چیز، غیر خود آن باید باشد.

ص: ۸۹

نکته ی دیگر این که صفت همیشه موصوف را محدود و مقید می کند؛ صفت خود یک حدّ است و موصوف محدود به آن حد می شود. به قول مرحوم علامه ی طباطبایی که از رساله التّوحید ایشان نقل کرده بودیم: «مِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ نَفْسَ الصِّفَةِ تَحْدِيدٌ وَ تَعْيِينٌ». نکته ی سوم این که صفت و موصوف همیشه با هم هستند. صفت بدون موصوف نمی شود و موصوف هم بدون صفت نیست. به اصطلاح فلسفی صفت و موصوف متضایفین هستند. (۱) نتیجه این که هر صفتی اقتضای وجود موصوف و غیریت با آن را دارد و هر موصوفی هم اقتضای وجود صفت و غیریت با آن را دارد. یعنی این دو بدون هم نیستند و در عین حال یکی هم نیستند؛ غیر هم هستند اما با هم؛ و همین است که این دو جمعاً اقتضای دوگانگی دارند. صفت بدون موصوف نیست و موصوف هم بدون صفت نیست. بنابراین هر دو با هم اند.

با این توضیح علّت فرمایش امام هفتم (ع) روشن می شود. ایشان در مقام بیان علّت این که چرا کمال توحید خداوند نفی صفات از اوست، به غیریت صفت و موصوف با یکدیگر و در عین حال معیت آن دو با هم اشاره فرمودند. توحید پروردگار وقتی محقق می شود که از ذات مقدّس او هر گونه تشبیهی را نفی کنیم. اما معیت صفت او با ذاتش باعث می شود که آن ها دو گونه باشند که این ویژگی خود عین تشبیه است و با ازلیت خداوند منافات دارد. در گذشته توضیح دادیم که تعدّد قدما مُحال است و دلیل آن تشبیه به خلق می باشد.

گواهی دادن صفت و موصوف به مخلوقیت خودشان

حدیث بعدی از وجود مقدّس امام هشتم (ع) در ابتدای یک خطبه ی نسبتاً مفصّل توحیدی است که فرمودند:

ص: ۹۰

۱-۱. متضایفین به دو مفهومی اطلاق می شود که در تحقیقشان وابستگی به یکدیگر دارند؛ مانند پدر و پسر، پدري و پسری لازم و ملزوم یکدیگرند؛ هیچ یک بدون دیگری محقق نمی شود. بالا و پایین، چپ و راست و... نیز چنین است. صفت و موصوف هم این گونه اند.

أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَ أَصْلُ مَعْرِفَتِهِ اللَّهُ تَوْحِيدُهُ وَ نِظَامُ تَوْحِيدِ اللَّهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَ مَوْصُوفٍ مَخْلُوقٌ وَ شَهَادَةُ كُلِّ مَخْلُوقٍ أَنَّ لَهُ خَالِقًا لَيْسَ بِصِفَةٍ وَ لَا مَوْصُوفٍ وَ شَهَادَةُ كُلِّ صِفَةٍ وَ مَوْصُوفٍ بِالْإِقْتِرَانِ وَ شَهَادَةُ الْإِقْتِرَانِ بِالْحَدِيثِ وَ شَهَادَةُ الْحَدِيثِ بِالْإِمْتِنَاعِ مِنَ الْأَزْلِ الْمُمْتَنِعِ مِنَ الْحَدِيثِ فَلَيْسَ اللَّهُ عَرَفَ مَنْ عَرَفَ بِالتَّشْبِيهِ ذَاتَهُ... (۱)

اولین پله‌ی بندگی خدا، معرفت اوست و اساس معرفت خدا، توحید اوست و قوام توحید خدا نفی صفات از اوست؛ زیرا عقل‌ها گواهی می‌دهند به این که هر صفت و موصوفی مخلوق‌اند و هر مخلوقی گواهی می‌دهد که خالق دارد که (آن خالق) صفت و موصوف نیست و هر صفت و موصوفی گواهی به همراه بودن با یکدیگر می‌دهند و همراهی، گواهی به حدوث می‌دهد و حدوث، گواهی به محال بودن ازلیت می‌دهد؛ (ازلیتی) که از حدوث امتناع دارد پس آن که ذات خدا را به تشبیه بشناسد، (درواقع) خدا را شناخته است.

سه جمله‌ی اول این حدیث با توضیح حدیث قبلی روشن است؛ اما ادامه‌ی آن نکته‌ای جدید بر مضمون حدیث گذشته افزوده است. می‌فرمایند عقل‌ها گواه‌اند بر این که هر صفت و موصوفی مخلوق‌اند. چرا؟ همان‌طور که بارها گفته‌ایم، توصیف یعنی تحدید. وقتی برای چیزی صفتی قرار می‌دهیم، در واقع او را محدود می‌کنیم. خود صفت یک حد است و موصوف هم محدود به آن حدن. این جاست که عقل گواهی می‌دهد به این که صفت و موصوف هر دو مخلوق‌اند؛ چون هر محدودی مخلوق است. از طرف دیگر عقل گواهی می‌دهد که هر مخلوقی باید خالق غیر شبیه به خود داشته باشد (۲)؛ یعنی خالق نباید هم چون مخلوق، محدود باشد و چون نباید محدود باشد، پس نباید صفت یا موصوف باشد؛ زیرا هر صفت و موصوفی محدودند. بنابراین بودن هر صفت و موصوفی دلالت می‌کند بر این که باید خالق که نه صفت و نه موصوف است، وجود داشته باشد.

ص: ۹۱

۱- ۱. التوحید / ۳۴ و ۳۵، باب ۲، ح ۲.

۲- ۲. این مطلب در بحث اثبات صانع به تفصیل مورد بحث قرار گرفت.

مطلب دیگری که عقل گواهی می دهد، این است که صفت و موصوف همیشه با هم اند و به تعبیر دیگر اقتران دارند. حدّ و محدود باهم هستند؛ حدّ بدون محدود نیست و محدود هم بدون حد وجود ندارد. پس این دو قرین یکدیگرند. با هم بودن دو چیز گواه است بر این که آن دو حادث هستند و نمی توانند ازلی باشند؛ چون همان گونه که در توضیح دو حدیث گذشته بیان شد، دو قدیم ازلی نمی توانیم داشته باشیم. ازلیت با حدوث جمع نمی شود و امتناع از آن دارد. حدوث یکی از بارزترین ویژگی های مخلوقات است و خدای خارج از حدّ تشبیه نمی تواند متّصف به صفات مخلوقی باشد؛ پس خدای ازلی نمی تواند حادث باشد. نتیجه ی این سیر عقلانی این است: بودن صفت و موصوف آیه و نشانه ی مخلوقیت است و مخلوقات باید متّکی به خالقی باشند که نه صفت باشد و نه موصوف. پس کسی که خدا را می شناسد باید او را بالاتر از حدّ صفت و موصوف بودن قرار دهد و گرنه او را نشناخته است؛ چون اگر کسی به طریق تشبیه بیفتد، از معرفت خدا محروم می شود.

گواهی دادن عقل به مصنوعیت هر موصوف

حدیث بعدی از امیرالمؤمنین (ع) است که فرمودند:

أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَأَصْلُ مَعْرِفَتِهِ تَوْحِيدُهُ وَنِظَامُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، جَلَّ أَنْ تَحُلَّهُ الصِّفَاتُ بِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ مَنْ حَلَّتْهُ الصِّفَاتُ فَهُوَ مَصْنُوعٌ وَشَهَادَةُ الْعُقُولِ أَنَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ صَانِعٌ لَيْسَ بِمَصْنُوعٍ. (۱)

اولین پله ی بندگی خدا، معرفت اوست و اساس معرفت او، توحید اوست و قوام توحید او به نفی صفات از اوست. (او) برتر از آن است که محلّ صفات باشد؛ زیرا عقل ها گواهی می دهند که هر کس محلّ صفات باشد، مصنوع است و عقل ها گواه اند که او—جلّ جلاله صانع غیر مصنوع است.

روشن است که محلّ صفت بودن، نشانه ی محدودیت است؛ چون خود صفت حدّ

ص: ۹۲

است و هر محلّ باشد، در حقیقت محدود است و محدود هم مصنوع. پس صفت داشتن نشانه‌ی مصنوع بودن است و این امری عقلی است. همین عقل گواه است بر این که خدای متعال صانع غیر مصنوع است. پس استدلال حضرت امیر (ع) این گونه خواهد شد:

هر چیز که صفت داشته باشد، مصنوع است. (مقدمه‌ی اول)

خداوند صانع غیر مصنوع است. (مقدمه دوم)

نتیجه این می‌شود که خدای متعال، صفت ندارد؛ چون اگر صفت داشت، مصنوع می‌شد در حالی که غیر مصنوع است.

کمال اخلاص: نفی صفات از ذات

حدیث دیگر خطبه‌ی اول نهج البلاغه‌ی مولا امیرالمؤمنین (ع) است که در قسمتی از آن چنین می‌فرماید:

أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِه تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ المَوْصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ. (۱)

اصل و اساس دین معرفت اوست و کمال معرفت او تصدیق و اعتراف به اوست و تصدیق کامل او، توحید اوست و توحید کامل او اخلاص (در بندگی) برای اوست و کمال اخلاص برای او نفی صفات از اوست؛ چون هر صفتی گواهی می‌دهد که غیر موصوف است و هر موصوفی نیز گواهی می‌دهد که غیر از صفت است.

این عبارات با احادیث شبیه آن که پیش تر آوردیم، تفاوت‌های جزئی دارد. تفاوت اول این که در موارد قبلی تعبیر «أَوَّلُ الدِّينِ» به «و «أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ» بود؛ ولی این جا به

ص: ۹۳

جای «دیانه» و «عباده» کلمه ی «دین» آمده است. «دیانه» و «عباده» عناوینی برای اعمال اختیاری بندگان اند (۱)؛ اما کلمه ی «دین» معمولاً به خود آیین و مذهب اطلاق می شود. اگر این معنا مراد باشد، نمی توان «دین» را به اعمال اختیاری بندگان اطلاق نمود. در این صورت مقصود از «معرفت» را در حدیث فعلی همان معرفتی که ضیاع خداست می گیریم؛ نه پذیرفتن آن، که ضیاع بندگان است. با این ترتیب کمال معرفت به این است که خداوند مورد تصدیق قرار بگیرد. این «تصدیق» همان پذیرش و ایمان به خداوندی است که معرفتش را به شخص اعطا نموده است. اگر خدا خودش را بشناسد، اما مورد تصدیق قرار نگیرد، آن معرفت ناقص است و آثار معرفت خدا بر آن مترتب نمی شود. غالب این آثار با پذیرش و تصدیق خدای معروف برای او به بار می نشیند. وجود تعبیر «تصدیق» که در دو حدیث گذشته به کار رفته بود، تفاوت دوم این حدیث با آن هاست. بنابراین لازم نبود که به مرحله ی تصدیق او اشاره شود.

مضمون جمله ی سوم (کَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ) نسبت به احادیث قبلی تکراری است و نیازی به توضیح مجدد آن نیست. اما تفاوت سوم جمله ی «کَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ» است که در احادیث گذشته چنین تعبیری نبود. کلمه ی «اخلاص» به معنای خالص گردنیدن است و معمولاً به خالص کردن عبادت و بندگی برای خدای متعال اطلاق می شود. اگر همین معنا مراد امیر کلام (ع) باشد، معنای جمله ی اخیر، آن است که توحید کامل پروردگار با اخلاص در بندگی او حاصل می شود؛ یعنی این که فرد موحد در بندگی خود، غیر خدا را شریک او نگرداند و در اعتقاد و عمل خویش تنها و تنها او را بندگی کند. اگر معنای توحید، نفی تشبیه باشد، آن گاه توحید کامل به این است که در بندگی خدا شریکی برای او قرار ندهد؛ زیرا قائل شدن به هر شریکی، در واقع نوعی شبیه قرار دادن برای ذات مقدس ربوبی است. پس می توان گفت که کمال توحید او اخلاص برای

ص: ۹۴

۱- ۱. البتّه «دیانه» به معنای ملّت و مذهب هم به کار رفته است. المنجد/۲۳۱.

اوست. اما ارتباط اخلاص با نفی صفات چگونه است؟ شاید بتوان این گونه توضیح داد: اخلاص کامل برای خداوند به این است که انسان در بندگی او به هیچ چیز جز او توجه نداشته باشد و به این منظور باید به طور کلی از او نفی صفات کند؛ چون لازمه‌ی هر گونه توصیفی از خداوند، قرین کردن غیر او با اوست. عبارات بعدی این خطبه‌ی شریف به همین مطلب تذکر می‌دهد: **فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ...: کسی که خداوند را به صفتی وصف نماید، او را همراه و قرین با غیر او کرده است. بنابراین در عبادت هم اخلاص کامل خود را از دست می‌دهد؛ چون در عرض او به قرین او، یعنی غیر او توجه می‌نماید.** (۱)

نهی صفات از طریق نفی حد آن‌ها

در ابتدای همین خطبه‌ی مورد بحث، عبارتی است که مورد سوء برداشت قرار گرفته است. به همین جهت برای تکمیل بحث فعلی، توجه به آن نیز لازم و مفید است. می‌فرمایند:

الْحَمْدُ لِلَّهِ... الَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ وَلَا نَعْتُ مَوْجُودٌ وَلَا وَقْتُ مَعْدُودٌ وَلَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ. (۲)

ستایش از آن خداست... آن که برای صفتش نه حد محدودی است و نه وصف موجودی؛ نه زمان قابل شمارشی و نه مهلت زمانی گسترده‌ای.

مراد از «صِفَتِهِ» در این عبارت چیست؟ آیا منظور این است که خداوند صفاتی دارد اما این صفات محدود به حدی نیستند؟ آیا با توجه به مباحث گذشته می‌توانیم صفتی را فرض کنیم که با وجود صفت بودن، هیچ «حد محدود» و هیچ «نعت موجودی» نداشته باشد؟ اگر هر صفتی خود یک حد و مخلوقی از مخلوقات است، می‌تواند حد

ص: ۹۵

۱-۱. یادآوری می‌کنیم تذکر به جا و ارزشمند مرحوم علامه طباطبایی را که در فصل سوم، ترجمه‌ی آن را آوردیم. متن عبارت ایشان این است: **هذا بخلاف عبادة العارفين بالله المخلصين له فإنهم لا يتوجهون في عباداتهم لا إلى مفهوم و إلى مطابق مفهوم بل إلى ربهم جلت عظمتهم و بهر سلطانه. یادنامه‌ی استاد ۲/۳۸۴.**

۲-۲. نهج البلاغه نسخه‌ی صبحی صالح، خ ۱، ۳۹.

نداشته و محدود نباشد؟!

واقعیت این است که اگر نخواهیم امیرالمؤمنین (ع) را - العیاذ بالله - به بی دقتی یا تناقض گویی در سخنانش متهم کنیم، باید بگوییم در این عبارات خواسته اند صفت داشتن را از خدا نفی کرده، بر توصیف ناپذیری او تأکید کنند. اگر کسی بخواهد بگوید خدای متعال قابل توصیف نیست، ممکن است به دو تعبیر سخن بگوید: یا صریحاً بگوید صفتی ندارد و این که هر صفت و موصوفی مخلوق اند یا تلویحاً بگوید که صفت او هیچ حدّ و نعتی ندارد. مخاطب عاقل از این عبارات می فهمد که مراد گوینده نفی هر گونه توصیف از خدای متعال است؛ زیرا هر توصیفی نوعی محدود کردن است. آن صفتی که حدّ ندارد، اصلاً صفت نیست.

در احادیث گذشته «هر» صفت و موصوفی را مخلوق دانسته اند (لشهادة العُقُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَ مَوْصُوفٍ مَخْلُوقٌ) و بر آن استدلال کرده اند. چگونه امکان دارد مخلوقی حد نداشته و نعت موجودی برای آن نباشد؟! بالأخره به هر صفتی می توان با یک لفظ دارای مفهوم اشاره نمود. همان لفظ و مفهومی که بر آن وصف دلالت دارند، «نعت موجود» آن وصف می شوند. مُحال است که بتوان با مفهومی، وصفی را بیان کرد که دارای حدّ محدود و نعت موجود نباشد.

با این توضیحات روشن است که امیرالمؤمنین (ع) در این کلام موجز خویش خواسته اند توصیف ناپذیری خداوند را بیان کنند؛ اما با تعبیری که فهم آن احتیاج به کمی دقت و توجه دارد. بنابراین به هیچ وجه نمی توان گفت که آن حضرت در کلام خود اثبات صفت برای حقّ متعال کرده اند؛ ولی صفت نامحدود. تعبیر «صفت نامحدود» نوعی تناقض گویی است.

نهی صفات از ذات در احادیث با عبارات مختلف

برای تبیین بیشتر مطلب به برخی نمونه های دیگر از احادیث در این خصوص اشاره می کنیم تا با نحوه ی سخن گفتن ائمه در این باب آشنا تر شویم.

۱- در یکی از خطبه های امیرالمؤمنین (ع) که برای برانگیختن مردم برای جنگ

ص: ۹۶

مجدّد با معاویه ایراد فرموده اند، در وصف خداوند چنین آمده است:

فَلَيْسَتْ لَهُ صِفَةٌ تُنَالُ وَلَا حَدٌّ تُضْرَبُ لَهُ فِيهِ الْأَمْثَالُ كُلُّ دُونَ صِفَاتِهِ تَحْبِيرٌ (تعبیر) اللُّغَاتِ وَضَلَّ هُنَاكَ تَصَارِيْفُ الصُّفَاتِ. (۱)

برای او صفتی که بتوان به آن رسید و حدّی که قابل مثال زدن باشد، نیست. آرایش (یا تعبیر) لغات از صفات (یا توصیفات) او ناتوان و گونه های مختلف صفات (یا توصیفات) در آن جا (مقام مقدّس پروردگار) گم گشته و حیران اند.

این جا که فرموده اند: صفتی که بتوان به آن رسید و حدّی که قابل مثال زدن باشد، ندارد؛ قطعاً به این معنا نیست که خداوند صفت دارد اما نمی توان به آن رسید یا این که حدّ دارد ولی برایش مثال نمی توان زد. صفت اگر باشد، قطعاً به وسیله ی مفاهیم قابل نیل است و حدّی اگر باشد، قابل مثال زدن هم هست. پس این که فرموده اند: صفت قابل نیل ندارد، یعنی اصلاً هیچ صفتی ندارد. در واقع چون هر صفتی قابل نیل است، با توجه دادن به این که چیزی از او قابل نیل نیست، اصل صفت داشتن را از او نفی کرده اند. هم چنین در مورد حد، از این ویژگی خداوند که هیچ مثالی ندارد استفاده کرده و فرموده اند حدّی ندارد که قابل مثال زدن باشد. مقصود این است که اصلاً حدّی ندارد؛ چون اگر حد داشت، قابل مثال زدن هم بود.

هم چنین وقتی می فرمایند: آرایش یا تعبیر لغات از بیان وصف یا از توصیف او عاجزند، مراد این نیست که صفت دارد ولی با آرایش لغات نمی توان آن را بیان کرد؛ بلکه چون هر صفتی قابل بیان با مفاهیم و الفاظ است، با تذکر دادن به عجز از بیان، اصل توصیف پذیری او را مردود دانسته اند. نیز آن جا که فرموده اند گونه های مختلف توصیف در آستان مقدّس پروردگار گم و حیران اند، مقصودشان این است که هیچ گونه توصیفی به آن مقام منیع راه ندارد.

۲- اصول کافی، کتاب التّوحید، باب جوامع التّوحید، ح ۱. مرحوم صدوق در کتاب التّوحید همین حدیث را نقل فرموده اند و به جای «تحبیر»، «تعبیر» آورده اند و به جای «هنالك»، «هنالك»: التّوحید/۴۱-۴۲، باب ۲، ح ۳.

فَصَرَتْ دُونَ بُلُوغِ صِفَتِهِ أَوْهَامُ الْخَلَائِقِ. (۱)

اوهام و افکار خلائق از رسیدن به صفت (یا توصیف) او قاصر و ناتوان اند.

این جا هم روشن است که از ذات الهی نفی صفت (یا توصیف) کرده اند. نباید تصوّر کرد که چون تعبیر «صفت» به کار برده اند، اثبات صفت برای او کرده اند؛ اما صفتی که از دسترس اوهام خلائق دور است. چنین فرضی اصلاً امکان پذیر نیست. صفت آن چیزی است که اوهام بدان می رسند. صفتی که با هیچ مفهومی نتوان از آن سخن گفت، اصلاً صفت نیست.

۳-مورد بعدی از فرمایش های حضرت امام مجتبی (ع) است. می فرمایند:

فَلَا تُدْرِكُ الْعُقُولُ وَأَوْهَامُهَا وَلَا الْفِكْرُ وَخَطَرَاتُهَا وَالْأَلْبَابُ وَأُذْهَانُهَا صِفَتَهُ. (۲)

عقل ها و اوهامش، فکر و خطوراتش و مغزها و اذهانش، هیچ کدام صفت او را درک نمی کنند.

آیا این جا برای خداوند اثبات صفت کرده اند یا نفی صفت؟ صفتی که هیچ فکر و وهم و عقلی به درک آن راه ندارد، اصلاً صفت نیست. ما دو گونه صفت نداریم: صفتی که قابل درک با افکار و مفاهیم باشد و صفتی که ذهن و وهم به آن راه نداشته باشد. هر صفتی قطعاً موهوم و مُدْرِكْ به افکار و مفاهیم است. پس امام (ع) با این بیان خویش در حقیقت خواسته اند با تذکر به غیر قابل درک بودن پروردگار متعال، اصل صفت داشتن را از او نفی کنند.

این ها سه نمونه از سخنان اهل بیت (ع) بود درباره ی نفی صفات از پروردگار متعال و توصیف ناپذیری آن ذات مقدّس که با تعابیر مختلف همگی در نفی صفت و توصیف مشترک اند.

ص: ۹۸

۱- ۱. اصول کافی، کتاب التّوحید، باب جوامع التّوحید، ح ۷؛ التّوحید/ ۳۳، باب ۲، ح ۱.

۲- ۲. التّوحید/ ۴۵ و ۴۶، باب ۲، ح ۵.

نظریه‌ی «اتحاد ذات با صفات نامحدود»

اکنون این مطالب را با یک نظریه‌ی فلسفی در مورد صفات خالق متعال مقایسه می‌کنیم که می‌کوشد تا از احادیث ائمه (ع)، صفات کمال را با قید «نامحدود» برای خداوند اثبات نماید و ذات حق را متحد با صفات نامحدود بداند. بنگرید:

الذی لیس لصفته حد محدود ولا نعت موجود... .

چون امام (ع) در عین این که صفت را با گفتن کلمه‌ی «لصفته» برای خدا اثبات می‌کند، در عین حال، آن را در کلمه‌ی «نفی الصفات» یا حد آن را در «لا تحدّه الصفات» نفی می‌نماید با این که معلوم است که اثبات صفت منفک از حد نیست، با این حال نفی کردن حد در حقیقت نفی بعد از اثبات است، و برگشتش به این است که اثبات چیزی از صفات کمالیه درباره‌ی خدای تعالی، سایر صفات کمالیه اش را نفی نمی‌کند.

پس صفات همه با هم متحدند، و همه‌ی آن‌ها با ذات متحد است، و برایشان حدی هم نیست. و در عین حال چیزهایی که درباره اش ثابت کرده ایم معنایش این نیست که در ساحت مقدّسش چیز دیگری از کمالات زاید بر آن چه ما مفهوممان شده است نیست، نه، ممکن است چیزهایی باشد که ما نتوانیم آن‌ها را حکایت کنیم، و مفهومی که حاکی از آن‌ها باشد در دست نداشته باشیم، و دارای ادراکی که بتواند آن صفات کمالیه را درک کند نباشیم - دقت کنید. (۱)

خلاصه‌ی این نظریه آن است که خدای متعال صفت دارد ولی صفتش محدود نیست. اما چون اثبات هر صفتی با اثبات یک حد همراه و ملازم است، باید بگوییم که اثبات هر صفت کمالیه برای خداوند ماورای آن صفت را نفی نمی‌کند. مثلاً چنین نیست که اثبات علم برای او، قدرت را نفی نماید یا اثبات قدرت، حیات را نفی نماید و... این صفات همیشه ماورای خود را نفی می‌کنند؛ اما در مورد خدای متعال چون حدود صفات از بین می‌روند، پس هیچ یک، دیگری را نفی نمی‌کند. بنابراین همه‌ی

ص: ۹۹

صفات با یکدیگر متحد و با ذات نامحدود هم متحد می شوند. اما البته این صفاتی که با هم متحدند، ماورای خود را نفی نمی کنند. ماورای آن ها چیست؟ همان چیزی که ما مفهومی حاکی از آن نداریم و مورد ادراک ما هم قرار نمی گیرد.

نقد و بررسی نظریه ی «اتحاد ذات با صفات نامحدود»

ما در مقام بررسی این نظریه عرض می کنیم: اگر قرار باشد که اثبات هر صفت کمالیه برای خداوند، ماورای آن صفت را از او نفی نکند، لازمه اش آن است که آن صفت، مفهوم خاص خود را نداشته باشد. تا وقتی مفهوم هر صفت باقی است، ویژگی مفاهیم، کثرت است. بالآخره مفهوم علم با مفهوم قدرت یکی نیست. اگر قرار باشد این ها متحد شوند، باید مفاهیمشان را از دست بدهند. با حفظ مفهوم هر کدام، نمی توان آن ها را با یکدیگر متحد دانست. این که هر مفهومی دارای ماورایی است که شامل آن نمی شود، مورد تصدیق صاحب نظریه است. چند سطر بالاتر از جملاتی که نقل کردیم، متن اصلی صاحب نظریه این است: «لِكُلِّ مَفْهُومٍ وَرَاءَ يَقْضُرُ عَنْ شُمُولِهِ» (۱) مثالی هم که خودشان مطرح فرموده اند، مفهوم «عَلْمٌ لَا كَالْعُلُومِ» است که به قول ایشان ممکن است برخی حدود را نداشته باشد؛ اما تا وقتی مفهوم علم باقی است، یک محدودیت ذاتی دارد و آن عدم شمولش نسبت به سایر کمالات مانند قدرت و حیات است. هر چه این مفاهیم به یکدیگر ضمیمه شوند، این محدودیت ذاتی که ویژگی مفهوم داشتن است، از بین نمی رود.

بر همین اساس می توان گفت که تنها وقتی صفات کمالیه با هم متحد می شوند که هر صفتی، مفهوم خود را از دست بدهد. تا وقتی مفاهیم صفات باقی است، کثرت آن ها هم حفظ می شود. اما از دست دادن مفهوم مساوی است با از بین رفتن خود صفت. صفت بودن صفت به مفهوم خاص آن است. اگر صفتی دارای مفهوم نباشد، بر چه چیزی در موصوف خود دلالت می کند؟!

ص: ۱۰۰

امتناع ذات از صفات در احادیث

نتیجه ای که نفی مفاهیم از صفات پروردگار به نفی خود صفات از ذات می انجامد. این همان چیزی است که از ابتدای بحث بر آن تأکید داشتیم و ائمه ی هدی (ع) با تعابیر مختلف بر آن اصرار ورزیده اند. بنابراین آن چه در برخی از کتاب های فلسفی تحت عنوان «عیبیت ذات با صفات» مطرح می شود و از آن تحت عنوان «توحید صفاتی» نام می برند (۱)، معنای صحیحی ندارد. سخن آن ها دقیقاً نفی توحید است؛ چون طبق فرمایش ائمه (ع): نظام توحید الله نفی الصِّفَاتِ عنه. تعبیر صحیح در این جا همان تعبیری است که در احادیث ما مکرر و با عبارات مختلف آمده است؛ یعنی «نفی صفات از ذات». گاهی هم این گونه فرموده اند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ... الْمُمْتَنِعِ مِنَ الصِّفَاتِ ذَاتَهُ». (۲)

یعنی ذات مقدس پروردگار از صفات (یا از توصیفات) امتناع دارد و هیچ صفتی با ذات او جمع نمی شود. شاید هیچ تعبیری از این صریح تر نتوان برای عدم اتِّحات ذات حق با صفات مطرح کرد. «امتناع» یعنی ایای از پذیرش. ذات پروردگار از این که صفت داشته باشد، امتناع دارد یا به عبارت دیگر صفت داشتن او مُحال است.

نظریه ی «نفی صفات زائد بر ذات از ذات»

اما فیلسوفانی که خواسته اند در عین حفظ مشرب فلسفی، احادیث ائمه (ع) را درباره ی «نفی صفات از ذات» و «امتناع ذات از صفات» رد نکنند، دست به تأویل و توجیه عجیبی زده اند. این ها «نفی صفات از ذات» را به معنای «نفی صفات زائد بر ذات از ذات» حمل می کنند. به نمونه ای از این قبیل توجّه فرمایید:

قوله (ع) «و کمالُ الإِخْلَاصِ لَه نَفَى الصِّفَاتِ عَنْهُ» أَرَادَ بِهِ نَفَى الصِّفَاتِ الَّتِي وَجُودُهَا غَيْرُ وَجُودِ الدَّاتِ و إِلَّا فِدَائِهِ بِذَاتِهِ مُصَدِّقٌ لِجَمِيعِ ص: ۱۰۱

۱- ۱. ر.ک: مجموعه ی آثار شهید مطهری ۲/۱۰۱.

۲- ۲. اصول کافی، کتاب التَّوْحِيدِ، باب جوامع التَّوْحِيدِ، ح ۵.

التُّعُوتِ الْكَمَالِيَّةِ... (۱)

ملاحظه می کنید که صاحب نظریه ی فوق «صفات» را در فرمایش امیرالمؤمنین (ع) به صفات زائد بر ذات الهی حمل کرده و صراحتاً ذات را مصداق همه ی صفات کمالیه دانسته است. این رویکرد حتی بر برخی از ترجمه هایی که از کتب احادیث ائمه (ع) رایج است، تأثیر گذاشته است. به عنوان نمونه، یکی از مترجمین کتاب اصول کافی، در ترجمه ی حدیث «الْمَمْتَنَعَةُ مِنَ الصِّفَاتِ ذَاتُهُ» چنین آورده است:

ذاتش از پذیرش صفات امتناع دارد (زیرا تمام صفات کمال عین ذاتش باشد و مُحال است که صفت زائدی پذیرد). (۲)
همین مترجم در ترجمه ی «کمالٌ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» می گوید:
کمال یگانه دانستنش نفی صفات (زائد بر ذات) از او... (۳)

نقد و بررسی نظریه ی «نفی صفات زائد بر ذات از ذات»

معلوم نیست به چه مجوزی قید «زائد بر ذات» را به فرمایش معصومین (ع) می افزایند. راستی اگر امام (ع) در فرمایش های خود می خواستند یک ویژگی کلی برای هر صفتی نسبت به موصوفش بیان کنند و به طور کلی هر صفتی را غیر موصوف بدانند، باید چگونه تعبیر می کردند؟ آیا این که در مقام تعلیل «نفی صفات از ذات» فرموده اند: هر صفتی به غیریت با موصوف گواهی می دهد و هر موصوفی به غیریت با صفت (لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف و شهادة كل موصوف أنه غير الصفة)، از صراحت لازم در این خصوص برخوردار نیست؟ آیا نمی خواهند بفرمایند که اصلاً ویژگی صفت بودن اقتضای غیریت با موصوف را دارد؟ چه عبارتی باید می گفتند که کسی آن را به غیر معنای صریحش تأویل و توجیه ننماید؟! عجیب تر این است که همین

ص: ۱۰۲

۱- ۱. اسفار ۶/۱۴۰.

۲- ۲. ترجمه ی اصول کافی ۱/۱۹۰.

۳- ۳. همان ۱۹۱/۳.

عبارات صریح را هم مطابق میل خود تفسیر کرده اند. بنگرید:

قوله (ع) «لِشَهَادَةِ كُلِّ صَمَمَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةُ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصَّفَةِ» إشارةً إلى برهان نفی الصِّفَاتِ الْعَارِضَةِ... فَإِنَّ الصَّفَةَ إِذَا كَانَتْ عَارِضَةً كَانَتْ مَغَائِرَةً لِلْمَوْصُوفِ بِهَا... (۱)

منظور گوینده این است که امیرالمؤمنین (ع) وقتی فرموده اند: هر صفتی به غیریتش با موصوف گواهی می دهد، مراد صفات عارض بر ذات هستند؛ چون هر صفتی اگر عارض بر ذات باشد، مغایر با موصوفش می باشد. یعنی ابتدا صفت را غیر ذات و عارض بر آن فرض می کنند و سپس نتیجه می گیرند که هر صفت غیر ذات، غیر ذات است!! واقعاً استدلال عجیبی است. اگر امیرالمؤمنین (ع) یا سایر ائمه (ع) می خواستند بفرمایند که صفات زائد بر ذات، زائد بر ذات هستند، این همه تأکید و تکرار لازم نداشت. آیا کسی این را منکر است که «صفات زائد بر ذات، زائد بر ذات می باشند»!؟

اگر مطلب چنان بود که این فیلسوفان می پندارند، باید ائمه (ع) به جای این همه تأکید بر غیریت صفت با ذات، لااقل اشاره ای می کردند به این که صفات مخلوقات، غیر ذوات آن ها ولی صفت خالق، عین ذات اوست؛ نه این که به صورت قضیه‌ی موجه‌ی کلیه بر این مطلب اصرار بورزند که: هر صفتی مغایر با موصوف و هر موصوفی مغایر با صفت است. معلوم می شود که کلیت این قضیه را دلیل بر نفی صفات از ذات خداوند دانسته اند. پس هیچ مجوزی وجود ندارد که آن قضیه‌ی کلیه را از کلیت خارج کنیم و آن را مربوط به صفات زائد بر ذات بدانیم.

ص: ۱۰۳

فصل ۷: جمع میان «اثبات صفات ذات الهی» و «نفی صفات خداوند از ذات»

اشاره

برای تکمیل این بحث مهم، لازم است اشاره ای داشته باشیم به بحث «صفات ذات» پروردگار. در یک تقسیم بندی کلی دو گونه صفت را به خداوند نسبت می دهیم: صفات ذات و صفات فعل. برخی ویژگی ها مربوط به ذات الهی است و برخی دیگر به افعال او مربوط می شود. الفاظی هم چون علیم، قدیر، سمیع و بصیر جزء صفات ذات محسوب می شوند و الفاظی نظیر رحیم و رازق، جزء صفات فعل. (۱)

اثبات «صفات ذات الهی» به حکم عقل و نقل

پرسشی که در این جا مطرح می شود، این است که آیا وقتی «صفات ذات» تعبیر می کنیم، کمالاتی را برای ذات مقدس پروردگار اثبات نمی کنیم؟ وقتی او را «علیم»، «قدیر» یا «سمیع» می نامیم، آیا نمی خواهیم کمال علم، قدرت یا شنوایی را برای او اثبات نماییم؟ اگر چنین است، پس نفی صفات از ذات چه می شود؟ اگر ذات از هر صفتی امتناع دارد، پس چه کمالی برای او اثبات می شود؟ آیا لازمه ی نفی صفات از

ص: ۱۰۵

ذات این است که او را علیم و قدیر و سمیع و بصیر ندانیم؟ اگر چنین او را ناقص و نیازمند دانسته ایم. عقل هر عاقلی حکم می کند که ما خدای متعال را از نقایصی هم چون جهل و عجز تنزیه کنیم و لازمه ی این تنزیه، اثبات کمالاتی از قبیل علم و قدرت و... برای ذات مقدّس اوست.

علاوه بر عقل، ادله ی نقلی متعدّدی هم در این زمینه وارد شده است که در دلالت بر اثبات صفات برای ذات کاملاً صریح است. مرحوم شیخ صدوق در کتاب گران قدر «التوحید» بابی تحت عنوان «باب صفات الذّات و صفات الأفعال» منعقد فرموده و نوزده حدیث در آن جمع آوری کرده است. برخی از این احادیث مربوط به صفات ذات و برخی دیگر درباره ی صفات فعل الهی است. به عنوان نمونه به برخی از گروه اول اشاره می کنیم.

ابو بصیر از حضرت امام صادق (ع) نقل می کند که فرمودند:

لَمْ يَزَلِ اللهُ جَلًّا وَعَزًّا رَبُّنَا وَالْعِلْمُ ذَاتُهُ وَ لَا مَعْلُومٌ وَالسَّمْعُ ذَاتُهُ وَ لَا مَسْمُوعٌ وَ الْبَصِيرُ ذَاتُهُ وَ لَا مُبْصِرٌ وَ الْقُدْرَةُ وَ لَا مَقْدُورٌ فَلَمَّا أَحْدَثَ الْأَشْيَاءَ وَ كَانَ الْمَعْلُومُ وَقَعَ الْعِلْمُ مِنْهُ عَلَى الْمَعْلُومِ. (۱)

از ازل پروردگار ما - جلّ و عزّ - بوده است؛ در حالی که علم ذاتش بوده بدون آن که معلومی باشد و شنوایی ذاتش بوده بدون آن که شنیده شونده ای باشد و بینایی ذاتش بوده بدون آنکه دیده شده ای باشد و قدرت ذاتش بوده بدون آن که مقدوری باشد. پس آن گاه که اشیاء را حادث نمود و معلوم موجود شد، علم از او بر معلوم واقع شد.

وقتی از امام صادق (ع) درباره ی «توحید» پرسیدند، ایشان چنین فرمودند:

هُوَ عَزَّ وَ جَلَّ مُثَبَّتٌ مَوْجُودٌ لَا- مُبْطَلٌ وَلَا- مَعْدُودٌ وَلَا- فِي شَيْءٍ مِنْ صِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ وَ لَهُ عَزَّ وَ جَلَّ نَعْوَةٌ وَ صِفَاتٌ، فَالْصِّفَاتُ لَهُ وَ أَسْمَاؤُهَا جَارِيَةٌ عَلَى الْمَخْلُوقِينَ مِثْلُ السَّمِيعِ وَ الْبَصِيرِ وَ الرَّؤُوفِ وَ الرَّحِيمِ وَ

ص: ۱۰۶

أَشْبَاهِ ذِيكَ وَ التُّعُوثُ الذَّاتِ لَا تَلِيْقُ إِلَّا بِاللهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى وَ اللهُ نُورٌ لَا ظُلَامَ فِيهِ وَ حَيٌّ لَا مَوْتَ لَهُ وَ عَالِمٌ لَا جَهْلَ فِيهِ وَ صَيِّمٌ لَا مَدْحَلَ فِيهِ رَبُّنَا نُورِيُّ الذَّاتِ حَيُّ الذَّاتِ، عَالِمُ الذَّاتِ، صَمَدِيُّ الذَّاتِ. (۱)

او (خداوند) - عزوجل - اثبات و از حد تعطیل خارج شده است؛ نه این که باطل و شمارش شده باشد و نه متصف به صفتی از مخلوقات. او عزوجل - ویژگی ها و صفاتی دارد. این صفات از آن اوست؛ ولی الفاظ آن (صفات) بر مخلوقات هم اطلاق می شود؛ مانند سمیع و بصیر و رؤوف و رحیم و مانند این ها. این اوصاف، اوصاف ذات است که جز در شأن خداوند تبارک و تعالی نمی باشد. خداوند نوری است که تاریکی در او نیست و زنده ای است که مرگ ندارد و دانایی است که جهل در او راه ندارد و صمدی است که محل نفوذ در او نیست. پروردگار ما به ذاتش نور، زنده، دانا و صمدی است.

این ها دو نمونه از احادیثی هستند که کمالاتی را برای ذات مقدس الهی اثبات می کنند. مدلول این ها چگونه با نفی صفات از ذات پروردگار قابل جمع است؟

معنای صحیح «اثبات صفات ذات» برای خداوند

اشاره

این احادیث همان مطلب عقلی را که پیش از این آوردیم، اثبات می کنند. عقل می گوید که ذات خدای متعال از هر حد و نقصی منزّه است و ما نمی توانیم او را از هیچ جهت ناقص و نیازمند بدانیم. برای تنزیه کامل پروردگار باید او را از همه ی صفات و خصوصیات مخلوقات مبرا بدانیم. همه ی آن چه در مخلوقات جاری است، حکایت از محدودیت و نقص می کند؛ چه صفات کمال باشند و چه صفات نقص. هم جهل مخلوقات ناقص است و هم علم آن ها؛ هم عجز آن ها و هم قدرتشان؛ هم ناشنوایی و هم شنوایی شان؛ هم نابینایی و هم بینایی شان.

بنابراین اگر می خواهیم خداوند را از جهل تنزیه کنیم، نباید علمی شبیه علم مخلوقات برایش قائل شویم و هم چنین است اگر بخواهیم او را از عجز و ناشنوایی و

ص: ۱۰۷

نابینایی تنزیه نماییم. پس اگر او را «عالم» بنامیم و مقصودمان صرفاً نفی نادانی از او باشد، هیچ اشکالی ندارد؛ اما در عین حال باید توجه داشته باشیم که همین لفظ «عالم» در مخلوقات هم جاری است؛ ولی البتّه ب آن معنا در مورد خداوند به کار نمی رود. همه ی صفات دیگری هم که به ذات الهی نسبت می دهیم، همین گونه اند. الفاظ این ها اگر به مخلوقات هم نسبت داده شوند، معانی مخلوقی شان قابل اطلاق بر خداوند نیست. تنها معنایی که برای صفت ذات الهی می توان قائل شد، معنای تنزیهی است بدون این که تشبیهی لازم آید. لذا وقتی خداوند را «سمیع» می شماریم، یعنی او را از هر ناشنوایی منزّه می دانیم. اگر «بصیر» می نامیم، یعنی او را از هر گونه نابینایی منزّه می دانیم. به بیان دیگر سمیع بودن خدا به این است که هیچ صدایی از هیچ کس و در هیچ شرایطی برای او مخفی نمی ماند. بصیر بودنش به این است که هیچ امر دیدنی از هیچ جهت بر خدای متعال پنهان نیست. وقتی خداوند را «نور» می نامیم، هر گونه ظلمت را از او نفی می کنیم و نیز هر ظلمت دیگری که بتوان فرض کرد. نیز وقتی او را «حی» می نامیم، مرگ را از او منتفی می کنیم؛ در حالی که همه ی مخلوقات مرگ دارند هم چنین وقتی او را «عالم» می شماریم، جهل و نادانی را از او سلب می کنیم. یا وقتی که او را «صمد» می نامیم، نفوذ هر گونه فکر و خیال و وهم را به ذات مقدّسش نفی می کنیم.

می بینیم که همه ی این صفات فقط معانی تنزیهی دارند و نکته ی بسیار مهم بحث این است که از هیچ یک مفهومی اثباتی نداریم. وقتی می گوئیم او «حیّ الذّات» یا «عالم الذّات» است، هیچ گونه تصوّری از حیات ذاتی و علم ذاتی نداریم و نمی توانیم داشته باشیم. در دفتر اول کتاب توحید دلیل این مطلب را روشن ساختیم که همه ی تصوّرات ما برخاسته از مخلوقات است و ما هیچ تلقّی ای از علمی که ذاتاً عین عالم باشد نداریم. در هر علمی که ما فرض می کنیم - هر چند اسمش را علم بالذّات بگذاریم - تا آن جا که مفهومی از علم و عالم داریم، ذات آن ها دو چیز هستند، نه یک چیز. پس تعبیر «حیّ الذّات» و «عالم الذّات» برای ما تنها و تنها مفاهیم تنزیهی - به معنایی که گفتیم -

دارند، نه چیزی بیشتر از آن.

در حدیث اول هم که تعبیر «العلم ذاته» و «السَّمْع ذاته» و «البصر ذاته» به کار رفته است، دقیقاً همین معانی تنزیهی اراده می شود. ماهیچ مفهومی از علم ذاتی یا سَمْع ذاتی یا بَصیر ذاتی نداریم و هر گونه تصویری که از علم، سَمْع یا بَصیر داشته باشیم، به نحوی برخاسته از همین اوصاف در مخلوقات است.

تفاوت عالم بودن خدا با عالم بودن ما

برای این که تفاوت عالم بودن خداوند را با عالم بودن امثال خودمان بفهمیم، به نکته ی ظریف و زیبایی در حدیث اول اشاره شده است. فرموده اند: علم هست بدون این که معلومی وجود داشته باشد؛ شنوایی هست بدون این که مسموعی موجود باشد و... آن گاه که اشیاء موجود شدند و در واقع «معلوم» وجود خارجی پیدا کرد، علم بر معلوم واقع می شود.

این بیانات نشان می دهد که علم الهی تابع معلوم نیست و قبل از آن که معلومی وجود داشته باشد، علم به او موجود بوده است. به بیان ساده تر خداوند قبل از آن که چیزی را بیافریند، به همه ی ویژگی ها و حوادثی که برای آن اتفاق می افتد، علم دارد. علم او پس از خلق، تفاوتی با علم او پیش از خلق ندارد. این مطلب شریف در احادیث پیشوایان ما به صراحت مورد تأکید قرار گرفته است. در نامه ای که ایوب بن نوح برای امام هشتم (ع) نوشته، از ایشان می پرسد:

آیا خدای عزوجل پیش از آن که اشیاء را بیافریند، به آن ها عالم بوده یا آن که علمش در هنگام آفرینش آن ها، به وجود آمده است؟

متن پاسخ امام (ع) چنین است:

لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَالِمًا بِالْأَشْيَاءِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْأَشْيَاءَ كَعِلْمِهِ بِالْأَشْيَاءِ بَعْدَ مَا خَلَقَ الْأَشْيَاءَ. (۱)

از ازل خداوند به اشیاء عالم بوده، پیش از آن که اشیاء را بیافریند؛ مانند علم او

ص: ۱۰۹

به اشیاء پس از آفریدن اشیاء.

حدیثی دیگر هم از امام باقر (ع) دقیقاً بر همین مطلب دلالت می‌کند:

لَمْ يَزَلْ عَالِمًا بِمَا كَوَّنَ، فَعِلْمُهُ بِهٖ قَبْلَ كَوْنِهِ كَعِلْمِهِ بِهٖ بَعْدَ مَا كَوَّنَهُ. (۱)

از ازل به آن چه ایجاد کرده عالم بوده است. پس علم او به آن ها قبل از وجودشان مانند علم او به آن ها پس از ایجاد کردنشان است.

این چگونه علمی است که تابع و برخاسته از معلوم نیست؟ جان کلام در این است که ما از چنین علمی هیچ تصوّر و مفهومی نمی‌توانیم داشته باشیم. آن چه ما می‌فهمیم و می‌توانیم بفهمیم، علم تابع معلوم و برخاسته از آن است. این که علمی قبل از وقوع معلوم و بعد از آن تفاوت نکند، چگونگی اش برای ما قابل فهم نیست.

حالا- که نمی‌فهمیم، پس چرا چنین توضیحی داده‌اند؟ دقیقاً برای این که حساب علم خداوند را از علم های امثال خودمان جدا کنیم و آن را به مخلوقات تشبیه نکنیم. اشتباه فاحش و نابخشودنی را کسانی مرتکب شده‌اند که خواسته‌اند از علم ذاتی و علم غیر متأثر از معلوم، تصوّر و مفهومی ارائه دهند و با تشبیه آن به علم مخلوقی، صورتی عقلی یا وهمی از آن ارائه دهند.

عدم تعارض بین «صفات ذات» و «نفی صفات از ذات»

می‌بینیم که اگر صفات ذات را به همین معنایی که عرض شد، بدانیم و آن ها را صرفاً تنزیهی معنا کنیم، نه تنها تعارضی با مسأله ی «نفی صفات از ذات» پیش نمی‌آید؛ بلکه این دو مسأله مؤید و مکمل یکدیگرند. اصولاً ضرورت نفی صفات از ذات اقتضا می‌کند که ما صفات ذات را صرفاً تنزیهی معنا کنیم تا به تشبیه خدا به خلق گرفتار نشویم. از طرف دیگر برای این که ذات پروردگار را منزّه از هر گونه جهل و ناشنوایی و نابینایی و... بدانیم، باید او را «ذاتاً» عالم و سمیع و بصیر و... بخوانیم.

در تعبیر «ذاتاً عالم» یا «ذاتاً سمیع و بصیر» به عنایتی وجود دارد؟

ص: ۱۱۰

یک عنایت که در این تعبیر وجود دارد، تنزیه ذات مقدّس الهی از جهل و ناشنوبی و... است؛ یعنی این که ذات او را نمی توانیم جاهل بدانیم یا ناشنوا و نابینا بشماریم.

تأکید بر «لذاته» بودن صفات خداوند در احادیث

اما علاوه بر این، به نظر می آید در بعضی احادیث به نکته ی دیگری هم توجه داده شده و آن نفی عقیده ی کسانی است که در عصر ائمه (ع) اعتقاد ساختگی غلطی در مورد صفات الهی داشته اند. این ها به نوعی معتقد به «ادات» و «آلت» برای خدا بوده اند؛ چیزی شبیه آن چه در مورد ما انسان هاست؛ خدای متعال را دارای «سمع» و «بصیر» می دانستند و سمیع بودن را به سبب «سمع» و بصیر بودن را به سبب «بصیر» ش به او نسبت می دادند. این ها تا زمان امام هشتم (ع) هم بوده اند. فردی به نام حسین بن خالد می گوید به آن حضرت عرض کردم:

يَا بَنَ رَسُولِ اللَّهِ إِنَّ قَوْمًا يَقُولُونَ: إِنَّهُ عَزَّوَجَلَّ لَمْ يَزَلْ عَالِمًا بِعِلْمٍ وَقَادِرًا بِقُدْرَةٍ وَحَيًّا بِحَيَاةٍ وَقَدِيمًا بِقَدَمٍ وَسَمِيعًا بِسَمْعٍ وَبَصِيرًا بِبَصَرٍ
ای پسر رسول خدا، برخی می گویند: خدای - عزوجل - همواره به سبب وجود علمی، دانا بوده و به سبب قدرتی توانا بوده و به سبب حیاتی، زنده بوده و به سبب قدمتی قدیم بوده و به سبب شنوبی ای شنوا و به سبب بینایی ای بینا بوده است. ایشان فرمودند:

مَنْ قَالَ ذَلِكَ وَ دَانَ بِهِ فَفَعِدِ التَّخَذَ مَعَ اللَّهِ أُخْرَى وَ لَيْسَ مِنْ وِلَايَتِنَا عَلَى شَيْءٍ. لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ عَلِيمًا قَادِرًا حَيًّا قَدِيمًا سَمِيعًا بَصِيرًا
لذاته، تعالی عما يَقُولُ الْمُشْرِكُونَ وَ الْمُشْبِّهُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا. (۱)

کسی که چنین بگوید و به آن معتقد باشد، معبودهای دیگری در عرض خدا اتخاذ نموده و چیزی از ولایت ما را ندارد. از ازل خدای عزوجل ذاتاً دانا،

ص: ۱۱۱

توانا، زنده، قدیم، شنوا و بینا بوده است. او از آن چه اهل شرک و اهل تشبیه می گویند، متعالی است؛ علواً کبیراً. تعبیر «لذاته» در فرمایش امام رضا (ع) به همین نکته اشاره دارد که عالم و سمیع بودن خداوند به چیزی غیر از ذاتش نیست. از احادیث برمی آید که این اعتقاد در زمان امام باقر (ع) و امام صادق (ع) هم. در عراق وجود داشته است. مرحوم صدوق علاوه بر حدیث پیشین، سه حدیث دیگر هم نقل می کند که یکی از امام پنجم (ع) و دو تای دیگر از امام ششم (ع) است. (۱) این ها همگی بر یک مضمون احد دلالت دارند. ما ابتدا یکی از فرمایش های امام صادق (ع) را نقل می کنیم که ایشان در پاسخ به فرد منکر خدا فرموده اند:

هُوَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ، سَمِيعٌ بَغَيْرِ جَارِحَةٍ وَ بَصِيرٌ بَغَيْرِ آلَةٍ بَلْ يَسْمَعُ بِنَفْسِهِ وَ يُبْصِرُ بِنَفْسِهِ وَ لَيْسَ قَوْلِي: إِنَّهُ يَسْمَعُ بِنَفْسِهِ أَنَّهُ شَيْءٌ وَ النَّفْسُ شَيْءٌ آخَرٌ، وَ لَكِنِّي أَرَدْتُ عِبَارَةً عَنِ نَفْسِي إِذْ كُنْتُ مَسْؤُولًا وَ إِفْهَامًا لَكَ إِذْ كُنْتُ سَائِلًا فَأَقُولُ: يَسْمَعُ بِكُلِّهِ لَا أَنَّ كُلَّهُ لَهُ بَعْضٌ، وَ لَكِنِّي أَرَدْتُ إِفْهَامَيْكَ وَ التَّعْبِيرُ عَنِ نَفْسِي وَ لَيْسَ مَرْجِعِي فِي ذَلِكَ إِلَّا إِلَى أَنَّهُ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ الْعَالِمُ الْخَبِيرُ بِأَخْتِلَافِ الذَّاتِ وَ لَا اخْتِلَافِ الْمَعْنَى. (۲)

او شنوا و بیناست؛ شنوا بدون عضوی (برای شنوایی) و بینا بدون ابزاری (برای بینایی)؛ بلکه به خوش می شنود و به خودش می بیند، این که می گوئیم: به خودش می شنود، نه این که او چیزی است و «خود» چیز دیگر. اما چون تو سؤال کرده ای و من مورد پرسش قرار گرفته ام، خواستم از آن چه درونم هست، تعبیری برای این که به تو بفهمانم، به کار برده باشم. این است که می گوئیم: او به کلّ خود می شنود؛ نه این که کلّ او، جزء دارد؛ ولی خواستم منظور خود را به تو بفهمانم و همه ی سخن جز این نیست که او شنوا،

بینا،

ص: ۱۱۲

۱- ۱. همان/۱۴۳-۱۴۵، باب ۱۱، ح ۸ و ۹ و ۱۰.

۲- ۲. همان، ح ۱۰، همین حدیث را مرحوم کلینی در اصول کافی، کتاب التوحید، باب اطلاق القول بأنه شيء، ح ۶ نقل فرموده است.

دانا و آگاه است؛ بدون این که ذات یا معنی مختلف باشد.

می بینیم که امام (ع) برای این که مقصود خود را درست منتقل فرمایند، دو تعبیر به کار برده اند و در هر دو مورد از سوء برداشت مخاطب با عبارات دیگری جلوگیری کرده اند. خلاصه ی فرمایش ایشان این است که خداوند را باید ذاتاً سمیع و بصیر ... دانست؛ نه این که سمع او با بصیر او دو جهت مختلف باشند. ایشان تصریح فرموده اند به این که سمیع و بصیر و ... بودن خدا، «ذات» را مختلف نمی کند و «معنی» هم مختلف نمی شود. توجه شود که «معنی» همان ذات الهی است و این کلمه در لسان اهل بیت (ع) به معنای «مفهوم» نیست؛ چنان که در دفتر اول کتاب توحید توضیح دادیم. (۱)

جالب این است که مفهوم «سمیع» با مفهوم «بصیر» مختلف است، ولی اختلاف این مفاهیم، ذات الهی را مختلف نمی کند. لذا معنای این دو یکی است؛ یعنی «مقصود» و «ماعنی به» این دو، همان ذات پروردگار است. اما مفاهیم این دو با این که صرفاً تنزیهی هستند، با یکدیگر تفاوت دارند. وقتی او را «سمیع» می نامیم، از ناشنوایی تنزیهش می کنیم و زمانی که او را «بصیر» می نامیم، از نابینایی. هر یک از این دو لفظ از جهت خاصّی خداوند را تنزیه می کنند. این اختلاف جهات به مفاهیم آن دو مربوط است؛ اما «معنا» و «ذات» در این دو نوع تنزیه، مختلف نمی شوند.

همین عدم اختلاف در فرمایش امام باقر (ع) به تعبیر دیگری آمده است:

إِنَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ، يَسْمَعُ بِمَا يُبْصِرُ وَيُبْصِرُ بِمَا يَسْمَعُ. (۲)

همانا او شنوا و بیناست. به آن چه می بیند، می شنود و به آن چه می شنود، می بیند.

چون در ذات مقدّس خداوند، جهات مختلف فرض نمی شود، نمی توان گفت از جهتی می شنود و از جهت دیگر می بیند؛ یا به چیزی می شنود و به چیزی دیگر می بیند. این اختلاف جهات، ویژگی موجودات مرکب و دارای اجزاء است. خداوندی که

ص: ۱۱۳

۱- ۱. کتاب توحید ۱/۱۰۴-۱۰۹.

۲- ۲. التوحید/۱۴۴، باب ۱۱، ح ۹.

فرض انقسام و جزء داشتن در او راه ندارد، از این امور منزّه است.

نمونه هایی از معانی تنزیهی صفات خداوند در روایات

این که صفات منسوب به خدای متعال صرفاً معنای تنزیهی دارند، یک قاعده ی کلی است که پیشوایان ما با مثال های مختلف آن را تبیین فرموده اند. ما نمونه هایی از این مثال ها را در دفتر اول کتاب توحید، نقل کرده و توضیح کافی داده ایم. (۱) اکنون نمونه ای دیگر را مثال می زنیم امام هشتم (ع) می فرماید:

سَمِيَ رَبُّنَا سَمِيْعًا لَا يَجْزِي فِيهِ يَسْمَعُ بِه الصَّوْت... وَلَكِنَّهُ اٰخِيْرٌ اَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ الْاَصْوَاتُ لَيْسَ عَلٰى حَدٍّ مَا سَمِينَا نَحْنُ فَقَدْ جَمَعْنَا الْاِسْمَ بِالسَّمِيْعِ وَاخْتَلَفَ وَ هَكَذَا الْبَصِيْرُ لَا يَجْزِي بِه اَبْصِيْرٌ... وَلَكِنَّ اللّٰهَ بَصِيْرٌ لَا يَجْهَلُ شَخْصًا مَّنْظُوْرًا اِلَيْهِ فَقَدْ جَمَعْنَا الْاِسْمَ وَاخْتَلَفَ الْمَعْنٰى. (۲)

پروردگار ما «شنوا» نامیده شده است؛ نه به سبب جزئی که صدا را با آن بشنود... ولی او آگاه نموده است که صداها بر او مخفی نمی ماند؛ نه به آن صورتی که ما (سمیع) نامیده شده ایم. پس (ما و او) در اسم مشترک هستیم و معنا مختلف است. هم چنین است «بینایی»؛ نه به سبب جزئی که با آن بیند... ولی خداوند بیناست؛ (از این جهت که) نسبت به هر چه دیدنی است، جاهل نیست. پس (ما و او) در اسم مشترک هستیم و معنا مختلف است.

می بینیم الفاظ «سمیع» و «بصیر» برای خدای متعال صرفاً معنای تنزیهی دارند و این که همین الفاظ بر مخلوقات هم اطلاق می شوند، سبب تشبیه در «معانی» آن ها نمی شود. توجه شود که «معنی» با «مفهوم» یکی نیستند. فراموش نکنیم که تشبیه تنها در صورتی که معانی مشترک باشند، لازم می آید (إِنَّمَا التَّشْبِيْهُ فِي الْمَعْنٰى (۳))؛ اما مفهوم تنزیهی مشترک داشتن، اگر صرفاً جنبه ی سلبی آن مد نظر باشد، موجب تشبیه

ص: ۱۱۴

۱- ۱. کتاب توحید ۱/۱۹۴-۲۰۰، ح ۳۲ و ۳۳.

۲- ۲. التوحید/۱۸۸، باب ۲۹، ح ۲.

۳- ۳. اصول کافی، کتاب التوحید، باب آخر... و هو الفرق ما بين المعانى التى تحت اسماء الله و اسماء المخلوقين، ح ۱.

نمی شود. (۱)

خلاصه و نتیجه ی کلّ بحث این می شود که: مسأله ی «نفی صفات از ذات الهی» با اثبات «صفات ذات» برای خداوند هیچ منافاتی ندارد. از جهت عقلی صفات ذات همگی برای تنزیه خدای متعال از نقص و حدّ و شباهت به مخلوقات هستند. «نفی صفات از ذات» هم دقیقاً همین معنا را می رساند. چون صفاتی که از ذات نفی می شوند، همگی صفات نقص و حد و از ویژگی های مخلوقی هستند.

از جهت نقلی نیز همه ی احادیثی که کمالاتی را عین ذات خدا می دانند (مانند العلم ذاته و عالم الذّات و ذاتُ علامه (۲) و علم لا جهل فیه (۳))، اشاره به همان بحث عقلی دارند و بر چیزی بیش از آن دلالت نمی کنند.

مُحال عقلی بودن اَتماد ذات الهی با صفات از زبان تلمیذ علامه ی طباطبایی

اشتباه بزرگی است اگر کسی تصوّر کند که این گونه احادیث می خواهند صفات کمالیه مانند علم، حیات، قدرت و... را عین ذات حق بدانند. خوب است یک بار دیگر مُحال بودن این فرض را یادآوری کنیم؛ این بار از زبان یکی از تلامیذ مرحوم علامه ی طباطبایی. ایشان نظر مورد قبول استاد خود را این گونه بیان کرده اند:

هر چیزی که دارای حدّ و اندازه باشد، گرچه حدّ آن عقلی باشد، از ذات اقدس او بیرون است. اوصاف و نعوتی که آن ذات بدانها متّصف می باشد، هم چون حیات و علم و قدرت مفاهیمی هستند که عقل بدانها می رسد و برهان آنها را برای او اثبات می نماید. این مفاهیم بماهی مفاهیم محدود و از هم تمایز و در ذوات او راه ندارند و گرنه لازم می آید که در ذات ترکیب و کثرت باشد و صفات متضاده و متعدّده در آن مجتمع گردند.

شأن مفهوم کلیت و کثرت است و اگر بدان هزار قید هم ضمیمه کنیم، باز هم از کثرت و از مفهوم خارج نمی شود. مثلاً- اگر بگوییم: علمش بزرگ است و

ص: ۱۱۵

۱- ۱. کتاب توحید ۱/۱۹۶-۱۹۸.

۲- ۲. التوحید/۱۴۴، باب ۱۱، ح ۸.

۳- ۳. همان/۱۴۶، ح ۱۴.

بی نهایت است، باز مفهوم است. و اگر بگوییم: علمش مانند علم موجودات نیست، باز مفهوم است و مثل کثرت است. تکثیر قیود، آن را شخص خارجی نمی کند و از کثرتِ لازمه ی مفهوم جدا نمی سازد.

مصدق و مُنطَبَقُ علیه این مفاهیم در خارج که وجود خارجی اسماء و صفات هستند، با عنوانشان نیز محدود و از هم متمایزند و نمی توانند در ذات اقدس خداوندی جای داشته باشند و تا وقتی که عنوان صفات و اسماء را دارند، بدان ذروه ی عالی راه ندارند؛ زیرا اَتصاف ذات بدین صفات ترکیب است؛ چنان چه عیّت با ذات داشته باشند و با آن متّحد باشند.

و به عبارت دیگر مُنطَبَقُ علیه مفهوم علم، حقیقت خارجی علم است و این حقیقت غیر منطَبَقُ علیه مفهوم حیات و قدرت است و منطَبَقُ علیه مفهوم قدرت در خارج غیر از خارجی بودن و مصداقیت مفهوم علم است. زیرا لازمه ی کثرت و اختلاف مفاهیم، کثرت و اختلاف مصادیق خارجی آن هاست؛ گرچه آن مصادیق به حمل شایع صناعی متّحد در وجود باشند و مانند زیّد حیّ عالم قادرّ بوده باشند.

و در این صورت ذاتی را فرض کرده ایم که در آن قدرت غیر متناهی و علم غیر متناهی و حیات غیر متناهی است و این عین ترکیب است که ذات را حاوی مرکّب از این حقایق نموده باشیم.

... و سرّ این مطلب همانا شأن مفهوم و تناهی و محدودیت آن است، اگرچه بر سر لفظ صرف و لایتناهی را هم درآوریم و بگوییم مثلاً: صرف العلم و صرف القدرة و علم و قدرت نامتناهی. اما چون این صرافت و عدم تناهی را بر سر موجودی متعین و متمیزی چون علم و قدرت درآوریم، نتوانسته ایم از محدودیت ذاتی خارجش سازیم و فقط خود علم و قدرت درآوریم، نتوانسته ایم از محدودیت ذاتی خارجش سازیم و فقط خود علم و قدرت را با این قیود، غیر متناهی در حیطه ی مفهومی خودشان یعنی علم و قدرت فرض کرده ایم. ولی خود معنای علم در ذات خودش محدود به قدرت است و معنی و مفهوم قدرت، محدود به علم است و هر دو محدود به حیات هستند و هکذا.

بنابراین هزاران قید صرف و بسیط و محض و امثالها علاج درد را نمی کند و توان آن را ندارد که ذات عالی و والا را بدین گونه از ترکیبات مرکّب ننماید و

عیثیت ببخشد.

... و این است معنی و حقیقت نفی صفات از ذات که مرحوم سید احمد در مکتوب سوم می فرماید: اصرار این رو سیاه و امیرالمؤمنین (ع) بر سر آن است که بگوییم: صفات محدود و متعین اند و نمی توانند با موصوف که ذات است، عیثیت داشته باشند و مراد از نفی صفات از ذات که در خطبه ی حضرت امیرالمؤمنین (ع) وارد شده است، همین مطلب است ولیکن مرحوم شیخ تبعاً لجماعه من المتکلمین آن را حمل بر نفی صفات زائده بر ذات نموده اند.

... جواب ایشان این است که: حمل بر نفی صفات زائده... حمل من درآوردی است و به اصطلاح تعبُطی و بدون شاهد است، زیرا بر خلاف ظاهر کلام آن حضرت است و برخلاف شواهدی است که آن حضرت در دنبال این عبارت... ذکر کرده اند. (۱)

اشاره ای به اختلاف مشرب فلسفی و عرفانی در بحث اتماد صفات با ذات

آن چه از تلمیذ علامه ی طباطبایی نقل شد، توضیحات ایشان در ذیل مکتوباتی است که میان مرحوم حاج سید احمد کربلایی، از اساطین حکمت و عرفان و مرحوم حاج شیخ محمد حسین غروی اصفهانی، معروف به کمپانی از اساتید مسلم فلسفه و اصول، رد و بدل شده است. مراد ایشان از سید، مرحوم سید احمد کربلایی و از شیخ، مرحوم شیخ محمدحسین صدرایی - یعنی عیثیت صفات با ذات - است و مرحوم سید به شدت آن را انکار فرموده است. مرحوم شیخ عبارت معروف امیرالمؤمنین (ع) (کمال الإخلاص له نفی الصیفات عنه) را به تبعیت از صدرالمتألهین و فلاسفه ی پیرو ایشان حمل بر صفات زائد بر ذات نموده و مرحوم سید به این حمل ایراد گرفته اند. شاگرد علامه ی طباطبایی به پیروی از استاد خود، سخن سید را صحیح دانسته و ادعای مرحوم

ص: ۱۱۷

شیخ را رد کرده اند.

البته عجیب این جاست که ایشان وقتی می خواهند سخن مرحوم کمپانی را رد کنند، می گویند: مرحوم شیخ تبعاً لجماعه من المتکلمین آن را حمل بر نفی صفات زائده بر ذات نموده اند.

اما آیا با مرحوم صدر المتألهین شیرازی صاحب کتاب مهم «اسفار» از متکلمین بوده است؟ ما سخن صدرا را در ذیل خطبه ی امیرالمؤمنین (ع) نقل کردیم که صریحاً آن را حمل بر نفی صفات زائد بر ذات نموده است. (۱) این سخن البته منحصر به شخص صدر المتألهین نیست و تمام فلاسفه ای که پس از ایشان از مرام و مشرب ایشان پیروی کرده اند، بر همین اعتقاد بوده و هستند. اما شاگرد علامه طباطبایی چند صفحه پس از اظهارات قبلی خود، یادشان می افتد که ملاصدرا و برخی شاگردان میرز فلسفه اش، هیچ کدام به مقام اعلای عرفان الهی نرسیده اند و به همین جهت از عینیت صفات با ذات سخن گفته اند:

مرحوم صدر المتألهین و مرحوم سبزواری قدس الله اسرارهما، هر دو نفر از حکمای شامخ و الهین راسخ می باشند ولیکن، هیچ کدام به مقام اعلای عرفان الهی نرسیده اند. (۲)

دیدگاه مرحوم سید احمد کربلایی درباره ی عدم عینیت صفات با ذات

مرحوم سید احمد کربلایی در پاسخ به مرحوم کمپانی که کمالات علم و قدرت و حیات را متحد با ذات الهی دانسته، چنین آورده اند:

ذات، پدر پدر جد علم است، موجد العلم است، لا کسایر العلوم. کیف؟ و به صار العلم علماً و صار القدره قدره. فهو ینبوع العلم و القدره و الحیاء و سایر الکلمات... بلی چون کمال خود را بر این صفات بینند، بر او تعالی نیز اعتبار می کنند و ذلک كما أنَّ البعوضه تتوهم أنَّ لله تعالی جناحین. (۳)

ص: ۱۱۸

۱- ۱. اسفار ۶/۱۴۰.

۲- ۲. توحید علمی و عینی ۲۱۳.

۳- ۳. همان ۷۶ و ۷۷، مکتوب سوم مرحوم سید.

این سخن مرحوم سید احمد کربلایی را مقایسه کنید با استدلالی که مرحوم علامه ی طباطبایی در المیزان ذیل آیه ی «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» مرقوم فرموده و ما آن را توضیح دادیم، ایشان از این که خدا مالک همه ی کمالات هستی است، نتیجه گرفته اند که خود ذات، متّصف به همه ی آن هاست. فرمایش مرحوم سید احمد در واقع ناظر به همین عقیده می باشد.

ذات حق را نمی توان مصداق کمالات هستی دانست، او مُوجِد العلم (ایجاد کننده ی علم) و یَبْعِد العلم (سرچشمه ی علم) و سایر کمالات است؛ نه این که عین آن ها باشد. کسی که چنین گمان کند، مصداق حدیثی است که فرموده اند:

لَعَلَّ النَّمْلَ الصَّغَارَ تَتَوَهَّمُ أَنَّ لِلَّهِ زِبَانَتَيْنِ فَإِنَّ ذَلِكَ كَمَالُهَا... (۱)

یعنی مورچه های کوچک با قیاس به خود، برای خداوند دوشاخک توهم می کنند و داشتن آن ها را کمال خود و خدا می پندارند. عین همین است کسی که کمالات خود را (البته با قید نامتناهی و صیرف و امثال این ها) به خداوند نسبت می دهد و متّصف بودن خدا را به این کمالات نقص او می پندارد.

دفاع علامه ی طباطبایی از نظر مرحوم سید احمد کربلایی در برابر فلاسفه

البته مرحوم علامه ی طباطبایی در تذییلاتی که بر مکتوبات مرحوم کربلایی و مرحوم کمپانی نگاشته اند، به شدت از این نظر مرحوم سید احمد دفاع کرده اند؛ اما در قسمت هایی از تفسیر المیزان، قول مشهور فلاسفه را بیان فرموده اند. به هر حال قصد ما از تطویل این بحث و استناد به سخنان بزرگان فلاسفه و عرفا این نبوده که از مبانی عرفانی هم دفاع کنیم و آن ها را صحیح بشماریم. غرض این بود که اصل مطلب، یعنی عدم اتحاد ذات و صفات را با دلیل عقل و نقل به اثبات رسانیم و در ضمن، برخی از مواردی را که بزرگان عرفا در رد دیدگاه های فیلسوفان بزرگی هم چون صدر المتألهین آورده اند، به عنوان تأیید ذکر نماییم تا شاهد حقی باشد برای مباحث عقلی و

ص: ۱۱۹

استفاده‌هایی که از احادیث ائمه (ع) نموده ایم. اما ذکر این شواهد به هیچ وجه به معنای پذیرفتن همه ی سخنان ایشان یا مبانی فکری این بزرگواران نیست. آن‌ها در جای خود باید مورد بحث و بررسی قرار بگیرد.

به عنوان آخرین نمونه از این قبیل، ملاحظه فرمایید نوشته ی مرحوم سید احمد کربلایی را در توضیح فرمایش امیرالمؤمنین (ع) که فرمودند: هر صفتی به غیریتش با موصوف گواهی می دهد:

قوله: «لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ...» سبحان الله! حضرت استدلال می فرماید که: صفتیت مقتضی امتیاز است، پس اگر عییت است، لیس بِصِفَةٍ حَتَّىٰ این که اگر فرض شود: مفهوم علم محدود نباشد، دو حقیقت خواهند بود، نه یکی؛ لشهادة... (۱)

دقیقاً همان استدلالی که بر آن اصرار داشتیم، مورد تأکید ایشان است که صفت بودن، مقتضی امتیاز از موصوف است. بنابراین اگر چیزی عین ذات باشد، دیگر نمی تواند صفت باشد. حتی اگر کمالی هم چون علم را نامحدود کنیم، با برداشتن حد آن هم با ذات یکی نمی شود؛ چون حضرت امیر (ع) فرموده اند: «هر» صفتی به غیریتش با موصوف شهادت می دهد؛ چه آن صفت محدود باشد و چه آن را نامحدود فرض کنیم.

تعجب در این است که کسانی به خاطر حفظ چارچوب های فکری و ذهنی خود، حاضر می شوند از دلالت صریح و روشن روایات، چشم ببوشند و آن‌ها را بر خلاف مدلولشان طابق میل و سلیقه ی خویش توجیه و تأویل نمایند. به راستی اگر کسی به قصد علم آموزی از مکتب توحیدی اهل بیت (ع) در برابر احادیث نورانی ایشان زانو بزند و مفروضات قبلی خود را - که نوعاً با ادله ی عقلی هم صریحاً مخالفت است - ملاک قرار ندهد، در بحث «نفی صفات از ذات پروردگار» به چه نتیجه ای می رسد؟ آیا خدای متعال را از اّتصاف به هر صفتی منزّه می دارد یا به عییت صفات با ذات معتقد می شود؟!

ص: ۱۲۰

اثبات صفات مخلوق برای خداوند در احادیث

آخرین نکته ای که در این بحث طولانی متذکر می شویم، این است که پیشوایان معصوم ما در کنار اصرار شدید بر نفی هر گونه صفتی از خداوند متعال، معنایی دیگر از «صفت» را به ذات مقدس پروردگار نسبت داده اند. البته این معنا با توصیف ناپذیری او - به معنایی که تا کنون گفته ایم - کاملاً سازگار است. آن معنای مقبول این است که مخلوقات خداوند را صفت و نشانه ی او نامیده اند. همان طور که در ابتدای کتاب بیان شد، «اسم» و «صفت» هر دو به معنای علامت و نشانه هستند و تفاوتی بین معانی آن ها نیست. اسمای الهی همان صفاتی هستند که او خود را به آن وصف نموده است. امام باقر (ع) فرمودند:

إِنَّ الْأَسْمَاءَ صِفَاتٌ وَصَفَ بِهَا نَفْسَهُ. (۱)

همانا اسمای (الهی) صفاتی هستند که (او) خودش را به آن ها وصف کرده است.

این که خدا خودش را به آن ها وصف کرده - چنان که قبلاً گفته ایم - به این معناست که آن ها را نشانه و علامت خود قرار داده است. توضیح «معرفت بالاسم و بالآیه» موكول به دفتر آینده ی کتاب توحید است؛ إن شاء الله تعالی. این جا صرفاً به مخلوقیت اسماء و صفات الهی اشاره می کنیم تا تفاوت صفتی که خداوند برای خود قرار می دهد، با توضیحی که عین تشبیه است، روشن شود. عبارتی که در یکی از خطبه های امیرالمؤمنین (ع) در این خصوص آمده، این است:

الَّذِي سُئِلَ الْأَنْبِيَاءُ عَنْهُ فَلَمْ تَصِفْهُ بِحَدٍّ وَلَا بِنَقْصٍ بَلْ وَصَفْتَهُ بِأَفْعَالِهِ وَدَلَّتْ عَلَيْهِ بَيِّنَاتُهُ. (۲)

(خداوند) همان کسی است که از پیامبران در مورد او سؤال شد. پس او را به

ص: ۱۲۱

۱- ۱. اصول کافی، کتاب التوحید، باب المعبود، ح ۳.

۲- ۲. التوحید/۳۲، باب ۲، ح ۱. همین عبارت در اصول کافی، کتاب التوحید، باب جوامع التوحید، ح ۷ به این صورت آمده است: الَّذِي... وَلَا يَبْعُضُ بَلْ وَصَفْتَهُ بِفِعَالِهِ...

حدّی و نقصی وصف نکردند؛ بلکه به افعالش وصف نموده و به آیاتش بر او دلالت کردند.

افعال الهی همان آفریده‌های او هستند و آیات هم نشانه‌های او در خلقت. پیامبران الهی به تبعیت از پروردگار خود، او را به مخلوقاتش وصف کردند؛ یعنی مخلوقات را به عنوان اسم و صفتِ خداوند معرفی کردند تا آن‌ها وسیله‌ای برای معرفت او باشند (معرفت بالاسم و بالآیة). پس آن صفتی که می‌توان به خدا نسبت داد، همانا مخلوقات او هستند. البته این‌ها دو گونه هستند: تکوینی (کونی) و تدوینی (لفظی). توضیح معرفت الهی به هر یک از این دو گونه اسم و صفت به فضل الهی در کتاب توحید، دفتر چهارم، خواهد آمد؛ *إن شاء الله*.

محدود نشدن خداوند به صفات مخلوقی خویش

فعلاً می‌خواهیم بر این حقیقت تأکید کنیم که توصیف خداوند خودش را که به معنای خلق اسم و صفت برای خویش است، هیچ ربطی به توصیف تشبیهی او ندارد و به هیچ وجه ذات الهی را محدود نمی‌کند. عبارت زیبای امیرالمؤمنین (ع) که فرمودند:

لَا تَحُدُّهُ الصِّفَاتُ. (۱)

صفات او را محدود نمی‌کنند.

می‌تواند اشاره به همین نکته‌ی لطیف باشد که هر چند خداوند اسما و صفاتی برای خودش قرار داده، اما بر خلاف توصیفات بشری، این صفات، خداوند را حد نمی‌زنند و نسبت نقص به او وارد نمی‌کنند (فَلَمْ تَصِفْهُ بِحَدٍّ وَلَا بِنَقْصٍ). همه‌ی توصیفات بشری از طریق القای مفاهیم بر ذات الهی است که لازمه‌ی آن، حد زدن و نسبت نقص دادن به ذات الهی می‌باشد. اما صفاتی که خداوند برای خود قرار داده، او را حد نمی‌زنند، چون هیچ مخلوقی خالق متعال را محدود نمی‌کند. به همین جهت گاهی چنین تعبیر می‌کنیم که خدای متعال، صفت دارد ولی خود او موصوف به آن صفت نمی‌شود. اگر موصوفیت

ص: ۱۲۲

به معنای محدودیت باشد، قطعاً خداوند «موصوف» واقع نمی شود؛ چون صفات او چیزی از ذات او را نشان نمی دهند. هر صفتی در مخلوقات او هستند، هیچ کشف و حکایتی از هیچ جهت از خالق خویش ندارند. این است معنای این که می گوییم: اسماء و صفات نشانه های پروردگارانند؛ اما او را نشان دار نمی کنند؛ یا گفته می شود: مخلوقات، صفات الهی هستند؛ ولی او موصوف به این ها نیست.

گاهی هم این طور می گوییم: موصوف بودن خداوند صرفاً به این معناست که این مخلوقات را صفت خویش قرار داده؛ نه چیزی بیش از این.

به هر حال در معارف توحیدی اهل بیت (ع) اسماء و صفات، همگی مخلوق اند. به فرمایش حضرت جواد الائمه (ع).

الْأَسْمَاءُ وَالصِّفَاتُ مَخْلُوقَاتٌ... وَالْمَعْنَى بِهَا هُوَ الَّذِي لَا يَلِيقُ بِهِ الْإِخْتِلَافُ. (۱)

اسماء و صفات (همگی) مخلوق اند... و مقصود از آن ها همان خدایی است که اختلاف سزاوار او نیست.

این اسماء و صفات نشانه هایی هستند برای یک مقصود واحد و آن «الله» - جَلَّ جلاله - است. اگر این صفات الهی، او را نشان دار می کردند، نسبت دادن این صفات به او، موجب اختلاف در ذات پروردگار می شد؛ ولی چون هیچ حدی به او نمی زنند و هیچ چیزی رادر او نشان نمی دهند، همگی یک مقصود و یک «معنی» دارند و آن خدای واحدی است که از هیچ جهت انقسامی نمی پذیرد.

این مطلب که اسماء و صفات مختلف یک معنای واحد داشته باشند، در فرهنگ توحید بشری، امری بی معنا محسوب می شود؛ ولی در معارف توحیدی اسلام و قرآن که اهل بیت (ع) بیان فرموده اند، نکته ای زیبا و بسیار دقیق تلقی می شود.

ص: ۱۲۳

معرفی دعای تسبیح

در پایان این بخش که سراسر آن، بحث درباره‌ی تنزیه و تسبیح پروردگار بود، به معرفی دعای عظیم الشان و جلیل القدری می‌پردازیم که جبرئیل امین آن را از طرف خدا به صورت صحیفه‌ای مکتوب برای رسول گرامی اسلام (ص) هدیه آورده است. مرحوم سیدین طاووس در کتاب شریف «مهج الدعوات» متن کامل این دعا را نقل کرده و حجمی نزدیک به دو برابر خود دعا، فضایل و برکات آن را آورده است. این دعا سراسر تسبیح خداست و حتی یک مورد درخواست و سؤال هم در آن وجود ندارد. به همین دلیل گاهی به نام «دعای تسبیح» خوانده می‌شود. ابتدا بخش کوچکی از فضایل آن را نقل می‌کنیم و سپس جملاتی از آن را ترجمه می‌کنیم تا خواننده‌ی علاقه‌مند در هنگام خواندن آن، توجه به محتوا و مضامین آن هم داشته باشد.

امیرالمؤمنین (ع) از پیامبر (ص) نقل کرده اند که فرمودند:

در حالی که پشت مقام (ابراهیم (ع)) نماز می‌خواندم، جبرئیل بر من نازل شد. وقتی از نماز فارغ شدم، برای امتم از خدای متعال طلب مغفرت نمودم. جبرئیل به من گفت: ای محمد، می‌بینم که نسبت به امت خود حریص هستی و خدای متعال نسبت به بندگانش مهربان است.

پیامبر (ص) به جبرئیل فرمودند: ای برادرم، تو حبیب من و حبیب امت من هستی. دعایی به من بیاموز که امت من پس از من به آن مرا یاد کنند. پس جبرئیل به من گفت: ای محمد، تو را سفارش می‌کنم به امت خود امر فرمایی که ایم البیض - سیزدهم، چهاردهم و پانزدهم - هر ماه را روزه بگیرند. ای محمد، تو را سفارش می‌کنم به امت خود دستور فرمایی که با این دعای شریف دعا کنند؛ چرا که حاملان عرش، عرش را با این دعا حمل می‌کنند و من به برکت این دعا به زمین فرود می‌آیم و به آسمان بالا می‌روم. این دعا بر درهای بهشت به سبب این دعا گشوده می‌شود و روز قیامت آفریدگان، به امر خدا، به سبب این دعا محشور می‌شوند...

سپس پیامبر (ص) ثواب این دعا را از جبرئیل سؤال می‌کند. ایشان می‌گوید: ای محمد، از من چیزی پرسیدی که توانایی توصیفش را ندارم و جز خدا

کسی اندازه‌ی آن را نمی‌داند. ای محمد، اگر همه‌ی درختان دنیا قلم می‌شدند و همه‌ی دریاها مرکب و همه‌ی خلایق نویسنده، نمی‌توانستند ثواب خواننده‌ی این دعا را بنویسند!

آن‌گاه به تفصیل، بخشی از ثواب‌های خواندن این دعای شریف را نقل فرمودند و در پایان، جبرئیل به پیامبر (ص) عرض می‌کند: از فضایی که درباره‌ی این دعا ذکر کردم، تعجب نکن زیرا در آن اسم اعظم خدای متعال است و... هر کس دعا را خواند یا حفظ کرد یا از روی آن نوشت، پس در دادن آن به دیگر مسلمانان بخل نورد. پیامبر خدا (ص) فرمودند: من در هیچ جنگی این دعا را نخواندم، مگر آن که به برکت آن بر دشمنانم پیروز شدم و نیز فرمودند: هر کس این دعا را بخواند، به صورت او نور اولیای (خدا) داده می‌شود و هر امر سختی برایش آسان می‌گردد... (۱)

دعای شریف با این جملات آغاز می‌شود:

سُبْحَانَ اللَّهِ الْعَظِيمِ وَبِحَمْدِهِ، سُبْحَانَ اللَّهِ الْعَظِيمِ وَبِحَمْدِهِ، سُبْحَانَ اللَّهِ الْعَظِيمِ وَبِحَمْدِهِ، سُبْحَانَ اللَّهِ مِنْ أَمْلَكِهِ وَ سُبْحَانَ اللَّهِ مِنْ مَلِكِهِ مَا أَقْدَرُهُ وَ سُبْحَانَ اللَّهِ مِنْ قَدِيرٍ مَا أَعْظَمُهُ وَ سُبْحَانَ اللَّهِ مِنْ عَظِيمٍ مَا أَجَلُّهُ... (۲)

منزه می‌دارم خداوند بزرگ را و او را حمد می‌کنم. منزه می‌دارم خداوند بزرگ را و او را حمد می‌کنم. منزه می‌دارم خداوند بزرگ را و او را حمد می‌کنم. منزه می‌دارم خداوند بزرگ را و او را حمد می‌کنم. منزه است او؛ معبودی که عجب پادشاهی‌ای دارد! منزه است او؛ پادشاهی که چه قدرتی دارد! منزه است او؛ توانایی که عجب عظمتی دارد! منزه است او؛ بزرگی که چه جلالتی دارد!

در همه‌ی عبارات دعا به جز ابتدا و انتهای آن، صیغه‌ی تعجب (بر وزن ما افعَله) به کار رفته و به همین صورتی که نمونه‌هایش ذکر شد، معنا می‌شوند. از این دعای شریف و فضایی که برای آن ذکر شده، گوشه‌ای از اهمیت و عظمت خاص تسبیح خداوند متعال روشن می‌گردد.

ص: ۱۲۵

۱- ۱. مهج الدعوات/ ۷۹-۸۱.

۲- ۲. همان/ ۸۲.

بخش دوم: توحید خدای سبحان

اشاره

در ادامه ی بحث تسییح و تنزیه پروردگار در این بخش به توضیح و تکمیل بحث «توحید خداوند» می پردازیم. یادآوری می کنیم که در بحث اثبات صانع (دفتر اول کتاب توحید)، فصل آخر را به «توحید صانع متعال» اختصاص دادیم و ضمن آن هفت حدیث کلیدی و مهم را از ائمه ی طاهرین (ع) نقل کرده، توضیح دادیم.

دیدیم که به تعبیر امیرالمؤمنین (ع) خدای متعال «أَحَدٌ الْمَعْنَى» است و خود ایشان این اصطلاح را چنین معنا کردند:

يَعْنِي بِهِ أَنَّهُ لَا يَنْقَسِمُ فِي وُجُودٍ وَلَا عَقْلٍ وَلَا وَهْمٍ. (۱)

خدای متعال نه انقسام وجودی می پذیرد، نه عقلی و نه وهمی. به طور کلی وحدت خداوند را می توان به دو معنا دانست: یکی انقسام ناپذیری او و دیگر نفی تشبیه از ذات مقدّسش. همه ی توضیحاتی که در مورد توحید صانع متعال گفته شد، در توحید خداوند سبحان نیز ساری و جاری است.

ضمناً از احادیث گهربار پیشوایان معصوم خود آموختیم که احدیت پروردگار به وحدت عددی نیست و تفسیر جمعی جملی توحید، این است که آن چه را بر خلق رواست، برای خالق جایز نشماریم:

أَمَّا التَّوْحِيدُ فَأَنْ لَا تُجَوِّزَ عَلَى رَبِّكَ مَا جَازَ عَلَيْكَ. (۲)

ص: ۱۲۹

۱- ۱. التّوْحِيدُ/ ۸۴، باب ۳، ح ۳.

۲- ۲. همان/ ۹۶، باب ۵ ف ح ۱.

فصل ۱: اهمیت و فضیلت سوره ی توحید

اشاره

اکنون می خواهیم مباحث پیش گفته درباره ی توحید را تکمیل نماییم. به این منظور مروری خواهیم داشت بر تفسیر سوره ی «توحید» یا «اخلاص» از زبان ائمه ی هدی (ع) که به فرموده ی خودشان این سوره ی شریف در قرآن کریم، «نِسْبَةُ» یا شناسنامه ی خداوند متعال است:

امیرالمؤمنین (ع) فرمودند:

نِسْبَةُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ». (۱)

شناسنامه ی خدای متعال، «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» است.

در حدیث دیگری که از امام صادق (ع) نقل شده، آمده است که یهودیان به پیامبر گرامی اسلام (ع) عرضه داشتند:

إِنْسِبْ لَنَا رَبِّكَ.

نَسَبِ پروردگارت را برای ما بیان کن.

سه بار این درخواست را تکرار کردند و پاسخی نشنیدند. سپس در پاسخ آن ها سوره ی مبارکه ی «توحید» نازل گردید. (۲)

ص: ۱۳۱

۱- ۱. معانی الأخبار/ ۱۴۰، ح ۱.

۲- ۲. التوحید/ ۹۳، باب ۴، ح ۸.

علاقه ی شدید امیرالمؤمنین (ع) به سوره ی توحید

در فضیلت و اهمیت این سوره ی مبارکه همین بس که دوست داشتن آن نشانگر محبوب بودن نزد خدای عزوجل است. فضایل مولا- امیرالمؤمنین (ع) آمده است که وقتی از سوی پیامبر (ص) برای جنگی اعزام شدند، در برگشت، ایشان از همراهان درباره ی امیرالمؤمنین (ع) سؤال فرمودند. آن ها - با کمال تعجب - گفتند: همه چیز خوب بود جز این که ایشان در همه ی نمازهای جماعت خود سوره ی توحید را می خوانند! (از آن جا که بالاخره می خواستند عیبی از آن حضرت بجویند و چیزی نیافتند، این مسأله را مطرح کردند!)

پیامبر (ص) وقتی از امیرالمؤمنین (ع) علت را جویا شدند، حضرت عرضه داشتند:

لِحُبِّي لِقَلِ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ.

به خاطر محبت من نسبت به این سوره.

جواب رسول گرامی اسلام (ص) این بود:

مَا أَحَبَّبَتْهَا حَتَّى أَحَبَّكَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ. (۱)

این سوره را دوست نداشته ای، مگر این که خدای عزوجل دوست داشته است. یعنی دوست داشتن این سوره، نشانه ی محبوبیت نزد خداست.

«قل هو الله» ثلث کتب آسمانی

هم چنین در فضیلت قرائت این سوره از امام صادق (ع) چنین آمده است:

مَنْ قَرَأَ «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» مَرَّةً وَاحِدَةً فَكَأَنَّمَا قَرَأَ ثُلُثَ الْقُرْآنِ وَ ثُلُثَ التَّوْرَةِ وَ ثُلُثَ الْإِنْجِيلِ وَ ثُلُثَ الزَّبُورِ. (۲)

ص: ۱۳۲

۱- ۱. همان/۹۴، باب ۴، ح ۱۱.

۲- ۲. همان/۹۵، باب ۴، ح ۱۵.

هر کس یک بار سوره ی توحید را قرائت کند، گویی یک سوم قرآن، یک سوم تورات، یک سوم انجیل و یک سوم زبور را خوانده است.

البته خواندن سه بار سوره ی توحید مانند یک ختم قرآن است. (۱) در فرمایشی پیامبر اکرم (ص) خود امیرالمؤمنین را مثل سوره ی «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» خواندند و به ایشان خطاب فرمودند:

إِنَّمَا مِثْلُكَ مِثْلُ «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» فَإِنَّهُ مَنْ قَرَأَهَا مَرَّةً فَكَأَنَّمَا قَرَأَ ثُلُثَ الْقُرْآنِ وَمَنْ قَرَأَهَا مَرَّتَيْنِ فَكَأَنَّمَا قَرَأَ ثُلْثِي الْقُرْآنِ وَمَنْ قَرَأَهَا ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَكَأَنَّمَا قَرَأَ الْقُرْآنَ وَكَذَلِكَ مَنْ أَحَبَّكَ بِقَلْبِهِ كَانَ لَهُ مِثْلُ ثُلْثِ أَعْمَالِ الْعِبَادِ وَمَنْ أَحَبَّكَ بِقَلْبِهِ وَنَصَرَكَ بِلِسَانِهِ كَانَ لَهُ مِثْلُ ثُلْثِي ثَوَابِ أَعْمَالِ الْعِبَادِ وَمَنْ أَحَبَّكَ بِقَلْبِهِ وَنَصَرَكَ بِلِسَانِهِ وَيَدِهِ كَانَ لَهُ مِثْلُ ثَوَابِ الْعِبَادِ. (۲)

مثل تو، مثل سوره ی «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» است. کسی که یک بار آن را بخواند، مثل این است که یک سوم قرآن را خوانده است. کسی که دو بار آن را بخواند، مانند این است که دو سوم قرآن را خوانده است. کسی که سه بار آن را بخواند، مثل این است که همه ی قرآن را خوانده است. همین طور کسی که تو را با قلبش دوست بدارد، نظیر یک سوم پاداش اعمال همه ی بندگان (خدا) را می برد. کسی که تو را با قلبش دوست بدارد و با زبانش یاری ات نماید، مانند دو سوم ثواب اعمال بندگان نصیبش می شود. کسی که تو را با قلبش دوست بدارد و با زبان و دستش یاری ات کند، معادل پاداش همه ی اعمال بندگان را برده است.

شاید یکی از اسرار دوست داشتن سوره ی توحید توسط امیرالمؤمنین (ع) از همین حدیث نورانی روشن شود.

ص: ۱۳۳

۱-۱. کمال الدین و تمام النعمة، باب ۵۰، ح ۶.

۲-۲. بحار الأنوار ۲۷/۹۴، ح ۵۴ به نقل از المحاسن.

قراأت سوره ی توحید در بیماری و سختی

خواندن این سوره ی مبارک، وقتی انسان گرفتار بیماری یا سختی خاصی می شود، مورد تأکید بیشتری قرار گرفته است. امام صادق (ع) در این خصوص نکته ی عجیبی را تذکر فرموده اند:

مَنْ أَصَابَهُ مَرَضٌ أَوْ شِدَّةٌ وَلَمْ يَقْرَأْ فِي مَرَضِهِ أَوْ شِدَّتِهِ بِقُلِّ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ثُمَّ مَاتَ فِي مَرَضِهِ أَوْ فِي تِلْكَ الشَّدَّةِ الَّتِي نَزَلَتْ بِهِ فَهُوَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ. (۱)

کسی که به بیماری یا سختی ای گرفتار شود و در حال بیماری یا گرفتاری اش، «قُلِّ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» را نخواند؛ سپس در همان بیماری یا گرفتاری که بر سرش آمده بمیرد، اهل آتش خواهد بود!

هشدار عجیبی است به اهل توحید که اگر بیمار یا گرفتار می شوند، در آن حال از خواندن سوره ی توحید غفلت نکنند. بی توجهی به این امر ممکن است عاقبت بدی به دنبال داشته باشد. شاید علت این تأکید شدید آن است که مؤمن موحّد در حال سختی و مرض بالأخره یاد خدای خود می کند و اگر در حالت عادی از یاد او غافل است، در حال بیماری یا سختی امکان ندارد که خدای خود را فراموش نماید. در هنگام بلا و مصیبت انسان مؤمن قطعاً متذکر ولی نعمت خویش می شود و از او امید نجات از بلا را می برد.

سوره ی توحید به بهترین وجهی معرف خداست و از این رو بالأخره فرد موحّد در طول بیماری یا گرفتاری اش یک بار هم که شده، آن را می خواند. آن قدر غفلت نمی کند که در آن مرض یا سختی بمیرد و یک بار هم با قراأت این سوره ی شریف، خدای خود را یاد نکند. چه بسا خدای ناکرده غفلت از این امر باعث شود که خدای متعال لطف بی دریغ خود را از آن فرد بیمار یا گرفتار، دریغ نماید و همین سبب سلب ایمانش در هنگام مرگ گردد. اگر چنین شود، بی ایمان از دنیا می رود و در زمره ی اهل آتش قرار می گیرد.

ص: ۱۳۴

خواندن سوره ی توحید در هر جمعه

در زمان های خاصی که مناسبت بیشتری با یاد کردن خدا دارد، تأکید بیشتری هم بر خواندن سوره ی توحید شده است. مثلاً روز جمعه که «سیدالایام» و بزرگ تر از روز عید فطر و قربان دانسته شده است (۱)، اهمیت قرائت سوره ی توحید بسیار بیشتر است؛ تا آن جا که امام صادق (ع) فرمودند:

مَنْ مَضَتْ لَهُ جُمُعَةٌ وَلَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِقُلِّ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ثُمَّ مَاتَ عَلَى دِينِ أَبِي لَهَبٍ. (۲)

هر کس جمع ای بر او بگذرد و در آن «قُلِّ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» را نخواند و سپس بمیرد، بر دین ابولهب مرده است.

البته گاهی در احادیث، «جمعه» به معنای «هفته» است. اگر در این حدیث معنای «هفته» مراد باشد، آن وقت مضمونش این است که نباید یک هفته بر شخص مؤمن بگذرد و یک بار هم سوره ی توحید را نخواند. هر کدام باشد، احتمالی که در بیان علت این تأکید امام (ع) می توان داد، شبیه توضیحی است که در ذیل حدیث قبلی بیان شد.

فضیلت قرائت سوره ی «توحید» در نماز

اما قرائت این سوره ی مبارک در نمازها (به خصوص نمازهای واجب) مورد توجه بیشتری است؛ تا آن جا که اگر فردی در شبانه روز یک بار هم این سوره را در نمازهایش نخواند، جز نماز گزاران محسوب نمی شود. امام صادق (ع) فرمودند:

مَنْ مَضَى بِهِ يَوْمٌ وَاحِدٌ فَصَلَّى فِيهِ خَمْسَ صَلَوَاتٍ وَلَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِقُلِّ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ قِيلَ لَهُ: يَا عَبْدَ اللَّهِ لَسْتَ مِنَ الْمُصَلِّينَ. (۳)

هر کس روزی بر او بگذرد که در آن پنج نماز بگذارد و در هیچ کدام «قُلِّ هُوَ

ص: ۱۳۵

۱- ۱. بحار الانوار/۲۶۷/۸۹، ح ۵ به نقل از الخصال.

۲- ۲. ثواب الاعمال و عقاب الاعمال/۱۲۸، باب ثواب قرائت قل هو الله احد، ح ۲.

۳- ۳. همان/۱۲۷، ح ۱.

اللَّهُ أَحَدٌ» را نخواند، به او گفته می شود: ای بنده ی خدا، جزء نماز گزاران نیستی!

به نظر می آید که پنج نماز در یک روز اشاره به نمازهای واجب در شبانه روز باشد. نماز گزار حقیقی کسی است که در پنج نماز خود در هر روز حدّ اقل یک بار هم که شده، سوره ی توحید را تلاوت کند. روشن است مراد امام (ع) این نیست که چنین فردی، تکلیف فقهی خود را در مورد نماز ادا نکرده است؛ این فضیلت به قبولی نماز و درجه و رتبه ی نماز گزار مربوط می شود. هر چه اهتمام به قرائت این سوره ی مبارک بیشتر باشد، نماز انسان و خود او در درجه ی بالاتری خواهند بود. کسی مانند امیرالمؤمنین (ع) در آن درجه ی ایمان، در همه ی نمازهای واجب خود - که به جماعت می خواندند - خواندن سوره ی توحید را ترک نمی کردند. تأسی به آن امیر ایمان، اقتضا می کند که انسان از این امر مهم غفلت ننماید.

در روایتی هم چنین نقل شده است:

مَا زَكَتَ صَلَاةً مَنْ لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ». (۱)

نماز کسی که در آن «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» نخواند، پاکیزه نیست.

پاکیزگی عمل به پذیرفته شدنش در درگاه الهی است و نمازی که در آن سوره ی توحید قرائت نشود، احتمالاً یکی از شرایط قبولی را ندارد؛ یا حدّ اقل می توان گفت در مقایسه با نمازی که با سوره ی توحید خوانده شود، در درجه پایین تری قرار دارد البته نمازهایی مانند نماز ظهر روز جمعه یا نماز عشاء در شب جمعه که در آن ها سفارش به خواندن سوره های خاصّی (۲) شده است، از این قاعده کلی استثنا می شوند به هر حال همه ی این ها اهمیت خواندن سوره ی توحید را در نمازها به خوبی روشن می کند.

ص: ۱۳۶

۱- ۱. بحار الأنوار ۸۵/۳۱، ح ۲۱ به نقل از الاحتجاج.

۲- ۲. برای نماز ظهر جمعه در رکعت اول، سوره ی جمعه و در رکعت دوم، سوره ی منافقون و برای نماز عشاء شب جمعه در رکعت اول، سوره ی جمعه و در رکعت دوم، سوره ی اعلی سفارش شده است.

خواندن سوره ی «توحید» در تعقیب نماز

قرائت این سوره پس از نمازهای واجب هم مستحب است. آثار و فواید شگفتی برای این عمل ذکر فرموده اند. از امام صادق (ع) چنین نقل شده است:

مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يَدْعُ أَنْ يَقْرَأَ فِي دُبُرِ الْفَرِيضَةِ بِقُلِّ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ فَإِنَّهُ مَنْ قَرَأَهَا جَمَعَ اللَّهُ لَهُ خَيْرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَ عَفَّرَ لَهُ وَ لَوَالِدِيهِ وَ مَا وَ لَدَا. (۱)

هر کس به خدا و قیامت ایمان دارد، نباید خواندن «قُلِّ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» را پس از نماز واجب ترک کند. پس هر که آن را (پس از نماز واجب) قرائت کند، خداوند خیر دنیا و آخرت را برایش جمع می کند و خود او و پدر و مادرش و فرزندان آن ها (برادران و خواهرانش) را می آمرزد.

توجه داشتن به این امر خود به خود انسان را بیشتر متذکر خدا می کند و چه بسا موجب شود که اصلاً گناهی مرتکب نشود یا کمتر دور گناه بچرخد. یکی از برکات عجیب این سوره ی مبارک با یازده بار قرائت آن پس از ادای نماز صبح آشکار می شود. از امیرالمؤمنین (ع) نقل شده که فرمودند:

مَنْ قَرَأَ «قُلِّ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» إِحْدَى عَشْرَةَ مَرَّةً فِي دُبُرِ الْفَجْرِ لَمْ يَتَّبِعْهُ ذَلِكَ الْيَوْمَ ذَنْبٌ وَ إِنْ رُغِمَ أَنْفُ الشَّيْطَانِ. (۲)

هر کس پس از نماز صبح یازده بار «قُلِّ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» بخواند، در آن روز گناهی از او سر نمی زند؛ هر چند بینی شیطان به خاک مالیده شود.

قبول این فضیلت به معنای نفی اختیار انسان نیست. انسان - چه پس از نماز صبح یازده بار سوره ی توحید بخواند و چه نخواند - هر روز در انجام و ترک گناه مختار است. نباید کسی گمان کند که اگر روزی توفیق عمل به این حدیث را پیدا کرد، دیگر خیالش راحت است و هر کاری کند به گناه نمی افتد؛ هرگز چنین نیست.

ص: ۱۳۷

۱- ۱. اصول کافی، کتاب فضل القرآن، باب فضل القرآن، ح ۱۱.

۲- ۲. ثواب الاعمال و عقاب الاعمال/ ۲۷۶، ح ۸.

قطعاً مترتب شدن فضایل و آثار یک عمل مشروط به شرایطی است که چه بسا در بیان یک حدیث به همه یا حتی برخی از آن‌ها اشاره نشود. بنابراین نمی‌توان صرفاً به معنای ظاهری یک حدیث اکتفا کرد و قیود و شروط احتمالی آن را نادیده گرفت. چه بسا خواندن این یازده بار شرایط و آدابی داشته باشد که در متن خود حدیث به آن اشاره نفرموده‌اند؛ یا فردی که قرائت می‌کند، باید دارای خصوصیتی باشد تا همه‌ی این برکات بر خواندن او مترتب شود. احتمالات دیگری هم می‌توان داد که وجود هر یک معنای مظاهری حدیث را مقید به قید یا قیود خاصی می‌کند.

اما قدر مسلم می‌توان گفت که طبق فرمایش امیرالمؤمنین (ع)، عمل به این تعقیب خاص پس از نماز صبح «می‌تواند» نوری در قلب انسان مؤمن ایجاد کند که او را با حفظ اختیارش، از این که در آن روز دور معصیت بچرخد یا حتی فکر انجام آن را بکند، بازدارد. این «اقتضا» در این عبادت شریف هست. البته میزان شدت این نور - که از سنخ نور ایمان و تقوای الهی است - به شرایط و عواملی بر می‌گردد که در خود فرد یا عملش وجود دارد. هر چه ایمان و تقوای فرد بیشتر باشد و هر چه عملش را با معرفت و حضور قلب بیشتری انجام دهد، قطعاً آن نور قلبی بازدارنده، شدیدتر و قوی‌تر خواهد بود. البته این در حد «اقتضا» است؛ یعنی انجام این عمل «مقتضی» چنین تأثیری است. تحقق این اثر به عامل دیگری هم بستگی دارد و آن «فقدان مانع» است.

همیشه تأثیر هر مؤثری به دو عامل بستگی دارد: «وجود مقتضی» و «عدم مانع» یعنی اقتضای تأثیر وجود داشته باشد و مانع تأثیر هم مفقود باشد. بنابراین اگر مقتضی تأثیر وجود داشت اما مانع یا موانعی در کار بود، همه‌ی آثار مورد انتظار با برخی از آن‌ها محقق نمی‌شود.

در این جا اگر شرایط و آداب فعلی و فاعلی (خود عمل و انجام دهنده‌ی آن) فراهم باشد، این عمل گران قدر مقتضی چنان تأثیر ژرفی است؛ اما به شرط آن که چیزی «مانع» این تأثیر گذاری نشود. وجود یا عدم مانع بستگی به سایر اعمال آن فرد یا حالات روحی خوب یا بدش دارد.

همه ی این توضیحات در مورد حدیث قبلی هم مطرح می شود و نیز نسبت به هر حدیثی که آثار و برکاتی را بر قرائت این سوره مترتب کرده است.

فضیلت تلاوت سوره ی توحید در وقت خواب

یکی دیگر از آثار عجیب سوره ی توحید، به قرائت آن در وقت خوابیدن مربوط می شود. از امام صادق (ع) نقل است که فرمودند: مَنْ آوَى إِلَى فِرَاشِهِ فَقَرَأَ «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» إِحْدَى عَشْرَةَ مَرَّةً حَفِظَهُ اللَّهُ فِي دَارِهِ وَ فِي دُورَاتِ حَوْلِهِ. (۱) هر کس به بسترش رود و یازده بار «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» بخواند، خداوند او را در خانه اش و خانه های اطرافش محافظت می فرماید. فضیلت دیگری هم برای صد بار خواندن این سوره ی مبارک در هنگام خوابیدن ذکر شده است. امیرالمؤمنین (ع) از پیامبر گرامی اسلام (ص) چنین نقل فرموده اند:

مَنْ قَرَأَ «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» مِائَةً مَرَّةً حِينَ يَأْخُذُ مَضْجَعَهُ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ ذُنُوبَ خَمْسِينَ سَنَةً. (۲)

هر کس «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» را هنگامی که به بستر خواب خود می رود صد بار بخواند، خداوند گناهان پنجاه سال او را می آمرزد. این دو حدیث هم مشمول توضیحاتی قرار می گیرند که در توضیح دو حدیث پیش گفتیم. به هر حال شرایط و مقتضیات خود فرد و نیز آداب و شرایطی که هنگام خواندن سوره ی مبارک توحید رعایت می کند، تأثیر بسزایی در ترتب آثار گران قدر آن دارد.

ص: ۱۳۹

۱- ۱. همان، ح ۷.

۲- ۲. همان/ ۲۷۴، ح ۵.

ایمان به سوره ی توحید

ذکر فضایل سوره ی توحید قدری به طول انجامید و غرض تذکر به اهمیت آن بود.

این اهمیت فقط به قرائت آن مربوط نیست. این قرائت باید مقدمه و وسیله ای برای ایمان به معارف توحیدی آن باشد. شخصی از

امام هشتم (ع) درباره ی «توحید» سؤال می کند؛ ایشان می فرمایند:

كُلُّ مَنْ قَرَأَ «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» وَ آمَنَ بِهَا فَقَدْ عَرَفَ التَّوْحِيدَ. (۱)

هر کس «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» را بخواند و به آن ایمان آورد، توحید را شناخته است.

برای شناخت ظرافت بحث توحید، نکاتی که ائمه ی طاهرین (ع) در تفسیر سوره ی مبارکه ی «توحید» فرموده اند، راهنمایی بسیار

خوبی است که ما در ادامه به بیان اصول این نکات خواهیم پرداخت.

ص: ۱۴۰

فصل ۲: تفسیر «بسم الله الرحمن الرحيم»

معانی «الله» در لغت و حدیث

برای روشن شدن معنای دقیق «بسم الله الرحمن الرحيم» ابتدا باید با استناد به روایات ائمه (ع)، کلمه ی «الله» را توضیح دهیم. این کلمه لفظ منحصر به فردی است که مفهوم منحصر به فردی هم دارد و شاید رساترین و عمیق ترین لفظ برای گزارش از خداوند متعال، همین لفظ «الله» باشد.

این کلمه چنان که در دفتر گذشته آوردیم، مشتق از «إله» است و «الله» در واقع «الإله» بوده است؛ به معنای کسی که در هر کاری به او پناه آورده می شود. این معنا را با استناد به کتاب لغت و فرمایش امام صادق (ع) استفاده نمودیم. در این صورت الله، از «أَلِهَ يَأَلَهُ إلی كذا» به معنای «پناه آوردن به چیزی» گرفته شده است. (۱)

اما یک معنای دیگر «أَلِهَ»، «تَحَيَّرَ» می باشد. ابن منظور در لسان العرف چنین آورده است:

قيل في اسمِ الباري سبحانه أنه مأخوذٌ من «أَلِهَ يَأَلَهُ» إذا تَحَيَّرَ لِأَنَّ الْعُقُولَ

ص: ۱۴۱

تَأَلَّهُ فِي عَظَمَتِهِ وَ «أَلِهَ يَأَلُّهُ أَلْهًا» أَي تَحَيَّرَ وَ أَصْلُهُ «وَلِهَ يَوْلَهُ وَ لَهَا». (۱)

یک قول در (اشتقاق) اسم خالق سبحان این است که این لفظ (الله) مشتق از «أَلِهَ يَأَلُّهُ» به معنای حیرت و سرگردانی است، زیرا عقل‌ها در عظمت او حیران‌اند و «أَلِهَ يَأَلُّهُ أَلْهًا» به معنای حیرت پیدا کردن است و اصل آن «وَلِهَ يَوْلَهُ وَ لَهَا» می‌باشد.

با این احتمال، «الله» به ذاتی گفته می‌شود که خلاق در او حیران‌اند؛ چون درعین آن که نمی‌توانند انکارش کنند، به هیچ چیز هم نمی‌توانند تشبیهش نمایند. همین حیرت و تحیر را «وَلِهَ» تعبیر می‌کنیم که به قول ابن منظور ریشه‌ی «أَلِهَ»، «وَلِهَ» است که در واقع «واو» به همزه بدل شده است. در احادیث ائمه (ع) نیز این معنا مورد تأیید قرار گرفته است. حضرت باقرالعلوم (ع) می‌فرماید:

اللَّهُ مَعْنَاهُ الْمَعْبُودُ الَّذِي أَلِهَ الْخَلْقُ عَنْ دَرَكِ مَاهِيَّتِهِ وَ الْإِحَاطَةَ بِكَيْفِيَّتِهِ وَ يَقُولُ الْعَرَبُ: أَلِهَ الرَّجُلُ إِذَا تَحَيَّرَ فِي الشَّيْءِ فَلَمْ يُحِطْ بِهِ عِلْمًا، وَ وَلِهَ إِذَا فَرَعَ إِلَى شَيْءٍ مِمَّا يَحْذَرُهُ وَ يَخَافُهُ فَالْإِلَهَ هُوَ الْمَسْتُورُ عَنْ حَوَاسِّ الْخَلْقِ. (۲)

معنای الله آن معبودی است که آفریدگان از درک چیستی‌اش و احاطه به کیفیتش در حیرت مانده‌اند. عرب هنگامی که در چیزی حیران شده و به آن احاطه‌ی علمی نیافته باشد، می‌گوید: «أَلِهَ الرَّجُلُ»؛ هم چنین «وَلِهَ» (گفته می‌شود) هنگامی که شخص از آن چه می‌پرهیزد و می‌ترسد، به چیزی پناه ببرد. پس «الإله» همان ذات پوشیده از حواس آفریدگان است.

این جا حضرت به هر دو احتمال لغوی در معنای إله اشاره فرموده‌اند. احتمال دوم را پیش‌تر توضیح داده ایم (۳) و احتمال اول همان معنایی است که اکنون در صدد بیانش هستیم. کلمه‌ی «معنی» در فرمایش امام باقر (ع) به همان معنایی که کار رفته که بارها

ص: ۱۴۲

۱-۱. لسان العرب ۱/۱۴۰.

۲-۲. التوحید/۸۹، باب ۴، ح ۲.

۳-۳. البته با توجه به این که «أَلِهَ» در اصل «وَلِهَ» بوده و امام ع در این جا ریشه‌ی اصلی‌اش را معنا کرده‌اند.

بر آن تأکید کرده ایم؛ یعنی مقصود خارجی همان ذات خداوند، نه مفهوم ذهنی از آن. ایشان خداوند را «معبودی» دانسته اند که خلاق از درک چستی او عاجزند. در واقع با این که معروفشان می شود، از او هیچ سر در نمی آورند و در احتجاب کامل نسبت به او هستند. اما معنای «معبود» هم در کتاب های لغت برای «الله» آمده است:

الله: أصله إلهة على فعال بمعنى مفعول لأنه مألوهة أي معبود. (۱)

اصل «الله»، «إله» است بر وزن «فعال» به معنای «مفعول»؛ زیرا او «مألوه»، یعنی معبود است.

حدیث دیگری هم در معنای کلمه ی «الله» از وجود مقدس امیرالمؤمنین (ع) نقل شده است:

الله معناه المعبود الذي ياله فيه الخلق و يؤله إليه و الله هو المستور عن درك الأبصار، المحجوب عن الأوهام و الخطرات. (۲)

معنای الله آن معبودی است که خلق در او حیران اند و بدو پناه برده می شود و الله همان پوشیده از درک دیدگان و محجوب از اوهام و خطرات ذهنی است.

این جا به هر دو عنایت در مبدأ اشتقاق کلمه ی «الله» اشاره شده و بر معبود بودن او هم تأکید فرموده اند. جمله ی آخر این حدیث نسبت به حدیث قبلی از امام باقر (ع)، بر محدوده ی گسترده تری دلالت دارد. این جا بر پوشیده بودن خداوند از هر گونه درک و فهم و وهمی تصریح شده، در حالی که در حدیث گذشته مستوریت از حواس را ذکر فرموده بودند. روشن است که لزومی ندارد همه ی احادیث به همه ی جهات یک بحث نظر داشته باشند و اگر یک جا فقط پوشیده بودن از حواس را مطرح کرده اند، نمی تواند دلیلی باشد بر این که پوشیده بودن از عقول و اوهام، مورد قبول گوینده ی آن حدیث نیست. ممکن است به جهت خاصه ی فقط یک بُعد مطلب را فرموده باشند و

ص: ۱۴۳

۱- ۱. لسان العرب ۱/۱۴۰.

۲- ۲. التوحید/ ۸۹، باب ۴، ح ۲.

ابعاد دیگر را در دیگر سخنان خود مطرح کرده باشند. به هر حال روشن است که «الله» ذاتی است که هم از حس، هم از عقل، هم از وهم و به طور کلی از همه ی مجاری ادراکی بشر محبوب و مستور است.

خلاصه این شد که در معنای «الله» سه ویژگی لحاظ می شود:

۱- معبود بودن، بر اساس «أَلِهَ: عَبَدَ»؛

۲- ذاتی که همه ی خلائق در او حیران و واله هستند، بر اساس «أَلِهَ یا وَلِهَ: تَحَيَّرَ»؛

۳- ذاتی که از هر چیزی به او پناه آورده می شود، بر اساس «أَلِهَ إِلَى كَذَا: لَجَأُ إِلَيْهِ».

هر سه عنایت با یکدیگر قابل جمع هستند. بنابراین در معنای «الله» هر سه جهت مقصود است.

اقتضای مألوه در إله

در حدیثی از امام صادق (ع) چنین آمده است:

اللَّهُ مُشْتَقٌّ مِنْ إِيْلَهٍ وَ إِيْلَهٌ مُشْتَقٌّ مِنْ مَأْلُوهٍ دَارِدٌ.

در این عبارت اولاً تصریح کرده اند که کلمه ی «الله» مشتق است، نه جامد و ثانیاً فرموده اند که إله، مقتضی مألوه بودن است. مألوه اسم مفعول است و به تناسب سه معنای «إله»، مألوه هم سه معنا پیدا می کند.

اگر «أَلِهَ» به معنای «عَبَدَ» باشد، مألوه به معنای معبود خواهد بود و فرمایش امام صادق (ع) به این معناست که إله اقتضای معبود واقع شدن دارد.

اگر معنای تحيّر را برای إله در نظر بگیریم، مألوه یعنی چیزی که مورد تحيّر واقع می شود. آن وقت جمله ی امام صادق (ع) به این معناست که إله مقتضی آن است که مورد تحيّر واقع شود.

و اگر معنای پناه آوردن مورد نظر باشد، معنای عبارت این می شود که إله اقتضای

۱. همان/۲۲۱، باب ۲۹، ح ۱۳ به نقل از اصول کافی، کتاب التّوْحید، باب معانی الاسماء و اشتقاقها، ح ۲.

این را دارد که به او پناه آورده شود.

در هر سه مورد، «مألوه» وصفِ خود «إله» است؛ بنابراین «الله» مألوه می باشد.

همان طور که در «إله» هر سه جهت با هم قابل جمع بودند، در مألوه هم می توان هر سه عنایت را با هم لحاظ کرد. حتی می توان گفت که این سه جهت به هم مربوط اند و از هم جدایی ناپذیرند.

اگر توجه کنیم که خلاق چگونه و با چه انتظار و برداشتی در همه ی امور - به خصوص در سختی ها و بیچارگی ها - به خدای خود پناه می آورند، تصدیق خواهیم کرد که همه ی اینان خداوند را بالاتر و برتر از هر مخلوقی (با وجود هر کمالی) می دانند. ما وقتی از همه جا و همه کس قطع امید می کنیم و می یابیم که همه ی مخلوق های دیگر هم مثل خود ما محتاج و بیچاره اند، آن گاه به کسی امید می بندیم که چاره ی همه ی بیچارگی ها و درمان همه ی دردهاست. بنابراین هیچ گاه امیدی که به خدای خود داریم، به هیچ مخلوقی نداریم. وقتی آن ها را در نیازمندی و فقر هم چون خودمان می بینیم، می فهمیم که آن ها نمی توانند نقطه ی امید و پناه واقعی ما باشند. لذاست که نداشتن وکله و تحیر در یک موجود، نشانه ای می شود برای این که او نیازمندی مثل ماست و لذا نمی توانیم دست نیاز به درگاه او (با حفظ استقلال او و بدون این که او را محتاج یک ذات بی نیاز بدانیم) بالا بریم و از همه جا و همه کس به او پناه آوریم. این جاست که جهت دوم و سوم مورد بحث در کلمه ی «إله» و «مألوه» ارتباط معنوی زیبایی با یکدیگر پیدا می کنند.

اگر در چنین چیزی حیرت نداشته باشیم، او را در نهایت ملجأ و پناه استقلالی خود نمی دانیم و اگر او را یک ملجأ بالاستقلال بیابیم، یقیناً در او تحیر و وکله هم داریم؛ یعنی مألوه بودن به معنای سوم، مستلزم مألوه بودن به معنای دوم آن است.

عکس این مطلب را هم می توان گفت. اگر در چیزی تحیر و وکله داشتیم و نتوانستیم انکارش کنیم و به مخلوقی هم تشبیهش نماییم، آن وقت تصدیق می کنیم که او مثل ما محتاج و ذاتاً بیچاره و فقیر نیست و بنابراین در گرفتاری ها و سختی ها تنها کسی است

ص: ۱۴۵

که می تواند ملجأ و پناه بالاستقلال برای ما باشد. بنابراین معنای دوم مألوه هم مستلزم معنای سوم آن خواهد بود. اما هر دو معنا مستقلاً اقتضای معنای اول را دارند. عبادت به معنای نهایت الخضوع و غایة التذلل (۱) است. چه کسی شایستگی این معنا را دارد؟ آیا منتهای خضوع در برابر کسی که مانند خودمان محتاج و فقیر ذاتی است، صحیح و شایسته می باشد؟! اگر بتوان بر چیزی به نوعی احاطه ی علمی و وهمی پیدا کرد، معلوم می شود که او هم مانند ما مخلوق و نیازمند است و در آن صورت، غایت و نهایت ذلت در برابر او چه مجوزی دارد؟! پس اگر تحیر و وله در او نیست، شایسته ی عبادت هم نیست. هم چنین اگر نمی تواند ملجأ و پناه استقلالی ما در سختی ها و گرفتاری ها باشد، باز هم شایسته ی منتهای خضوع نیست. انسان عاقل خضوع استقلالی را لایق کسی می داند که بتواند وقتی همه ی امیدها ناامید می شوند و همه ی راه ها به بن بست می رسند، از او دستگیری و چاره جویی نماید.

می بینیم که معنای دوم و سوم مألوه، اقتضای جهت اول یعنی معبود واقع شدن را دارند.

معنای «بسم الله»

اشاره

این جاست که می توانیم نکته ی لطیفی را که ائمه (ع) درباره ی معنای «بسم الله» فرموده اند، بفهمیم. وقتی درباره ی معنای «بسم الله الرحمن الرحیم» از امام زین العابدین (ع) سؤال شد، ایشان فرمودند: همین سؤال را از جدم امیرالمؤمنین (ع) پرسیدند و آن حضرت در پاسخ فرمودند:

إِنَّ قَوْلَكَ «اللَّهُ» أَعْظَمُ اسْمٍ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَ هُوَ الْإِسْمُ الَّذِي لَا يَتَّبَعِي أَنْ يُسَمَّى بِهِ غَيْرُ اللَّهِ وَ لَمْ يَتَّسَمَّ بِهِ مَخْلُوقٌ. (۲)

ص: ۱۴۶

۱- ۱. مفردات راغب/ ۳۳۰؛ اقرب الموارد ۳/۴۶۱.

۲- ۲. التوحید/ ۲۳۱، باب ۳۱، ح ۵.

همانا سخن تو که «الله» می‌گویی، (این اسم) بزرگ‌ترین اسم از اسمای خدای عزوجل است و همان اسمی است که غیر خدا سزاوار نامیده شدن به آن نیست و هیچ مخلوقی به آن نامیده نشده است.

با توجه به سه عنایتی که در معنای «الله» توضیح دادیم، علت این که جز خدای عزوجل کسی به این نام خوانده نمی‌شود، روشن می‌گردد. اما خود امیرالمؤمنین (ع) هم در ادامه ی سخن خود این موضوع را به زیبایی توضیح فرموده‌اند. ایشان «الله» را چنین معرفی کرده‌اند:

هُوَ الَّذِي يَتَأَلَّهُ إِلَيْهِ عِنْدَ الْحَوَائِجِ وَالشَّدَائِدِ كُلُّ مَخْلُوقٍ عِنْدَ انْقِطَاعِ الرَّجَاءِ مِنْ جَمِيعٍ مَنْ هُوَ دُونَهُ، وَتَقَطُّعِ الْأَسْبَابِ مِنْ كُلِّ مَنْ سِوَاهُ، وَذَلِكَ أَنَّ مُتْرَأْسَ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا وَمُتَعَطِّمٌ فِيهَا وَإِنْ عَظُمَ غِنَاؤُهُ وَطَغْيَانُهُ وَكَثُرَتْ حَوَائِجُ مَنْ دُونَهُ إِلَيْهِ فَإِنَّهُمْ سَيَحْتَاجُونَ حَوَائِجَ لَا يَقْدِرُ عَلَيْهَا هَذَا الْمُتَعَطِّمُ، وَكَذَلِكَ هَذَا الْمُتَعَطِّمُ يَحْتَاجُ حَوَائِجَ لَا يَقْدِرُ عَلَيْهَا فَيَنْقَطِعُ إِلَى اللَّهِ عِنْدَ ضَرُورَتِهِ وَفَاقَتِهِ. (۱)

او همان است که هر مخلوقی هنگام نیازمندی و گرفتاری‌های سخت، وقتی از هر کس غیر او ناامید می‌شود و همه ی اسباب و وسائط دیگر از کار می‌افتد، به او پناه می‌آورد. و این از آن روست که هر کس که در این دنیا آقا و بزرگ دانسته می‌شود، هر قدر هم بی‌نیازی و سرکشی اش بزرگ باشد و نیازمندی دیگران (یا کسانی که زیردست او هستند) به او زیاد باشد، بالأخره آن‌ها نیازهایی پیدا می‌کنند که این فرد بزرگ انگاشته شده قادر به برآوردن آن‌ها نیست و خود او هم نیازهایی پیدا می‌کند که قادر به برآوردن آن‌ها نیست. پس هنگام اضطرار (ناچاری) و نیازش از غیر خدا می‌برد و به او توجه می‌کند.

چه قدر زیبا توصیف کرده‌اند حال بیچارگی انسان را که بالأخره از سر ناچاری رو به سوی خدا می‌آورد. در دنیا کسانی هستند که بر دیگران ریاست و آقایی می‌کنند و نزد دیگران آقا و بزرگ هستند. امیرالمؤمنین (ع) این افراد را «رئیس» یا «عظیم»

ص: ۱۴۷

نخوانده اند؛ بلکه «مترئس» و «متعظم» یا «متعظم» نامیده اند. کنایه از این که هیچ مخلوقی حقیقتاً آقا و بزرگ نیست؛ تنها نزد خودش و دیگران آقا و بزرگ انگاشته می شود. علت بزرگی واقعی نبودنشان دو چیز است: یکی این که همه ی نیازهای غیر خود را برآورده سازند. بله، انجام برخی از امور دیگران به خواست و اراده ی این ها مربوط می شود؛ اما در رفع بسیاری از نیازهای دیگران کاری از دستشان بر نمی آید. همین کسانی که آقا و بزرگ (برای خودشان و دیگران) محسوب می شوند، اگر عزیزترین عزیزانشان مُشرف به مرگ شود؛ هیچ کاری از دستشان ساخته نیست و قِس علی هذا.

دوم این که خودشان هم نیازهایی پیدا می کنند که برای رفع آن ها کاری از دستشان بر نمی آید. مثلاً جلوی بیماری و مرگ خود را نمی توانند بگیرند و... . بنابراین از سر ناچاری و نیاز به درگاه بی نیاز رو می آورند. آن وقت خودشان و دیگران متوجه می شوند که این ها آقا و بزرگ واقعی نبوده اند؛ نظیر بادکنکی بوده اند که دیگری بادشان کرده است و در واقع تو خالی و پوچ هستند. هنگام اضطرار و نیاز این حقیقت بر ایشان آشکار می شود. تذکر به این حقیقت مقدمه ای است برای این که بندگان خدا فقط به او امید بندند و تنها به سوی او تضرع کنند. امیرالمؤمنین (ع) فرمایش خود را این طور ادامه می دهند:

فَقَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ لِعِبَادِهِ: أَيُّهَا الْفُقَرَاءُ إِلَى رَحْمَتِي إِنِّي قَدْ أَلَزَمْتُكُمْ الْحَاجَةَ إِلَيَّ فِي كُلِّ حَالٍ وَذَلَّةَ الْعُبُودِيَّةِ فِي كُلِّ وَقْتٍ فَإِلَيَّ فَافْزَعُوا فِي كُلِّ أَمْرٍ تَأْخِذُونَ فِيهِ وَتَرْجُونَ تَمَامَهُ وَبُلُوغَ غَايَتِهِ فَإِنِّي إِن أَرَدْتُ أَنْ أُعْطِيَكُمْ لَمْ يَقْدِرْ غَيْرِي عَلَيَّ مَنَعُكُمْ وَإِن أَرَدْتُ أَنْ أَمْنَعُكُمْ لَمْ يَقْدِرْ غَيْرِي عَلَيَّ أُعْطَاءِكُمْ، فَأَنَا أَحَقُّ مَنْ سُئِلَ وَأَوْلَى مَنْ تُضَرَّعُ إِلَيْهِ. (۱)

پس خدای عزوجل به بندگان می فرماید: ای نیازمندان به رحمت من، من نیازمندی به خود را در همه حال و خواری بندگی را در هر زمان، ملازم شما

ص: ۱۴۸

قرار دادم (از نیاز به من و خواری بندگی من در هیچ حال و زمانی جدا نمی شوید). حال که این گونه است، تنها به من پناه آورید در (انجام دادن) هر کاری که آغاز می کنید و امید رسیدن به پایان و نتیجه اش را دارید. زیرا اگر من بخواهم به شما چیزی عطا کنم، هیچ کس نمی تواند آن را از شما باز بدارد و اگر بخواهم چیزی را از شما باز دارم، هیچ کس نمی تواند آن را به شما عطا کند. پس من سزاوارترین کسی هستم که از او درخواست شود و شایسته ترین کسی که به او تضرع کنند. انسان عاقل به خوبی درک می کند که هیچ گاه و در هیچ زمانی بی نیاز از خدایش نیست و در یک آن و لحظه هم نمی تواند از ذلت عبودیت پروردگارش خارج شود. در همان زمان هایی که خود را محتاج و نیازمند حس نمی کند، لحظه به لحظه و در همه چیز خود، متکی و وابسته به خداست و تا «او» نخواند، مالک هیچ چیزی نیست و تا «او» اراده نکند، هیچ خیری از هیچ کس به او نمی رسد و اگر «او» نخواهد، هیچ ضرری از هیچ ناحیه ای به او نمی خورد.

حکمت گفتن «بسم الله الرحمن الرحيم»

نتیجه ی همه ی این تبتهات عقلی آن است که اگر قرار شود انسان از کسی چیزی بخواهد یا صدای ناله و درخواستش را به کسی برساند، شایسته ترین و سزاوارترین کس، فقط و فقط خداست. دیگری هم اگر بخواهد مؤثر باشد، به خواست خدا می تواند تأثیر بگذارد و همین است حکمت «بسم الله الرحمن الرحيم» گفتن در هنگام شروع هر کاری.

ادامه ی فرمایش امیرالمؤمنین (ع):

فَقُولُوا عِنْدَ افْتِتَاحِ كُلِّ أَمْرٍ صَغِيرٍ أَوْ عَظِيمٍ: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ عَلَى هَذَا الْأَمْرِ بِاللَّهِ لَا يَحِقُّ الْعِبَادَةُ لِغَيْرِهِ، الْمُغِيثُ إِذَا اسْتُغِيثَ، الْمُجِيبُ إِذَا دُعِيَ، الرَّحْمَنُ الَّذِي يَرْحَمُ بِسِطِّ الرَّزْقِ عَلَيْنَا، الرَّحِيمُ بِنَا فِي أَدْيَانِنَا وَ دُنْيَانَا وَ آخِرَتِنَا، خَفَّفَ عَلَيْنَا الدِّينَ وَ جَعَلَهُ سَهْلًا

ص: ۱۴۹

خَفِيفًا، وَهُوَ يَرْحَمُنَا بِتَمِيْزِنَا مِنْ اَعْدَائِهِ. (۱)

پس هنگام شروع هر کار کوچک یا بزرگی «بسم الله الرحمن الرحيم» بگویید. معنایش این است که برای انجام این کار کمک می‌خواهم از خداوندی که عبادت سزاوار غیر او نیست؛ همان که اگر به او استغاثه شود، فریادرس و اگر او را بخوانند، اجابت کننده است. رحمانی که با گسترش دادن روزی بر ما رحمت آورده و در دین و دنیا و آخرت ما، مورد رحمت (خاص) خود قرارمان داده است؛ دین را بر ما سبک کرده و آن را ساده و سهل قرار داده و با جدا کردن ما از دشمنانش به ما رحم می‌کند. می‌بینیم که در توصیف «الله»، سزاوار عبادت شدن را لحاظ فرموده اند و این مطلب را از توضیحات قبلی خود نتیجه گیری کرده اند. یعنی در حقیقت، تشبه و توجه داده اند که چون «الله» تنها کسی که می‌توان بدو امید بست و بقیه همه مخلوق و محتاج اویند، پس هر کاری را به «اسم» الله شروع کنید که نهایت خضوع و غایت تذلل فقط شایسته ی اوست.

«عبادت»: اسم خدا

کلمه ی «اسم» همان طور که در بخش نخست کتاب گفته ایم، به معنای نشانه و علامت است. این جا وقیت گفته می‌شود که هر کاری را به «اسم» الله آغاز کنید، یعنی الله نشانه ای دارد که همان علامت توجه انحصاری و انقطاع به سوی اوست و آن نشانه، همانا معبود بودن اوست. به این فرمایش حضرت رضا (ع) که در توضیح «بسم الله» فرموده اند، توجه فرمایید:

مَعْنَى قَوْلِ الْقَائِلِ بِسْمِ اللّٰهِ اَسْمُ اللّٰهِ عَلٰى نَفْسِيْ سِمَةٌ مِنْ سِمَاتِ اللّٰهِ عَزَّوَجَلَّ وَ هِيَ الْعِبَادَةُ.

کسی که «بسم الله» می‌گوید، یعنی نشانه ای از نشانه های خدای عزوجل را روی خودم می‌گذارم و آن (نشانه) عبادت است.

ص: ۱۵۰

وقتی راوی سؤال می کند که «سَمَةُ» چیست، می فرماید: العَلَامَةُ. (۱)

به زبان ساده تر، کسی که «بسم الله» می گوید، در واقع اعلام می کند که تنها خدا را عبادت می کند و غیر او را شایسته ی خضوع محض نمی داند و جز به او پناهی ندارد. این اعلام کردن همان علامت گذاری روی خود است و آن علامت، نشانه ای از نشانه های خاصّ خداست که در این جا معبود بودن اوست.

حَبَّتِ حضرت ابراهیم (ع) برای ردّ شرک

این نکته محور اصلی احتجاج حضرت ابراهیم (ع) با مشرکان زمان خود بوده است. قرآن کریم احتجاجات ایشان را نقل فرموده (۲) و ائمه (ع) نیز آن ها را به روشنی توضیح داده اند.

حضرت رضا (ع) در پاسخ به سؤال مأمون در این زمینه فرمودند:

ابراهیم (ع) با سه گروه مواجه بود: ستاره پرستان، ماه پرستان و خورشید پرستان. وقتی از غاری که در آن پنهانش کرده بودند خارج شد، در هنگام شب ستاره ی زهره را دید و گفت: هذا رَبِّي؟ و این را از روی انکار و استفهام گفت. پس وقتی آن ستاره غروب کرد، گفت: لا- أُحِبُّ الْآفَلِينَ؛ چون غروب کردن از ویژگی های موجود حادث است، نه از ویژگی های قدیم بودن. آن گاه وقتی ماه طلوع کرده را دید، گفت: هذا رَبِّي؟ این را هم از روی انکار و به صورت استفهام مطرح کرد. پس وقتی (ماه) غروب کرد، گفت: اگر پروردگارم مرا هدایت نکند، از گروه گمراهان خواهم بود. آن گاه وقتی صبح کرد و خورشید طلوع کرده را دید، گفت: هذا رَبِّي؟ این از زهره و ماه بزرگ تر است. این را هم به حالت انکار و استفهام گفت، نه به صورت اِخبار و اقرار و اعتراف (یعنی خبر نمی داد و خودش هم قبول نداشت). پس وقتی (خورشید) غروب کرد، به هر سه گروه ستاره پرست و ماه پرست و خورشید پرست گفت:

ص: ۱۵۱

۱- همان/۲۲۹ و ۲۳۰، باب ۳۱، ح ۱.

۲- انعام/۷۴-۸۳.

«يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ»

«ای قوم من، همانا من از آن چه شما شرک می‌ورزید، بری و بیزارم. من به سوی خالق آسمان‌ها و زمین رو می‌کنم؛ در حالی که حق‌گرا و حنیف هستم و من از مشرکان نیستم.»

حضرت ابراهیم با احتجاجاتی که فرمود، می‌خواست بطلان آیین قوم خود را با عقل و استدلال ثابت کند. لذا روشی را پیش کشید تا خود آنان به این نتیجه برسند (به اصطلاح امروز روش فعال در آموزش).

امام هشتم (ع) در توضیح آیه ی اخیر می‌فرماید:

«إِنَّمَا أَرَادَ اِبْرَاهِيمَ (ع) بِمَا قَالَ أَنْ يُبَيِّنَ لَهُمْ بَطْلَانَ دِينِهِمْ وَيُثَبِّتَ عِنْدَهُمْ أَنَّ الْعِبَادَةَ لَا تَحِقُّ لِمَا كَانَ بِصِتْمَةِ الزُّهْرَةِ وَالْقَمَرِ وَالشَّمْسِ وَ إِنَّمَا تَحِقُّ الْعِبَادَةُ لِخَالِقِهَا وَ خَالِقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ.»

ابراهیم (ع) با سخنانی که گفت، فقط می‌خواست برای آن‌ها بطلان دینشان را روشن کند و برای آن‌ها اثبات نماید که عبادت سزاوار چیزی که صفات زهره و ماه و خورشید را داشته باشد، نیست و عبادت فقط حق خالق آن‌ها و خالق آسمان‌ها و زمین است. می‌بینیم که محور احتجاج حضرت ابراهیم (ع) با قوم خود، این بوده که آن‌ها بفهمند عبادت، سزاوار مخلوقات و هر چه که صفت مخلوقی داشته باشد، نیست؛ بلکه فقط حق خالق آسمان‌ها و زمین می‌باشد که همان «الله» است. قرآن کریم در ادامه ی آیه ی قبل می‌فرماید:

«وَ حَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ.»

«و قوم او با او (بی دلیل) چون و چرا کردند. گفت: آیا درباره ی «الله» با من جدل و چون و چرا می‌کنید، در حالی که او مرا هدایت کرده است؟!»

وقتی آن‌ها با علم و معرفت به الله، به چون و چرا کردن با ابراهیم (ع) پرداختند، ایشان فرمودند: آیا درباره ی «الله» که برای خودتان هم شناخته شده است، جدل

می کنید؟! یعنی شما «الله» را می شناسید و می فهمید که جز او کسی سزاوار پرستیده شدن نیست. پس چرا بی جهت بر شرک خود اصرار می ورزید؟! این همان حجت الهی است که خداوند به ابراهیم (ع) عنایت فرمود تا با قومش احتجاج کند. امام رضا (ع) در پایان توضیح خود فرمودند:

وَ كَانَ مَا احْتَجَّ بِهِ عَلَى قَوْمِهِ مِمَّا اَلْهَمَهُ اللهُ تَعَالَى وَ آتَاهُ كَمَا قَالَ اللهُ عَزَّوَجَلَّ: «وَ تِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا اِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ». (۱)

و این آن حجتی است که ابراهیم (ع) بر قوم خویش آورد از آن چه خدای متعال به ایشان الهام و عطا کرده بود، همان طور که خدای عزوجل می فرماید: «و آن حجت ماست که آن را به ابراهیم عطا کردیم تا بر قومش دلیل و برهان آورد». داستان حضرت ابراهیم (ع) شاهد دیگری است بر این که «عبادت» نشانه و اسمی برای «الله»، خالق آسمان ها و زمین است. بر می گردیم به توضیح حدیث امیرالمؤمنین (ع).

رحمان و رحیم بودن خداوند

توجه به «رحمان» و «رحیم» بودنِ الله هم در این حدیث وجود دارد؛ توجه به این که «او» روزی را برای ما گسترش داده و اگر روزی او نبود، هیچ نداشتیم و چیزی نبودیم که بخواهیم کاری انجام دهیم و نیز رحمت خاص «او» که شاملِ جمیع عالم می شود؛ ولی رحیم بودن او اختصاص به مؤمنین دارد. (۲) آن نعمت های الهی که مشترک میان مؤمن و غیر مؤمن است، مانند روزی های مادی: آب و غذا، سلامت جسم و امنیت و...، به رحمانیت خداوند مربوط می شود. نعمت هایی هم که جنبه ی دینی و معنوی دارد، چه در دنیا و چه در آخرت، به رحیمیت او برمی گردد؛ مانند معرفت و

ص: ۱۵۳

۱- ۱. عیون الخبارالرضاع/ع/۱۹۷، باب ۱۵، ح ۱.

۲- ۲. التوحید/۲۳۰، باب ۳۱، ح ۲ و ۳.

ولایت اهل بیت (ع) که بالاترین نعمت الهی در دنیا و آخرت است. نعمتی که خود امیرالمؤمنین (ع) در حدیث مورد بحث نام برده اند، ساده و سبک قرار دادن شریعت برای ماست و جدا شدن مؤمنان به خدا از دشمنان او در آخرت. این ها مصادیق مهمی از رحیم بودن خداوند نسبت به مؤمنان است.

گفتن «بسم الله الرحمن الرحيم» با حضور قلب

امیرالمؤمنین (ع) فرمایش خود را با نقل حدیثی از رسول گرامی اسلام (ص) پایان داده اند:
 قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): مَنْ حَزَنَهُ أَمْرٌ تَعَاطَاهُ فَقَالَ: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» وَهُوَ مُخْلِصٌ لِلَّهِ يُقْبَلُ إِلَيْهِ لَمْ يَنْفَكْ مِنْ إِحْدَى اثْنَتَيْنِ: إِمَّا بُلُوغِ حَاجَتِهِ فِي الدُّنْيَا وَ إِمَّا يُعَدُّ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَ يُدَّخَرَ لَدَيْهِ، وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَ أَبْقَى لِلْمُؤْمِنِينَ. (۱)

رسول خدا (ص) فرمودند: هر کس کاری که بدان مشغول شده ناراحت و نگرانش کرده، پس خالص برای خدا «بسم الله الرحمن الرحيم» بگوید، در حالی که با قلبش متوجه اوست، به یکی از دو چیز خواهد رسید: یا به خواسته اش در دنیا می رسد یا (پاداش آن) برای او نزد خدایش آماده می شود و نزد او ذخیره می ماند و آن چه نزد خداست، برای مؤمنان بهتر و ماندنی تر است.
 «بسم الله الرحمن الرحيم» گفتن، فقط یک ذکر لفظی نیست. این لفظ حکایت از اعتقاد عمیق قلبی گوینده می کند. هر چه حضور قلب گوینده و اعتقاد قلبی اش عمیق تر باشد، آثار و برکات این ذکر مبارک بهتر آشکار می شود. حال اگر انسانی که مشغول به کاری شده (یا می خواهد بشود)، نگران رسیدن به نتیجه ی آن است و از این بابت ناراحت می باشد، «بسم الله الرحمن الرحيم» را خالصانه برای خدا به زبان آورد و

ص: ۱۵۴

قلب خود را متوجه خدای خود کند (در واقع به او رو کند و از غیر او، رو برگرداند)؛ قطعاً یکی از دو نتیجه را به دست خواهد آورد» یا به خواسته‌ی دنیوی خود می‌رسد یا پاداش آن نزد خدا برایش ذخیره می‌شود و حاضر و آماده می‌ماند تا در آخرت به آن نایل شود. البته فرض دوم برای اهل ایمان بهتر و ماندگارتر است. این وعده‌ی رسول گرامی (ص) برای کسانی است که با حضور قلب و توجه کامل ذکر «بسم الله الرحمن الرحيم» را در ابتدای هر کار خود قرار می‌دهند.

ص: ۱۵۵

فصل ۳: تفسیر «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»

تفسیر کلمه ی «هو»

حضرت باقرالعلوم (ع) کلمه ی «هو» را در ابتدای سوره ی توحید، چنین تفسیر فرموده اند:

«هُوَ» اسْمٌ مُكْتَبٌ مُشَارٌّ إِلَى غَائِبٍ، فَالْهَاءُ تَنْبِيهُ عَلَى مَعْنَى ثَابِتٍ، وَالْوَاوُ إِشَارَةٌ إِلَى الْغَائِبِ عَنِ الْحَوَاسِّ، كَمَا أَنَّ قَوْلَكَ «هَذَا» إِشَارَةٌ إِلَى الشَّاهِدِ عِنْدَ الْحَوَاسِّ وَذَلِكَ أَنَّ الْكُفَّارَ نَهَوْا عَنِ الْهَيْتِهِمْ بِحَرْفِ إِشَارَةِ الشَّاهِدِ الْمُدْرِكِ فَقَالُوا: هَذِهِ آلِهَتُنَا الْمَحْسُوسَةُ الْمُدْرِكَةُ بِالْأَبْصَارِ، فَأَشْرَ أَنْتَ يَا مُحَمَّدٌ إِلَى الْهَيْكَلِ الَّذِي تَدْعُو إِلَيْهِ حَتَّى نَرَاهُ وَنُدْرِكَهُ وَلَا نَأْلَهُ فِيهِ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»، فَالْهَاءُ تَنْبِيهُ لِلثَّابِتِ وَالْوَاوُ إِشَارَةٌ إِلَى الْغَائِبِ عَنِ الْأَبْصَارِ وَالْمَسِ الْحَوَاسِّ وَإِنَّهُ تَعَالَى عَنِ ذَلِكَ، بَلْ هُوَ مُدْرِكُ الْأَبْصَارِ وَ مُبْدِعُ الْحَوَاسِّ. (۱)

«هو» اسمی کنایی است که با آن اشاره به غایبی شده است. «هاء» (در هو) تنبیه به یک معنای ثابت و «واو» (در هو) اشاره به پنهان

از حواس است؛

ص: ۱۵۷

چنان که کلمه ی «هذا» (که می گویی) اشاره به حاضر نزد حواس است و این (گونه تعبیر کردن) از آن روست که کفار به خدایان خود با حرف اشاره ی «شاهد مدرک» توجه می دادند و می گفتند: این ها آلهه ی ماهستند که محسوس و با دیدگان قابل درک اند. پس تو هم ای محمد به خدایی که به او فرامی خوانی، اشاره کن تا او را ببینیم و درک کنیم و در او واله و حیران نباشیم. پس خداوند تبارک و تعالی «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» را نازل فرمود که «هَاء» ثابت نمودن همان ثابت و «واو» اشاره ای است به غایب از درک دیدگان و لمس کردن حواس و این که او از این امور متعالی است؛ بلکه او دریابنده ی دیدگان و پدیدآورنده ی حواس است.

مشرکان به گمان خود آلهه ای را که می پرستیدند، می دیدند و به آن ها با اسم اشاره ی حاضر، یعنی «هذا»، اشاره می کردند. اما می دیدند که پیامبر (ص) از معبودی سخن می گوید که محسوس و مدرک نیست و در او حیرت و سرگردانی دارند. لذا از ایشان درخواست کردند که معبودشان را به آنان نشان دهد تا بتوانند او را ادراک کنند و در او ولمه نداشته باشند. در پاسخ این درخواست، خداوند سوره ی مبارکه ی «توحید» را نازل فرمود. اسمی که با آن به ذات مقدس پروردگار اشاره شده، کلمه ی «هو» است. این کلمه از دو حرف تشکیل شده، اول «هَاء» که تنبیه به یک معنای ثابت است (تَنْبِيَهُ عَلَى مَعْنَى ثَابِتٍ). «تنبیه» یعنی تنبیه دادن و توجه دادن. کلمه ی «معنی» را پیش تر توضیح دادیم؛ یعنی «مَا عُنِيَ بِهِ» و مقصود. «ثابت» هم به یک موجود مستقر و دائمی اطلاق می شود. با این ترتیب این تنبیه، به معنای توجه و آگاهی دادن به یک مقصود مستقر و ماندگار است که بودنش مورد تصدیق قطعی قرار گرفته است. «مشارٌ إلیه» در این جا ذات مقدس پروردگار است که مقصودی ثابت می باشد.

اما حرف «واو» اشاره به موجودی غایب و پنهان از حواس است. همانطور که مشرکان به معبودهای خود با کلمه ی «هذا» اشاره می کردند - که مربوط به موجود حاضر نزد حس است - خدای متعال به پیامبرش امر می کند که وقتی می خواهد به معبودش اشاره کند، لفظی را به کار ببرد که برای اشاره به موجود غایب از حواس

است. لذا کلمه ی «هو» اسمی کنایی است؛ یعنی تصریحی به نام مشاّرُ إلیه در آن نیست.

کنایه ضدّ صراحت است و در جایی که نخواهند به نام کسی تصریح کنند، برای او «ضمیر» به کار می‌برند و «هو» ضمیری است که مرجع آن خدای غایب از حواسّ است. توجّه شود که در فرمایش امام باقر (ع) شاهد و غایب بون نسبت به حواسّ سنجیده شده است. خدای متعال از احساس و ادراکِ حسیّ و مفهومی غایب است؛ اما همان گونه که در بحث «معرفت» گفته ایم، این غیبت با شهود غیر حسیّ و غیر عقلی منافات ندارد.

در انتهای حدیث به یک دلیل و قاعده ی کلی عقلی اشاره شده که چون خداوند «مُدْرِكُ الْأَبْصَارِ وَ مُبْدِعُ الْحَوَاسِّ» است، پس قابل ادراک و احساس نیست. بهترین کلمه ای که می‌توان با آن به خدای متعال اشاره کرد، لفظ «هو» است. این لفظ در عین این که «معرفه» است - یعنی برای ناشناخته به کار نمی‌رود - در عین حال، کمال ابهام و نامعلومی را دارد.

اگر چیزی معروف ما نشده باشد، با لفظ «او» به آن اشاره نمی‌کنیم؛ اما از طرف دیگر چون هیچ چیز از ذاتش درک نمی‌کنیم، چیزی غیر از لفظ مبهم «او» نمی‌توانیم برایش به کار ببریم. پس دو عنایت متضادّ در این لفظ وجود دارد: یکی معرفت و دیگری احتجاب از حسّ و عقل. تنها موجودی که معرفتش در عین احتجابِ کامل از هر گونه مدارک بشری است، فقط خداوند متعال می‌باشد. لذا می‌بینیم که در احادیث برای خواندن خداوند، عبارت «یا هو» را به کار برده‌اند.

ذکر شریف «یا هو یا من إله هو»

هم چنین است عبارت زیبای «یا مَنْ لَا هُوَ وَلَا هُوَ»؛ یعنی این که جز او هیچ کس را نمی‌توان «هو» دانست. اگر این عنایت دو جانبه ای که گفته شد، مدّ نظر باشد (معرفت در عین احتجاب)، هیچ کس جز خدا یکتا و بی شبیه را نمی‌توان «هو» خواند. پس درست است که گفته شود: «یا مَنْ لَا هُوَ إِلَّا هُوَ». به این حدیث زیبا و عمیق توجّه فرمایید:

ص: ۱۵۹

امیرالمؤمنین (ع) فرمودند:

یک شب پیش از (جنگ) بدر، خضر (ع) را در خواب دیدم. به او گفتم: چیزی به من بیاموز که با آن بر دشمنان غلبه کنم. او گفت: یا هُوَ یا مَنْ لا هُوَ إِلَّا هُوَ. هنگام صبح این ماجرا را برای رسول خدا (ص) باز گفتم. ایشان فرمودند:

یا عَلِيُّ عَلَّمْتُ الْأَسْمَ الْأَعْظَمَ.

ای علی، اسم اعظم را فرا گرفته ای.

سپس امیرالمؤمنین (ع) چنین اضافه فرمودند:

این کلام روز بدر بر زبانم بود.

امیرالمؤمنین (ع) سوره ی «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» را قرائت کرد و پس از آن فرمود:

یا هُوَ یا مَنْ لا هُوَ إِلَّا هُوَ اغْفِرْ لِي وَانصُرْنِي عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ.

یا هُوَ یا مَنْ لا هُوَ إِلَّا هُوَ، بر من ببخشای و مرا بر گروه کافران پیروز گردان.

در روز (جنگ) صفین هم همین کلمات بر زبان مبارک ایشان بود، در حالی که حمله می کردند. عمار یاسر به ایشان عرض کرد:

یا امیرالمؤمنین (ع) این کنایه ها چیست (که بر زبان می رانی)؟ فرمودند:

إِسْمُ اللَّهِ الْأَعْظَمُ وَ عِمَادُ التَّوْحِيدِ لِلَّهِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ... (۱)

این اسم اعظم خدا و ستون توحید برای خداست که معبودی جز او نیست... .

می بینیم که ذکر شریف «یا هُوَ یا مَنْ لا هُوَ إِلَّا هُوَ» را اسم اعظم خداوند دانسته اند.

البته نباید تصور کرد که هر کس این ذکر را بر زبان آورد، همان آثاری را که برای امیرالمؤمنین (ع) داشت، خواهد دید. این ذکر

وقتی به زبان حجت خدا یا هر کس که او اجازه دهد، جاری شود، آثار اسم اعظم الهی را خواهد داشت. این ذکر یک لفظ صّرف

بدون شرایط و قراین نیست و تعلیم آن هم شرایطی دارد که علم ما انسان های عادی بدان راه ندارد.

ص: ۱۶۰

تا این جا توضیح کلمه «هو» بود. اما «الله»؛ در فصل گذشته چند معنای آن را توضیح دادیم. اکنون معنای جدیدی از «الله» را با استناد به فرمایش حضرت امام موسی بن جعفر (ع) مطرح می کنیم.

راوی می گوید: از آن حضرت درباره ی معنای «الله» پرسیدم. ایشان فرمودند:

إِسْتَوْلَى عَلَى مَا دَقَّ وَ جَلَّ. (۱)

بر آن چه کوچک و بزرگ است، استیلا یافت.

استیلا یافتن بر کوچک و بزرگ، در معانی لغوی «إله» نیامده است؛ اما می توانیم این معنا را ملازم با معانی گذشته بدانیم. استیلائی خداوند، استیلائی از همه جهت و بر همه چیز، از کوچک و بزرگ، است. این استیلائی مطلق و همه جانبه از لوازم خالقیت او بر همه ی عالم است. این استیلا، بر همه چیز مخلوقات عالم سایه افکنده و کسی که درباره ی ذات چنین موجود با جلالت و عظمتی اندیشه کند، به حیرت می افتد؛ در ذات او و در استیلایش بر کوچک و بزرگ، واله می شود. پس این معنا با و له و تحیر در او ملازم یکدیگرند (معنای دوم).

از طرف دیگر چون بر کوچک و بزرگ مستولی است، تنها ملجأ و پناه بیچارگان و درماندگان می تواند باشد. مخلوقات نیز چون چنین استیلائی ندارند، بلکه «مستولی علیه» هستند، همگی محتاج اویند. پس این معنا با دیگر معنای إله هم ملازم است (معنای سوم).

معنای اول (معبود بودن) هم ملازم با استیلائی وجودی بر همه ی عالم است. انسان عقلاً و روحاً در برابر کسی خضوع تام و کامل می کند که بر همه چیز و همه کس مسلط باشد و اختیار همگان از هر جهت به دست او باشد. چنین موجودی تنها خالق یکتا و بی شبهه است؛ همان که ذاتش حیرت آور و در گرفتاری ها پناه همگان است.

ملاحظه می کنیم که معنای مورد نظر امام هفتم (ع) ملازم همه جانبه ای با سه معنای قبلی در مورد إله دارد.

ص: ۱۶۱

معنای جدیدی برای «مألوه»

حال اگر همین معنا را در نظر بگیریم، «الله»، إله عالم می شود؛ یعنی مستولی بر همه ی عالم. در این صورت «مستولی علیه» را می توانیم «مألوه» بنامیم؛ یعنی کسی که استیلا بر او وجود دارد. با این ترتیب «مألوه» به هر مخلوقی اطلاق می شود که خدای عالم بر او استیلا دارد. این البته استعمال جدیدی برای کلمه ی «مألوه» است و اب استعمالاتی که در گذشته گفتیم، متفاوت است. ما در گذشته سه معنا برای مألوه ذکر کردیم که در همه ی آن ها این تعبیر برای خود خدا به کار رفته بود؛ ولی در این معنای جدید، مألوه به مخلوق ها اطلاق می شود.

حال اگر با عنایت به این معنا بخواهیم به حدیث «إِلَهُ يَقْتَضِي مَأْلُوهاً» بازگردیم، چه معنایی از آن می توانیم ارائه دهیم؟ معنای صریح و ساده ی آن این می شود که لازمه ی مستولی شدن بر کوچک و بزرگ، «مستولی علیه» بودن کوچک و بزرگ است. استیلا داشتن خدا اقتضای مستولی علیه بودن مخلوقات را دارد و این معنای روشن و صحیحی است.

اما از این سخن نباید چنین برداشت کرد که استیلای خداوند بر مخلوقات وقتی محقق می شود که آنها موجود شوند؛ به طوری که تا وقتی مستولی علیهی موجود نشده باشد، استیلایی هم برای خداوند نیست. دقت شود که این دو مطلب با یکدیگر متفاوت اند. ما گاهی درباره ی «مستولی علیه بودن مخلوقات» سخن می گوئیم و گاهی از «موجود شدن مستولی علیه ها» این که إله مقتضی مألوه است، اولی را می رساند نه دومی را.

ما می توانیم (وبلکه باید) بگوئیم که استیلای بر مخلوقات، مقتضی مستولی علیه بودن آن هاست؛ اما نمی توانیم بگوئیم که استیلای خداوند بر مخلوقات وقتی محقق می شود که آن ها موجود شوند. استیلای خداوند مانند استیلای مخلوقی بر مخلوق دیگر نیست که تا «مستولی علیه» موجود نشده باشد، استیلای بر او هم معنا نداشته باشد. ما باید خدای متعال را از همه ی صفات مخلوقی، از جمله همین ویژگی، منزّه بداریم و استیلای او بر مخلوقات را مانند دیگر استیلاها ندانیم.

تأثیرناپذیری خداوند از خلق مخلوقات

خالق نامیدن خدا هم همین طور است. آیا خالق نامیدن خداوند متوقف بر موجود شدن مخلوقات است که تا وقتی آن‌ها وجود نیافته‌اند، نتوانیم بر او تعبیر «خالق» را اطلاق نماییم؟ هرگز چنین نیست.

به تعبیر واضح‌تر آیا می‌توانیم بگوییم که خداوند با خلق کردن، واجد حقیقت خالقیت شده است؟ آیا خلق کردن، موجب تغییری در ذات مقدس خالق می‌شود؟ روشن است که رابطه‌ی خالق متعال با مخلوقات، پیش از خلق آن‌ها و پس از خلقشان هیچ تفاوتی نمی‌کند. اگر غیر از این باشد، تغییر و نقص در ذات مقدس پروردگار راه پیدا می‌کند.

بله، در مخلوقات چنین است. یعنی اگر خالق و مخلوقی در عالم مخلوقات داشته باشیم، رابطه‌ی خالق با مخلوق خودش پیش از خلق و پس از خلق تغییر می‌کند. به عنوان مثال ما می‌توانیم خود را خالق افعال اختیاری نفسانی خویش بدانیم. وقتی چیزی را در نفس خود ایجاد می‌کنیم، مثلاً تصویری از یک چیز در نفس خود به وجود می‌آوریم، می‌توانیم خود را خالق و آن صورت ذهنی را مخلوق خود بدانیم. در این صورت قبل از ایجاد آن، واجد آن نبودیم و پس از ایجادش، آن را واجد شده ایم. به سبب این ایجاد، تغییری در ما صورت پذیرفته است و رابطه‌ی جدید میان ما و مخلوقمان شکل گرفته که قبلاً نبوده است.

در ما چنین است؛ اما آیا رابطه‌ی خدا هم با مخلوقاتش این گونه است؟ آیا او هم با خلق کردن تغییر می‌کند؟ درست مانند عالم بودن خداست که در بخش نخست با استناد به عقل و نقل توضیح دادیم که خدای متعال پیش از خلق و پس از خلق، علمش تفاوت نمی‌کند؛ نمی‌توان گفت که پس از خلقت، علم به مخلوقات پیدا کرده و نسبت به پیش از خلق تغییر یافته است. لازمه‌ی عدم تشبیه خدا به خلق این است که در اطلاق این گونه تعابیر بر خداوند، به این نکته‌ی لطیف توجه داشته باشیم.

در معارف توحیدی اهل بیت (ع) بر این مطلب ظریف این گونه تأکید فرموده‌اند:

ص: ۱۶۳

لَهُ مَعْنَى الرَّبُّوبِيَّةِ إِذْ لَا مَرْبُوبٌ وَ حَقِيقَةُ الْإِلَهِيَّةِ إِذْ لَا مَأْلُوهٌ وَ مَعْنَى الْعَالِمِ وَ لَا مَعْلُومٌ، وَ مَعْنَى الْخَالِقِ وَ لَا مَخْلُوقٌ، وَ تَأْوِيلُ السَّمْعِ وَ لَا مَسْمُوعٍ لَيْسَ مُنْذُ اسْتَحَقَّ مَعْنَى الْخَالِقِ، وَ لَا بِإِحْدَاثِهِ الْبَرَايَا اسْتِفَادَ مَعْنَى الْبَارِئِيَّةِ. (۱)

معنای ربوبیت از آن اوست، وقتی که مربوبی نبوده و حقیقتِ الهی بودن را داراست، زمانی که مألوهی نبوده و معنای عالم را دارد هنگامی که معلومی نبوده است؛ معنای خالق برای اوست، وقتی که مخلوقی نبوده و تأویل شنوایی را دارد زمانی که شنیده‌ای وجود نداشته است. چنین نیست که از وقتی خلق کرده، استحقاق معنای خالقیت را یافته باشد یا با ایجاد کردن مردمان، معنای «باری» بودن را به دست آورده باشد.

می‌بینیم امام هشتم (ع) با ظرافت و دقت، مطلب را توضیح فرموده‌اند. نمی‌توان گفت: از وقتی که مربوبی وجود یافته، خداوند استحقاق ربوبیت یافته است؛ یا از زمانی که مألوهی موجود شده (مألوه به معنای مستولی علیه)، خدای متعال الوهیت پیدا کرده است؛ همان طور که در عالم و سمیع و خالق و باری نامیدن خدا نمی‌توان این گونه قضاوت کرد.

سرّ مطلب در عدم تشبیه خدا بر خلق است و ما نباید احکام جاری در خود را به رابطه‌ی خداوند با مخلوقات سرایت بدهیم. در فرمایش امام رضا (ع) تعابیر «معنی»، «حقیقت» و «تأویل» همگی بر یک چیز دلالت دارند و آن همان مقصود و مراد ما از این الفاظ است. این که خدا معنای بوییت را دارد یا حقیقت الهیت و تأویل سمع را، به این معنا نیست که ذات خداوند، یک چیز است و معنای ربوبیت، چیز دیگر؛ یا ذات خدا چیزی است و حقیقت الهیت، چیز دیگر؛ یا ذات الهی با تأویل شنوایی دو چیزند؛ چنین نیست.

بله، مفاهیم این‌ها با یکدیگر متفاوت است، اما تعدد و اختلاف در این مفاهیم،

ص: ۱۶۴

ذات مقدّس پروردگار را مختلف و متعدّد نمی‌کند. بنابراین «معنی» و «حقیقت» و «تأویل»، همه یکی است و آن ذات مقدّس پروردگار است که ذاتاً از هر نقص و حدّی منزّه است. باید مراقب باشیم که در اسناد این الفاظ به خداوند عالم به تشبیه نیفتیم و برای این مفاهیم، «مابازاء» و «محکّی عنه» قائل نشویم که در این صورت به همان اشتباه فلاسفه در خواهیم غلتید که در بخش گذشته به تفصیل اشکالاتش را توضیح دادیم.

آن چه مهمّ است و باعث می‌شود به تشبیه باطل گرفتار نشویم، این است که بدانیم با اسناد این الفاظ به خدای متعال، هیچ مفهومی را به او نسبت نمی‌دهیم و در واقع هیچ کمالی را (که برای ما دارای مفهوم است)، برای او اثبات نمی‌کنیم. فقط یک کار می‌کنیم و آن تنزیه است و این تنزیه ما را به یک مفهوم اثباتی نمی‌رساند؛ فقط سلب نقص می‌کنیم و در نهایت همه ی مفاهیم را از ذات مقدّس پروردگار نفی می‌کنیم و او را منزّه از هر صفتی می‌دانیم (کمال توحیده نفی الصّفات عنه).

الف و لام «الله»

مطلب دیگر در مورد کلمه ی «الله»، بحث در مورد الف و لام آن است. گفتیم که این کلمه در واقع «الإله» است؛ یعنی مرکب از «الف و لام» و «إله» می‌باشد. درباره ی معنای مختلف «إله» سخن گفتیم. اما الف و لام در ادبیات عرب حرف تعریف است. ما وقتی «الله» می‌گوییم که به معرفت خالق خویش دست یافته باشیم و تا وقتی این معرفت نصیب ما نشده باشد، این لفظ را برای او به کار نمی‌بریم. در دفتر اول توضیح دادیم که در مقام اثبات صانع، تعابیر نکره (غیر معرفه) به کار می‌بریم، نظیر «صانع» یا «صانع ما»؛ یعنی «صانعی» ناشناخته. چون در آن مقام، معرفتی نسبت به شخص صانع نداریم، او را «الله» نمی‌نامیم. پس الف و لام در این لفظ جلاله دلالت بر معروف و حاضر بودن او نزد کسی دارد که درباره اش سخن می‌گوید.

ص: ۱۶۵

معنای «الله أحد»

اما کلمه ی «أحد»؛ در احادیث تصریح کرده اند که معنای «واحد» یکی است. (۱) درباره ی «اللهُ أَحَدٌ» هم این طور فرموده اند: فَمَعْنَى قَوْلِهِ: اللهُ أَحَدٌ: الْمَعْبُودُ الَّذِي يَأْلَهُ الْخَلْقُ عَنِ إِدْرَاكِهِ وَ الْإِحْاطَةِ بِكَيْفِيَّتِهِ فَرْدٌ بِالْهَيْئَةِ مُتَعَالٍ عَنِ صِفَاتِ خَلْقِهِ. (۲)

پس معنای سخن پروردگار که فرموده: اللهُ أَحَدٌ، این است: آن معبودی که خلق از ادراک او و احاطه بر چگونگی اش در حیرت مانده اند، به سبب إله بودنش فرد و یگانه است و از صفات (یا توضیحات) آفریدگانش متعالی و برتر می باشد.

ملاحظه می کنیم که الله را نظیر آن چه در احادیث مشابه از ائمه ی طاهریین (ع) نقل شده، معنا فرموده اند. هم به معبود بودنش و هم به این که خلق در درک او واله هستند، اشاره شده است. عبارت «اللهُ أَحَدٌ» را هم جمله ی مبتدا و خبر دانسته اند؛ با این که همین امام بزرگوار - مطابق حدیثی که از ایشان نقل کردیم - کلمه ی «هو» قبل از «اللهُ أَحَدٌ» را نیز اشاره به خداوند متعال دانسته اند؛ یعنی در آیه ی شریفه یک بار به کنایه و با ضمیر «هو» از پروردگار یکتا یاد شده و یک بار هم با جمله ی «اللهُ أَحَدٌ».

معنای «أَحَدٌ» را با کلمه ی فرد توضیح داده اند؛ یعنی تک و بی نظیر. خدای متعال به سبب إله بودنش بی نظیر و بدون شبیه است. معبودی که خلق در ادراکش واله هستند، علی القاعده مشابه نخواهد داشت؛ و گرنه، نه معبود بود و نه کسی در او به وَكَلَهُ می افتاد بنابراین از صفات آفریدگانش هم برتر و منزّه است؛ چون اگر چنین نباشد، دیگر «الله» نخواهد بود. می بینیم «اللهُ أَحَدٌ» تفصیل و توضیح خود «الله» است و بیش از هر چیز بر توحید و تنزیه حقّ متعال تأکید دارد.

ص: ۱۶۶

۱- همان/۹۰، باب ۴، ح ۲، متن حدیث و توضیح آن در دفتر اول کتاب توحید/۲۲۷ آمده است.

۲- همان.

فصل ۴: تفسیر «الله الصمد»

معانی لغوی «صمد»

توضیحاتی درباره‌ی معنای «الله» بیان شد. اکنون باید کلمه‌ی «صَمَد» را شرح دهیم. این کلمه از ریشه‌ی «صَمَد» به معنای «قصد» گرفته شده است. (۱) در معنای آن گفته اند:

الصَّمَد: السَّيِّدُ الْمُطَاعُ الَّذِي لَا يُقْضَى دُونَهُ أَمْرٌ. (۲)

آقا و سرورِ مطاعی که هیچ فرمانی جز (فرمان) او برآورده نمی‌شود.

پس صمد یعنی آقای مطلق و کسی که امرش فوق همه‌ی اوامر است و مورد اطاعت همگان است و فرمان هیچ کس جز او برده نمی‌شود. معنای دیگری که برای «صَمَد» گفته شده، چنین است:

الَّذِي يُصَمَدُ إِلَيْهِ فِي الْحَوَائِجِ أَيْ يُقْصَدُ. (۳)

کسی که در نیازمندی‌ها مورد قصد و توجه قرار می‌گیرد.

تعبیر دیگر از همین معنا، چنین است:

ص: ۱۶۷

۱- ۱. لسان العرب ۸/۲۸۰: صَمَدَه: قَصَدَه.

۲- ۲. همان.

۳- ۳. همان.

المَقْصُودُ لِقَضَاءِ الْحَاجَاتِ. (۱)

کسی که برای برآورده شدن نیازها مقصود است.

قول دیگری که در معنای صَمَد وارد شده، این است:

الصَّمَدُ: السَّيِّدُ الَّذِي قَدِ انْتَهَى سُودُهُ. (۲)

صمد آقایی است که آقایی اش به نهایت رسیده است.

معنای دیگری که برای صمد ذکر کرده اند، «مُصَمَّت» است (۳). «مُصَمَّت» این گونه معنا شده است:

المُصَمَّتُ: الَّذِي لَا جَوْفَ لَهُ. (۴)

مصمت آن چیزی است که داخل و تو ندارد.

با این ترتیب در معنای صَمَد چنین آمده است:

شَيْءٌ صَمَدٌ: مُصَمَّتٌ لَا جَوْفَ لَهُ. (۵)

معنای اول و دوم «صمد» در احادیث

حال با توجه به این معانی لغوی، سراغ احادیث ائمه (ع) می رویم. امام باقر (ع) از جد گرامی خود حضرت سیدالشهداء (ع) چنین نقل فرموده اند:

الصَّمِيدُ الَّذِي لَا جَوْفَ لَهُ وَ الصَّمِيدُ الَّذِي قَدِ انْتَهَى سُودُهُ، وَ الصَّمِيدُ الَّذِي لَا يَأْكُلُ وَ لَا يَثْرُبُ، وَ الصَّمَدُ الَّذِي لَا يَنَامُ، وَ الصَّمَدُ الدَّائِمُ الَّذِي لَمْ يَزَلْ وَ لَا يَزَالُ. (۶)

صمد آن کسی است که داخل و تو ندارد و صمد آن کسی است که در نهایت

ص: ۱۶۸

۱- ۱. المعجم الوسيط/ ۵۲۳.

۲- ۲. لسان العرب ۸/۲۸۰.

۳- ۳. همان/ ۲۷۹.

۴- ۴. همان.

۵- ۵. المعجم الوسيط/ ۵۲۳.

۶- ۶. التوحيد/ ۹۰، باب ۴، ح ۳.

سیادت و آقایی می باشد و صمد کسی است که نمی خورد و نمی آشامد و صمد کسی است که نمی خوابد و صمد آن موجود دائمی ازلی و ابدی است.

جمله ی اول و دوم این حدیث دقیقاً مطابق بر معانی لغوی صمد است. اولین ویژگی صمد این است که «جوف» ندارد. جوف به داخل و توی یک چیز گفته می شود و «اجوف» به چیز توخالی اطلاق می گردد. خدای متعال جوف ندارد؛ یعنی نمی توان برای او داخل و مدخل قائل شد. (۱) جوف داشتن می تواند جسمانی باشد مانند ما انسان ها (و همه ی حیوانات) که از جهت جسمی توخالی و اجوف هستیم و ممکن است جنبه ی وهمی و فکری داشته باشد. اگر بتوان با فکر و از طریق مفهوم، راهی به درون موجودی پیدا کرد، آن موجود دارای جوف فکری و وهمی خواهد بود. همه ی مخلوقات این گونه اند؛ چون بالأخره می توان مفهومی یافت که به وسیله ی آن در آن ها نفوذ فکری کرد. اما خالق مخلوقات قابل هیچ گونه نفوذ فکری و مفهومی نیست. بنابراین جوف فکری هم ندارد. با این عنایت می توان خدای متعال را به طور مطلق، غیر اجوف و غیر مجوف دانست.

محمد بن مسلم می گوید: از امام صادق (ع) درباره ی صمد پرسیدم. ایشان فرمودند:

الَّذِي لَيْسَ بِمَجْوَفٍ. (۲)

این اولین معنایی است که برای صمد بودن خدای متعال ذکر شده است.

معنای دوم که سیدالشهداء (ع) برای صمد فرموده اند نیز کاملاً منطبق بر معانی لغوی آن است: کسی که در منتهی درجه ی آقایی و سروری است. انطباق این معنا با خدای متعال روشن و انکارناپذیر است؛ زیرا او آقایی و سیادت واقعی و همه جانبه بر غیر خودش دارد. سیادت او قراردادی و اعتباری نیست؛ بلکه از هر جهت و هر حیث بر همه چیز و همه کس آقا و سرور است. او چون ربّ و صاحب اختیار مطلق هر چیز است، سروری و آقایی حقیقی بر همگان دارد. هیچ فرمانی بالاتر از فرمان او نیست و همه ی فرمان های دیگر تحت سیطره ی فرمان او است.

ص: ۱۶۹

۱-۱. در حدیثی که در گذشته نقل کردیم، عبارت این بود: صَمَدٌ لَا مَدْخَلَ فِيهِ. التّوحید/۱۴۰، باب ۱۱، ح ۴

۲-۲. التّوحید/۹۳، باب ۴، ح ۸.

از امام باقر (ع) درباره ی همین معنا، این عبارت نقل شده است:

الصَّمَدُ: السَّيِّدُ الْمُطَاعُ الَّذِي لَيْسَ فَوْقَهُ أَمْرٌ وَ نَاهٍ. (۱)

صمد آقای مورد اطاعتی است که بالاتر از او امر و نهی کننده ای نیست.

بالاترین مرتبه ی امر و نهی از آن کسی است که استیلائی واقعی بر همه چیز دارد و جز الله موجودی با این ویژگی نیست. این معنا دقیقاً اولین معنایی است که برای لغت صمد از لسان العرب نقل کردیم.

اما این که فرموده اند: صمد آن کسی است که نمی خورد و نمی آشامد، این معنا را می توان لازمه ی تو خالی نبودن خداوند دانست. (۲)

این که فرموده اند: صمد آن کسی است که نمی خوابد و از ازلی و ابدی است، این ها هم می توان لازمه ی معنای دوم صمد دانست. اگر موجودی حقیقتاً در بالاترین درجه ی سیادت باشد، یعنی هیچ نیازی از هیچ جهت به غیر خود ندارد؛ فرمانروای مطلق است که همه چیز وابسته به اوست؛ حکمرانی و آقایی همه جانبه ی وجودی بر همه ی عالم دارد. با این اوصاف روشن است که باید ازلی و ابدی باشد و از همه ی نقایص، از جمله خوابیدن، منزه باشد. کی که خوابش می برد، در این امر اختیاری ندارد و در حال خواب هم فهم و شعور عادی خود را از دست می دهد. این ها نشانه های نقص و مخلوقیت است. هم چنین موجودی که حادث شده و روزی هم از بین می رود، نمی تواند بر همگان آقا و سرور مطلق باشد.

معنای سوم «صمد» در احادیث

معنای سوم هم در احادیث برای «صمد» ذکر شده که از حضرت امام جواد (ع) نقل شده است:

ص: ۱۷۰

۱- همان/۹۰، باب ۴، ح ۳.

۲- البته در بیان معانی لغوی «صمد» این تعبیر هم آمده است که: الصَّمَدُ الَّذِي لَا يَطْعَمُ لسان العرب ۳/۲۵۸. به نظر می آید این معنا یکی از مصادیق جوف نداشتن باشد نه این که دو معنای مستقل از هم باشند.

السَّيِّدُ الْمَصْمُودُ إِلَيْهِ فِي الْقَلِيلِ وَالْكَثِيرِ. (۱)

آقایی که در کم و زیاد او را قصد کنند.

این معنای صمد با آن چه از دو کتاب لغت آوردیم، منطبق است. البته سیادت و آقایی هم در فرمایش امام جواد (ع) لحاظ شده است که با معنای دوم صمد تناسب دارد. این که موجودی در هر امری مقصود باشد، یعنی این که همگان در امور کوچک یا بزرگ به سوی او رو می کنند، از او کمک می خواهند و به او امید می بندند؛ در برآوردن نیازهایشان هم فقط به او دل می بندند و هیچ کس را در عرض او و مانند او نمی خوانند. این ویژگی هم پایه ی عقلی دارد و هم جنبه ی وجدانی و شهودی. این که انسان ها در رفع نیازمندی هایشان به چه کسی رو می آورند، بستگی به این دارد که چه موجودی را در همه حال و نسبت به همه چیز قادر و توانا ببینند.

فرد عاقل به خوبی می داند که در همه ی شرایط و در هر امری، تنها کسی که می تواند ملجأ و پناه واقعی و نهایی باشد، خالق یکتاست. آن جا که دیگر از هیچ کس کاری بر نمی آید و حتی آن جا که دیگران هم می توانند کاری بکنند، همه و همه متکی به اویند و تا او نخواهد هیچ کاری سامان نمی پذیرد و از هیچ کس هیچ چیز ساخته نیست. این مطلب را هم عقل تصدیق می کند و هم در گرفتاری های سخت، انسان ها فطرتاً و وجداناً فقط به خدای بی نیازشان رو می کنند و همه ی امیدهای دیگر قطع می شود. بنابراین انطباق معنای صمد در حدیث امام جواد (ع) با خداوند متعال وجدانی و بدهی است.

در فرمایش دیگری از امام باقر (ع)، پس از این که خدا را صمد خوانده اند، چنین آمده است:

يَصْمِدُ إِلَيْهِ كُلُّ شَيْءٍ. (۲)

هر چیزی او را قصد می کند.

این هم تأکیدی بر همان معناست که همه ی مخلوقات با عقل و فطرت خویش در

ص: ۱۷۱

۱- ۱. التوحید/۹۴، باب ۴، ح ۱۰.

۲- ۲. همان، ح ۹.

برآورده شدن نیازها و رسیدن به خواسته هایشان، فقط یکی را قصد می کنند و جز او به هیچ کس امید نمی بندند.

جمع سه معنا در صمدیت خدای متعال

با این ترتیب با توجه به معنای لغوی و راهنمایی های ائمه (ع) در سخنان خود، سه معنا از کلمه ی صمد به دست می آوریم. این معنا همگی با هم قابل جمع اند و به معنایی که برای خداوند به کار می روند، بر غیر او قابل اطلاق نیستند. هیچ کدام از این سه خصوصیت به طور مطلق در غیر خدا جاری نمی شود. نخست آن که هیچ مخلوقی را نمی توان مطلقاً بدون جوف دانست؛ چون اگر جوف خارجی هم نداشته باشد، از جهت فکری و مفهومی مدخلی دارد که از همان طریق قابل نفوذ است. بنابراین جوف نداشتن به طور کامل و مطلق، فقط در شأن خدای متعال است.

دوم آن که هیچ کس جز خداوند را نمی توان آقا و سِرورری دانست که فرمانش بالاترین فرمان باشد و فوق امر و نهی او امر و نهی ای نباشد. هر سید و سِرورری در مخلوقات، در نهایت مغلوب او امر تکوینی خداوند است. اگر هم با سوء اختیارش با خدا در افتاده باشد، از تحت سیطره و حکومت الهی خارج نیست؛ بلکه خدا به او مهلت داده تا امتحانش کند و هر لحظه که اراده نماید، می تواند آقایی و ریاست او را به طور کامل از بین ببرد و به خواری و ذلتش بنشانند.

سوم آن که هیچ کس جز خدای متعال نیست که مقصود نهایی و پناه اصلی در برآورده شدن حاجات و رفع گرفتاری ها باشد. نتیجه این که صمدیت خداوند منحصر به فرد است و بر غیر او با این عنایات - که گفته شد - اطلاق نمی شود.

وقتی از امیرالمؤمنین (ع) درباره ی تفسیر سوره ی توحید سؤال شد، فرمودند:

هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ لَا يَتَأْوِيلُ عَدَدِ الصَّمَدِ بِلَا تَبْعِيضٍ بَدَدٍ. (۱)

ص: ۱۷۲

او الله یگانه ای است که یگانه بودنش عددی نیست، صمد است بدون آن که قابل تجزیه باشد. همان طور که خداوند در احدیّتش بی نظیر است، در صمدیت هم نظیر و شبیه ندارد. همان گونه که احدیت خداوند عددی نیست، صمد بودن او هم مانند صمدهای دیگر نیست. صمد به معنای «توپر» برای بعضی از اجسام به کار می رود. جسمی که ظاهراً توخالی (اجوف) نیست؛ اما در واقع اجزاء دارد و همان جسم، قابل تجزیه به آن اجزاء است. اما خداوند چنین نیست و با این که صمد خوانده می شود، صمد بودنش به «توپر» بودن نیست. اصلاً داخل و خارجی ندارد که بخواهیم بگوییم توپر است یا توخالی. بله، توپر بودن از صفات اختصاصی جسم است؛ چنان که محدث عالی مقام، علامه ی کلینی (ع)، در کتاب شریف کافی تذکر فرموده اند. (۱)

اما صمد به معنای «توپر» هرگز بر خدای متعال اطلاق نمی شود. آن چه در فرمایش های ائمه (ع) آمده، تعبیر «لا جوف له» و «لیس بمجوف» است. این تعابیر معنای اثباتی ندارند و صرفاً جنبه ی تنزیهی دارند. ما می بینیم گاهی ائمه (ع) برای این که اسناد یک صفت مخلوقی را به خدای متعال نفی کنند، به صمدیت او استدلال فرموده اند. در این گونه موارد صمد را به همان معنای تنزیهی اش به خداوند نسبت داده اند. یکی از این موارد نسبت دادن «روح» به خداوند است. قرآن کریم در آیاتی نظیر:

«نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي.» (۲)

«از روح خودم در او دمیدم»

روح را به خداوند نسبت داده است. همین اسناد باعث شده که کسانی برای خداوند روح قائل شوند و حضرت آدم (ع) (و بعضی حتی همه ی بنی آدم) را دارای روح خدایی بدانند. ائمه (ع) برای بر حذر داشتن از چنین اشتباهی، با تعابیر مختلف توضیح فرموده اند که «روح خدا» یک مخلوق است که هیچ سنخیتی با خود ندارد. (۳) یکی

ص: ۱۷۳

۱- ۱. اصول کافی، کتاب التوحید، باب تأویل الصمد بیان ذیل ح ۲.

۲- ۲. حجر/۲۹؛ ص/۷۲.

۳- ۳. برای آشنایی با سخنان ائمه ع درباره ی این موضوع بنگرید به: بحارالانوار ۴/۱۱-۱۵، باب ۲:

از استدلال های امامان (ع) برای تبیین این مطلب، استناد به صِمد بودن و جوف نداشتن خداوند متعال است. متن فرمایش امام صادق (ع) این است:

إِنَّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَحَدٌ صَمَدٌ لَيْسَ لَهُ جَوْفٌ وَإِنَّمَا الرُّوحُ خَلْقٌ مِنْ خَلْقِهِ. (۱)

همانا خدای تبارک و تعالی یگانه و صمد است که جوف ندارد و روح چیزی نیست جز آفریده ای از آفریدگان او. روشن است که «صَمَدٌ لَيْسَ لَهُ جَوْفٌ» در این حدیث به معنای توپُر نیست؛ بلکه صرفاً معنای تنزیهی دارد. کسانی که برای خدا روح قائل می شوند و بشر را به قول خودشان دارای روح خدایی می دانند، خواسته یا ناخواسته، معتقد به وجود چیزی می شوند که از خدا در خلق موجود است. به تعبیر ساده تر، روح را چیزی از سنخ خدا می دانند که از او خارج شده، به انسان داخل می شود. این ها به مخلوق بودن روح و عدم سنخیتش با خالق روح ملترم نیستند. امام (ع) برای این که این گمان باطل را رد کنند، صمد بودن و جوف نداشتن خدا را دلیل قرار داده اند؛ اگر «روح خدا» چیزی از سنخ خدا بود که به نحوی از او صادر یا خارج شده بود، در آن صورت خدا جوف پیدا می کرد. پس صمدیت و جوف نداشتن دلیل این است که روح خدا از جنس و سنخ خدا نیست.

(ادامه) التوحید/ ۱۷۰-۱۷۲، باب ۲۷: مَعْنَى قَوْلِهِ عَزَّوَجَلَّ: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي». در قسمتی از حدیث سوم این باب محمدبن مسلم از امام محمدباقر (ع) چنین نقل می کند: إِنَّمَا أَضَافُهُ إِلَى نَفْسِهِ لِأَنَّهُ اصْطَفَاهُ عَلَى سَائِرِ الْأَرْوَاحِ كَمَا اصْطَفَى بَيْتًا مِنَ الْبُيُوتِ فَقَالَ: بَيْتِي وَ قَالَ لِرَسُولٍ مِنَ الرُّسُلِ: خَلِيلِي وَ أَشْبَاهَ ذَلِكَ وَ كُلُّ ذَلِكَ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مُحَدَّثٌ مَرْبُوبٌ مُدَبَّرٌ. (التوحید/ ۱۷۱، باب ۲۷، ح ۳)

همانا (خداوند) روح را به خودش نسبت داده، فقط از این رو که آن را بر سایر ارواح امتیاز بخشیده است؛ همان طور که یکی از خانه ها را بر خانه ها امتیاز بخشیده و فرموده است: خانه ی من و به یکی از فرستادگان خود، فرموده: خلیل من و امثال این گونه تعبیر. همه ی این ها مخلوق، مصنوع، حادث، تحت ربوبیت و تدبیر (پروردگار) هستند.

روشن است که با این تأکیدات می خواهند هر گونه سنخیت و اشتراک وجودی را میان روح خدا با خود خدا نفی کنند. به بیان ساده تر این نکته را روشن می کنند که «روح خدا» از جهت مخلوق بودن و مباینیت با خالق متعال هیچ تفاوتی با سایر مخلوقات ندارد. همان طور که هر مخلوقی حادث، مربوب و مصنوع است، «روح خدا» هم عیناً همین ویژگی ها را دارد و بنابراین چیزی را از خالق در این مخلوق خاص نیست.

ص: ۱۷۴

صَمَد به این معنا از صفات جسم نیست و بر خداوند هم قابل اطلاق است. بنابراین اطلاق صَمَد مانند اَحَد و سایر الفاظی که برای خدا و غیر خدا به کار برده می شوند، اگر مفهوم تنزیهی اش (البته معنای اول آن) اراده شود، می تواند در مورد خداوند صحیح باشد و هیچ اشکالی پیش نمی آید. معنای دوم و سوم آن هم که چنین محظوری ندارند. نتیجه ی کلی این که صَمَد را با توجه به سه جهتی که در معنای آن لحاظ می شود، می توان از اسامی خاص خداوند دانست و به همین جهت است که در برخی از احادیث در تعریف صَمَد، اوصاف اختصاصی فدای متعال بیان شده است.

از امام زین العابدین (ع) این گونه نقل شده است:

الصَّمَدُ الَّذِي لَا شَرِيكَ لَهُ وَلَا يُؤْوَدُهُ حِفْظُ شَيْءٍ وَلَا يَعْرُبُ عَنْهُ شَيْءٌ. (۱)

صمد آن کسی است که شریکی ندارد و نگه داری از هیچ چیز او را به سختی و مشقت نمی اندازد و چیزی از او غایب نمی شود. اوصافی که در این حدیث به کار رفته خاص خداوند است. جز به او نمی توان گفت که شریک ندارد. تنها اوست که حافظ و قیوم همه ی اشیاء است بدون این که به مشقت و سختی بیفتد و اوست عالم به غیب و شهادت که هیچ چیز از ذات مقدسش پنهان و غایب نمی ماند.

نمونه ی دیگر پاسخی است که امام حسین (ع) به نامه ی اهل بصره مرقوم فرموده اند. ایشان در این نوشته ی خود از جد گرامی شان، رسول خدا (ص)، چنین آورده اند:

هُوَ اللَّهُ الصَّمَدُ الَّذِي لَا مِنْ شَيْءٍ وَلَا فِي شَيْءٍ وَلَا عَلَى شَيْءٍ، مُبْدِعُ الْأَشْيَاءِ وَ خَالِقُهَا وَ مُنْشِئُ الْأَشْيَاءِ بِقُدْرَتِهِ. (۲)

او فدای صمد است که نه از چیزی و نه در چیزی و نه بر چیزی است؛ به وجود آورنده ی اشیاء (از هیچ) و آفریننده ی آن ها و به وجود آورنده ی آن ها به قدرت خویش است.

ص: ۱۷۵

۱- ۱. همان/۹۰، باب ۴، ح ۳.

۲- ۲. همان/۹۱، ح ۵.

این اوصاف خاصّ خدای متعال است که هیچ نسبتی از هیچ جهت با هیچ چیز ندارد و خالق همه ی آن هاست. نمونه ی دیگر: در خطبه ی توحیدی امام رضا (ع) که شامل معارف بلندی است، چنین می خوانیم:

وَلَا صَمَدَ صَمَدَةٌ مِّنْ أَشَارٍ إِلَيْهِ. (۱)

و هر کس به او اشاره نماید، صمد (خداوند) را قصد نکرده است.

ما در بخش نخست درباره ی اشاره ناپذیر بودن خدای متعال سخن گفتیم و این که به فرمایش امیرالمؤمنین (ع)، هر کس خداوند را مورد اشاره ی حسی، فکری یا وهمی قرار دهد، او را محدود کرده است (مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَيَّدَهُ). پس اگر کسی او را مورد اشاره قرار دهد، در حقیقت خدای واقعی را قصد نکرده است؛ چون خدای واقعی قابل اشاره شدن نیست. بنابراین مقصود او نمی تواند خداوند باشد.

می بینیم که امام هشتم (ع) صَمَد را خاصّ خدا به کار برده اند. پس می توان با این لفظ - با عنایاتی که گفته شد - اختصاصاً خدا را اراده نمود.

برخی از اسرار کلمه ی «الصَّمد»

اما معارف ائمّه (ع) درباره ی اسم «صمد» به آن چه تا این جا گفتیم، محدود نمی شود. ایشان این اسم مبارک را حاوی توحید، ایمان و همه ی شرایع دانسته اند. به این فرمایش حضرت باقر (ع) توجه فرمایید:

لَوْ وَجَدْتُ لِعِلْمِي الَّذِي آتَانِي اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ حَمَلَةً لَّنَشَرْتُ التَّوْحِيدَ وَ الْإِسْلَامَ وَ الْإِيمَانَ وَ الدِّينَ وَ الشَّرَائِعَ مِنَ الصَّمَدِ. (۲)

اگر حاملانی برای علمی که خدای عزوجلّ عطایم نموده، می یافتم، یقیناً توحید و اسلام و ایمان و دین و شرایع را از کلمه ی «صمد» نشر می دادم.

ص: ۱۷۶

۱- همان/۳۵، باب ۲، ح ۲.

۲- همان/۹۲، باب ۴، ح ۶.

ادعای عجیبی است که جز از حاملان وحی و معدن علوم الهی پذیرفته نیست. اما نحوه ی سخن گفتن حضرت نشانگر آن است که چنین حاملانی را نیافته اند. در ادامه ی فرمایش خود تصریح کرده اند به این که:

چگونه ممکن است پیدا کنم در حالی که جدم امیرالمؤمنین (ع) هم حاملانی برای عملش پیدا نکرد؟! و بر بالای منبر فرمود: ... علم فراوانی در قلبم هست؛ اما افسوس که حاملانی برایش نمی یابم. (۱)

آری، چون حاملانی برای این علم یافت نشده، منتشر هم نکرده اند و در سینه های خودشان - یا حداکثر برخی از اصحاب سرشان - ماند و قطعاً منتشر و پخش نشده است. اما در قستم قبلی همین حدیث شریف، دو سه نکته ای درباره ی کلمه ی «صمد» توضیح فرموده اند که شاید این قسمت، قطره ای از اقیانوس علم فشرده ی نهفته در قلب آن بزرگوار باشد. این مطالب از ظاهر لفظ قابل استفاده نیست؛ این ها علوم باطنی قرآن و از اسراری است که بسیار بسیار کم آشکار شده و تنها کسانی که مصداق آیه ی «بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ» (۲) اند، حق بیان چنین تفسیرهایی از الفاظ و آیات قرآن کریم را دارند.

ما برای آشنایی اجمالی با این علوم و اسرار و نیز برای کسب معرفت بیشتر نسبت به مقام امامان معصوم خود (ع) بخشی از این حدیث را نقل و ترجمه می کنیم. امام صادق (ع) فرمودند: گروهی از اهل فلسطین خدمت امام باقر (ع) رسیدند و سؤال هایی از آن حضرت پرسیدند. آن گاه درباره «صمد» سؤال کردند. ایشان فرمودند:

تَفْسِيرُهُ فِيهِ، الصَّمْدُ حَمْسَةُ أَحْرَفٍ: فَالْأَلِفُ دَلِيلٌ عَلَى إِيَّتِهِ وَهُوَ قَوْلُهُ عَزَّوَجَلَّ: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (۳) ... وَ الَّامُ دَلِيلٌ عَلَى إِلَهِيَّتِهِ بِأَنَّهُ هُوَ اللَّهُ، وَ الَّأَلِفُ وَ الَّامُ مُدْعَمَانِ لَا يَظْهَرَانِ عَلَى اللُّسَانِ وَ لَا يَقْمَعَانِ فِي السَّمْعِ وَ يَظْهَرَانِ فِي الْكِتَابَةِ دَلِيلَانِ عَلَى أَنَّ إِلَهِيَّتَهُ بِلُطْفِهِ خَافِيَةٌ لَا تُدْرِكُ

ص: ۱۷۷

۱-۱. همان.

۲-۲. عنكبوت/۴۹.

۳-۳. آل عمران/۱۸.

بِالْحَوَاسِّ وَلَا تَنْفَعُ فِي لِسَانٍ وَاصِيفٍ، وَلَا أُذُنٍ سَامِعٍ. (۱)

تفسیر صمد در خودش هست. «الصَّمد» پنج حرف است. حرف الف نشانه ی وجود داشتن اوست و این همان سخن خدای عزوجل است که: «خداوند شاهد است که معبودی جز او نیست»... و حرف لام دلیل و نشانه ی إله بودن اوست به این که او «الله» است. الف و لام پوشیده و پنهان اند که بر زبان آشکار نمی شوند (در هنگام خواندن به صورت وصل تلفظ نمی شوند) و در گوش نمی نشینند (در هنگام تلفظ صدای آن ها شنیده نمی شود)؛ اما در نوشتن آشکار می شوند. الف و لام (که در حال ادغام تلفظ و شنیده نمی شوند) نشانه ی این هستند که إله بودن خداوند به سبب لطیف بودنش پنهان است؛ به حواس درک نمی شود، به زبان هیچ توصیف کننده ای وصف نمی شود و به گوش هیچ شنونده ای شنیده نمی شود.

این که چرا حرف الف در «الصَّمد» آئیت یا وجود خدا را می رساند و حرف لام، الهیت او را، از اسراری است که ما آن را نمی دانیم. ایشان دو ویژگی الف و لام الصَّمد را نشانه ی دو واقعیت دانسته اند:

الف و لام در «الصَّمد» اگر به صورت وصل با کلمه ی قبل از خود تلفظ شوند، خوانده نمی شوند. مثلاً وقتی آیه ی «اللَّهُ الصَّمدُ» را می خوانیم، الف و لام الصَّمد به زبان ظاهر نمی شوند؛ اما در نوشتن ظاهر می شوند. این دو ویژگی حکایت از دو واقعیت می کند. واقعیت اول احتجاب خداوند از حس و عقل و وهم و وصف است؛ یعنی ذات پروردگار نه محسوس، نه معقول، نه موهوم و نه موصوف است. ویژگی اول الف و لام (که موقع خواندن تلفظ نمی شوند و مخفی هستند). نشانه ی همین واقعیت اول، یعنی احتجاب ذات الهی می باشد.

واقعیت دوم ظاهر شدن ربوبیت و خالقیت خدا به صیغ خود اوست. وقتی نظر به مخلوقات و مصنوعات می کنیم، وجود خالق و صانع آن ها برایمان ثابت می شود. ویژگی دوم الف و لام (که در نوشتن ظاهر می شوند) نشانه ی همین واقعیت دوم، یعنی

ص: ۱۷۸

ظاهر شدنِ خالقیت و ربوبیت خداوند است.

امام (ع) در مقام تبیین واقعیت اول (احتجاب ذات الهی)، چنین می فرماید:

لِأَنَّ تَفْسِيرَ الْإِلَهِ هُوَ الَّذِي أَلِهَ الْخَلْقُ عَنْ دَرَكِ مَاهِيَّتِهِ وَ كَيْفِيَّتِهِ بِحَسِّ أَوْ بَوْهَمٍ، لِأَبْلِ هُوَ مُبْدِعُ الْأَوْهَامِ وَ خَالِقُ الْحَوَاسِّ. (۱)

زیرا تفسیر الاله (الله) این است که: او آن کسی است که خلق از درک چیستی و چگونگی او از طریق حس یا وهم در حیرت مانده اند؛ بلکه او ابداع کننده ی اوهام و خالق حواس است.

می بینیم که حس و وهم را در کنار هم قرار داده اند و آن دو را محکوم به یک حکم دانسته اند. سپس استدلال فرموده اند که چون او (الله) ابداع کننده ی اوهام و آفریدگار حواس است، نه به وهم درک می شود و نه به حس. مُحال است که چیزی به واسطه ی مخلوق خود قابل درک و نیل باشد. منظور از ابداع، خلق بدون سابقه یا خلقِ لا مِنْ شَيْءٍ (نه از چیزی) است.

معنای اول این است که هیچ یک از مخلوقات الهی پیش از خلقتشان سابقه ای نداشته اند و معنای دوم این که هیچ کدام از چیزی خلق نشده اند؛ چون خداوند بر خلاف مخلوقات - که صانع بودنشان مِنْ شَيْءٍ است - صانع و خالقِ لا مِنْ شَيْءٍ می باشد.

امام (ع) فرمایش خود را این گونه ادامه می دهند:

وَ إِنَّمَا يَظْهَرُ ذَلِكَ عِنْدَ الْكِتَابَةِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ أَظْهَرَ رُبُوبِيَّتَهُ فِي إِبْدَاعِ الْخَلْقِ

و الف و لام در نوشتن آشکار می شود و این نشانه است برای این که خدای سبحان، ربوبیت خود را در ابداع مخلوقات آشکار کرده است... .

در ادامه می فرمایند:

فَإِذَا نَظَرَ إِلَى الْكِتَابَةِ ظَهَرَ لَهُ مَا خَفِيَ وَ لَطَفَ.

ص: ۱۷۹

پس وقتی به نوشته می نگرد، آن چه پنهان و دور از دیدگان بود، برایش آشکار می شود.

اگر کسی فقط آیه ی «اللَّهُ الصِّمد» را بشنود، الف و لامِ الصِّمد به گوشش نمی خورد و بر او پنهان می ماند؛ اما وقتی به مکتوبِ آن نگاه کند، آن چه مخفی بود، برایش آشکار می شود. این نشانه ای می شود برای پروردگاری که ذاتش پنهان و لطیف است؛ اما وقتی به آفریدگانش نظر شود، ربوبیت و خالقیتش آشکار می شود. می فرمایند:

فَمَتَى تَفَكَّرَ الْعَبْدُ فِي مَا هَيَّئَ الْبَارِيءُ وَ كَيْفَيَّتِهِ أَلِهَ فِيهِ وَ تَحَيَّرَ وَ لَمْ تُحِطْ فِكْرَتُهُ بِشَيْءٍ يَنْصَوِّرُ لَهُ لِأَنَّهُ عَزَّوَجَلَّ خَالِقُ الصُّورِ، فَإِذَا نَظَرَ إِلَى خَلْقِهِ ثَبَّتَ لَهُ أَنَّهُ عَزَّوَجَلَّ خَالِقُهُمْ. (۱)

هر گاه بنده در مورد چستی خالق و چگونگی او اندیشه کند، حیران و سرگردان می شود و فکرش به چیزی که صورت او قرار دهد احاطه نمی یابد. علت (این که به صورت در نمی آید) این است که او - عزوجل - آفریننده ی صورت هاست. پس (آن بنده) وقتی به آفریده های او می نگرد، برایش ثابت می شود که او - عزوجل - آفریننده ی آن هاست.

از یک طرف می بیند هیچ گونه صورتی از خالق خود نمی تواند داشته باشد و لذا نسبت به ذات او حیران و سرگردان است. از طرف دیگر نیز با نظر کردن در مخلوقات، به اصل وجود داشتن او متنبه می شود (او برایش ثابت می شود). پس در عین آن که نمی تواند وجود خالق خویش را انکار کند، راهی به تشبیه او هم ندارد. به همین جهت است که «الله» نامیده می شود؛ چون هم شناخته شده است. هم ناشناخته؛ هم معروف است و هم در عین معروفیت، محتجب از عقول، اوهام و افکار. این قسمتی از فرمایش امام باقر (ع) درباره ی اسرار موجود در کلمه ی «الصِّمد» است. ادامه ی آن را نقل نمی کنیم. این قسمت را توضیح دادیم به خاطر ارتباطی که با معنای «الله» داشت و برای این که نمونه ای از اسرار علوم ائمه (ع) را ملاحظه کرده باشیم.

ص: ۱۸۰

فصل ۵: سوره ی توحید: مرز نهایی توحید

اشاره

در سه فصل گذشته سه آیه ی اول سوره ی توحید را با توضیحات ائمه ی طاهرین (ع) توضیح دادیم. دو آیه ی بعد در واقع نتیجه ی قبلی ها و تأکیدی بر مضامین آن هاست.

«لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُوَلَّدْ»، یعنی خدای متعال نه می زاید و نه زاده می شود. این مسأله هم مستقل عقلی است و هم از اصول آیات و روایات به حساب می آید. وقتی خداوند از جسم و اوصاف جسم منزّه باشد، قطعاً از زاییدن و زاییده شدن که وصف حیوانات است، متعالی می باشد.

در نامه ی حضرت سیدالشهداء (ع) به اهل بصره که قسمتی از آن را در فصل گذشته نقل کردیم، آمده است:
 ثُمَّ فَسَّرَهُ فَقَالَ: «لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُوَلَّدْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفْوًا أَحَدٌ». «لَمْ يَلِدْ» لَمْ يَخْرُجْ مِنْهُ شَيْءٌ كَثِيفٌ كَالْوَلَدِ وَ سَائِرِ الْأَشْيَاءِ الْكَثِيفَةِ الَّتِي تَخْرُجُ مِنَ الْمَخْلُوقِينَ وَ لَا شَيْءٌ لَطِيفٌ كَالنَّفْسِ وَ لَا يَتَشَعَّبُ مِنْهُ الْبَدَوَاتُ كَالسِّنَةِ وَ النَّوْمِ وَ... تعالی أَنْ يَخْرُجَ مِنْهُ شَيْءٌ وَ أَنْ يَتَوَلَّدَ مِنْهُ شَيْءٌ كَثِيفٌ أَوْ لَطِيفٌ. (۱)

ص: ۱۸۱

سپس «الصِّمد» را تفسیر کرده، فرمودند: «لَمْ يَلِدْ و لَمْ يُوَلَّدْ...». «ترازیده است» چیز غلیظی مانند فرزند و سایر چیزهای غلیظ که از مخلوقات خارج می شود، از او خارج نشده است و نه چیز لطیفی مانند نَفَس (یا نَفَس که همان روح است) و چیزهایی که از درون به بیرون ظاهر می شوند، از او ناشی نمی شود؛ مانند چرت و خواب و... برتر از آن است که چیزی از او خارج شود و این چیز غلیظ یا لطیفی از او متولد شود.

همان طور که از صدر حدیث برمی آید «لَمْ يَلِدْ» بودن خداوند تفسیر صمدیت اوست. صَمَد بودن اقتضا می کند که خداوند جوف نداشته باشد و به همین دلیل چیزی از او خارج نشود؛ نه شیء غلیظ (کثیف) و نه لطیف. هم چنین صمدیت خدا اثبات می کند که از باطن او چیزی آشکار نشود. «بیدوات» به اموری اطلاق می شود که از درون چیزی بیرون می آید یا به تعبیر دقیق تر آن چه آشکار می شود، به نوعی آشکارکننده ی باطن و درون او باشد.

بنابراین نمی توان تعابیری هم چون «صدور»، «فیضان» و «ترشح» را به خدای متعال نسبت داد. این گونه تعابیر همگی حکایت از بروز و ظهور درون چیزی به بیرون خود می کند. به بیان ساده تر دلالت می کند بر این که چیزهایی از خداوند خارج شده اند که با او اشتراک وجودی دارند و به همین جهت حاکی از او هستند.

با این ترتیب روشن است که رابطه ی علّیت به گونه ای که در فلسفه ی صدرایی تفسیر می شود، دقیقاً مصداق «ولادت» و «زاییدن» است؛ چون به قول مدافعان این نظریه، معلول از علّت (یعنی خداوند) صادر می شود و رشحه ای از آن است که با آن سنخیت و اشتراک وجودی دارد. (۱) لازمه ی قبول این معنا جوف قائل شدن برای خدا و

ص: ۱۸۲

۱- ۱. به عنوان نمونه به این عبارات بنگرید:

۲. «مع انّ کلّ وجود و کلّ کمال وجود فهو رشحٌ من رشحات وجوده». اسفار ۳/۴۵۳

«و کذا النور الذی یرى ی الجوّ لیس هو بجزء الشّمس بل هو انبجاسٌ و فیضٌ منها فهکذا المثل و الحکم فی وجود العالم عن الباری جلّ ثناؤه لیس بجزء من ذاته بل فضل و فیض یفضل به و فیض». اسفار ۲/۲۱۶

خروج مخلوقات از اوست که با صمدیت خدای متعال در تناقض است. نیز از مفهوم «جعل وجود» که در فلسفه ی صدرایی بر اساس قول به اصالت وجود بر آن تأکید می شود - با توجه به این که ذات خداوند را هم عین حقیقت وجود می دانند - می توان نتیجه گرفت که رابطه ی مخلوق با خالق در واقع خروج چیزی از ذات علت است که با تعبیر «لَمْ یَلِدْ» مناقض می باشد. اما در آخرین آیه ی سوره ی توحید: «وَلَمْ یَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ»، کفو به معنای مثل و مانند است. با این همه تأکید عقلی و نقلی که بر نفی تشبیه از خداوند شده است، مضمون و محتوای این آیه هم روشن است.

هشدار به اهل تعمق برای حفظ مرز توحید

در پایان بحث از سوره ی توحید، یادآوری می کنیم حدیثی را که در دفتر دوم کتاب توحید نقل کردیم و توضیح دادیم. (۱) این حدیث شریف هشدار است به اقوام آخرالزمان که اهل تعمق هستند. امام زین العابدین (ع) فرموده اند که خداوند آیات «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» و «اللَّهُ الصَّمَدُ» را (به ضمیمه ی آیاتی از سوره ی حدید) نازل فرمود تا مرزی باشد برای توحید. هر کس این مرز را بشکند و از آن فراتر رود، به هلاکت خواهد رسید (مَنْ رَامَ مَاوَرَاءَ هُنَالِكَ هَلَكَ (۲)).

آیات «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ» میزان و معیاری است برای هر کس که می خواهد به توحید پروردگار مؤمن بماند. دیدیم که در این دو آیه ی مبارک، بحث درباره ی احدیت و صمدیت الله - جَلَّ جلاله - است و هر دو آیه تأکید شدیدی بر تنزیه و تسیح به دنبال نخواهد داشت. بنابراین اهل تعمق، به خصوص در آخرالزمان، باید مراقب باشد که تعمق های بی جا و بی مورد در ذات پروردگار، آن ها را به تشبیه او نکشاند.

ص: ۱۸۳

۱- ۱. کتاب توحید ۱۹۲/۲-۱۹۵.

۲- ۲. التَّوْحِيدُ/۲۸۴، باب ۴۰، ح ۲.

در فرمایشی که در دفتر گذشته (۱) از امیرالمؤمنین (ع) نقل کردیم، روشن شد که خدای متعال، تعمق نکردن را در آن چه که از عرصه‌ی معرفت بشر خارج است، «رسوخ» خوانده و راسخان در علم را نیز در قرآن ستایش فرموده است. در بخش پیشین دیدیم چه بزرگانی با چه دقت نظرهای فراوان، وقتی وارد حوزه‌ی شده‌اند که خارج از حیطه‌ی عقل و علم بشری است - با همه‌ی تأکیدی که بر نفی تشبیه از ذات حق تعالی داشته‌اند - مطالبی فرموده‌اند که عین تشبیه است.

نهی از تفکر در خداوند

علت نهی شدید قرآن و روایات از تفکر و تکلم در مورد ذات باری تعالی همین است که انسان در این حوزه بدون آن که حتی بفهمد و بخواهد، گرفتار تشبیه می‌شود. امام صادق (ع) فرمودند:

إِيَّاكُمْ وَالتَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ فَإِنَّ التَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ لَا يَزِيدُ إِلَّا تَيْهًا لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَلَا يُوصَفُ بِمِقْدَارٍ. (۲)

از تفکر در خداوند پرهیزید؛ به راستی تفکر در خداوند تنها حیرت و سرگردانی را می‌افزاید؛ زیرا دیدگان (اوهام) خدای عزوجل را در نمی‌یابند و او به هیچ قدر و اندازه‌ی قابل وصف نیست.

دلیل این که نباید در خداوند تفکر نمود، این است که او با اوهام و مفاهیم قابل درک نیست و هیچ قدر و اندازه‌ی نمی‌تواند ذاتش را وصف کند. پس هر چه درباره‌ی او فکر شود، تنها حیرت انسان افزوده می‌شود.

از امام باقر (ع) هم این عبارت نقل شده است:

إِيَّاكُمْ وَالتَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ، وَلَكِنْ إِذَا أَرَدْتُمْ أَنْ تَنْظُرُوا إِلَى عَظَمَتِهِ فَانظُرُوا إِلَى عَظِيمِ خَلْقِهِ. (۳)

ص: ۱۸۴

۱- ۱. کتاب توحید ۴۵۷/۲، باب ۶۷، ح ۱۴.

۲- ۲. التوحید/۴۵۷، باب ۶۷، ح ۱۴.

۳- ۳. اصول کافی، کتاب التوحید، باب النهی عین الکلام فی کیفیته، ح ۷.

از تفکر در خداوند بپرهیزید؛ ولی هر گاه خواستید به بزرگی او بنگرید، به آفریدگانِ بزرگ او نظر کنید. بشر نه از خدا سر در می آورد و نه از عظمت او. حداکثر چیزی که عقل و فهم بشر به آن می رسد، عظمت و بزرگی مخلوقات خداست. اما نمی توان از عظمتِ خلق خدا مفهومی بسازد و آن گاه با یک سری اعتبارات ذهنی (از قبیل رفع نقایص و امثال آن)، تصویری از عظمتِ خدا یا خود به وجود آورد. همه ی این ها سر از تشبیه در می آورد.

نهی از تکلم درباره ی خداوند

به همان دلیل که تفکر در ذات خدا ممنوع است، از تکلم هم منع شده است. سخن گفتن با الفاظی که دارای مفاهیمی هستند، صورت می پذیرد. وقتی نتوان مفاهیمی را به خداوند نسبت داد؛ با هیچ لفظی هم نمی توان مفهومی از او پیدا کرد. البته همان طور که بارها تذکر داده ایم، الفاظ که دارای مفاهیم تنزیهی هستند، صرفاً به معنای تنزیهی شان قابل استناد به خدای متعال می باشند و این امر، محذور تشبیه را به دنبال نمی آورد؛ چون خداوند را قابل تصوّر نمی کند. یکی از سفارش های امام باقر (ع) در نهی از سخن گفتن درباره ی ذات پروردگار، چنین است:

تَكَلَّمُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَلَا تَتَكَلَّمُوا فِي اللَّهِ فَإِنَّ الْكَلَامَ فِي اللَّهِ لَا يَزِدَادُ صَاحِبَهُ إِلَّا تَحْيِيراً. (۱)

درباره ی خلق خدا سخن بگویید و در مورد خدا سخن نگویند؛ زیرا سخن گفتن درباره ی او جز بر حیرت گوینده اش نمی افزاید. ملاحظه می کنیم که سخن گفتن درباره ی خداوند متعال همان نتیجه ای را که تفکر در ذات او دارد، به دنبال می آورد و به همین جهت از آن نهی شده ایم.

نمونه ی دیگر فرمایش امام صادق (ع) به محمدبن مسلم است:

ص: ۱۸۵

يَا مُحَمَّدُ إِنَّ النَّاسَ لَا يَزَالُ بِهِمُ الْمَنْطِقُ حَتَّى يَتَكَلَّمُوا فِي اللَّهِ، فَإِذَا سَمِعْتُمْ ذَلِكَ فَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الَّذِي لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ. (۱)

ای محمد، مردم در همه چیز صحبت می کنند تا این که در (ذات) خدا هم تکلم می کنند. اگر چنین شنیدند، بگویند: معبودی جز خدای واحد نیست که شبیهی ندارد.

می بینیم سفارش حضرت در هنگام مواجهه با سخن گفتن درباره ی خداوند توجه و تذکر دادن به نفی تشبیه است؛ همان تشبیهی که خطر سخن گفتن در مورد خداوند است.

نهی از تفکر و تکلم البته یک نهی ارشادی است؛ چون عقل هر عاقلی مستقلاً قبح آن را می یابد. اگر در ادله ی نقلی هم نهی از این امور وارد نشده بود، عقلاً می دانستیم که تفکر و تکلم در ذات خداوند قبیح است و علتش هم (که افتادن در ورطه ی تشبیه است) برایمان روشن بود. با وجود قرینه ی عقلی قطعی که در این مورد وجود دارد، اگر به فرض، دلیل نقلی خاصی هم وجود داشته باشد که ظاهر آن بر جواز تفکر در ذات خدا دلالت کند، باید یقین کرد که آن معنای ظاهری از آن اراده نشده است. این درست مثل یک آیه ی قرآن یا حدیثی است که ظاهر آن بر جسم بودن خداوند دلالت دارد و ما یقین داریم که معنای ظاهری آن اراده نشده است.

معنای صحیح «إِدْمَانُ التَّفَكُّرِ فِي اللَّهِ»

با همین عنایت، حدیثی را که مرحوم کلینی در کتاب شریف کافی آورده اند، مرور می کنیم. امام صادق (ع) فرمودند:

أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ إِدْمَانُ التَّفَكُّرِ فِي اللَّهِ وَفِي قُدْرَتِهِ. (۲)

برترین عبادت همواره اندیشیدن درباره ی خدا و قدرت اوست.

ص: ۱۸۶

۱- همان، ح ۳.

۲- همان، کتاب الإیمان و الکفر، باب التفکر، ح ۳.

گاهی کسانی که خود را مجاز به توصیف خداوند می‌شمارند، به فرمایش امام صادق (ع) تمسک می‌کنند تا کار خود را توجیه نمایند. اما اگر بپذیریم که ظاهر این حدیث، تفکر در ذات خداوند را عبادت شمرده است، باید به دلیل قطعی عقل و نصوص صریح قرآن و روایات، آن را خلاف ظاهر معنا کنیم. هر چند معتقدیم که چنین استظهاری از حدیث، محل اشکال است. مراد امام (ع) از تفکر در مورد خداوند، تفکر در صُنع و خلق اوست نه در ذاتش. همان طور که گفتیم دلیل عقلی قطعی بر عدم جواز تفکر در ذات الهی وجود دارد در روایات هم جنبه ارشادی دارد.

نهی صریح از تفکر نشانگر ناتوانی ذاتی بشر در ورود به این قلمرو است. هیچ کس با هیچ نوع تفکری نمی‌تواند توصیفی از خداوند ارائه کند که تشبیه نباشد. هیچ تصوّر و مفهومی نمی‌تواند حاکی از ذات پروردگار باشد و این امر در مورد هیچ مخلوقی استثناء بردار نیست. وقتی چیزی مُحال عقلی باشد، قابل تخصیص نیست. هر گونه تفکر و تکلمی در ذات خداوند به تشبیه می‌انجامد. این که چه کسی و به چه نحوه‌ای تفکر و تکلمی در ذات خداوند را تنزیه کرد، این را نمی‌توان مصداق تفکر «فی الله» دانست، پس تنزیه موضوعاً و «تخصیصاً» از نهی وارد شده در احادیث خارج است؛ نه این که بگوییم روایات نهی کننده‌ی از تفکر و تکلم در مورد بعضی افراد یا بعضی تفکرات و تکلم‌ها «تخصیص» می‌خورد.

مجاز شمردن تفکر در خداوند

حال بنگرید به نمونه‌ای از اظهاراتی که می‌خواهند به شکلی برخی تفکرات درباره‌ی ذات خداوند را مجاز شمرند. ابتدا حدیثی از رسول گرامی اسلام (ص) نقل شده است که فرمودند:

ص: ۱۸۷

تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَ لَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ فَتَهْلِكُوا. (۱)

در آفریدگان خدا تفکر کنید؛ ولی در خود او تفکر نکنید که در این صورت به هلاکت می‌افتید. اما اظهار نظری که در مورد این حدیث شده، چنین است:

در مورد نهی از تفکر در خداوند سبحان روایات زیادی در جوامع حدیثی شیعه و سنی موجود است و این نهی (در روایات) ارشادی است و مربوط به کسانی است که در مسائل عقلی عمیق، حُسن ورود ندارند. لذا اگر در آن‌ها وارد شوند به هلاکت دائمی می‌افتند. (۲)

ظاهر عبارت می‌رساند که اگر کسانی در مسائل عقلی حُسن ورود داشته باشند، مُجاز هستند درباره‌ی ذات خداوند تفکر کنند. یعنی این‌ها چون در مسائل عقلی وارد هستند، با ورود به این حوزه به هلاکت نمی‌افتند.

عدم امکان تخصیصِ نهی از تفکر در ذات

ما از این مؤلف بسیار محترم سؤال می‌کنیم که «هلاکت» محلّ بحث چیست؟ چه نوع هلاکتی در این جا امکان وقوع دارد؟ اگر می‌پذیرید که این هلاکت همانا فروغلتیدن به ورطه‌ی تشبیه خدا به خلق است، آیا می‌توان در ذات الهی تفکری داشت که به این تشبیه منجر نشود؟! آیا وارد بودن در مسائل عقلی عمیق، انسان را از تفکر کردن در ذات الهی باز نمی‌دارد؟! ما در بخش گذشته نشان دادیم که اگر کسی گمان کند می‌تواند با مفاهیم فکری و ذهنی، تصویری از ذات خدا داشته باشد که نتیجه‌اش تشبیه نباشد، سخن در اشتباه است. این دیدگاه به هیچ وجه نشانه‌ی حُسن ورود در مسائل عقلی عمیق نیست.

به عکس، حُسن ورود در مسائل عمیق عقلی اقتضا می‌کند که انسان هیچ‌گونه فکری از ذات خدا نداشته باشد. دیدیم که به فرمایش امیرالمؤمنین (ع)، خدای متعال در

ص: ۱۸۸

۱- ۱. الدّر المنثور فی تفسیر المأثور ۶/۱۳۰.

۲- ۲. المیزان ۱۹/۵۸.

قرآن کریم وارد نشدن در قَلرو خارج از وُسع عقلی و فکری بشر را «رسوخ» در علم نامیده است. بنابراین احادیثِ نهی کننده از تفکر در خداوند هر چند ارشادی هستند، اما قابل تخصیص نیستند؛ چون حکایت از یک مُحال عقلی می کنند. این که انسان بتواند تفکری در ذات بکند که به تشبیه نیفتد، مُحال عقلی است و چنین حکم عقلی قابل تخصیص نیست.

جالب این جاست که اظهار نظر کننده ی بزرگواری که این نهی ارشادی را قابل تخصیص دانسته اند، در بحث ضرورت توصیف عقلی خداوند در تفسیر آیه ی «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (۱) مطالبی فرموده اند که عین تشبیه خدا به خلق است. اگر خود ایشان حُسن ورود در مسائل عمیق عقلی را داشته اند، پس چرا از تشبیه باطل در امان نمانده اند؟! و چرا در نهایت نتوانسته اند تشبیه را رد کنند و به جمع میان تشبیه و تنزیه قائل شده اند؟! (۲)

ص: ۱۸۹

۱- ۱. اعراف/ ۱۸۰.

۲- ۲. ر. ک: بخش اول، فصل ۵.

فصل ۶: توحید فطری

اشاره

برای تکمیل بحث توحید لازم است اشاره ای داشته باشیم به «توحید فطری». برای این که معنای دقیق آن روشن شود، ابتدا کلمه ی «فطرت» را در لغت و سپس در آیات و روایات توضیح می دهیم.

«فطرت» در لغت

ابن فارس در «معجم مقائیس اللغه» ذیل لغت «فَطَرَ» چنین آورده است:
 الفاء و الطاء و الراء أصلٌ صحیحٌ یدُلُّ علی فتح شئی و إبرازہ... و الفِطْرَةُ الخِلقَةُ. (۱)
 «ف» و «ط» و «ر» ریشه ی صحیحی است که بر گشودن و آشکار ساختن چیزی دلالت می کند... و فطرت، خلقت است.

در لسا العرب هم به عنوان یکی از موارد کاربرد این لغت، چنین آمده است:

فَطَرَ نَابُ البُعیرِ فَطْرًا إِذَا شَقَّ اللَّحْمَ وَ طَلَعَ... وَ الفِطْرَةُ الإبتداءُ وَ الإختراعُ. (۲)

ص: ۱۹۱

۱- ۱. معجم مقائیس اللغه ۲/۳۵۸.

۲- ۲. لسان العرب ۱۱/۱۹۶ و ۱۹۷.

تعبیر «فَطَرَ نَابُ الْبَعِيرِ فَطْرًا» زمانی گفته می‌شود که (دندان نیش شتر) گوشت (لته) را بشکافد و سربر آورد... و فطرت آغاز کردن و نوآوری است. جوهری در صحاح خود می‌گوید:

ابن عبّاس - رضی الله عنه - گفت: معنای «فاطر السّماوات» را نمی‌دانستم تا این که دو اعرابی نزد آمدند که با یکدیگر بر سر (مالکیت) چاهی اختلاف پیدا کرده بودند. یکی از آن دو می‌گفت: «أنا فطرْتُها؛ یعنی من ابتداء آن را حفر کردم. (۱)» کتاب‌های دیگر لغت هم بر همین سیاق درباره‌ی «فَطَرَ» و «فِطْرَةٌ» سخن گفته‌اند. وجه مشترک این اقوال، معنای ابتدایی و بکر و دست نخورده بودن است؛ یعنی وقتی چیزی برای اولین بار به وجود می‌آید و هنوز دست کاری نشده است.

«فطره الله» در قرآن کریم

با عنایت به این معنی سراغ آیات و روایات می‌رویم تا استعمال کلمه‌ی «فطرت» را در آن‌ها جست‌وجو کنیم. تنها آیه‌ی قرآن که لغت «فطره» در آن به کار رفته، این آیه است:

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (۲)

روی خود را به سوی دین حنیف استوار بدار؛ همان فطرت خدایی که مردم را ابتداءً بر آن (حالت) آفریده است. دگرگون‌کردنی برای آفرینش خدا نیست. آن دین استوار است ولی بیشتر مردم نمی‌توانند.

ظاهر آیه معنای روشنی دارد. خداوند به پیامبرش می‌فرماید که روی خودش را به سوی دین استوار بدارد. «حنیفاً» «حال» است برای «دین» یا برای فاعل مستتر در جمله‌ی «أَقِمْ». حنیف به کسی گفته می‌شود که از بدی به خوبی تمایل دارد (۳) و مصداق

ص: ۱۹۲

۱- ۱. الصّحاح ۲/۷۸۱.

۲- ۲. روم/۳۰.

۳- ۳. المعجم الوسيط. ۲۰۳: الحنیف المائل من شرِّ إلى خیر.

آن، تمایل به دین صحیح و حق، یعنی همان فطرت است. در روایات هم وقتی از معنای «حنیفیت» پرسیده اند، امام باقر (ع) آن را به فطرت معنا کرده اند. (۱)

اما کلمه ی «فِطْرَةٌ» بر وزن «فِعْلَةٌ» اسم هیئت است که بر هیئت و شکل خاصّی از خلقت دلالت می کند که همان صورت اولیّه و طبیعی آن است. سفارش خدا به پیامبرش و در درجه ی بعد به همه ی مردمان این است که بر دین و آیین حقّ و صحیح استوار بمانند. این آیین همان صورت اوّلیّه و دست نخورده ای است که خداوند در خلقت به انسان ها داده است. هیچ چیز و هیچ کس خلق خدا را دگرگون نمی کند و همین دین استوار و پابرجاست.

با این ترتیب از خود آیه، قبل از مراجعه به احادیث، این معنا استفاده می شود که خدای متعال در خلقت ابتدایی بشر، دین و آیینی را تعبیه کرده و او را خشتی و به صورت یک لوح سفید و نانوشته نیافریده است.

«صِبْغَةُ اللَّهِ» در قرآن

به تعبیر آیه ی دیگری از قرآن، خداوند انسان را از ابتدا به رنگ خاصّی آفریده که این رنگ از خلقت او زدوده نخواهد شد. «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ». آیه ای که رنگِ خدادای را می رساند، این است:

«صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ» (۲)

«رنگ خدادادی و چه کسی در رنگ زدن از خدا بهتر است؟! و ما (فقط) عبادت کنندگان اویم.»

«صِبْغَةُ» مانند «فِطْرَةٌ» اسمی است که دلالت بر هیئت و صورت می کند؛ صورت خاصّی از رنگ زدن که منظور رنگ زدن خداست و هیچ کس بهتر از خدا رنگ نمی زند. زنگی را که خدا می زند، هیچ کس نمی تواند از بین ببرد. ضمن آن که بهترین و زیباترین رنگ را هم به انسان ها زده است. می بینیم که این آیه ی شریف همان مطلب

ص: ۱۹۳

۱- ۱. التّوْحید/ ۳۳۰، باب ۵۳، ح ۹.

۲- ۲. بقره/ ۱۳۸.

آیه ی فطرت را با تعبیر دیگری بیان می کند؛ اما در هیچ یک از این دو آیه توضیح بیشتری داده نشده تا شکل و صورت اولیه و رنگ خدادای خلقت بشر روشن شود. این توضیح در احادیث معصومین (ع) ذکر شده و تنها با رجوع به آن ها می توانیم بفهمیم که فطرت و رنگ اولیه و طبیعی انسان ها چیست.

تفسیر «فطره الله» و «صبغة الله»

بیشترین تعبیری که در توضیح فطرت از ائمه (ع) نقل شده، تعبیر «توحید» است. مرحوم صدوق در کتاب شریف «التوحید» منعقد فرموده که مجموعاً شامل ده حدیث است. در هشت حدیث آن که به سندهای مختلف نقل شده اند، «فطره الله» به توحید تفسیر شده است. (۱)

به عنوان نمونه در حدیث ششم زراره از امام صادق (ع) نقل می کند که ایشان درباره ی آیه ی «فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» فرمودند: فَطَرَهُمْ جَمِيعًا عَلَى التَّوْحِيدِ.

در حدیث نهم این باب، زراره از امام باقر (ع) چنین نقل کرده است: فَطَرَهُمُ اللَّهُ عَلَى الْمَعْرِفَةِ. این جا تعبیر «معرفت» به جای توحید به کار رفته است.

در حدیث سوم قبل از توحید، فطرت خدادادی به «اسلام» تفسیر شده است. وقتی عبدالله بن سنان از امام صادق (ع) درباره ی آیه ی «فِطْرَةَ اللَّهِ...» سؤال می کند.

مَا تِلْكَ الْفِطْرَةُ؟

آن فطرت چیست؟

می فرمایند:

هِيَ الْإِسْلَامُ فَطَرَهُمُ اللَّهُ حِينَ أَخَذَ مِيثَاقَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ....

آن اسلام است. زمانی که (خداوند) از آنان پیمان گرفت، آن ها را بر توحید مفتور کرد.

ص: ۱۹۴

می بینیم ابتدا فطرت را به اسلام و سپس به توحید تفسیر فرموده اند. نکته ی دیگر در این حدیث شریف، قید «حِينَ أَخَذَ مِيثَاقَهُمْ» است؛ یعنی فطرت اولیه و رنگ خدادای در زمانی که خداوند از انسان ها پیمان می گرفت، به آن ها داده شد. این قید را در ادامه توضیح خواهیم داد.

اما در توضیح «صِبْغَةُ اللَّهِ» هم احادیث متعددی ذکر شده که آن را بیشتر به «اسلام» تفسیر کرده اند. (۱) تا این جا به اجمال می فهمیم که شکل و صورت اولیه ی خلقت انسان ها چگونه بوده و آن رنگ خدادای که در ابتدا به انسان زده شده، چه رنگی بوده است. برای تحقق توحید و اسلام، اولین پله این است که خدا خودش را به انسان ها معرفی کرده باشد. این کار برای همگان صورت پذیرفته؛ امام در عالمی که عالم میثاق نامیده شده است. این عالم پیش از عالمی که ما اکنون در آن زندگی می کنیم، موجود بوده است. ما در حال حاضر هیچ سابقه و خاطره ای از حوادثی که در آن عالم اتفاق افتاده، به یاد نداریم؛ اما روایات ما به وضوح وجود آن و برخی از اتفاقاتی را که در آن افتاده توضیح داده اند.

میثاق گرفتن خدا از بنی آدم

البته گرفتن خدا از بنی آدم

البته قرآن کریم در یک مورد صریحاً میثاق گرفتن از بندگان را پیش از ولادتشان تأیید فرموده است. «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ» (۲)

ص: ۱۹۵

۱- ۱. بحار الأنوار ۳/۲۷۹-۲۸۱، ح ۱۴ و ۱۵ و ۱۹.

۲- ۲. اعراف/۱۷۲ و ۱۷۳.

«و آن زمان که پروردگارت فرزندان بنی آدم (ع) را از پشت هایشان برگرفت و آن‌ها را بر خودشان گواه گرفت که: آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری. (فرشتگان گفتند:) ما شاهد بودیم تا این که روز قیامت نگوئید: ما از این غافل بودیم یا نگوئید: پدران ما پیش تر مشرک بودند و ما فرزندان پس از آن‌ها بوده ایم؛ پس آیا ما را به سبب آن چه اهل باطل کرده اند، هلاک می گردانی؟»

از این آیه ی شریف به روشنی اقرار گرفتن خداوند از بندگان نسبت به ربوبیت او استفاده می شود. این یکی از میثاق‌هایی است که در احادیث از آن سخن گفته شده است. عالمی که این میثاق‌ها در آن گرفته شده، «عالم ذر» نامیده می شود که در این کتاب وارد بحث و توضیح آن نمی شویم. (۱) فعلاً بدون پرداختن به خصوصیات عالم میثاق، می خواهیم فطرت و رنگ خدادادی را با استفاده از آیات قرآن و احادیث معصومین (ع) توضیح دهیم.

معرفت خداوند خودش را در عالم ذر

همان طور که گفتیم قدم اول این که خدا خودش را به انسان‌ها معرفی کند که به صریح روایات در آن عالم صورت پذیرفته است. مرحوم کلینی در کتاب شریف کافی، از قول زراره نقل کرده که وقتی درباره ی آیه ی شریف «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ...» از امام باقر (ع) سؤال می کند، حضرت این گونه پاسخ می فرماید:

أَخْرَجَ مِنْ ظَهْرِ آدَمَ ذُرِّيَّتَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَخَرَجُوا كَالذَّرِّ، فَعَرَفَهُمْ وَأَرَاهُمْ نَفْسَهُ، وَلَوْلَا ذَلِكَ لَمْ يَعْرِفْ أَحَدٌ رَبَّهُ. (۲)

ص: ۱۹۶

۱-۱. توضیح این مطلب موکول به بحث «خلقت» است که به فضل الهی امیدواریم در «کتاب خلقت» به آن بپردازیم؛ إن شاء الله.
 ۲-۲. اصول کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب فطره الخلق علی التوحید، ح ۴. مرحوم صدوق در کتاب التوحید، این حدیث را با همین سند نقل کرده اند؛ با این تفاوت که به جای «نفسه»، «صنعه» روایت کرده است: التوحید/۳۳۰، باب ۵۳، ح.

فرزندان آدم (ع) تا روز قیامت را از پشت او خارج نمود. پس آن‌ها هم چون ذره (از جهت ریز بودن) خارج شدند. آن‌گاه خود را به آن‌ها معرفی کرد و نمایاند و اگر چنان نبود، هیچ کس پروردگارش را نمی‌شناخت. آری، اگر خداوند در آن عالم، خود را به آنان معرفی نکرده بود، هیچ کس در دنیا خدایش را نمی‌شناخت. همه‌ی بنی آدم در عالم ذرّ یا میثاق به معرفی خداوند، او را شناختند.

در حدیث دیگری که آن را هم زراره از امام باقر (ع) نقل کرده، در تفسیر آیه‌ی «فَطَرَهُ اللهُ التّٰی...» چنین آمده است:

فَطَرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ عِنْدَ الْمِيثَاقِ عَلَى مَعْرِفَتِهِ أَنَّهُ رَبُّهُمْ.

فطرت آن‌ها را هنگام پیمان گرفتن بر توحید، این که بدانند او پروردگارشان است، قرار داد.

آن‌گاه زراره می‌پرسد: آیا آنان با خدا سخن گفتند؟ امام (ع) در پاسخ، سر مبارکش را پایین انداختند و سپس فرمودند:

لَوْلَا ذَلِكَ لَمْ يَعْلَمُوا مَنْ رَبُّهُمْ وَلَا مَنْ رَازِقُهُمْ. (۱)

اگر آن نبود، نمی‌دانستند پروردگارشان و روزی دهنده‌شان کیست.

یعنی اگر خداوند خودش را در عالم میثاق به انسان‌ها نمی‌شناساند، آنان نه پروردگار خود را می‌شناختند و نه روزی دهنده‌ی خود را. تصریح به این مطلب در این حدیث و حدیث گذشته نشان دهنده‌ی یک سنت قطعی پروردگار است که معرفت خداوند در دنیا فرع بر معرفت او در عالم میثاق می‌باشد؛ به طوری که اگر آن معرفت نبود، از معرفت این دنیایی هم خبری نبود.

اقرار گرفتن خداوند از ربوبیت

پس از آن که خدا خودش را در آن عالم به همه‌ی بنی آدم معرفی فرمود، از آن‌ها اقرار گرفت به تعبیر قرآن کریم، خودشان را بر خودشان شاهد قرار داد و از آنان

ص: ۱۹۷

پرسید: آیا من پروردگارتان نیستم؟ و آن‌ها همگی با اختیار خویش «بلی» گفتند. این ماجرا نشان می‌دهد که خداوند به انسان‌ها در آن عالم، هم عقل و شعور عطا فرمود و هم اختیار. اگر آن‌ها عقل و اختیار نداشتند، نمی‌توانستند مخاطب سؤال خداوند قرار بگیرند. گاهی همین امر برای اصحاب ائمه (ع) مبهم بوده که انسان‌ها با این که به صورت «ذَرَّ» بودند، چگونه خداوند را می‌فهمیدند و چه طور پاسخ می‌دادند سؤال کننده ابوبصیر بود. یک بار پرسید:

كَيْفَ عَلِمُوا الْقَوْلَ حَيْثُ قِيلَ لَهُمْ: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟

چگونه فرمایش خداوند را هنگامی که به آنان گفته شد: اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ، دانستند؟

بار دیگر، پرسید:

كَيْفَ أَجَابُوا وَ هُمْ ذَرُّ؟

با آن که ذَرّه بودند، چگونه جواب دادند.

امام صادق (ع) به هر دو سؤال - که در دو حدیث مختلف آمده است - یک جواب دادند. فرمودند:

جَعَلَ فِيهِمْ مَا إِذَا سَأَلَهُمْ أَجَابُوهُ. (۱) یعنی فی الميثاق. (۲)

در آن‌ها چیزی قرار داد که وقتی از آنان پرسید، جوابش را دادند. یعنی در (عالم) میثاق.

از پاسخ امام (ع) برمی‌آید که مسأله را باز نکرده‌اند؛ بلکه به اجمال فرموده‌اند که خدا به آنان در عالم میثاق، نیرو و توانی عطا فرمود تا هم سخن پروردگارشان را بفهمند و هم پاسخ دهند. روشن است که در آن چه خداوند به ایشان عطا فرموده، باید عقل و شعور و اختیار باشد تا آنان بتوانند به چنین چیزی اقرار کنند. از کسی که عقل و اختیار ندارد، پرسیدن چنین سؤالی بیهوده و لغو است. پس قدم دوم - بعد از قدم اول که

ص: ۱۹۸

۱- ۱. بحار الأنوار ۵/۲۵۸، ح ۶۳.

۲- ۲. اصول کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب کیف أجابوا و هم ذرّ، ح ۱. «یعنی فی الميثاق» فقط در نقل کافی آمده است.

معرفی خداوند خودش را به آنان بود - اقرار گرفتن از همه ی ایشان بوده است. از ظاهر قرآن و نیز احادیثی که در این باب وارد شده، بر می آید که بنی آدم همگی «بلی» گفتند؛ یعنی چنین اظهار کردند که ربوبیت خداوند را قبول کرده اند. اما چنان که در برخی روایات ذکر شده، همه ی آنان با دل هایشان چنین اقراری نکردند؛ برخی فقط اظهار کردند اما قلباً به این امر تسلیم نشده بودند.

ایمان و کفر به خدا در عالم میثاق

علی بن ابراهیم قمی در حدیثی از امام صادق (ع) چنین نقل می کند:

فَمِنْهُمْ مَنْ أَقَرَّ بِلِسَانِهِ فِي الدَّرِّ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِقَلْبِهِ. (۱)

پس بعضی از آنان با زبانشان در عالم ذر اقرار کردند؛ اما با قلبشان ایمان نیاوردند.

این نشانگر کمال اختیار و حریت است که کسی بتواند بر خلاف اعتقاد قلبی خود، چیزی را اظهار نماید. بنی آدم در عالم میثاق چنین قدرتی داشتند که به زبان چیزی بگویند که قلباً به آن ایمان ندارند. البته ما از خصوصیات عالم ذر خبر نداریم و نمی دانیم که زبان در آن نشئه چه چیزی بوده است. لازم هم نیست که حتماً کیفیت زبان آن جا را بدانیم. مهم این است که می توانستند چیزی را که قبول ندارند، چنین وانمود کنند که قبول دارند. پس این که می گوئیم، همگان به «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» بلی گفتند، به این معنا نیست که همه ربوبیت خداوند را قلباً پذیرفتند؛ بلکه گروهی حقیقتاً پذیرفتند و کسانی هم فقط چنین وانمود کردند؛ اما حقیقتاً نپذیرفتند.

به همین جهت می توانیم در همان عالم و پس از آن که خدا خودش را معرفی کرد، مسأله ی «کفر» و «ایمان» را مطرح کنیم. آن ها که قلباً تسلیم شدند، مؤمن و آن ها که قلباً انکار کردند و تسلیم نشدند، کافر گردیدند؛ یعنی همان کسانی که به زبان «بلی» گفتند، دو گروه بودند: مؤمن و کافر. وقتی امام صادق (ع) صریحاً می فرمایند که برخی «لَمْ يُؤْمِنْ بِقَلْبِهِ»، می توانیم همین افراد را «کافر» بنامیم.

ص: ۱۹۹

این مطلب به صراحت در برخی احادیث عالم ذر آمده است. در ادامه ی حدیث عبدالله بن سنان که امام صادق (ع)، مقصود از «فطره‌الله» را بیان فرمودند - و ما آن را نقل کردیم - در توضیح این قسمت آیه ی شریف «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟» فرمودند: و فيه (فيهم) المؤمنُ وَ الكافرُ. (۱)

و در آن (عالم میثاق) (یا در میان آن‌ها) مؤمن و کافر بودند.

ملائک ایمان، پذیرفتن قلبی و معیار کفر، نپذیرفتن قلبی است و اقرار به زبان تأثیری در ایمان و کفر قلبی ندارد. با همین ملائک می‌توانیم در عالم ذر یا میثاق، عده‌ای از همان کسانی را که به زبان «بلی» گفتند، کافر بدانیم؛ چون قلباً ایمان نیاورده بودند. با این ترتیب پذیرفتن معنای ظاهری این حدیث هیچ محظوری نخواهد داشت و ما نیاز پیدا نمی‌کنیم که آن را بر خلاف ظاهرش توجیه و تأویل کنیم؛ چنان که در برخی از تعلیقه‌های کتاب التوحید آمده است. (۲)

ناگفته نماند که در حدیث ابوبصیر چنین آمده که از امام صادق (ع) می‌پرسد:

آیا (بنی آدم) به زبان هایشان بلی گفتند؟

حضرت پاسخ می‌فرماید:

نَعَمْ وَ قَالُوا بِقُلُوبِهِمْ. (۳)

بله و نیز با دل هایشان.

ظاهر فرمایش امام (ع) در این جا این است که آنان در عالم میثاق، هم با زبان و هم با قلب، اقرار به ربوبیت پروردگار کردند. اما نمی‌توانیم معنای ظاهر حدیث را مراد آن حضرت بدانیم؛ زیرا همان طور که دیدیم در روایات دیگر به صراحت، اقرار قلبی عده‌ای را نفی کرده‌اند (منهم... مَنْ لَمْ يُؤْمِنْ بِقَلْبِهِ وَ فِيهِ الْمُؤْمِنُ وَ الْكَافِرُ). علاوه بر دو

ص: ۲۰۰

۱- ۱. التوحید/۳۲۹، باب ۵۳، ح ۳. همین حدیث در بحار الأنوار ۳/۲۷۸، ح ۷. به صورت «فهم» نقل شده است.

۲- ۲. مرحوم سید هاشم حسینی طهرانی در تعلیقه‌ای که بر این حدیث مرقوم کرده‌اند، آن را بر وجود مؤمن و کافر در علم خدای متعال حمل کرده‌اند. استدلال ایشان برای این که در عالم میثاق مؤمن و کافری نبوده، آیه ی شریف و اخباری است که دلالت بر اقرار همگان به توحید می‌کند. اما توضیح دادیم که این اقرار صرفاً زبانی بوده، نه لزوماً قلبی.

۳- ۳. تفسیر عیاشی ۲/۴۰، ح ۱۱۰.

حدیث مذکور، عبارت دیگری هم که همین معنا را می‌رساند، نقل شده است:

...«قَالُوا بَلَىٰ» وَ أَسْرَّ بَعْضُهُمْ خِلَافَ مَا أَظْهَرَ. (۱)

«بلی گفتند» اما بعضی از آن‌ها خلاف آن چه را که اظهار داشتند، در باطن مخفی نمودند.

این تعبیر هم دلالت دارد بر این که در عالم میثاق، عده‌ای قلباً به خدا ایمان نیاوردند؛ اما البته اعتقاد قلبی خود را پنهان داشتند و خلاف آن را اظهار نمودند.

پس حال که روایات ما بر وقوع چنی امری اصرار دارند، باید روایت ابویصیر را که حضرت فرمودند: «و قالوا بِقُلُوبِهِمْ»، طوری معنا کنیم که با آن روایات در تعارض نباشد. مثلاً این که بگوییم: مراد حضرت همه‌ی بنی آدم نبود؛ بلکه فقط عده‌ای از آن‌ها بوده که با دل‌هایشان هم بلی گفتند. این‌ها همان مؤمنان بودند.

مخالفت با خداوند از روی عناد

اما نکته‌ای که باید همین‌جا مورد توجه باشد این است که ایمان آوردن یا ایمان نیاوردن قلبی در مرحله‌ی پس از اصل تحقق معرفت مطرح می‌شود. کسانی که حقیقتی را می‌شناسند، مختارند که قلباً آن را بپذیرند و تسلیم آن شوند یا آن را انکار کنند. در عالم دَر همه‌ی انسان‌ها ربّ خویش را شناختند. خود شناخت، یک امر قلبی غیر اختیاری است. خداوند خودش را به همه معرفی فرمود؛ این که او را بشناسند یا نه، به اختیار آنان نبوده است. آن چه مورد سؤال خدا قرار گرفته، این نبوده که آیا ربّ خود خودش را معرفی کرد، آن‌ها همگی ربّ خویش را شناختند.

آن چه مورد سؤال قرار گرفته، این بوده است که: آیا مرا (خدا را) ربّ خود می‌دانید؟ آیا ربوبیت مرا (خدا را) قبول دارید؟ آیا به این امر اقرار می‌کنید؟ (۲) این در

ص: ۲۰۱

۱- همان/۴۲، ح ۱۷.

۲- در حدیثی که اصبع بن نباته از امیرالمؤمنین ع نقل کرده، تعبیر «اقرار» آمده است. این حدیث را در ادامه‌ی بحث نقل می‌کنیم.

حقیقت سؤال از پذیرش و تسلیم شدن به معرفتی است که خدای متعال به آنان عطا فرموده است. در این مرحله برخی قلباً پذیرای معرفت و ربوبیت خدا گشتند و بعضی فقط اظهار پذیرش کردند؛ اما قلباً نپذیرفتند. این‌ها در حقیقت با عقل و وجدان خودشان در جنگ بودند و آن‌چه را که به وضوح می‌دیدند، انکار می‌کردند؛ یعنی گروه منافق - که به زبان چیزی اظهار می‌کردند که قلباً قبول نداشتند - اهل جحد و عناد بودند و به هیچ وجه جاهل و قاصر نبودند. آن‌ها به تعبیر قرآن کریم مصداق «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ» (۱) بودند؛ یعنی با این‌که در نفس و قلب خود یقین به ربوبیت پروردگار داشتند، آن‌را انکار می‌کردند. در عالم ذرّ حجاب‌های دنیایی نبوده و معرفت خدا هم شدیدتر و عمیق‌تر بوده است؛ تا جایی که در بعضی احادیث تعبیر «معاینه» به کار رفته است؛ اما با این وجود، عده‌ای انکار کردند و می‌توانستند چنین کنند.

امام صادق (ع) در توضیح آیه‌ی شریفه‌ی ۱۷۲ اعراف می‌فرماید:

كَانَ ذَلِكَ مُعَايَنَةً لِلَّهِ فَأَنسَاهُمْ الْمُعَايَنَةَ... (۲)

آن (معرفی خدا در عالم ذرّ) معاینه‌ی خدا بود؛ اما (خدا) آن معاینه را از یادشان برد.

ما دقیقاً به خاطر همین روایت نمی‌دانیم که معنای دقیق «معاینه‌ی الله» در عالم ذرّ چه بوده است. حضرت تصریح فرموده اند که خدا معاینه‌ی خود را از یاد انسان‌ها برده است. کسی یادش نمی‌آید که خدا خودش را چگونه معرفی کرده است. بنابراین تفسیر دقیق و واضحی از معنای «معاینه» نمی‌توانیم ارائه دهیم؛ اما با توجه به معنای لغوی آن که دیدن با چشم (عین) است (۳)، می‌توانیم بگوییم که معرفت خداوند در عالم ذرّ، بسیار بسیار روشن و واضح بوده است؛ مانند این که انسان چیزی را به چشم خود ببیند. این وضوح و روشنی البته با خواست خداوند از انسان‌ها گرفته شده و دیگر از معاینه چیزی به خاطر ندارند.

ص: ۲۰۲

۱- ۱. نمل/ ۱۴.

۲- ۲. بحار الأنوار ۵/ ۲۲۳، ح ۱۳، به نقل از محاسن برقی.

۳- ۳. المنجد/ ۵۴۱: عاین عیاناً و معاینه ه: رآه بعینه.

تا این جا دو مرحله را از آن چه خداوند در ابتدای خلقت ما انسان ها انجام داده، شناختیم: اول این که خودش را به همگان به وضوح و روشنی معرفی فرموده است. دوم این که از همگان نسبت به پذیرفتن ربوبیت خود، اقرار خواسته که عده ای قلباً پذیرا شده و برخی هم فقط اظهار قبول کرده اند؛ ولی قلباً نپذیرفته اند.

شاهدان الهی در عالم میثاق

مرحله و قدم سوم این است که خداوند در اقرار گرفتن خود، شاهدانی هم داشت. شاهدان خدا فرشتگانی بودند که آن جا حاضر بودند و قرآن کریم از زبان آن ها نقل می کند که گفتند:

«شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ...» (۱)

در لفظ کلام الهی در قرآن، اسمی از ملائکه برده نشده است؛ اما حامل و معلّم علم قرآن، حضرت امیرالمؤمنین (ع)، در ضمن حدیثی که اصبع ترین نباته آن را نقل کرده، خطاب به ابن کوّاء فرمودند:

فَقَالَتِ الْمَلَائِكَةُ عِنْدَ إِقْرَارِهِمْ بِذَلِكَ: شَهِدْنَا عَلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ. (۲)

پس فرشتگان زمانی که (بنی آدم) به ربوبیت پروردگارشان اقرار کردند، گفتند: ای بنی آدم، ما بر شما گواهیم تا روز قیامت نگویید که ما از این امر غافل بودیم.

در حدیث دیگری که از امام صادق (ع) نقل شده، چنین آمده است:

فَقَالَ اللَّهُ: «شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَيُّ لَيْلًا تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ. (۳)

ص: ۲۰۳

۱- ۱. اعراف/۱۷۲.

۲- ۲. بحار الأنوار ۵/۲۵۸، ح ۶۲ به نقل از تفسیر عیاشی.

۳- ۳. همان/۲۳۶، ح ۱۲ به نقل از تفسیر قمی.

پس خداوند فرمود: «شَهِدْنَا...»؛ یعنی تا روز قیامت نگوئید که ما از این امر غافل بودیم. این که فرموده اند: خدا فرمود: «شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا...» مقصود نقل قول خداوند در قرآن کریم است؛ نه این که خدا شهادت بدهد. پس شاهدان خداوند بر اقرار بندگان به ربوبیت او، فرشتگانی هستند که شاهد ماجرا بوده اند. شاهد گرفتن خدا بر این امر برای تمام حجت بیشتر بر بنی آدم بوده تا در قیامت نگویند که ما از آن غافل بودیم.

باقی ماندن معرفت و فراموشی موقف، میثاق و معاینه

اما برای این که چنین حجتی صورت بگیرد، باید معرفتی که خدا در عالم ذرّ به انسان ها عطا فرمود، در دنیا برایشان آشکار شود. ما در این عالم مورد امتحان الهی قرار می گیریم و پاداش و جزای روز قیامت هم به اعمال ما در این جا برمی گردد. اگر قرار باشد که همه ی آن چه در عالم میثاق بوده، از ما گرفته شود، دیگر چه اتمام حجتی خواهد بود و در قیامت چگونه ما را مورد محاسبه و مؤاخذه قرار خواهند داد؟! روایات ما به خوبی این مطلب را تبیین فرموده اند که در حال حاضر هر چند «موقف» میثاق و «معاینه الله» را از یاد برده ایم، اما اصل معرفت خدا و اقرار به ربوبیت او از ما گرفته نشده است. از امام صادق (ع) این گونه نقل شده است:

فَثَبَّتِ الْمَعْرِفَةَ وَ نَسُوا الْمَوْقِفَ. (۱)

پس معرفت بر جای ماند و موقف را فراموش کردند.

مقصود از «موقف»، موقف میثاق است؛ یعنی همان ظرف و موقعیتی که خدا در آن خودش را معرفی فرمود و از بنی آدم اقرار خواست و فرشتگان هم شاهد ماجرا بودند. این ظرف و خصوصیات آن را همگان فراموش کرده اند. در حقیقت خود خدا چنین اراده کرده که انسان ها این امور را از یاد ببرند؛ ولی فراموش کردن این چیزها اصل

ص: ۲۰۴

معرفتِ خدا را از مانگرفته است؛ بلکه همواره با ما هست. در تعبیر دیگر، همان امام بزرگوار چنین فرموده اند: *تَبَّتِ الْمَعْرِفَةُ فِي قُلُوبِهِمْ وَأَنْسُوا ذَلِكَ الْمِيثَاقَ وَ سَيَدُ كُرُونُهُ بَعْدَ وَ لَوْلَا ذَلِكَ لَمْ يَدْرِ أَحَدٌ مِّنْ خَالِقِهِ وَ لَا مَن يَرْزُقُهُ. (۱)* معرفت در دل هایشان بر جا ماند و آن پیمان از یادشان برده شد و در آینده آن را به یاد می آورند؛ اگر آن (معرفت) نبود هیچ کس نمی دانست که خالقش کیست و چه کسی روزی اش می دهد.

میثاق گرفتن خدا را از یاد ما برده اند و البته در آینده ای - که در این جا بیان نکرده اند - دوباره به یاد خواهیم آورد. ما مهم، اصل وجود معرفت است که در دل های بنی آدم ثابت و پابرجا مانده است. اگر این معرفت نبود، هیچ کس خالق و روزی دهنده ی خود را نمی شناخت. از این جا معلوم می شود که همان معرفتِ عالم ذر است که در این جا ظهور می کند. در واقع ما اصل معرفت را از دست نداده ایم؛ فقط برخی اوصاف آن را که مربوط به عالم میثاق بوده، از یاد برده ایم.

با همه ی این توضیحات مقصود از فطرت الهی (فطره الله) و رنگ خدادای (صبغه الله -) که در قرآن و احادیث معصومین (ع) آمده - برایش به کار رفته بود، همان رنگی است که خدا به وجود همه ی بنی آدم زده است. اصل این رنگ برای همگان باقی مانده و هیچ کس نمی تواند آن را تغییر بدهد (لا تبدل لخلق الله). آن چه فراموشمان شده، یکی میثاق گرفتن خدا از ماست (أنسوا ذلک الميثاق) و دیگر زمان و خصوصیات ظرفی است که در آن از ما میثاق گرفته اند (نسوا الموقف)؛ سومین چیزی هم که از یادمان برده اند، خود حالت «معاینه الله» است (أنسأهم المعاینه).

این ها چیزهایی است که به خواست خدا فراموش کردیم: میثاق، موقف و معاینه. اما آن چه باقی مانده، اصل معرفت خداست. البته دیگر حالت «معاینه»

ص: ۲۰۵

ندارد؛ یعنی مانند این که انسان به چشم ببیند، نیست. البته برخی از مؤمنان (یا حتی غیر مؤمنان در برخی شرایط اضطراری) ممکن است به این حالت برسند؛ اما روال و قاعده‌ی کلی الهی این است که انسان‌ها آن حالت «معاینه‌ی الله» را فراموش کرده‌اند. به طور طبیعی و عمومی خداوند را آن‌چنان واضح و بالعیان نمی‌یابند تا به راحتی و در هر حالی او را تصدیق کنند. به همین دلیل است که گاهی بعضی از او غفلت می‌کنند. یک سری پرده‌ها ممکن است معرفتی را که در وجود ما هست، بپوشاند؛ مثلاً افکار و عقاید نادرست، القائات و تأثیرات سوء محیط، سایه انداختن مکاتب انحرافی بر دل، گناهان و... از اموری هستند که حالت حضور و شهود معرفت خداوند را برای ما تحت تأثیر قرار می‌دهند. در واقع چون حالت «معاینه‌ی الله» را از دست داده‌ایم، این‌گونه حجاب‌ها ما را از او دور می‌کنند؛ وگرنه - اگر هم چنان آن حال را می‌یافتیم - این امور نمی‌توانستند حجابی بر دل‌های ما بیفکنند. لذا همان‌طور که در احادیث تصریح شده (تَبَّتِ الْمَعْرِفَةُ) معرفت خداوند متعال در قلب‌های ما ثابت و پابرجا مانده است؛ هیچ کس آن را از دست نداده و نمی‌دهد و هیچ‌گونه تغییر و تبدیلی در آن صورت نمی‌پذیرد. «لَا تَبْدِيلَ لَخَلْقِ اللَّهِ».

اثبات اقرار به خداوند در دل‌ها

این امر کاملاً فراگیر است و شامل مشرکان به خدا هم می‌شود. آن‌ها هم اگر به باطن خویش مراجعه‌ی وجدانی کنند و بتوانند حتی برای لحظه‌ای قلب خود را از تأثیر افکار و تلقینات نادرست، آزاد کنند (یا از سرِ اضطرار و ناچاری در این حالت قرار بگیرند)، در همان لحظه یا لحظات با همه‌ی وجود به خدای واحد و خارج از حد تشبیه اقرار می‌کنند و هیچ شک و تردیدی در اعتراف به خدای واقعی (الله) به خود راه نخواهند داد.

به حدیث زیبای امام صادق (ع) - که پیش‌تر قسمتی از آن را نقل کردیم - توجه فرمایید:

ص: ۲۰۶

كَانَ ذَلِكَ مُعَايِنَةً لِلَّهِ فَانْسَاهُمْ الْمُعَايِنَةَ وَ أُثْبِتَ الْإِقْرَارَ فِي صُدُورِهِمْ وَ لَوْلَا ذَلِكَ مَا عَرَفَ أَحَدٌ خَالِقَهُ وَ لَا رَازِقَهُ وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ: «وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» (۱). (۲)

آن (معرفی) معاینه ی خدا بود. پس معاینه را از یادشان برد؛ اما اقرار را در سینه هایشان ثابت و پابرجا نمود و اگر آن نبود، هیچ کس خالق و روزی دهنده ی خود را نمی شناخت و این همان فرمایش خداست که: «اگر از آنان پرسیدی که چه کسی آن ها را آفریده، قطعاً می گویند: «الله»».

تعبیر امام (ع) «أُثْبِتَ الْإِقْرَارَ فِي صُدُورِهِمْ» است؛ یعنی خداوند اقرار به خودش را در سینه ها که مقصود قلب های بنی آدم است، تثبیت نموده است. همین اقرار تثبیت شده باعث می شود که انسان ها، بدون استثنا، در قلب های خود به خدای واقعی (که واحد و خارج از حد تشبیه است) اعتراف داشته باشند. آیه ای که مورد استناد امام صادق (ع) قرار گرفته، مربوط به مشرکانی است که غیر خدا را پرستش می کردند. قرآن می فرماید: اگر از این ها هم سؤال کنید: خالقتان کیست؟ می گویند: «الله». روشن است که مقصود خداوند از آیه ی مبارک این نیست که اگر از هر مشرکی، در هر شرایطی سؤال شود که خالقش کیست، پاسخ می دهد: الله. چنین نیست. مقصود زبان حال و قلب ایشان است. زبان قلب وقتی صدایش شنیده می شود که انسان تحت تأثیر حجاب های قلبی قرار نگرفته باشد و افکار غلط بر او سایه نیفکننده باشد. لذا هر مشرکی اگر به هر طریقی لحظه ای به خودش بیاید، مثلاً اگر سخت گرفتار شود و امیدش از همه چیز و همه کس قطع گردد و با همه ی وجودش حس کند که همه ی چیزهایی که غیر از خدا می پرستیده، هیچ کاری از دستشان بر نمی آید و توانایی دفع هیچ شری را از او ندارند، به آن خدای واحدی که اقرار به او در قلبش تثبیت شده، روی می آورد و از هر کس جز او می بُرد. اما بدبختی انسان به این است که وقتی شرایط بیچارگی و اضطراب از بین می رود، انگار نه انگار که در آن حال چه کسی را می خواند و

ص: ۲۰۷

۱- ۱. زخرف/ ۸۷.

۲- ۲. بحار الأنوار ۵/ ۲۲۳، ح ۱۳ به نقل از محاسن.

دست به دامن چه کسی می شد؛ همه را فراموش می کند و دوباره به راحتی تحت تأثیر افکار قلبی خود قرار می گیرد. ما بسیار می بینیم افراد بی ایمان و بی عقیده ای را که هنگام گرفتاری و بیماری سخت، چگونه با خدا آشتی می کنند و اهل دعا و ثنا می شوند و به نماز و روزه و نذر و نیاز می پردازند. خودشان در همان زمان حس می کنند با خدایی که الآن رو به سویش آورده اند، هیچ گاه غریبه نبوده اند. در همان حال می یابند که این خدا را همیشه و در همه حال قبول داشته اند و هیچ گاه منکر وجودش نبوده اند. حقیقتاً اگر کسی در همان لحظات از یکی از همین افراد بپرسد که: چرا پیش تر به این خدا اعتقاد نداشتی؟ می گوید: خیر، اعتقاد داشتم اما...؛ شروع می کند به عذر و بهانه آوردن؛ یعنی واقعاً حس می کند که همیشه در سویدای قلبش همین خدا را حاضر می دانسته و هیچ گاه انکارش نمی کرده است.

اقرار در قلب با وجود کفر به خدا

اما این چگونه اعتقادی است؟ آیا واقعاً قبل از این حالت، به خدا اعتقاد داشته و به دروغ خود را بی عقیده جلوه می داد؟ آیا فقط به زبان، انکار خدا می کرده اما در دل تسلیم بوده است؟

دقت شود که نمی خواهیم بگوییم این آدم قبل از این که در چنین حالتی گرفتار شود، واقعاً مؤمن و معتقد به خدا بوده است. اگر کسی نداند، خودش خوب می داند که پیش از این حال واقعاً تسلیم معرفتی که خدا به او اعطا کرده، نبوده است. اما اکنون که فطرتش بیدار شده، در پرتو نور این بیداری به گذشته اش می نگرد و می بیند که بارها فطرتش بیدار شده، در پرتو نور این بیداری به گذشته اش می نگرد و می بیند که بارها ندای قلبش را شنیده بوده و به وجود همین خدایی که الآن حضورش را حس می کند، گواهی داده بود؛ ولی «گویی» اصلاً آن نداها را نمی شنیده. نه این که واقعاً نمی شنیده؛ می شنیده اما توجه نمی کرده است. این ندا هیچ گاه در دل او فرو ننشسته و قلب او را رها نکرده است. اما تا این لحظه گویی خواب بوده و نمی فهمیده که چرا سر تسلیم بر آستان معبود واقعی اش فرود نمی آورده است. در عین حال خودش تصدیق می کند که در

گذشته به نوعی با قلب خود و ندای درونش در تعارض و چنگ بوده است. قلبش او را به چیزی و به کسی می خوانده و او هم می دانسته که حق هموست؛ اما گویی با خودش سر جنگ داشته و یک نوع کشمکش و سکون عجیبی دارد، احساس می کند گم شده اش را پیدا کرده است؛ احساس می کند با آشنایِ مهربانی که مدّت ها قهر بوده، آشتی کرده است؛ احساس اُنس و راحتی می کند با همان آشنای قدیمی که مدّت ها با او چون بیگانگان رفتار می کرده است.

الآن خودش قبول دارد که در حقّ این آشنای مهربان چه قدر جفا کرده است! الآن می پذیرد که بی دلیل و با عذر و بهانه های واهی از تسلیم به او سر باز می زده است! اکنون خود را ملامت می کند بابت ایمان نیاوردن به آن محبوب و معروف قلبی اش و این که چرا با وجود همه ی ندهای درونی، به او بی توجهی می کرده است!

می بینیم که از طرفی به خدای واقعی اش اعتقاد نداشته، اما از جهت دیگر قلباً او را قبول داشته و انکار نمی کرده است. پس نمی خواهیم کفر یا شرک سابق چنان آدمی را نفی کنیم و او را از قبل، مؤمن و معتقد به خدا بدانیم؛ خیر. اما می خواهیم بگوییم یک نوع اعتراف و عدم انکار قلبی هم از سابق در او بوده است که اگر نبود، این احساساتی که اکنون دارد (و ما برخی از آن ها را گزارش کردیم) پیدا نمی شد. این گونه احساس ها نشانگر وجود یک نوع اقرار و اذعان قلبی به خدای آشنایی است که در گذشته با او قهر بوده و تسلیمش نبوده است. همین اقرار و اذعان را می توان شاهد وجدانی «أثبت الإقرارَ فی صدورهم» دانست: که با عدم اعتقاد به خدا و کفر و رزیدن به او هم قابل جمع است.

این اقرار و اعتراف را خدا در دل های بنی آدم ثابت و پابرجا کرده و هیچ نیرویی نمی تواند آن را از بین ببرد و این همان دین و آیین استوار الهی است (ذلک الدّین القیم).

مشکل این است که معمولاً این حال برای همگان در شرایط عادی وجدان نمی شود. همان طور که عرض شد، باید شرایطی پیش آید که انسان های غیر مؤمن افکار و عقاید نادرستشان را از دست بدهند و در واقع قلبشان از زیر سایه ی سنگین حجاب های ظلمانی آزاد و پاک شود تا اقرار و اعتراف به خدای مجال ظهور و بروز پیدا کند.

زاده شدن هر مولودی بر فطرت الهی

چه زیبا فرموده است پیامبر بزرگوار اسلام (ص):

كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ.

هر مولودی بر فطرت الهی زاده می شود.

و امام صادق (ع) فرمایش جدّ بزرگوارشان را این طور معنا فرمودند:

يَعْنِي عَلَى الْمَعْرِفَةِ بِأَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَالِقُهُ فَذَلِكَ قَوْلُهُ: «وَلِإِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» (۱). (۲)

یعنی (زاده می شود) بر معرفت به این که خدای عزّ و جلّ آفریننده ی اوست. پس این است سخن او: «و اگر از ایشان بپرسی که چه کسی آسمان ها و زمین را آفرید، قطعاً خواهند گفت: الله».

آیه ی مورد استناد امام (ع) هم مانند آیه ای که در حدیث قبلی مورد استشهاد بود، مربوط به مشرکان است. آن ها هم وقتی به دنیا آمده اند بر فطرت معرفت خدا و توحید بوده اند؛ اما وقتی به غفلت گرفتار می شوند، البته عقایدی را اظهار می کنند که برخلاف فطرتشان است. دنباله ی آیه ی شریف تذکر زیبایی به مشرکان می دهد:

«قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِحَاتٌ حُضْرِهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتٌ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ»

«بگو (ای پیامبر) آیا فکر می کنید اگر خداوند بخواهد به من ضرری برسد، آیا کسانی که جز خدا می پرستید، می توانند مانع ضرر خوردن به من باشند؟! یا اگر او بخواهد به من رحمتی کند، آیا آن ها می توانند جلوی رحمتش را بگیرند؟! (حال که می دانید پاسخ منفی است، پس) بگو (ای پیامبر): خداوند برای من کافی است. اهل توکل فقط بر او توکل می کنند.»

ص: ۲۱۰

۱- ۱. زممر/۳۸.

۲- ۲. التوحید/۳۳۱، باب ۵۳، ح ۹.

این آیه یکی از همان ندهای درون است که قلب هر انسانی را تکان می دهد و آن اقرار تثبیت شده ی قلبی را آشکار می کند. اگر این ندا کسی را بیدار کند، او را از یک تعارض و جنگ درونی با خودش نجات می بخشد؛ در نتیجه رو به سوی خدای فطری اش می آورد و با او آشتی می کند. این ندای قلبی می تواند زنگارهایی را که روی رنگ خدادای آمده، بزدايد تا «صبغۀ الله» آشکار شود.

فطری بودن «توحید»

با این توضیحات مفصل معنای احادیثی که «فطرۀ الله» را «توحید» دانسته اند، روشن می شود. توحید - همان طور که بارها گفته شده - از مقوله ی اقرار است و همان معنایی را که برای «اثبات اقرار در قلب ها» گفتیم، برای «توحید» هم ثابت می شود. فطرت توحیدی، عجیب بودن قلب انسان با چنین اقراری است.

این فطرت چنان که گفتیم، می تواند محجوب و مغفول بماند و انسان - با وجود فطری بودن توحید - مدت ها و بلکه تا پایان عمر بر عقیده ی کفر یا شرک خود باقی بماند. لازمه ی فطری بودن توحید این نیست که برای همگان اتفاق نیفتند و حجاب ها به کلی رفع نشود. در این فرض هم به فطری بودن توحید لطمه ای وارد نمی شود.

معنای دیگری هم می توان برای این احادیث احتمال داد و آن این که مراد از «توحید» در تفسیر «فطرۀ الله»، اصل معرفت خداوند باشد. این استعمال در روایات بعید به نظر نمی رسد که گاهی از «توحید» و «معرفت» یک معنا را اراده کرده باشند. اما جمع بین این دو معنا هم ممکن است؛ به این صورت که بگوییم: آن چه خداوند در خلقت بنی آدم قرار داده، همان معرفت الله است که وقتی ظاهر شود، خود به خود انسان را به اقرار و تسلیم قلبی در خواهد آورد.

خلاصه این که با توحید خداوند همان معرفت اوست یا اگر مراد از توحید در این روایات، اقرار و پذیرفتن معرفت خدای واحد باشد، نتیجه ی طبیعی و روشن معرفت صینع خداست. پس یا توحید با معرفت خدای واحد باشد، نتیجه ی طبیعی و روشن معرفت صُنع خداست. پس یا توحید با معرفت خدا یکی است یا لازمه ی آن است. هر دو

احتمال می تواند پذیرفتنی باشد و اصلِ وجدانی مطلب با هر دو فرض سازگار است.

البته مواردی هم در احادیث فطت هست که به صراحت، عقل ها را مفسور به معرفت خدا دانسته اند؛ مانند این دعای امیرالمؤمنین (ع).

اللَّهُمَّ... فَطَرْتَ الْعُقُولَ عَلَى مَعْرِفَتِكَ. (۱)

در این گونه احادیث چون اصل معرفت خداوند را نمی توان به نور عقل دانست، بهتر است مقصود از معرفت را اقرار و پذیرش معرفت خدا به نور عقل بدانیم. پس در مجموع هم اصل معرفت خداوند فطری دانسته شده و هم اقرار و اعتراف به او پس از حصول معرفت. اولی به نور عقل نیست؛ ولی دومی به عقل مربوط است. مقصود از «توحید» می تواند هر یک از این دو باشد. از مجموع روایات برمی آید که هر دو معنا مورد نظر ائمه ی طاهرین (ع) بوده است؛ اما بعضی از آن ها ظهور و بلکه صراحت در یک معنا دارند و برخی با هر دو مناسبت دارند. اظهار نظر قطعی درباره ی یک یک آن ها نمی توان کرد و برای پذیرش اصل بحث، نیازی هم به این کار نداریم.

پشتوانه ی بحث: ادله ی نقلی صریح

توجه شود که اگر ما با قاطعیت و صراحت از توحید فطری سخن می گوئیم، به پشتوانه ی ادله ی نقلی صریحی است که در این زمینه وارد شده و ما برخی از آن ها را مطرح نمودیم؛ اما در عین حال با ذکر بعضی نمونه ها و شواهد وجدانی می خواهیم مؤیداتی بر مدلول آیات و روایات در این زمینه ارائه کنیم. در واقع قل و وجدان در این بحث مؤید مکمل یکدیگرند. شاهد دیگر از احادیث، فرمایش حضرت جواد الأئمه (ع) است که وقتی از ایشان سؤال می شود:

ما معنی الواحد؟

معنای واحد چیست؟

ص: ۲۱۲

می فرمایند:

إِجْمَاعُ الْأَلْسِنِ عَلَيْهِ بِالْوَحْدَانِيَّةِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: «وَلِأَن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» (۱). (۲)

اتفاق زبان ها بر او به وحدانیت مانند فرمایش خدای متعال است که: «و اگر از ایشان پرسید که چه کسی خلقشان کرده، یقیناً می گویند: الله».

این اجماع و اتفافی که امام (ع) می فرمایند، چه اجماعی است؟ آیا در حال حاضر یا در زمان های گذشته چنین وضعیتی پیش آمده است که انسان ها به همه ی زبان ها اتفاق نظر بر خدای واحد (خارج از حدّ تشبیه) داشته باشند؟ امیدوارم إن شاء الله این حالت با ظهور امام عصر (ع) محقق شود؛ اما این سخن امام جواد (ع) مربوط به پس از ظهور امام زمان (ع) نیست؛ بلکه یک حکم کلی برای همه ی زمان ها فرموده اند.

روشن است که مراد ایشان از زبان های مختلف این نیست که همه ی انسان ها بالفعل معتقد به خدای واحد هستند. بطلان این امر بدیهی است. اما چرا تعبیر اجماع و اتفاق زبان ها را به کار برده اند؟ از استشهادی که بر آیه ی قران کریم فرموده اند، مراد ایشان روشن می شود. این آیه وصف مشرکان است که به زبان حال - نه قال و نه عقیده ی بالفعلشان - اقرار به توحید می کنند. مقصود امام (ع) از اتفاق زبان ها، زبان دل های مردمان است که اقرار به خدا در آن ماندگار شده است. این اجماع برخاسته از فطرت و رنگ خدادادی است که در بنی آدم از عالم میثاق باقی مانده و تثبیت شده است. این همان دین قیمی است که خداوند در وجود آدمیان به ودیعت نهاده است؛ اما خودشان با عواملی بیرون از آن ها، شرایطی ایجاد می کنند که این امانت الهی فرصت بروز و ظهور پیدا نمی کند. لذا افرادی کافر و مشرک می شوند و بسیاری هم در همین حال و با عقیده ی شرک آمیز از دنیا می روند و عاقبت به خیر نمی شوند. این امور با فطری بودن توحید ناسازگار نیست.

ص: ۲۱۳

۱- ۱. زخرف/ ۸۷.

۲- ۲. اصول کافی، کتاب التوحید، باب معنای الاسماء و اشتقاقها، ح ۱۲.

به تعبیر کامل تر لازمه ی فطری بودن توحید این نیست که همه ی انسان ها را در واقع موحد بدانیم یا معتقد باشیم که همه ی انسان ها بالأخره روزی موحد خواهند شد. متأسفانه برخی اندیشمندان که تلقی صحیحی از فطری بودن توحید نداشته اند، به این گونه کژاندیشی ها مبتلا شده اند. إن شاء الله ما در فصل پایانی کتاب به بیان نمونه ای از این عقاید انحرافی خواهیم پرداخت.

سه رکن توحید: خدا، پیامبر (ص) و امام (ع)

بحث دیگری که درباره ی مفهوم «توحید فطری» باید مطرح شود، این است که طبق روایات معصومین (ع) توحیدی که میثاقش از انسان ها خواسته شده، سه رکن اساسی دارد. امام هشتم (ع) از جد گرامی خویش، حضرت باقر (ع)، در تفسیر «فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (۱) چنین نقل فرموده اند:

هُوَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ (ص)، عَلِيُّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) إِلَى هَاهُنَا التَّوْحِيدُ. (۲)

فطرتی که خداوند مردم را بر آن مفسور فرموده، لا-إله إلا الله، مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ (ص) و عَلِيُّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) است؛ تا این جا توحید است.

خداوند متعال در عالم ذر، پس از معرفی خودش به همه ی انسان ها، دو معرفی دیگر هم انجام داده است. یکی معرفی رسول گرامی اسلام، حضرت محمد مصطفی (ص)، به همه ی بنی آدم به عنوان «نبی» خودش و دیگر شناساندن امیرالمؤمنین (ع) و سایر ائمه (ع) به عنوان «امام» از جانب خویش. سپس از همگان برای این که رکن پیمان (میثاق) گرفته است.

از حضرت امام صادق (ع) در تفسیر آیه ی شریف: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ...» چنین نقل شده است:

ص: ۲۱۴

۱- ۱. روم/۳۰.

۲- ۲. بحار الأنوار ۳/۲۷۷، ح ۳ به نقل از تفسیر قمی.

كَانَ الْمِيثَاقُ مَاخُودًا عَلَيْهِمْ لِلَّهِ بِالرَّبُّوبِيَّةِ وَ لِرَسُولِهِ بِالرَّبُّوبِيَّةِ وَ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْأَئِمَّةِ بِالْإِمَامِيَّةِ فَقَالَ: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» وَ مُحَمَّدٌ نَبِيُّكُمْ وَ عَلِيُّ إِمَامَكُمْ وَ الْأَئِمَّةُ الْهَادُونَ أُنْمَتَكُمْ؟ فَقَالُوا: بَلَى، فَقَالَ اللَّهُ: «أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ» أَيْ لِنَلَّا تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ «إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ». (۱)

میثاق از ایشان گرفته شده برای خداوند به «ربوبیت» و برای رسولش (ص) به «نبوت» و برای امیرالمؤمنین (ع) و ائمه (ع) به «امامت». پس فرمود: «آیا من پروردگار شما نیستم؟» و محمد (ص) پیامبر شما و علی (ع) امام شما و امامان هدایتگر، امامان شما نیستند؟ پس گفتند: آری. پس خدا فرمود: «أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ؛ یعنی تا نگویید روز قیامت که: «ما از این غافل بودیم».

طبق این فرمایش روشن است که خداوند پس از معرفی خود و پیامبر (ص) و ائمه (ع)، بر سه رن ربوبیت، نبوت و امامت از همگان پیمان گرفته است تا اتمام حجت کند. اما پاسخ بنی آدم نسبت به انی حجت ها چه بوده است؟

در این حدیث، «بلی» گفتن به صورت اجمالی گزارش شده و در مورد یک یک این موارد توضیح نیامده است. اما در روایات دیگر این تفصیل مطرح شده است.

پاسخ خلق به میثاق ولایت

جابر جعفی از امام باقر (ع) نقل کرده که ایشان از جد گرامی خود، پیامبر بزرگ اسلام (ص)، نقل فرمودند که به امیرالمؤمنین (ع) چنین فرمودند:

أَنْتَ الَّذِي أَحْتَجِّجُ اللَّهَ بِهِ إِبْتِدَاءَ الْخَلْقِ حَيْثُ أَقَامَهُمْ فَقَالَ: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا» جَمِيعًا «بَلَى». فَقَالَ: مُحَمَّدٌ رَسُولِي؟ فَقَالُوا جَمِيعًا: بَلَى. فَقَالَ: وَ عَلِيُّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ؟ فَقَالَ الْخَلْقُ جَمِيعًا: لَا؛ اسْتِكْبَارًا وَ عُتُوءًا عَنْ

ص: ۲۱۵

وَلَا يَتِيكُ إِلَّا نَفَرٌ قَلِيلٌ وَهُمْ أَقَلُّ الْقَلِيلِ وَهُمْ أَصْحَابُ الْيَمِينِ. (۱)

تو هستی آن که خداوند در ابتدای آفرینش (خلایق) به او احتجاج فرمود؛ زماين که آن‌ها را به پا داشت. پس فرمود: «آیا من پروردگارتان نیستم؟» همگی گفتند: بلی. پس فرمود: آیا محمد (ص) رسول من نیست؟ همگی گفتند: بلی. پس فرمود: و آیا علی (ع) امیرمؤمنان نیست؟ همگی به خاطر استکبار و سرپیچی از ولایت تو گفتند: نه؛ مگر عده‌ای اندک که از نوادر محسوب می‌شوند و آن‌ها اصحاب یمین اند.

با این ترتیب می‌توان گفت که وقتی بین آدم شخص پیامبر گرامی اسلام (ص) را به عنوان رسول خدا شناختند، یعنی معرفت به این وصف حضرت پیدا کردند، همگی بلی گفتند. اما این بیان فقط اظهار آن‌ها را می‌رساند و روشن نمی‌کند که آیا قلباً هم رسالت ایشان را پذیرفتند یا خیر.

علی القاعده باید گفت: وقتی ربوبیت پروردگار را عده‌ای قلباً نپذیرفتند (هر چند که چنین اظهار نمودند)، طبیعی است که لااقل همان افراد، رسالت رسولش را هم نپذیرند. معنا ندارد کسی خدای متعال را به عنوان ربّ خویش قبول نکند اما فرستاده‌ی او را به عنوان رسول او قبول کند. پس قدر مسلم آن کسانی که در قسمت اول ایمان قلبی نیاوردند، در مورد پیامبر (ص) هم ایمان نیاورده‌اند. اما آیا بوده‌اند کسانی که ربوبیت پروردگار را پذیرفته باشند و رسالت رسولش را قبول نکرده باشند؟ این را نمی‌دانیم و نمی‌توانیم اظهار نظر کنیم. اما در امر ولایت امیرالمؤمنین (ع) که ایشان اصل و محور امامت و ولایت همه‌ی ائمه (ع) بوده‌اند، متأسفانه اگر بنی‌آدم تسلیم نشدند و ایشان را به امامت نپذیرفتند. البته نه این که معرفتشان به آن حضرت ناقص و ناکافی بوده باشد؛ خیر. حجت از جهت معرفت ائمه (ع) بر ایشان کامل بوده است؛ اما از روی استکبار و سرپیچی از قبول حق، آن‌ها را رد کردند.

ص: ۲۱۶

۱- ۱. بحار الأنوار ۲۶/۲۸۵، ح ۴۳ به نقل از کشف الیقین. همین حدیث با اختلاف بسیار جزئی در عبارت، در بحار الأنوار ۲۶/۲۷۲، ح ۱۲ به نقل از امالی شیخ طوسی آمده است.

مهوریت «ولایت» در اسلام

با این ترتیب معنای احادیثی که مقصود از «فطره‌الله» و «صبغه‌الله» را «اسلام» دانسته اند نیز روشن می شود. اسلام سه رکن اساسی دارد: معرفت خدا، رسول گرامی اسلام (ص) و ائمه ی طاهرین (ع). شناخت این سه رکن و تسلیم شدن به آن ها اصل و اساس اسلام است. به طور خلاصه اسلام عبارت است از: پذیرفتن ربوبیت پروردگار و نبوت نبی خاتم (ص) و امامت دوازده امامی که اوصیای رسول گرامی اسلام بوده و هستند. توحیدی که از ما خواسته شده، شامل این سه معرفت می شود. در میان این سه، امامت و ولایت امیرالمؤمنین (ع) و به تبع ایشان سایر ائمه (ع) جایگاه ویژه و بی بدیلی دارد. چراکه معرفت خدا و رسول (ص) هم به نوعی متوقف بر قبول امامت آن حضرت است. طبق احادیث متعدد و صریحی که در این زمینه وجود دارد. اگر کسی ولایت ائمه ی طاهرین (ع) را نپذیرد، خداشناسی و پیغمبرشناسی هم از او پذیرفته نیست و چنین کسی اصلاً خداشناس واقعی شناخته نمی شود. به طور کلی در فرهنگ شیعه - به پیروی از تعالیم اهل بیت (ع) - «معرفه‌الله» بدون پذیرفتن ولایت همه ی ائمه ی محقق نمی شود.

وقتی ابوحمزه ی ثمالی از امام باقر (ع) می پرسد:

ما معرفه‌الله؟

معرفت خدا چیست؟

امام (ع) این طور پاسخ می دهند:

تَصَدِيقُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَ تَصَدِيقُ رَسُولِهِ وَ مَوْلَاهُ عَلِيٌّ (ع) وَ الْإِيْتِمَامُ بِهِ وَ بِأَيْمَنِهِ الْهُدَى (ع) وَ الْبِرَاءَةُ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ مِنْ عَادُوِهِمْ. هَكَذَا يُعْرِفُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ. (۱)

باور داشتن خدای عزوجل و پیامبرش (ص) و دوستی و همراهی با علی (ع) و پذیرفتن امام او و ائمه ی هدی (ع) و بیزاری جستن از
ص: ۲۱۷

۱- ۱. اصول کافی، کتاب الحجّه، باب معرفه‌الإمام و الردّ إليه، ح ۱.

دشمنان ایشان به سوی خدای عزوجلّ. خداوند عزیز و بلندمرتبه این گونه شناخته می شود.

این مطلب به عبارت های مختلف در روایات ما تصریح شده و از اصول مسلم شیعه به حساب می آید. به زبان بسیار ساده می توان گفت که اگر کسی ولایت و امامت ائمه ی هدی (ع) را بپذیرد و به لوازم آن هم پای بند باشد، هم خدانشناسی و هم پیغمبر شناسی اش تأمین و تضمین می شود. بنابراین به قول شاعر اهل بیت (ع):

توحید و نبوت و امامت هر سه

در گفتن یکی علی و لئی الله است (۱)

البته گفتن در این جا به معنای قول و اعتقاد است؛ نه صرف سخن گویی با زبان. چنان که ملاحظه کردیم ولایت ائمه ی طاهرین (ع) سخت ترین امتحان الهی است؛ به طوری که در امتحان خدانشناسی و پیغمبرشناسی همگان، هر چند بعضی به ظاهر، بلی گفتند؛ اما در امتحان ولایت اکثر افراد مخالف صریح کردند. در این نشئه هم همین طور است. مشکل ترین امتحان خداوند در دنیا همین ولایت اهل بیت (ع) است که متأسفانه نتیجه ی آن هم - چنان که مشهود است - شبیه امتحان عالم ذرّ و میثاق است.

به هر حال چون معرفت و ولایت امیرالمؤمنین (ع) که اصل و ریشه ی ولایت سایر امامان (ع) است، محور اسلام و ملاک ایمان می باشد، در برخی از احادیث، فطرت الهی و صبغه الله را به آن تفسیر فرموده اند. ابوبصیر از حضرت باقر (ع) نقل می کند که در خصوص آیه ی شریف: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا...» فرموده اند: الولاية. (۲)

یعنی مراد از دین حنیف که همان فطره الله است، ولایت می باشد که مقصود، ولایت اهل بیت (ع) است.

نیز از امام صادق (ع) در تفسیر آیه ی «صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً» آمده است:

ص: ۲۱۸

۱- ۱. خلوتگاه راز/۳.

۲- ۲. بحار الأنوار ۳/۲۷۷، ح ۲ به نقل از تفسیر قمی.

الصَّبْعَةُ مَعْرِفَةُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) بِالْوِلَايَةِ فِي الْمِيثَاقِ. (۱)

صبغه (رنگ خدادادی) شناخت امیرالمؤمنین (ع) در (عالم) میثاق به ولایت است.

احادیثی مانند این حدیث که در بحث ولایت فقط نام یا لقب مقدس امیرالمؤمنین (ع) را ذکر فرموده و از سایر امامان اسمی نبرده اند، از این جهت است که اگر مقام و فضیلتی برای آن حضرت ثابت شود، بقیه ی ائمه (ع) هم در آن شریک هستند و مهم، اثبات یک امر برای ایشان است. بنابراین قطعاً شامل سایر امامان (ع) نیز می شود.

از مجموع روایات این بحث - که صرفاً نمونه هایی اندک از آن ها را نقل کردیم - روشن می شود که خدای متعال در عالم ذر، هم خودش را به بنی آدم شناسانده، هم حبیبش پیامبر خاتم (ص) را وهم ائمه ی طاهرین (ع) را و معرفی هر یک، به مقامات خاص خودشان بوده است. نسبت به هر کدام، از انسان ها میثاق هم خواسته است که بعضی مؤمن و برخی هم کافر گشته اند.

آن رنگی که خدا به بشر در آن عالم زده است، شامل معرفت خودش، پیامبرش ائمه (ع) می شود و توحید، مجموع این سه است. با این ترتیب می توان با صراحت گفت که معرفت پیامبر (ص) به نبوت و رسالت و نیز معرفت ائمه (ع) به ولایت و امامت، در فطرت همه ی انسان ها تعبیه شده است؛ البته چنان که در مورد معرفت خدای متعال عرض شد، میثاق الهی در همه ی موارد را از یاد ما برده اند و ما نه میثاق، نه موقف و نه معاینه را در حال حاضر به یاد نمی آوریم؛ اما اصل معرفت پیامبر و امام (ع) را از ما نگرفته اند.

شاهد وجدانی برای فطری بودن معرفت امام (ع)

حال آیا می توانیم برای تأیید وجدانی احادیث در این بحث، شاهی - نظیر آن چه در بحث تذکر به خدای متعال بیان شد - بیابیم؟ آیا ممکن است حالتی برای انسان پدید

ص: ۲۱۹

آید که با معرفت پیامبر (ص) یا امام (ع)، احساس کند که آشنای دیرینه‌ی خود را یافته است و در درون به سوی او گرایش و تمایل دارد؟ پاسخ این سؤال مثبت است. گاهی خداوند برای آن که لطف خاص خود را در این زمینه آشکار نماید، به بعضی این توفیق را می‌دهد که چنین احساسی را تجربه کنند.

نمونه‌ای که در زمان خود پیامبر اکرم (ص) در این خصوص پیش آمد، برای مردمی بود که از سرزمین یمن به مدینه‌ی نبی (ص) آمده بودند. جابر بن عبدالله انصاری که شاهد ماجرا بوده است، نقل می‌کند که آنان خدمت پیامبر اکرم (ص) عرضه داشتند: ای رسول خدا، وصی شما چه کسی است؟ فرمودند:

او همان است که خداوند شما را به اعتصام به او امر فرموده است: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (۱): «همگی به ریسمان خدا چنگ زنید و (از آن) متفرق نشوید». عرض کردند:

ای رسول خدا، برای ما روشن فرما که این حبل (ریسمان) چیست؟ فرمودند:

او همان سخن خداست که:

«إِلَّا بِحَبْلِ مِنْ اللَّهِ وَحَبْلِ مِنَ النَّاسِ» (۲)

«مگر به ریسمانی از خدا و ریسمانی از مردم.»

پس ریسمان از جانب خدا، کتاب او و ریسمان از جانب مردم، وصی من است. باز گفتند:

ای رسول خدا، وصی تو کیست؟

ص: ۲۲۰

۱- ۱. آل عمران/۱۰۳.

۲- ۲. همان/۱۱۲.

فرمودند:

او همان است که خدا درباره اش این آیه را نازل کرده است:

«أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَىٰ مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ» (۱)

«این که کسی بگوید: ای افسوس بر آن چه نسبت به جنب (پهلوی) خدا کوتاهی کردم!»

ای رسول خدا، این جنب الله کیست؟

فرمودند:

او کسی است که خدا در شأن او می فرماید:

«وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا» (۲)

«و روزی که ستم کار دو دست خود را می گزد و می گوید: ای کاش همراه پیامبر (ص) راهی را برگرفته بودم.»

او وصی من و راه به سوی من بعد از من است.

گفتند:

ای رسول خدا (ص)، تو را قسم می دهیم به آن که تو را به حق، پیامبر مبعوث کرد، او را به ما نشان ده که ما مشتاق دیدارش شده

ایم.

فرمودند:

او کسی است که خداوند او را برای مؤمنان با فراست، آیه و نشانه قرار داده است. پس اگر به او بنگرید، هم چون کسی که صاحب

دل است یا گوش فرا می دهد در حالی که شاهد است، خواهید فهمید که او وصی من است: همان طور که فهمیدید من پیامبرتان

هستم. پس به میان صف ها بروید و چهره ها را از نظر بگذرانید. هر که دل هایتان به سویش گرایش داشت،

ص: ۲۲۱

۱- ۱. زمر/۵۶.

۲- ۲. فرقان/۲۷.

(بدانید که) قطعاً خود اوست؛ زیرا خدای عزوجل در کتابش می فرماید:

«فَجَعَلَ أَفْنِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوَى إِلَيْهِمْ» (۱)

«پس دل‌هایی از مردمان را چنان کن که به سوی آن‌ها میل کنند.»

یعنی به سوی او و فرزندان او (یعنی حضرت ابراهیم (ع) و فرزندان او که شامل اوصیای پیامبر (ص) می‌شود).

این جا عده‌ای از یمنی‌ها برخاستند و به میان صف‌ها رفتند و چهره‌ها را از نظر گذراندند و دست‌فردی را که دو طرف پیشانی و جلوی سرش بی‌مو بود و شکم فراخی داشت، گرفتند و گفتند:

ای رسول خدا، دل‌های ما به سوی این فرد تمایل یافت.

پس پیامبر (ص) فرمودند:

شما را مردان الهی هستید که وصی رسول خدا را پیش از آن که به شما معرفی شود، شناختید، چگونه فهمیدید که اوست؟ در این حال صدای گریه‌هایشان بلند شد و گفتند:

ای رسول خدا، ما به جمعیت نگاه کردیم اما دل‌هایمان به هیچ‌کدام از آن‌ها تمایلی نشان نداد؛ ولی وقتی او را دیدیم قلب‌هایمان به تپش افتاد. سپس آرامش خاطر یافتیم و درونمان به هیجان آمد و اشک‌هایمان سرازیر شد و سینه‌های ما آرام گرفت؛ تا آن جا که گویی او برای ما پدر و ما فرزندان اویم!

گزارش این افراد از آن چه در مواجهه با امیرالمؤمنین (ع) وجدان کردند، بسیار جالب توجه است. آرامش قلبی، میل و ارادت شدید و بی‌قراری و هیجان قلبی نشانه‌هایی است که اهل یمن نسبت به مُراد خویش، به پیامبر (ص) عرضه داشتند. از همه جالب‌تر جمله‌ی آخر ایشان است که گفتند: ما حس می‌کردیم او برای ما پدر است و ما فرزندان اویم! جداً عجیب است! چگونه ممکن است انسان نسبت به یک غریبه و ناآشنا چنین احساساتی داشته باشد؟ احساساتی که صرف‌خیال و محض گمان نبوده است؛ بلکه پیامبر خاتم (ص) بر این احساسات، مُهر صحت و تأیید نهاده است.

ص: ۲۲۲

انسان نسبت به پدرش چه حسی دارد؟ آیا اگر مدّت های مدید او را ندیده باشد، از مهر و محبتش به او کاسته می شود؟! آیا در پناه او و زیر سایه ی پدری اش، احساس آرامش خاص نمی کند؟! آیا کس دیگری را به او ترجیح می دهد؟! گریه ی آن ها برای چه بود؟ آیا حس نمی کردند کسی را که از قبل می شناختند و الطافش را می چشیدند، پس از مدّت ها پیدا کرده اند؟! آیا این گریه، گریه ی شوق و وصال به محبوب و مُراد و پدر مهربانشان نبود؟!

آری همین هاست توصیفی که از امام (ع) نسبت به اّمّت خود در احادیث آمده است. امام (ع) پدر شفیق (الوالد الشفیق) برای فرزندان اش است؛ بلکه مهربانی اش چون مادر دلسوز در حقّ فرزند کوچک خویش است (الأمّ البرّة بالولد الصّغیر (۱)). از همه مهم تر احساس آشنایی دیرینه با اوست؛ به طوری که از میان آن همه جمعیت، از این راه او را پیدا کردند. این احساس آشنایی ریشه در کجا دارد؟ این فرد کی به ایشان معرفی شده بود که آنان بدون این که کسی چیزی بگوید، دست روی او گذاشتند و این گونه وصی پیامبرشان را شناختند؟

جابر بن عبدالله می گوید: پیامبر (ص) به آنان بشارت بهشت را دادند و پیش گویی فرمودند که در رکاب علی بن ابی طالب (ع) به شهادت خواهند رسید. آن ها هم در مدینه ماندند تا در جنگ جمل و صفین امام خود را همراهی کردند و در صفین نیز به شهادت رسیدند. خدایشان رحمت کند. (۲)

این نمونه را به تفصیل توضیح دادیم تا بدانیم ممکن است کسانی بتوانند فطری بودن معرفت و اقرار به امامشان را وجدان کنند. این لطف و عنایت الهی است که شامل حال بعضی می شود و همان گونه که در بحث معرفت فطری خداوند گفتیم، گاهی پرده های غفلت از مقابل دیدگان قلب کسانی کنار می رود و چرک و آلودگی هایی که رنگ الهی را پوشانده، پاک می شود. آن گاه «فطره الله» آشکار می گردد و «صبغه الله» دیده می شود.

ص: ۲۲۳

۱- ۱. اصول کافی، کتاب الحجّه، باب نادر جامع فی فضل الامام و صفاته، ح ۱.

۲- ۲. الغیبه نعمانی/ ۳۹-۴۱، باب ۲، ح ۱.

پاکیزه کردن خود از آلودگی گناهان و تلاش کردن در راه جلب معرفت و محبت بیشتر به حجت های معصوم الهی با لطف خدا و عنایت خود آن حضرات، می تواند زمینه ساز چنین وجدان هایی در برهه هایی از زندگی ما باشد. امید که قدر عافیت بدانیم و شکر نعمت به جا آوریم تا ولی نعمت بر آن بیفزاید و ما را چون یمنی ها لایق دیدار محبوبمان نماید؛ *إن شاء الله*.

میثاق الهی برای سلام از پیامبران نتیجه ی کلی بحث تا این جا این می شود که همه ی بنی آدم بر فطرت توحید و صبغه ی اسلام به دنیا می آیند؛ اسلامی که سه رکن اساسی دارد: خداشناسی، پیغمبرشناسی و امام شناسی.

این اسلام همان دین قیم الهی است که در همه ی زمان ها و برای همه ی امت ها یکسان بوده است. پیامبر گرامی اسلام (ص) فرمودند:

كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَ الْفِطْرَةِ حَتَّىٰ يَكُونَ أَبَوَاهُ يَهُودَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ. (۱)

هر نوزادی بر فطرت (الهی) متولد می شود تا این که پدر و مادرش او را یهودی یا نصرانی می کنند.

یهودیت، تحریف شده ی دین حضرت موسی (ع) و نصرانیت، تحریف شده ی دین حضرت عیسی (ع) است. آیینی که این پیامبران بزرگ الهی آوردند، دینی توحیدی بوده که توسط دیگران تحریف شده است.

در حدیثی که اسحاق عمار از حضرت موسی بن جعفر (ع) نقل کرده، ایشان به تفصیل سنگین ترین عقاب آخروی را در «سَقر» توصیف فرموده و سپس آن را جایگاه هفت نفر (پنج نفر از امت های پیشین و دو نفر از امت اسلام) دانسته اند:

قَابِلُ الَّذِي قَتَلَ هَابِيلَ وَ نَمْرُودَ الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ فَقَالَ: أَنَا أَحْيَىٰ وَأُمِيتُ وَ فِرْعَوْنُ الَّذِي قَالَ: أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَىٰ وَيَهُودُ الَّذِي هَوَّدَ

ص: ۲۲۴

الْيَهُودَ وَبُولُسَ الَّذِي نَصَرَ النَّصَارَى وَمِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَعْرَابِيَانِ. (۱)

قایل که هابیل را به قتل رساند و نمرود که با ابراهیم (ع) درباره ی پروردگارش جدل کرد؛ پس گفت: من زنده می کنم و می میرانم و فرعون که گفت: من پروردگار اعلاى شما هستم و یهود که یهودیان را یهودی کرد و پولس که نصاری را نصرانی کرد و از این امت هم دو نفر اعرابی.

یهودی شدن یهودیان، به سبب تعالیم نادرستی بوده که «یهود» وارد دین حضرت موسی (ع) کرد و نصرانی شدن مسیحیان هم به بدعت گذاری های پولس در دین حضرت عیسی (ع) مربوط می شود. در امت پیامبر اسلام (ص) هم دو نفر اعرابی بودند که می خواستند همان بلاها را بر دین حضرت خاتم (ص) وارد کنند؛ اما به لطف خدا و مجاهدت های ائمه (ع) به اهدافشان نرسیدند.

پیامبر خدا (ص) که فرمودند: پدر و مادر، فرزند خود را یهودی یا نصرانی می کنند، اشاره به آثار عمیق آموزش های مربیان تربیتی (از جمله پدر و مادر) دارند که می تواند تا آن جا اثر گذار باشد که حتی خدای فطری را در قلوب فرزندان محبوب نماید و آن ها را به انحرافات از قبیل تثلیث (در مسیحیت تحریف شده) و جسمانیّت یهوه (خدای یهودیان) بکشاند.

از این جا معلوم می شود که یکی از سخت ترین حجاب های «فطره الله» افکار و تعالیم نادرستی است که به مغز و روح انسان به خصوص از سنین کودکی و نوجوانی وارد می شود. اگر انسان در این زمینه مراقبت و هشیاری لازم را نداشته باشد، هم خودش و هم فرزندانش دچار انحرافات غیر قابل جبرانی می شوند که چه بسا تا مرز کفر و شرک پیش برود. این خطر را باید جدی گرفت و در امر تعلیم و تربیت مسامحه نکرد.

به هر حال اسلام (با سه رکن خود) در نهاد و فطرت همگان از عالم میثاق معرفتی شده است و جالب است بدانیم که در آن عالم، پس از آن که خداوند خودش، پیامبر

ص: ۲۲۵

اسلام (ص) و ائمه ی طاهرین (ع) را به همه ی پیامبرانش معرفی فرمود، از یک یک آنان در مورد هر سه رکن دین قیم خویش پیمان گرفت. از امام باقر (ع) در این باره این گونه نقل شده است:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى حَيْثُ خَلَقَ الْخَلْقَ... قَالَ: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا: بلى...» ثُمَّ أَخَذَ الْمِيثَاقَ عَلَى النَّبِيِّينَ فَقَالَ: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ وَ أَنَّ هَذَا مُحَمَّدٌ رَسُولِي وَ أَنَّ عَلِيَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ؟ قَالُوا: بلى فَتَبَّتْ لَهُمُ النَّبُوَّةَ وَ أَخَذَ الْمِيثَاقَ عَلَى أَوْلَى الْعِزْمِ أَنَّنِي رَبُّكُمْ وَ مُحَمَّدٌ رَسُولِي وَ عَلِيٌّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ أَوْصِيَاؤُهُ مِنْ بَعْدِهِ وَ لَأُؤَمِّرُكُمْ مِنْ بَعْدِي وَ خَزَائِنُ عِلْمِي. (۱)

خدای تبارک و تعالی آن گاه که خلق را آفرید... فرمود: «آیا پروردگار شما نیستم...». سپس از پیامبران چنین پیمان گرفت: آیا من پروردگار شما نیستم و این شخص (محمد ص) فرستاده ی من و این شخص (علی ع) امیرالمؤمنین نیستند؟ گفتند: بلی. پس نبوت برای آنان ثابت شد و (خداوند) از (پیامبران) اولوالعزم پیمان گرفت به این که: من پروردگارتان هستم و محمد (ص) فرستاده ی من است و علی (ع) امیرالمؤمنین و اوصیای پس از او و الیای امر من و خزانه داران علمم هستند.

چنین پیمان محکمی را خداوند از پیامبرانش گرفته است و از این که پیامبران اولوالعزم را دوباره به طور خاص ذکر کرده اند، معلوم شود که از آن ها به خاطر اولوالعزم بودنشان پیمان محکم تری گرفته شده است. نکته ی ضمنی دیگری که از متن حدیث قابل استفاده است، این که پیامبران الهی وقتی اقرار به ربوبیت پروردگار و رسالت پیامبر خاتم (ص) و امیرالمؤمنین بودن علی (ع) کردند، به مقام نبوت نائل شدند. این مطلب با صراحت در احادیث دیگر آمده است.

از امام صادق (ع) نقل شده که فرمودند:

ص: ۲۲۶

مَائِبِي نَبِي قَطُّ إِلَّا بِمَعْرِفَةِ حَقِّنا وَبِفَصْلِنَا عَمَّنْ سِوَانَا. (۱)

هیچ پیامبری به پیامبری نرسید مگر به سبب معرفت حق ما و برتری ما نسبت به دیگران.

فرمایشی دیگر از خود رسول خدا (ص) است که فرمودند:

مَا تَكَامَلَتِ النَّبِيُّهُ لِنَبِيٍّ فِي الْأَظْلَلَةِ حَتَّى عُرِضَتْ عَلَيْهِ وِلَايَتِي وَوِلَايَةُ أَهْلِ بَنْتِي وَ مَثَلُوا فَأَقْرَأُوا بِطَاعَتِهِمْ وَ وِلَايَتِهِمْ. (۲)

نبوت برای هیچ پیامبری در (عالم) اظله به کمال نرسید تا این که ولایت من و اهل بیت من بر او عرضه شد و این ها برای او (در آن

عالم) مجسم شدند (آن ها را شناخت). پس همگی به اطاعت و ولایت ایشان اقرار کردند.

معلوم می شود که خدای متعال تأکید شدیدی بر معرفت، ولایت و اطاعت همگان - به خصوص پیامبران برگزیده اش - نسبت به

اهل بیت (ع) دارد تا جایی که آن ها را با این امر امتحان می فرماید.

اقرار به مضرت مهدی (ع)، معیار اولوالعزمی پیامبران

از این شگفت تر تأکید ویژه ایی است که خداوند بر معرفت و ولایت آخرین وصی حضرت خاتم (ع)، یعنی وجود مقدس حضرت

مهدی (عج)، داشته است؛ تا آن جا که اقرار به این امر را ملاک و معیار اولوالعزم شدن پیامبران قرار داده است. در ادامه ی

حدیثی که در کافی شریف از امام باقر (ع) نقل شده، چنین می خوانیم:

وَ أَنَّ الْمَهْدِيَّ النَّتَصِرُ بِهِ لِدِينِي وَأُظْهِرُ بِهِ دَوْلَتِي وَأَنْتَقِمُ بِهِ مِنْ أَعْدَائِي وَأُعْبُدُ بِهِ طَوْعاً وَكَرْهاً قَالُوا: أَقَرَرْنَا يَا رَبُّ وَ شَهِدْنَا وَ لَمْ يَجْحَدْ

آدَمَ وَ لَمْ يُتَرَّ فَتَبَّتِ الْعَزِيمَةُ لَهُؤُلَاءِ الْخَمْسِيَّةِ فِي الْمَهْدِيِّ وَ لَمْ يَكُنْ لِآدَمَ عَزْمٌ عَلَى الْإِقْرَارِ بِهِ وَ هُوَ قَوْلُهُ عَزَّوَجَلَّ: «وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ

مِنْ قَبْلِ فَنَسَى وَ

ص: ۲۲۷

۱- ۱. بصائر الدرجات، باب ۹، ح ۱.

۲- ۲. همان، باب ۸، ح ۷.

لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً، إِنَّمَا هُوَ فَتْرَكَ. (۱)(۲)

و (از پیامبران میثاق گرفت) که به وسیله ی مهدی (ع) دین خود را پیروز می گردانم و دولتتم را آشکار می سازم و از دشمنانم انتقام می گیرم و به سبب او - با رغبت یا با کراهت (- توسط مردم) عبادت می شوم. گفتند: پروردگارا، اقرار نمودیم و گواهی دادیم؛ ولی آدم (ع) نه انکار کرد و نه اقرار. در نتیجه عزیمت و اراده ی جدی برای این پنج نفر (پیامبران اولوالعزم) در حق مهدی (ع) ثابت شد؛ اما آدم (ع) (در آن زمان) عزمی بر اقرار به او نداشت و این همان فرمایش خدای عزوجل است که فرمود: «و ما از قبل با آدم عهد کرده بودیم؛ اما او فراموش کرد و عزمی برای او نیافتیم». مقصود (از فراموشی) این است که او ترک کرد.

البته روشن است که مقصود، نفی مطلق اقرار حضرت آدم (ع) نسبت به ولایت حضرت مهدی (ع) نیست؛ بلکه مراد این است که وقتی پیامبران اولوالعزم به این امر اقرار کردند، حضرت آدم (ع) در آن زمان و با آن سرعت، چنین نکرد. اما پس از آن ها البته یقیناً اقرار فرمود؛ و گرنه اصلاً به مقام نبوت هم نمی رسید. امام باقر (ع) تصریح فرموده اند که مقصود از «نسی» در آیه ی شریف مورد استشهادشان این است که حضرت آدم (ع) اقرار کردن را در آن شرایط وا گذاشت (ترک کرد). یعنی نسیان در این جا به معنای فراموش کردن نیست؛ بلکه یک عمل اختیاری است.

به هر حال از این حدیث شریف تأکیدی که بر اهمیت میثاق نسبت به اهل بیت (ع)، به ویژه حضرت بقیه الله ارواحفداء وجود دارد، به خوبی روشن می شود.

پیامبر (ص) و ائمه (ع) برای همه ی امت ها

از این روایات نکته ی دیگری هم استفاده می شود و آن این است که پیامبر خاتم (ص) تنها پیامبر امت آخرالزمان نبوده اند؛ بلکه همه ی پیامبران گذشته همراه با امت هایشان، امت پیامبر اسلام هستند. نیز حضرت امیرالمؤمنین (ع) و سایر
ص: ۲۲۸

۱- ۱. طه/۱۱۵.

۲- ۲. اصول کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب آخرمنه، ح ۱.

ائمه (ع) فقط امامانِ امتی که در میان آن‌ها به دنیا آمده‌اند، نبوده‌اند، بلکه ایشان بر همه ی خلایق - جز پیامبر اسلام (ص) - از طرف خدا امام و ولی بوده‌اند. خداوند میثاق نبوتِ نبی خاتم (ص) و امامت ائمه ی اطهار (ع) را از همه ی پیامبران الهی و همراه امت هایشان گرفته و همین، دین قیم الهی بوده است.

ص: ۲۲۹

فصل ۷: بررسی نظریاتی درباره ی «فطره الله»

اشاره

در این فصل بعضی نظریات مطرح شده درباره ی «فطرت» را نقل می‌کنیم و سپس با توجه به آن چه در فصل گذشته - با استناد به وجدان و آیات و روایات - گفتیم، به تحلیل و نقد آن‌ها می‌پردازیم.

نظریه ی اول: فطرت ادراکی و فطرت احساسی

یک نظریه در فطری بودن توحید این است:

در باب فطرت، دو نوع فطرت می‌توانیم داشته باشیم که این‌ها با یکدیگر مانع‌الجمع نیستند و بلکه با همدیگر هستند: یکی فطرت ادراکی و دیگر فطرت احساسی (احساس به همان معنایی که ما جمع می‌بندیم و «احساسات» می‌گوییم). فطرت ادراکی معنایش این است که دین یا خصوص توحید - که در این باره در بحث «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا» بحث خواهیم کرد - از نظر ادراکی یعنی از نظر فکری برای بشر فطری است، یعنی یک فکری است که عقل انسان بالفطره آن را می‌پذیرد و برای پذیرفتنش نیاز به تعلیم و تعلم و مدرسه نیست، (به طور کلی) هر چه را که ما از نظر ادراک بگوییم «فطری»، معنایش این است که یا دلیل نمی‌خواهد و بدیهی اولی است و یا از قضایایی است که اگر هم دلیل می‌خواهد دلیلش همیشه همراهش هست،

ص: ۲۳۱

«قضایا قیاساتها معها» است؛ چون دلیلش همراهش هست باز هم نیازی به این که معلمی در مدرسه آن را به انسان آموخته باشد نیست. این را می‌گوییم ادراک فکری، که مربوط به عالم فکر و ادراک و عقل می‌شود. (۱)

همین نویسنده ی محترم در ادامه ی کلام خود، چنین فرموده اند:

پس فطرت ادراکی است، که به این معنا «دین فطری است» یا بگوییم «توحید فطری است» یعنی از نظر ادراکی فطری است. دوم فطرت احساسی است، یعنی توجه به خدا و حتی توجه به دستوره‌های دین (به گونه ای است که) احساسات انسان، انسان را به سوی خدا و به سوی دین می‌کشاند. این دو مطلب است. یک وقت می‌گوییم انسان بالفطره خدا را می‌فهمد، و یک وقت می‌گوییم انسان بالفطره به سوی خدا گرایش و کشش دارد و جذب می‌شود. (۲)

ایشان مقصود خود را از فطرت احساسی این گونه توضیح داده اند:

احساسات غیر از حس است، به اصطلاح معروف مربوط به دل انسان است. در وجود انسان یک سلسله خواسته ها طبعاً وجود دارد مثلاً غیر از تمایلات حیوانی که همه می‌دانیم مثل تمایل به خوراک و تمایل جنسی، یک سلسله تمایلات عالی در وجود انسان هست... مثل تمایلی که در وجود انسان به امور اخلاقی هست یعنی به نیکوکاری، به خدمت، به احسان، تمایلی در وجود انسان به کاوش و تحقیق هست یعنی انسان که علاقه مند است به کاوش کردن، حس کاوشگری در انسان هست، حس تحقیق در انسان هست... کسی که می‌گوید خداشناسی فطری است، می‌گوید در وجود انسان یک تمایل عالی هست که آن تمایل به پرستش است، خودش را با یک حقیقتی وابسته و پیوسته می‌داند و دلش می‌خواهد به آن حقیقت نزدیک شود، از زندان «خودی» خارج شود، او را تسبیح کند، او را تنزیه کند، به سوی او برود. یک تمایل این گونه در وجودش هست که او را می‌کشد. روی این

ص: ۲۳۲

۱- ۱. فطرت/ ۲۵۷ و ۲۵۸.

۲- ۲. همان/ ۲۶۰ و ۲۶۱.

حساب پس در دل انسان نه در مغز انسان، در کانون تمایلات و احساسات انسان، پایه‌ی خداشناسی هست از باب این که در این جا یک تمایلی به سوی خدا هست. (۱)

ایشان سپس شواهدی از آیات شریف قرآن ارائه می‌فرمایند:

در قرآن کریم ریشه‌ی این مطلب را ما به خوبی پیدا می‌کنیم، همان آیه‌ای که می‌فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» دین را یک امر فطری می‌داند، همان تمایل دینی را در فطرت هر کسی موجود می‌داند، میل به سوی حق را در وجود هر کسی فطری می‌داند و تنها این نیست، به صورت‌های مختلف این (حقیقت) در قرآن بیان شده (از جمله) همین آیه که به اصطلاح آیه‌ی عالم «ذُرِّ» نامیده می‌شود: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ...» آیه می‌خواهد بگوید انسان قبل از آن که در این دنیا به شکل انسان به وجود بیاید، در خمیره اش اقرار به وجود خداوند هست. (۲)

نقد و بررسی فطرت ادراکی

اشاره

دو معنا برای فطری بودن توحید بیان شده که باید مورد بررسی قرار بگیرند. معنای اول فطرت ادراکی است که مراد از آن طبق تعریفی که نقل کردیم، این است: «فکری که عقل انسان بالفطره آن را می‌پذیرد» یا به تعبیر دیگر «پذیرفتن نیاز به تعلیم و تعلم ندارد». طبق این بیان اولاً توحید فطری از مقوله‌ی فکر است و ثانیاً قضایای بسیاری یافت می‌شوند که با این معیار، همه‌ی آن‌ها فطری هستند. اهل منطق فطریات را این گونه تعریف می‌کنند:

قضایایی که قیاسات‌ها معها یا فطریات نامیده می‌شوند، آن‌هایی هستند که عقل بدون کمک احساس به صحت آن‌ها حکم می‌کند لکن تصور موضوع و محمول تنها برای جزم به حکم کافی نیست به خلاف اولیّیات که تصور طرفین برای جزم به حکم در آن‌ها کافی می‌باشد.

ص: ۲۳۳

۱- ۱. توحید/ ۲۸-۲۹.

۲- ۲. همان/ ۲۹-۳۰.

ثبوت و لزوم حکم در فطریّات منوط به دلیل است لکن توجه به دلیل اثبات آن‌ها محتاج به تفکر نبوده و با خود قضیه توأم است و تصوّر طرفین قضیه با حدّ وسط که دلیل حکم است، متّفقاً به ذهن می‌آیند زیرا دلیل اثبات آن‌ها نزدیک به ذهن است مثل این قضیه که عدد دوازده دو برابر شش است، زیرا دوازده به شش و شش دیگر قسمت می‌شود و هر عددی که به عدد دیگر و مساوی با آن قسمت شود، دوچندان آن است. نتیجه آن که دوازده دوچندان شش است و مثل این که عدد چهار زوج است زیرا به دو بخش مساوی قسمت می‌شود. (۱)

شیخ الرئیس، بوعلی سینا، هم در کتاب «النّجاة» فطرت را این گونه تعریف می‌کند:

معنی فطرت آن است که اگر انسان فرض کند که دفعه به صورت بالغ و عاقل کائن شود و هیچ رأیی را نشنیده باشد و به مذهبی نگرویده باشد و با قومی معاشرت نکرده باشد و تربیتی نیافته باشد، بلکه تنها محسوسات را مشاهده کرده و از آن‌ها صوری جزئی اخذ کرده باشد، آن گاه چیزی را بر ذهن خود عرضه کند و آن را مورد تشکیک قرار دهد، اگر در آن شک کرد، فطرت گواه بر آن نیست و اگر در آن شک نکرد، فطرت گواه بر آن است و البته همه ی احکامی که مقتضی فطرت انسان است صادق نیست و چه بسیار از آن‌ها که باطل و غلط است و آن چه همواره صادق است، فطرت عقلی است. (۲)

ملاحظه می‌کنیم که در اصطلاح اهل فلسفه و منطق، فطریّات قضایایی ذهنی هستند که تصوّر موضوع و محمول در آن‌ها برای تصدیق به حکم کافی است. بوعلی نیز تصریح می‌کند که چیزی را بر «ذهن» خود عرضه کند و... عقلی هم که او می‌گوید، یکی از قوای ادراکی ذهن است و چیزی خارج از ذهن و مقوله ی فکر نیست.

اگر این تعریف از فطرت مراد باشد، می‌توانیم به سه دلیل ثابت کنیم که مقصود از «فطرة الله» در قرآن کریم و احادیث ائمّه (ع)، نمی‌تواند این معنا باشد.

ص: ۲۳۴

۱- ۱. شرح اللّمعات المشرقیه/ ۵۹۰.

۲- ۲. النّجاة/ ۶۲. ترجمه ی عبارات از کتاب «منطق صوری»/ ۲۰۶ نقل شده است.

دلیل اول در رد فطرت ادراکی

دلیل اول: ما تصدیق به وجود خداوند را بدیهی می‌دانیم و معتقدیم که پذیرفتن او نیاز به استدلال‌های منطقی و فکری ندارد. به اصطلاح اهل منطق و فلسفه، قضیه‌ی «خدا موجود است» یک قضیه‌ی نظری نیست که نیاز به اثبات داشته باشد. اما نکته این جاست که ما اصولاً از خدا نمی‌توانیم تصویری در ذهن داشته باشیم و تصدیق او هم از سنخ تصدیق فکری و ذهنی نیست. شرط پذیرش و تصدیق خدا هم تصوّر او نمی‌باشد. بنابراین بدیهی دانستن اعتقاد به خداوند به معنایی که اهل منطق می‌گویند، نیست. ما قضیه‌ی «خدا هست» را نه یک قضیه‌ی نظری - به اصطلاح منطقیون - می‌دانیم، نه یک قضیه‌ی بدیهی به اصطلاح ایشان. بنابراین اصطلاح فطرت ادراکی در این جا مورد قبول نیست؛ چون مراد از ادراک در این تعبیر فکر و تصوّر است و به این معنا ما اصلاً ادراکی از خداوند نداریم تا بخواهیم آن را فطری بدانیم. ما از طرفی اعتقاد به خدا را نظری و اکتسابی نمی‌دانیم؛ اما از طرف دیگر بر تصوّرناپذیر بودن او اصرار داریم. این است که نمی‌توان مقصود از «فطره‌الله» را فطرت ادراکی با تعریفی که گفته اند، دانست.

دلیل دوم در رد فطرت ادراکی

دلیل دوم این است که اگر ملاک فطری بودن این باشد که یک ادراک یا بدیهی باشد یا از قضایایی که دلیلش همراهش هست، بسیاری ادراکات از قبیل آن چه خود منطقیون مثال زده اند، فطری می‌شود. در این صورت آیا می‌توانیم بگوییم قرآن وقتی می‌فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» با تعبیر «فطره‌الله» به این گونه قضایا اشاره دارد؟ آیا دین حنیف اعتقاد به قضایایی هم چون «عدد چهار زوج است» می‌باشد؟! این که در ادامه‌ی آیه می‌فرماید: «لَا تَبْدِيلَ لِحَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ...»، آیا مراد خداوند از «دین قیّم» چنان ادراکاتی است؟! اگر کیس به این گونه ادراکات عقلی پای بند باشد، آن گاه به دین قیّم و حنیف الهی روی کرده است؟! آیا اصولاً ما حقّ داریم الفاظی را که در آیات قرآن به کار رفته، بر اصطلاحاتی که

در علوم بشری - مانند منطق - قرارداد کرده اند، حمل نماییم؟! آیا نباید برای توضیح و تفسیر صحیح آن‌ها به سخنان «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمٌ عِلْمُ الْكِتَابِ» مراجعه نماییم؟! روش صحیح در ترجمه و تفسیر قرآن کریم، این است که ابتدا معانی لغوی الفاظ قرآن را در کتاب‌های لغت جست و جو کنیم و سپس با راهنمایی‌ها و روش‌گری‌های ائمه (ع)، مقصود خداوند را از کتابش دریابیم. این روشی بود که در فصل گذشته برای تبیین معنای «فطره‌الله» و «صبغه‌الله» و آیه‌ی مربوط به عالم ذرّ پیش گرفتیم و بر همین اساس توضیحاتی بیان شد.

دلیل سوم در ردّ فطرت ادراکی

دلیل سوم: با تعریفی که از فطرت ادراکی بیان شد، خود معرفت خدا فطری نمی‌شود. اصولاً در این نظریه معرفت بالفعل وجود ندارد، آن چه هست استعداد و قابلیت حصول معرفت است. می‌گویند: انسان جوهری آفریده شده که اگر فکر وجود خدا به او عرضه شود، بدون نیاز به تعلیم و تعلم آن را می‌پذیرد. پس آن چه فعلاً هست فقط آمادگی و زمینه‌ی تصدیق به وجود خداست. معرفتی نسبت به او بالفعل وجود ندارد. این است که طبق این تعریف حداکثر چیزی که می‌توان گفت این است که در انسان استعداد و زمینه‌ی معرفت خدا وجود دارد. در این صورت آیا صرف این استعداد را می‌توان، «فطره‌الله» به اصطلاح قرآن و حدیث دانست؟!

ما در فصل گذشته احادیثی را آوردیم که صریحاً مقصود از فطرت الهی را خود معرفت یا توحید دانسته اند. آیا این‌ها صرفاً بر وجود استعداد معرفت دلالت می‌کنند؟!

خوب است اظهار نظر یکی از بزرگان صاحب نظر در فلسفه را در این خصوص بشنویم که در بحث از آیه‌ی شریفه‌ی: «فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» چنین آورده اند:

خلاصه‌ی آن چه از ظاهر آیه مستفاد می‌شود و نیز از احادیث معتبر فراوانی که در توحید صدوق و جوامع دیگر آمده. این است که سرشت آدمی عین شناخت خداوند سبحان است و این نه بدان معناست که اگر انسان بالغ شود و

بیندیش به آفریدگارش علم حصولی پیدا می‌کند، یا بدین معنا که استعداد معرفت خداوند را دارد، زیرا صرف این که اگر بیندیشد می‌فهمد، یا صرف استعداد شناخت را «فطره‌الله» نمی‌گویند، چون این استعداد و آن اندیشه احیاناً نسبت به انکار یا شرک هم هست و مجرد آن را نمی‌توان گفت که انسان بر فطرت توحید خلق شده است، آن چنان آفرینشی که تبدیل ناپذیر است. (۱)

گوینده‌ی این نظریه با این که خود فیلسوف است و علم حصولی نسبت به خداوند را به طور مطلق رد نمی‌کند (۲)؛ اما تصریح می‌کند که فطرت الله را نمی‌توان به این معنا دانست که انسان اگر بیندیشد، به خدای خود علم حصولی پیدا می‌کند. استدلال ایشان این است که: در انسان هم اندیشه‌کنند، ممکن است به اثبات خدا برسد یا به نفی و انکار او؛ یعنی هم استعداد معرفت دارد و هم استعداد انکار و شرک. پس به صرف این که استعداد و قابلیت معرفت خدا را دارد، نمی‌توان گفت که او بر فطرت توحید خلق شده است.

ما فعلاً کاری به صحت و سقم این استدلال نداریم؛ اما قدر مسلم آن معنا از فطرت ادراکی که محل بحث بود، با بیان ایشان مورد اشکال قرار می‌گیرد. خلاصه‌ی نظریه‌ی «فطرت ادراکی» این بود که «انسان اگر بیندیشد، به معرفت خدا نایل می‌شود». در واقع صرف استعداد و قابلیت معرفت را فطرت نامیده‌اند. اما می‌دانیم که «فطره‌الله» نه یک امر بالقوه و نه صرف استعداد، بلکه یک امر بالفعل و یک واقعیت موجود در انسان است.

ما بر اساس ادله‌ی صریح نقلی معتقدیم که معرفت خداوند در انسان‌ها ثابت و پابرجا مانده و همه‌ی آن‌ها با چنین سرمایه‌ی بالفعلی متولد می‌شوند. البته ممکن است این معرفت گاهی مورد غفلت قرار گیرد و حجاب‌هایی از گناهان یا افکار غلط،

ص: ۲۳۷

۱- ۱. مبدأ و معاد/۹۴.

۲- ۲. ر.ک: حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه/۳۲ و مبدأ و معاد/۱۲۲.

آن را بپوشاند؛ اما مغفول و محجوب شدن معرفت غیر از این است که اصلاً خداوند برای بشر «مجهول» باشد. با اعتقاد به فطری بودن معرفت خدا به هیچ وجه نمی توان خداوند را برای کسی «مجهول» دانست. لازمه ی تعریفی که از فطرت ادراکی بیان شده، این است که خداوند برای بشر مجهول باشد و این با مدلول صریح کتاب و سنت سازگار نیست. به این سه دلیلی که توضیح دادیم، فطرت ادراکی قابل قبول نمی باشد.

نقد و بررسی فطرت احساسی

اما فطرت احساسی - با تعریفی که نقل کردیم - اشکال اولش، همان نکته ای است که در دلیل سوم اشاره شد. از آیات و روایات برمی آید که «فطرة الله» از مقوله و جنس معرفت است؛ نه یک تمایل و گرایش روحی و روانی. فطرت احساسی صرفاً یک کشش و گرایش روحی است و این نمی تواند معرفت فطری را توضیح دهد. بله، گرایش به خدا و تنزیه و تسبیح او در انسان هست؛ اما این ثمره و نتیجه ی معرفت فطری است، نه خود آن. چون معرفت خدا در وجود ما انسان ها نهاده شده، کشش به سوی معروف در ما پیدا می شود. پس این گرایش نتیجه و اثر فطرت الهی است.

اشکال دوم این است که تمایلات و گرایش های انسانی منحصر به کشش به سوی خداوند نیست. کاری به تمایلات حیوانی و پست نداریم؛ اما در گرایش های انسانی هم، تمایلات ضد اخلاقی وجود دارد. حب جاه و مقام یا عجب یا کبر را نمی توان از خصوصیات حیوانی و مادی دانست؛ این ها امور روحی هستند که در انسان پدید می آیند. آیا این گونه تمایلات را هم می توان فطری دانست؟! اصولاً صفات رذیله ی انسانی در طبیعت و باطن هر کس به صورت نهفته وجود دارد و نفس هر کس گرایش به آن ها دارد. این همه تأکیدی که بر مالفیت با نفس وارد شده و آن را جهاد اکبر نامیده اند، به علت وجود همین تمایلات نفسانی است.

امیرالمؤمنین (ع) نفس انسانی را این گونه توصیف می فرماید:

النَّفْسُ مَجْبُولَةٌ عَلَى سُوءِ الْأَدَبِ وَالْعَبْدُ مَأْمُورٌ بِمُلَازِمَةِ حُسْنِ الْأَدَبِ وَ

ص: ۲۳۸

النَّفْسُ تَجْرِي بِطَبْعِهَا فِي مَيْدَانِ الْمُخَالَفَةِ وَالْعَبْدُ يَجْهَدُ بِرَدِّهَا عَنِ سُوءِ الْمُطَالَبَةِ فَمَتَى أَطْلَقَ عِنَانَهَا فَهُوَ شَرِيكٌ فِي فَسَادِهَا وَمَنْ أَعَانَ نَفْسَهُ فِي هَوَى نَفْسِهِ فَقَدْ أَشْرَكَ نَفْسَهُ فِي قَتْلِ نَفْسِهِ. (۱)

نفس بر بی ادبی سرشته شده است؛ در حالی که بنده به همراهی با ادب نیکو امر شده است. و نفس بنا بر طبیعت خود در میدان مخالفت (با حُسن ادب) حرکت می کند؛ در حالی که بنده در بازگرداندن آن از خواسته های بد می کوشد. پس هر گاه عنان آن را رها کند، در تباهی آن شریک است و هر کس نفس خود را در مورد هوای نفسش یاری کند، با نفس خود در قتل آن شریک است.

می بینیم که حضرت تعبیر «مجبولاً» را به کار برده اند؛ یعنی بی ادبی در سرشت و باطن انسان ها وجود دارد. هر کس نفس خود را آزاد بگذارد و افسارش را رها کند، به مقتضای طبیعتِ نفسانی اش به سوی بی ادبی خواهد رفت و در این صورت، نفس خود را به دست خود هلاک کرده است.

نتیجه آن که هر چه را که در طبیعت و سرشت نفس انسان هست، نمی توان «فطری» دانست. «فطرة الله» آن رنگ خدادادی به انسان است که همان معرفت های ثابت شده در نفس اوست که البته منشأ گرایش و توجه روحی به همان کسانی می شو که معرفتشان به انسان داده شده است؛ یعنی خدا، پیامبر اکرم (ص) و ائمه ی طاهرین (ع). اشتباه آشکاری است اگر کسی بخواهد تمایل انسانی را فطرت یا مقتضای فطرت بداند. بله، پرستش و عبادت خدای یکتا و تسلیم شدن به رسالت پیامبر خاتم (ص) و امامت و ولایت ائمه (ع) را می توان مقتضای فطرت انسانی دانست؛ اما این ها همه برخاسته از همان معرفت هایی است که در عالم ذرّ به انسان عطا شده است. نتیجه این که فطرت احساسی - با تعریفی که بیان شد - نمی تواند تفسیر صحیحی از «فطرة الله» در قرآن و روایات باشد.

ص: ۲۳۹

نظریه ی دوم: فطرت، علم حضوری نفس به خود و خدا

نظریه ی دیگری که در تعریف «فطره‌الله» در قرآن و احادیث مطرح شده، این است که آن را مساوی با علم حضوری هر کس به وجود خودش دانسته اند. صاحب این نظریه همان است که فطرت ادراکی را این گونه رد کرده بود:

سرشت آدمی عین شناخت خداوند سبحان است و این نه بدان معناست که اگر انسان بالغ شود و بیندیشد به آفریدگارش علم حصولی پیدا می کند، یا بدین معنا که استعداد معرفت خداوند را دارد. (۱)

هم ایشان مراد خود را از «فطره‌الله» این گونه توضیح می دهند:

نفس انسان گرچه در زادروزش از علم حصولی مایه ای نداشت ولی با سرمایه ی علم حضوری به ذات خویش و بینش شهودی به خاطر خود و گرایش بندگی در ساحت وی آفریده شد؛ لذا سرشت او در بین دیگر سرشت ها به این برجستگی ممتاز شد که «فطره‌الله» می باشد. (۲)

استدلالی که ایشان برای اثبات نظریه ی خود آورده اند، این است:

شناخت نفس عین وجود مجرّد نفس است و این وجود عین ربط به آفریدگار خویش است و آن ربط نیز، چنان که قبلاً گذشت، عین مربوط است... بنابراین شناخت حضوری نفس هرگز از شناخت حضوری مربوط الیه یعنی پروردگار متعالی، جدا نمی باشد. (۳)

خلاصه ی نظریه این است که نفس انسان معلول حقّ است و وجود معلول عین ربط به علتش می باشد. ربط به علت هم عین خود مربوط است. پس لازمه ی معرفت حضوری به نفس، معرفت حضوری به علت آن، یعنی خداست؛ بلکه معرفت به نفس، عین معرفت به علتش، یعنی خداست. لذاست که ایشان وجود انسان را عین معرفت خداوند دانسته و همین را «فطره‌الله» نامیده اند.

ص: ۲۴۰

۱- ۱. مبدأ و معاد/۹۴.

۲- ۲. همان/۹۱.

۳- ۳. همان/۹۳.

طبق این تفسیر، «فطره‌الله» همان وجود انسان است که عین ربط به علتش، یعنی خدا می باشد.

نقد و بررسی نظریه ی: فطرت، علم حضوری

ما در مقام بررسی این نظریه نمی خواهیم وارد بحث تفصیلی تجرّد نفس، علم حضوری و وجود ربطی دانستن معلول نسبت به علت شویم. این مباحث مجال دیگری می طلبد. این جا فقط در حدّ اشاره عرض می کنیم که برای مطرح شدن این نظریه، باید حداقل فرض های زیر اثبات شوند:

۱- نفس انسان عین وجود مجرّد است. (عیّتیت نفس با وجود مجرّد)

۲- وجود مجرّد عین علم به خودش است. (اتّحاد علم و عالم و معلوم)

۳- وجود معلول عین ربط به علتش است. (وجود ربطی معلول به علت)

این قضایا هیچ کدام وجدانی و شهودی نیستند و فیلسوفان صدرایی تلاش کرده اند تا از طریق استدلال های فکری، هر کدام از این ها را اثبات نمایند؛ ولی متأسفانه همه ی استدلال های ایشان ناتمام است. اما صرف نظر از این بحث - که باید در جای مناسب خود به آن پرداخته شود - آن چه در این جا تأکید می کنیم، این است که اصلاً معرفت ما به خدای متعال از سنخ علم حضوری (با تعریف فلسفی آن) نیست. حتّی معرفتِ نفس به خودش هم حضوری نیست تا این که علم حضوری به نفس عین معرفت به خداوند باشد. تئوری «اتّحاد علم و عالم و معلوم» درباره ی علم انسان به خودش هم صادق نیست. (۱)

معرفت خدا وجدانی است؛ اما وجدانی که ما می گوییم، با علم حضوری به اصطلاح فلاسفه متفاوت است. این جا فقط به بیان یک تفاوت اکتفا می کنیم و آن، این که معرفت خدا برای ما ممکن است مغفول واقع شود؛ اما علم حضوری مورد نظر

ص: ۲۴۱

۱- ۱. علاقه مندان می توانند تفصیل این مباحث را در کتاب ارزشمند «مسأله ی علم»، تألیف جناب آقای دکتر علی رضا رحیمیان مطالعه فرمایند.

فلاسفه چنین نیست. این علم حضوری در حالت خواب و بی هوشی هم از بین نمی رود.

اگر بگویند که: درست است؛ علم حضوری چون عین وجود نفس مجرد انسان است، هیچ گاه از بین نمی رود؛ تا انسان هست، علم حضوری به خودش هم هست. اما توجه به آن (علم به علم) ممکن است گاهی باشد و گاهی نباشد. این ادعا علاوه بر این که خلافت وجدان می باشد. نتیجه اش آن است که علم حضوری برای این که مغفول نماند، نیاز به علم حصولی دارد. این در حالی است که علم حصولی، خود متکی و مبتنی بر علم حضوری می باشد و اصلاً ارزش و کاشفیت داشتن علم حصولی به علم حضوری است. آن وقت چگونه ممکن است، در آشکار شدنش نیاز به تصوّر و تصدیق داشته باشد؟! نتیجه این که معرفت ما به خداوند از سنخ علم حضوری مدّعی فلاسفه نیست.

نکته ی دیگر این که در نظریه ی مورد بحث، وجود انسان عین شناخت خدای سبحان تلقی شده است. این هم به وضوح خلاف وجدان هر عارف به خداست. ما در حال معرفتمان به خداوند، می یابیم که وجود ما عین معرفتمان نیست. در هیچ معرفتی چنین نیست که وجود عالم عین علم او باشد. در مورد معرفت خداوند نیز چنین ادعایی صحیح نیست.

علاوه بر همه ی این ها اگر - چنان که نظریه ی مزبور مدّعی شده - «فطره الله» در قرآن، وجود ربطی نفس انسانی باشد که عین معرفت حضوری به علّتش است، این امر باید ضرورتاً موجود می شد. به تعبیر دیگر عقلاً امکان نداشت که خداوند انسان را بیافریند، در حالی که چنین فطرتی نداشته باشد. این معنای ادعایی از فطرت لازمه ی عقلی و ضروری خلقت خداوند است. اما آیا بر اساس آن چه از آیات و روایات بحث فطرت بیان شد، می توان ادعا کرد که خداوند مُحال بوده انسانی را بیافریند که در وجودش معرفت خود و رسول خود (ص) و امامان (ع) را تثبیت نکرده است؟! آیا دلیلی برای این ادعا هست یا این که ادعا خلاف عقل است و لازمه ی آن بسته دانستن دست قدرت الهی در خلقت است؟!

ص: ۲۴۲

نظریه ی سوم: فطرت، وجدان نیاز به توحید، نبوت و ولایت

نظریه ی دیگری که در بحث «فطرت» مطرح می کنیم، در ذیل حدیثی مطرح شده است که پیش تر از امام هشتم (ع) به نقل از جدّ گرامی خود، امام باقر (ع) نقل کردیم. این حدیث شریف آیه ی «فَطَرَهُ اللهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» را این گونه تفسیر کرده است:

هُوَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ، عَلِيُّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَلِيُّ اللهِ إِلَى هَاهُنَا التَّوْحِيدُ. (۱)

مفسّر محترم در ذیل این حدیث چنین فرموده اند:

فطرت عبارت است از این سه شهادت، این است که: هر انسانی مفطور است بر اعتراف به خدا، و به این که شریک ندارد، زیرا با وجدان خود درمی یابد که به اسبابی احتیاج دارد که آن اسباب نیز سبب می خواهند، و این همان توحید است و نیز مفطور به اعتراف بر نبوت نیز هست، زیرا به وجدان خود احساس می کند که ناقص است، و این نقص او را نیازمند به دینی کرده که تکمیلش کند، و این همان نبوت است، و نیز مفطور به ولایت و اعتراف به آن نیز هست، برای این که به وجدان خود احساس می کند که اگر بخواهد عمل خود را بر طبق دین تنظیم کند، جز در سایه ی سرپرستی و ولایت خدا نمی تواند، و فاتح این ولایت در اسلام همان علی بن ابی طالب (ع) است. (۲)

نقد نظریه ی: فطرت، وجدان نیازمندی به توحید، نبوت و ولایت

در این نظریه مراد از توحید فطری این است که: انسان جوری آفریده شده که خود را نیازمند به اسباب و وسایطی می یابد که آن ها هم به ماورای خود نیازمندند؛ یعنی نیاز انسان به چیزهایی است که آن ها هم به نوبه ی خود نیازمندند. نبوت فطری هم این است که انسان برای تکمیل نقایصش، خود را محتاج به دین و آیینی می یابد که با عمل به آن کامل شود.

ص: ۲۴۳

۱- ۱. تفسیر قمی ۲/ باب ۳۰، ح ۳.

۲- ۲. ترجمه ی المیزان ۱۶/۲۷۹.

ولایت فطری هم این است که انسان خود را نیازمند می‌بیند که از طریق هماهنگ کردن عمل خود با دین، تحت ولایت و سرپرستی خداوند وارد شود که آغاز کننده‌ی ولایت در اسلام، علی (ع) است.

آن چه درباره‌ی توحید فطری گفته شده، تبه عقلانی انسان به وجود صناعی غیر مصنوع است. این تبه برای هر کس به برکت نور عقل حاصل می‌شود. در مورد نبوتی هم که ادعا شده، عیناً همین طور است؛ هر کس به صترف عاقل بودن، نیازی را که مطرح شده، وجدان می‌کند. همین سخن در مورد ولایت مطرح شده هم صادق است. بنابراین هر سه رکنی که توضیح داده شده، صرفاً به نور عقل قابل دست‌یابی است.

آیا این تعداد از آیات و روایاتی که از فطرت و صبغه‌ی الهی در خلق انسان سخن گفته‌اند، فقط خواسته‌اند بگویند که انسان عاقل آفریده شده است؟! اگر مدلول آن‌ها همین بود، چه نیازی به بیان آن همه تفصیل داشت؟ چه ضرورتی داشت که از عالم میثاق و این که خداوند خودش، پیامبرش (ص) و امامان (ع) را معرفی کرده و برای همه‌ی این‌ها اقرار گرفته است، سخن بگویند؟! علاوه بر این که مطابق احادیث، شخص پیامبر اسلام (ص) به عنوان رسول خدا (ص) معرفی شده‌اند و این غیر از بحث کلی نبوت است که یک نیاز عقلی بشر می‌باشد.. هم چنین اشخاص ائمه (ع) در صدر همه، امیرالمؤمنین (ع)، به عنوان ولی‌الله معرفی شده‌اند؛ نه این که بحث ولایت الهی به صورت کلی مطرح باشد. در نظریه‌ی مطرح شده اگر این اشخاص هم مطرح نبودند، هیچ تفاوتی ایجاد نمی‌شد و همان توضیحات قابل‌ارائه بود. روشن است که این دیدگاه نمی‌تواند «فطره‌الله» را که قرآن و احادیث فرموده‌اند، توضیح دهد.

ص: ۲۴۴

فصل ۸: نقد نظریه ی «بت پرستان، موحدان واقعی!»

اشاره

بحث توحید را با نقل نظریه ی عجیبی در باب توحید خدای متعال و بررسی آن به پایان می‌رسانیم. این نظریه همه ی انسان‌ها، حتی مشرکان را موحد واقعی می‌پندارد و چون بیان‌کنندگان این نظریه، ادعای خود را به آیات قرآن مستند می‌کنند، ما هم برای توضیح نظر ایشان، بحث خود را از آیات شریف سوره ی نوح آغاز می‌کنیم.

داستان حضرت نوح (ع) و قوم ایشان

در این سوره از ابتدا داستان فرستاده شدن حضرت نوح (ع) به سوی قومشان مطرح می‌شود و این که ایشان آن‌ها را به چه چیز دعوت فرمود و در مقابل، برخورد آن‌ها با پیامبر بزرگ الهی چگونه بوده است. ایشان هم چون همه ی پیامبران مردم را به عبادت «الله» دعوت کردند:

«قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ * أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا» (۱)

«فرمود: ای قوم من! من برای شما هشدار دهنده ی آشکاری هستم که خدا را عبادت کنید و تقوای او را پیشه نمایید و مرا اطاعت کنید.»

اما آن‌ها به نصیحت دلسوزانه ی پیامبرشان اعتنایی نکردند و هر گاه حضرت

ص: ۲۴۵

نوح (ع) با آنان سخن می گفت، انگشت های خود را در گوش هایشان می گذاشتند و لباس هایشان را هم روی سرشان می کشیدند تا اصلاً دعوت ایشان را نشنوند. (۱) هر چه اصرار و التماس ایشان به آن ها بیشتر می شد، مخالفت آن ها هم شدت بیشتری پیدا می کرد. آن ها به صریح قرآن از در مکر و نیرنگ با پیامبرشان وارد شدند و بزرگانشان اصرار بر عبادت بت ها ورزیدند. «وَمَكْرُوا مَكْرًا كُبْرًا * وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا * وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا» (۲)

«نیرنگ بسیار بزرگی زدند و گفتند: معبودهای خود را کنار نگذارید و «رد» و «سواع» و «یغوث» و «یعوق» و «نسر» را رها نکنید و در نتیجه بسیاری را گمراه کردند.»

آن قدر عناد و مخالفت آنها زیاد شد تا این که حضرت نوح (ع) به درگاه الهی از آنان شکایت فرمود. نتیجه ی این مخالفت ها نزول عذاب الهی بر آنان بود که همگی در دریا غرق شدند و از همان هنگام مرگ، وارد آتش برزخی گشتند:

«مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأَذِلُّوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا» (۳)

«به سبب گناهانشان غرق شدند. پس بلافاصله وارد آتش شدند و یاورانی (که) جز خدا (می پنداشتند)، نیافتند.»

معنا و مفهوم این آیات برای هر خواننده ای روشن است و هیچ کس شک نمی کند که مراد خداوند از نقل داستان این است که آن ها با حضرت نوح (ع) مخالفت کردند؛ دست از بت هایی که می پرستیدند، برداشتند و «الله» را نپذیرفتند. به همین سبب عقاب خدا بر ایشان نازل شد و گرفتار آتش قهر الهی شدند؛ در دریا غرق و بلافاصله وارد آتش برزخ گشتند.

ص: ۲۴۶

۱-۱. نوح/۷.

۲-۲. همان/۲۲-۲۴.

۳-۳. همان/۲۵.

نظریه ی «بت پرستان، موحدان واقعی»

اما تفسیر عجیب و غریبی از این آیات مطرح شده که به ذهن هیچ مسلمانی خطور نمی کند. خلاصه اش این است: حضرت نوح (ع) قوم خویش را به چیزی دعوت کرد که آن ها به آن عمل می کردند؛ در واقع دعوت پیغمبرشان را با عمل خود اجابت کردند؛ نه بالبیك گفتن (فَأَجَابُوا دَعْوَتَهُ بِالْفِعْلِ لَا بِالْبَيْكِ (۱)). چرا چنین بود؟ چون آنان در واقع «الله» را عبادت می کردند؛ اما در قالب بت هایشان. بت های آنان صورت های مختلف «الله» بود. بنابراین با عبادت آن ها در حقیقت خدا را می پرستیدند. لذا حضرت نوح (ع) که فرمود: أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ، در واقع با آنان مکر ورزید؛ چون آنان عبادت «الله» را انجام می دادند؛ دیگر چه جای دعوت به سوی آن! عین عبارت ابن عربی این است:

لَأَنَّ الدَّعْوَةَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مَكْرٌ بِالْمَدْعُوِّ لِأَنَّهُ مَا عَدِمَ مِنَ الْبِدَائِيَّةِ فَيُدْعَى إِلَى الْغَايَةِ. (۲)

چون دعوت کردن به سوی خدای متعال مکر ورزیدن با کسی بوده که او را دعوت کرده است؛ زیرا او از ابتدا فاقد آن نبوده تا به سوی آن خوانده شود.

اگر کسی مشغول انجام کاری باشد و دیگری او را به انجام همان کار دعوت کند، در واقع با او مکر ورزیده است. قوم نوح (ع) هم از ابتدا الله را می پرستیدند. پس دعوت آن ها به این که الله را پرستید، فریب کاری در حق آنان است. آن گاه می گوید: مکر ورزیدن قوم نوح (ع) با ایشان هم پاسخی بوده که به پیامبرشان دادند. مکر آنان چه بود؟ این بود که گفتند: بت های خود را رها نکنید. اگر آن ها بت هایشان را وا می گذاشتند، در حقیقت عبادت الله را در بعضی از جلوه هایش ترک کرده بودند:

فَإِنَّهُمْ إِذَا تَرَكُوهُمْ جَهَلُوا مِنَ الْحَقِّ عَلَى قَدَرِ مَا تَرَكُوا مِنْ هَؤُلَاءِ فَإِنَّ لِلْحَقِّ فِي كُلِّ مَعْبُودٍ وَجْهًا. (۳)

ص: ۲۴۷

۱- ۱. فصوص الحکم/ ۷۱.

۲- ۲. همان/ ۷۲.

۳- ۳. همان.

آن‌ها اگر بت‌هایشان را رها می‌کردند، به همان اندازه که عبادت آن بت‌ها را ترک می‌کردند، نسبت به حق جاهل بودند (در حق خدا کوتاهی کرده بودند)؛ زیرا هر معبودی (مانند بت‌ها) صورت و جلوه‌ای از حق است. پس قوم نوح (ع) هر چند در عمل به آن چه پیامبرشان می‌خواند، عمل می‌کردند، در حرف و سخن با او مخالفت کردند. لئیک لفظی به او نگفتند؛ ولی در عمل خواسته‌ی حضرت نوح (ع) را اجابت کردند و این مکر آنان بود در پاسخ به مکر پیامبرشان.

نظریه‌ی «هیچ چیز به جز خدا عبادت نمی‌شود»

ابن عربی به همین مناسبت یک قاعده‌ی کلی را با استناد به آیه‌ای از قرآن مطرح می‌کند. آیه این است:

«وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ.» (۱)

«پروردگارت حکم کرده که جز او را نپرستید.»

تفسیر ابن عربی از آیه‌ی شریف این است که به طور کلی عبادت هر چیزی در حقیقت عبادت خداست. بنابراین هر کس هر چه را پرستد، در واقع خداوند را عبادت کرده است؛ یعنی این حکم خداوند تکوینی بوده و تخلف از آن امکان ندارد. عبارتش این است:

فَمَا عُبِدَ غَيْرُ اللَّهِ فِي كُلِّ مَعْبُودٍ. (۲)

پس در (عبادت) هر معبودی، جز خدا عبادت نشده است.

قیصری کمه معروف‌ترین شارح فصوص الحکم است، در شرح این عبارت می‌گوید:

إِذَا لَا غَيْرَ فِي الْوُجُودِ. (۳)

چون اصلاً غیری در وجود نیست.

ص: ۲۴۸

۱- ۱. إسرائ/۲۳.

۲- ۲. فصوص الحکم/۷۲.

۳- ۳. شرح فصوص الحکم/۱۴۳.

او سپس توضیح می‌دهد که عبادت کنندگان خدا در درجات مختلف هستند: یکی چوب و سنگ را عبادت می‌کند؛ چون تنها آن‌ها را مظهر و مجلای حق می‌بیند. اما دیگری که در درجه‌ی بالاتر است، تجلی خدا را خلاصه در بُت‌های سنگی و چوبی نمی‌کند و او را در همه‌ی مظاهر هستی عبادت می‌کند؛ چون همه چیز را «او» می‌بیند!

ابن عربی و شارحش قیصری، در ادامه‌ی تفسیرشان از آیات سوره‌ی نوح می‌گویند:

قوم نوح (ع) با عبادت بت‌ها در طریق سلوکِ اِلی الله قطع مقامات کردند تا در دریای علم و معرفت به خدا غرق شدند:

«مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ» فَهِيَ الَّتِي خَطَّتْ بِهِمْ فَغَرَّقُوا فِي بَحَارِ الْعِلْمِ بِاللَّهِ وَهُوَ الْحَيْرَةُ. (۱)

مقصودش این است که کلمه‌ی «خطیئات» در آیه‌ی شریفه‌ی قرآن از «خُطُو» به معنای گام برداشتن گرفته شده است؛ یعنی این که آن‌ها با طی کردن و قدم برداشتن در مسیر سلوک به سوی خدا، در دریا‌های علم و معرفت به خدا غرق شدند. این علم و معرفت همان حیرت در ذات حق است که متنهای وصول و به معنای فنای در ذات اوست. این‌ها توضیحات قیصری از عبارت ابن عربی است که در ادامه‌ی آن هم تعبیر «فَادْخُلُوا نَارًا» در آیه‌ی شریف را این گونه توضیح می‌دهد:

أَيُّ فَادْخُلُوا فِي نَارِ الْمَحَبَّةِ وَالشَّوْقِ حَالَ كَوْنِهِمْ فِي عَيْنِ الْمَاءِ... (۲)

یعنی آن‌ها را در آتش محبت و شوق داخل کردند، با آن که در چشمه‌ی آب بودند. انوار سبحات وجه حق بر آنان مستولی شد. در نتیجه در چشمه‌ی علم به خدای فانی شدند و مقصود از آب و دریا، علم است؛ چون آب صورت و جلوه‌ی علم می‌باشد!

ص: ۲۴۹

۱- ۱. فصوص الحکم/۷۳.

۲- ۲. شرح فصوص الحکم/۱۴۶.

نقد نظریه‌ی «هر معبودی در حقیقت خداست»

به نظر نمی‌آید که این سخنان احتیاج به نقد و بررسی تفصیلی داشته باشد؛ چون هم مخالف صریح عقل است و هم مخالف قرآن. آیا پرستش بت‌ها با این توجیهاات قابل قبول و موجه می‌شود؟! آیا می‌توان پذیرفت که هر کس هر چه را می‌پرستد، در واقع خدا را عبادت می‌کند؟! آیا هیچ کافر و مشرکی در عالم نبوده و نیست؟! این همه اصرار انبیا و قرآن کریم بر توحید خداوند و نفی عبادت غیر او، چه معنا دارد؟ اصلاً پیامبران برای چه مبعوث شدند؟ آیا بعثت ایشان برای آن بوده که به بت پرستان بگویند: خدا را فقط در صورت بت‌های خود نینید؛ بلکه او را در همه‌ی جلوه‌های دیگرش هم پرستید؟!

آیا اگر کسی بخواهد قرآن و پیغمبر (ص) و دین را رد کند و همه‌ی سخنان آنان را به سخره بگیرد، جز این می‌تواند بگوید؟! آیه‌ی «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا» را هر عرب زبانی تلاوت می‌کند، چنین می‌فهمد که «قَضَىٰ» به معنای «أمر» است؛ یعنی پروردگارت امر قطعی و حکم جزمی نموده که جز او را نپرستید و نیز امر فرموده که به والدین احسان کنید. این قضا، قضای تشریحی و به معنای امر خداست؛ نه حکم تکوینی خدا که وقوع آن تخلف ناپذیر است. شاهد قطعی ما یکی عقل است که انسان‌ها را در عبادت کردن و عبادت نکردن خدا مختار می‌داند، نه مجبور؛ و دوم خود آیه هم قرینه‌ای دارد که نشان می‌دهد نمی‌توان آن را به معنای تکوینی گرفت. «بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا» قرینه بر این است که قضای خداوند در این جا به معنای امر تشریحی و فرمان اوست. آیا می‌توان گفت که حکم تکوینی خدا به احسان به والدین تعلق گرفته است؟! روشن است که آیه‌ی شریف چنی معنایی نمی‌دهد و قسمت اول آیه هم همین طور. عبادت شدن خدا هم یک دستور تشریحی است که می‌توان با آن مخالفت کرد و چون خدای متعال

بندگانش را با اوامر و نواهی اش امتحان می کند، به آن ها دستور فرموده تا وسیله ی آزمایش ایشان باشد. به هر حال معنای آیه روشن است و آنان که سعی می کنند آن را به غیر معنای صحیحش حمل کنند، در واقع عقاید نادرست خود را تحمیل به قرآن کریم می کنند و به تفسیر به رأی گرفتار می شوند.

نظریه ی «بُت پرستان، مومنان واقعی در قرآن!»

اما شگفت تر از آن چه تا این جا نقل کردیم، سخن کسانی است که پس از گذشت قرن ها بار دیگر این مطالب را زنده می کنند و به عنوان تفسیر قرآن در کتاب هایشان منتشر می سازند. با نقل نمونه ای از این دست، بحث این کتاب را به پایان می بریم. موضع سخن در این قسمت، محاکمه ی مشرکان در قیامت توسط خدای متعال است که قرآن کریم از آن گزارش داده است. سه مورد از آیات قرآن در این بحث تفسیر شده است که عین عبارات مفسر محترم را در این جا می آوریم تا خواننده ی بصیر، خود به قضاوت بنشیند.

«تُمْ قِيلَ لَهُمْ أَنْ مَّا كُنتُمْ تُشْرِكُونَ * مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا بَلْ لَمْ نَكُنْ نَدْعُوا مِنْ قَبْلُ شَيْئًا كَذَلِكَ يَضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ» (۱)

«پس به آن ها گفته می شود: کجا هستند آن چیزهایی را که شما آن ها را شریک با خدا قرار می داده اید؟ و خدا را کنار می زدید؟ آنان در جواب می گویند: همه از نزد ما گم شدند؛ بلکه ما چیزی را قبلاً به هیچ وجه نمی خوانده ایم؛ این طور خداوند، کافران را به دیار اضلال و گمراهی می سپرد.»

این پاسخ آنان که گم شدند، مفادش این نیست که وجود دارند، و از دیدگان ما مخفی هستند؛ بلکه مفادش این است که گم اند، نابودند، نیستند، فانی اند؛ و سپس ترقی نموده و می گویند: «بَلْ لَمْ نَكُنْ نَدْعُوا مِنْ قَبْلُ شَيْئًا» اصولاً ما در دنیا غیر از خدا هیچ موجودی را عبادت نمی کرده ایم.

ص: ۲۵۱

یعنی عبادتی را که ما می نمودیم به خدا تعلق می گرفت؛ چون غیر از خدا چیزی نبود؛ غیر از او و اسماء و صفات او چیزی نبود که ما او را عبادت کنیم؛ عبادتی را که ما می نمودیم؛ گرچه روی دیدگان ما پرده ای گرفته بود، و نمی گذارد حق را تشخیص دهیم، و آن جمال لایزالی را در تمام موجودات ببینیم، و در مقابل پروردگار یک صفحه از تخیلات و افکار واهی قرار داده بودیم، و آن ها را می پرستیدیم و معبود خود گرفته بودیم، ولی در حقیقت عبادت ما به خدا تعلق گرفت.

«كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ» ای پیامبر! «این طور خدا مردم کافر را گمراه می کند.»

یعنی آن افرادی که می خواهند روی حق را ببوشانند، آن ها به واسطه ی افکار خود، مسیرشان گم می شود و حق در نزد آن ها مخفی و باطل، و باطل و بی اعتبار، در نزد آنان به صورت اصالت و واقعیت و حقیقت جلوه می کند؛ و گناه آنان همین است که چرا بین حق و باطل فرق نگذاشتند؛ و گرنه جز خدا، موجود اصیل نیست که عبادت واقعاً به او تعلق گیرد.

«وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ أَنْتُمْ وَشُرَكَائِكُمْ فَزَيْلَنَا بَيْنَهُمْ وَقَالَ شُرَكَائُهُمْ مَا كُنْتُمْ إِلَّا نَا تَعْبُدُونَ * فَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ إِنْ كُنَّا عَنْ عِبَادَتِكُمْ لَغَافِلِينَ * هُنَالِكَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَا أَسْلَفَتْ وَرُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ» (۱)

«و روزی می رسد که آن مردمان مشرک و متجاوز را در قیامت محشور می گردانیم؛ و سپس به آنان خطاب نموده و می گوئیم؛ شما در مکان خود باشید! و شرکایی را هم که در مقابل خدا موثر می دانستید، در مکان خود باشند؛ پس بین آن ها جدایی می افکنیم.

و آن شرکاء به این ها می گویند که: شما ما را در دنیا عبادت نمی کرده اید؛ و خداوند بین ما و شما گواه است که ما از عبادت شما غافل بوده و نسبت به آن اطلاعی نداشتیم!

ص: ۲۵۲

در آن جا هر نفسی آن چه را برای خود از پیش فرستاده است می آزماید و به حقیقتش می رسد؛ و همه بازگشت به سوی مولی و صاحب اختیار به حقّ خود می نمایند؛ و آن چه را که افتراء می بستند و آن ها را به جای خدا عبادت می کردند، از نزد آن ها کم می شود.»

این ها به شرکایی که برای خود قرار داده بودند می گویند: ما شما را در دنیا عبادت کردیم؛ امروز دستی از ما بگیرید! آن عبادت ها و کرنش ها و ستایش ها و نیایش ها و اطاعت ها موجب دستگیری شما از ما در این جا است! شرکاء در پاسخ می گویند: ابدأ شما ما را عبادت نکرده اید! مایی نبودیم که شما را اطاعت و عبادت کنید! شما پندار خود را عبادت کردید، نه واقعیت ما را! «وَرُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ»: «همه را برمی گردانند به نزد خدا: خداوند که مولای حقّ است!» و آن موالی و افرادی که در دنیا بودند، و اینان به عنوان اولویت از آن ها اطاعت می کردند، و حقّ مولویت برایشان قائل شده بودند، همه ی آن ها باطل بوده و جملگی گم شدند.

امروز مولای حقّ تجلّی کرده، و خداوند با تمام قدرت و عظمت و وحدت برای آنان ظاهر و مشهود است.

«وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ»: «و آن چه که به خدا افتراء می بستند» و قدرت و عظمت و علم خدا را دزدیده، و به این ارباب متفرّق، و موالی باطل نسبت می دادند، و از آن ها اطاعت می کردند، همه گم شدند؛ چون علم متعلّق به خداست و بس؛ و نسبتش به موالی باطل غلط است. قدرت اختصاص به خدای واحد دارد و بس؛ نسبتش به موالی باطل غلط است.

در آن روز بر ایشان ظهور می کند و می بینند: عمری را عبادت کرده، اطاعت نموده اند غیر خدا را؛ و فقط پندار را پرستیده اند، نه حق را؛ حقیقت عبادت به مرجع عبادت برگشته که خدا بوده و گناه پندار او بوده که خدای لاشریک له را که ذاتش نامتناهی است؛ چرا آن نامتناهی را در این دریچه های کوچک محبوس و محدود کرده است و آن ذات مقدّس و اسماء جمالیّه و جلالیّه ی لایتناهی را به صورت ذات و اسماء معین و مقید، تقاضا کرده است.

گناه از تحدید و تقید است، نه در اصل عبادت او.

«وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ * قَالَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَعُوذْنَا بِأَعْوِيَتِهِمْ كَمَا عَوَيْنَا تَبَرَّأْنَا إِلَيْكَ مَا كَانُوا إِيَّانَا يَعْبُدُونَ» (۱)

«و در روز بازپسین، خداوند خطاب به آن‌ها نموده و می‌گوید: آن موجوداتی را که شما در دنیا به عنوان شریک برای من می‌پنداشتید کجا هستند؟ یعنی من کسی را به عنوان شرکت در کار خود قرار نداده‌ام و من شریک حقیقی ندارم، این شرکای من پندار شما هستند!

این پندار و خیال، برای من شریکی در ذات و حیات و علم و قدرت و سایر صفات من ایجاد نموده و به پرستش آن‌ها روی آورده است؛ آن‌ها کجا هستند؟»

این ندای خدا به آن‌ها است.

آن کسانی که مردم را به مصیبت و گناه می‌کشیدند؛ و به دنبال خود به جهنم می‌بردند؛ و اینک کلمه‌ی عذاب خدا بر آن‌ها مهر خورده و ثابت شده است؛ می‌گویند: بار پروردگارا! این‌ها افرادی هستند که ما آن‌ها را اغوا کردیم، هم چنان که خود ما نیز اغوا شدیم!

ما از این عبادتی را که به ما نمودند به سوی تو از آن‌ها بیزاری می‌جوییم؛ آن‌ها ابداً ما را عبادت نمی‌کرده‌اند.

با این که می‌دانیم این‌ها، آن‌ها را عبادت کرده بودند؛ همه‌ی آن‌ها را در مقابل خدا پرستیده بودند؛ اما حقیقت عبادت به خدا برمی‌گشت؛ و آن عبادتی را که این‌ها می‌کرده‌اند، به واسطه‌ی اغوای آن‌ها، یک پندار و خیال بیش نبوده است.

آن‌جا که دستگاه حقیقت شود پدید

شرمنده رهروی که عمل بر مجاز کرد

خلاصه وقتی نور پروردگار در آن عالم تجلی کند و روشن شود، و حقایق

ص: ۲۵۴

آشکارا گردد. و أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا زمین به نور پروردگار روشن گردد؛ و تاریکی های خود را بیرون بریزد؛ و حقایق طلوع کنند؛ در آن جا مشهود می گردد که افراد بشر در دنیا به هر سمتی حرکت می کرده اند، و به هر هدفی می رفته اند، جز خدا هیچ نبوده است؛ و حتّی مشرکان در حقیقت عبادتشان بر خدا واقع شده است.

پس گناه آنان از چیست؟ گناه آنان از این است که آن خدایی را که باید عبادت کنی، و با چشم روشن بینی، و جمالش را در تمام موجودات بنگری، و مؤثر بدانی؛ چرا آن خدا را در محدوده های تعین زندانی کردی؟! و چرا آن قدرت عظیم، و علم عظیم، و حیات عظیم را در زید و عمرو و در خورشید و ماه و پدر و مادر و رئیس و حاکم و مال و جاه و اعتبار دیدی؟! (۱)

نویسنده ی محترم اصرار دارند که اثبات کنند هر کس هر چه را پرستد، در واقع خدا را پرستیده است. این اصرار برخاسته از اعتقاد ایشان به وحدت وجود است و این که هر موجودی در عالم، چهره و جلوه ی خداست؛ به این معنا که واقعیت و حقیقت هر چیز جز خدا نیست. ما به نقد مبانی فکری نویسنده در این جا نمی پردازیم؛ اما چون عقیده ی نادرست خود را بر قرآن کریم تحمیل کرده اند، لازم است بطلان اسناد به کلام الهی را روشن سازیم و نشان دهیم که عقیده ی «همه خدایی» (۲) با تعالیم این کتاب آسمانی سازگار نمی باشد.

به عنوان مقدمه عرض می کنیم که اگر انسان فرضیه ای در ذهنش تثبیت شده باشد و حاضر نباشد به هیچ وجه از آن دست بردارد، هر چیز را که بتواند به نحوی مؤید فرضیه ی او باشد، قرینه و شاهد قرار می دهد تا سخنش را به کرسی بنشانند؛ در این مسیر نیز چه بسا از ظواهر آیات هم چشم بپوشد و حتّی معانی لغوی الفاظ را هم نادیده بگیرد. این امر در این جا ائتفاقی افتاده است.

ص: ۲۵۵

۱-۱. معادشناسی ۱۰۹/۵-۱۱۵.

۲-۲. منظور همان عقیده ای است که همه چیز را شایسته ی پرستیده شدن می داند.

معنای صحیح آیات ۷۳ و ۷۴ سوره ی مؤمن

از اولین آیه ای که نقل شد، آغاز می کنیم: قرآن کریم تعبیر «ضَلُّوا عَنَّا» به کار برده است. در زبان عربی «ضَلَّ» به معنای «گمراه شد» به کار رفته و وقتی که با حرف اضافه ی «عن» بیاید، به معنای تباهی و رفتن است. (۱) هم چنین «ضَلَّ عَنْ» به معنای فراموش کردن و از دست دادن هم به کار رفته است. (۲) با این ترتیب اگر بخواهیم به معنای لغوی آیات قرآن پای بند بمانیم، باید بگوییم که مشرکان در قیامت می گویند: آن چیزهایی که در دنیا می پرستیدیم، از دست ما رفتند یا ما آن ها را از دست دادیم یا این که ضایع و تباه گشتند؛ به این معنا که نتوانستند انتظار ما را برآورند. ما به آن ها دل بسته و امیدوار بودیم ولی الآن (در قیامت) می فهمیم که نیست و نابود شدند و دیدیم که کاری از دستشان برای ما برنیامد. یا این که مطابق بعضی آیات دیگر، آن ها از ما تبری جستند و حساب خودشان را از ما جدا کردند و اصلاً عبادت کردن ما نسبت به خود را انکار می کنند. (۳)

سپس مشرکان، یک درجه بالا-تر می گویند: «بَلْ لَمْ نَكُنْ نَدْعُوا مِنْ قَبْلُ شَيْئًا»؛ یعنی بلکه ما فهمیدیم که در دنیا چیزی را نمی خواندیم؛ آن ها که عبادتشان می کردیم، چیزی نبودند و ارزش عبادت کردن نداشتند.

یا به فرمایش علامه ی طباطبایی در تفسیر المیزان، مشرکان در قیامت می فهمند آن معبودهایی که آن ها شریکان خدا می پنداشتند، اسم هایی بی مسما بودند و یک سری مفاهیمی که ما بازای خارجی نداشته اند؛ یعنی به خیال خودشان نام شریک خدا را بر آنان نهاده بودند ولی این مفهوم ذهنی (شریک خدا)، مطابق واقعی و خارجی نداشته است. لذا عبادتشان باطل و پوچ بوده است و از این جهت می گویند: اصلاً ما چیزی را نمی پرستیدیم؛ چون می فهمند که آن ها پوچ بوده اند. (۴) مقصود از گمراه نمودن

ص: ۲۵۶

۱- ۱. ضَلَّ ضِدَّ اهْتَدَى... فَهُوَ ضَالٌّ... ضَلَّ الشَّيْءَ عَنْهُ: ضَاعَ وَ ذَهَبَ. المنجد/۴۵۲

۲- ۲. ضَلَّ عَنْهُ = نَسِيَهُ، فَقَدَهُ. المعجم الوسيط/۵۴۲

۳- ۳. در ادامه این احتمال را از تفسیر المیزان نقل خواهیم کرد.

۴- ۴. المیزان ۱۷/۳۵۱.

خدا کافران را، این است که خداوند آن‌ها را که با خواست خودشان در مسیر ضلالت و گمراهی افتاده اند، به حال خود رها کرده، دستگیری نمی‌فرماید. (۱)

عجیب است که می‌بینیم نویسندگی محترم چون می‌خواسته اند تئوری وحدت وجود را به هر شکل ممکن به قرآن نسبت دهند، «ضَلُّوا» را به معنای «گم و فانی شدند» دانسته و مرادشان این است که مشرکان در قیامت می‌فهمند که بت‌ها فانی در خدا بوده اند و چیزی جز او نبوده اند! نیز عبارت «بَلْ لَمْ يَكُنْ نَدْعُوا مِنْ قَبْلُ شَيْئًا» را چنین معنا کرده اند: آن‌ها گفتند: ما در دنیا «غیر از خدا» از کجای آیه‌ی شریف استنباط می‌شود. آیا خود خداوند نمی‌توانست این‌گونه بفرماید که دیگر نیاز به تفسیر و تأویل امثال ایشان نباشد؟! سؤالی که از ایشان می‌پرسیم، این است که:

آیا عبادت چیزی می‌تواند بدون شناخت و علم به آن باشد؟ مشرکان دنیا که - به قول نویسندگی محترم - نمی‌دانستند بت‌هایشان مظهر و مجلای خداست تا بتوانند بگویند ما در دنیا فقط خدا را عبادت می‌کردیم! عبادت کردن فعل اختیاری و آگاهانه‌ی انسان است و اگر کسی را نشناسد، نمی‌تواند بگوید که او را عبادت کرده است. طبق ادعای نویسندگی، مشرکان در دنیا نمی‌فهمیدند که بت‌هایشان خود خداست و این را در قیامت می‌فهمند. پس چگونه می‌گویند که ما در دنیا فقط خدا را می‌پرستیدیم!؟

ایشان می‌نویسند: «این‌ها به شرکایی که برای خود قرار داده بودند، می‌گویند: شما ما را عبادت نکرده‌اید.» (۲) سخن ما این است که بالأخره کدام حرف را باید قبول کرد: مشرکان در قیامت می‌گویند: ما در دنیا خدا را می‌پرستیدیم یا می‌گویند: غیر خدا را عبادت می‌کردیم؟ ایشان دو ادعای عکس یکدیگر کرده اند.

ص: ۲۵۷

۱-۱. توضیح بحث «اضلال» خداوند در کتاب «گوهر قدسی معرفت» آمده است.

۲-۲. معادشناسی ۵/۱۱۲.

تفسیر آیات ۳۰ تا ۳۸ سوره یونس

اما درباره ی آیه ی سوره ی یونس که می فرماید: «قَالَ شَرَكَاؤُهُمْ مَا كُنْتُمْ إِيَّانَا تَعْبُدُونَ... إِنَّ كُنَّا عَنْ عِبَادَتِكُمْ لَغَافِلِينَ»، نویسنده معتقد است:

شرکا می گویند: مای نبودیم که شما را عبادت کنید؛ یعنی چون واقعیتی برای خود، غیر خدا قائل نبودند، به مشرکان می گویند که شما در واقع ما را عبادت نکرده اید؛ بلکه در حقیقت خدا را عبادت کرده اید!

در ادامه نویسنده معتقد شده است که گناه مشرکان فقط تحدید و تقيید آن ها بوده است؛ نه در اصل عبادتشان. مراد ایشان این است که مشرکان اصل عبادتشان فقط برای خدا بوده و از این جهت محبوس و محدود می کرده اند؛ یعنی «فقط» بت های خود را مظهر و جلوه ی او می دانستند، نه همه چیز را. پس اگر آن ها همه ی موجودات دیگر را هم خدا می دانستند و او را در صورت همه ی آن ها عبادت می کردند، دیگر هیچ گناهی نداشتند!!

آیا این موهومات را می توان به کلام الله مجید نسبت داد؟ آیات سوره ی یونس کاملاً با این سخنان بیگانه است. اگر به تفسیرالمیزان - که نویسنده ی مذکور به آن و مؤلف بزرگوارش ارادت خاصی داشته اند - رجوع کنیم، ایشان در مورد این آیات می فرمایند:

اینکه شرکاء عبادت مشرکان نسبت به خود را نفی کرده اند، از این جهت است که می خواهند خودشان را از ادعای شریک بودن با خدا تبرئه کنند و بگویند: ما هیچ گونه ادعایی برای شراکت با خدا نداشته ایم و اصلاً از عبادت کردن مشرکان ما را، غافل بودیم.

(۱)

به قول علامه ی طباطبای رحمه الله اگر آن شرکا به عبادت شدنشان توسط مشرکان آگاه بودند، لازم می آمد که ادعای شریک بودن داشته باشند. با این معنا از آیات شریف سوره ی یونس دیگر جایی برای ادعاهای گزاف مورد بحث باقی نمی ماند.

ص: ۲۵۸

معنای صحیح آیات ۶۳ و ۶۲ سوره ی قصص

آیات سوره ی قصص همه معنای بسیار روشنی دارند. آن جا که شرکا از عمل مشرکان تبری می جویند و می گویند: آن ها ما را عبادت نمی کردند، مقصودشان این نیست که مشرکان در حقیقت خدا را عبادت می کرده اند (چنان نویسنده ی بحث ما گمان فرموده اند)؛ بلکه اگر این جا هم به تفسیر المیزان مراجعه کنیم، در تفسیر آیات فوق، می فرمایند:

تبری مطلق جستنِ شرکاء از این روست که آن ها نمی توانستند مشرکان را مجبور به عبادت خود کنند و از آنان سلب اختیار نمایند و این که گفته اند: «ما کَانُوا إِیَّانَا یَعْبُدُونَ»، یعنی این که ما آن ها را ملزم و مجبور نکردیم؛ یا این که ما از کارهای آنان تبری می جویم و کسی که از یک عملی تبری بجوید، آن کار به او انتساب پیدا نمی کند و همه ی آیات قرآن که در توصیف مواجهه ی مشرکان با شرکاء که مورد پرستش بوده اند وارد شده به همین معنا اشاره دارند، نظیر آیات:

«وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا یَدْعُونَ مِنْ قَبْلِ» (۱) و «وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا یَدْعُونَ مِنْ قَبْلِ» (۲) و «وِیَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِیْعًا... مَا كُنْتُمْ إِیَّانَا تَعْبُدُونَ» (۳)

و امثال این ها همگی به همین معنا برمی گردند. (۴)

مقصود المیزان این است که در این قبیل آیات مشرکان می گویند: «ضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا یَدْعُونَ» یا «ضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا یَدْعُونَ مِنْ قَبْلِ» این آیات به نحوی بر این گونه معانی دلالت می کنند که: آن چه مشرکان می پرستیدند، از دستشان رفت یا گم شد؛ یا خود شرکا تبری می جویند و می گویند: آن ها ما را نمی پرستیدند. در همه ی این آیات مراد این است که شرکا می گویند: ما آن ها را به عبادت خود مجبور نکردیم؛ یا از

ص: ۲۵۹

۱- ۱. انعام/۲۴.

۲- ۲. فصلت/۴۸.

۳- ۳. یونس/۲۸.

۴- ۴. المیزان/۱۶/۶۵.

کارهایشان تبری می جویم. بنابراین حساب خود را از مشرکان و عبادت هایشان جدا می کنند و به همین جهت است که در قرآن می فرماید: «ضَلُّ عَنْهُمْ...» با این ترتیب تعبیر «ضَلُّوا عَنَّا» هم که پیش از این درباره اش توضیح دادیم، از نظر علامه ی طباطبایی به همین معنا اشاره دارد.

می بینیم تنها احتمالی که نه در میزان مطرح شده و نه به ذهن فرد آشنا با فرهنگ قرآن و زبان عربی خطور می کند، آن سخنانی است که از نویسنده ی «معادشناسی» نقل کردیم. معلوم نیست این بزرگوار به چه دلیل عقلی یا نقلی ادعا فرموده اند که: افراد بشر در دنیا به هر سمتی حرکت می کرده اند و به هر هدفی می رفته اند، جز خدا هیچ نبوده است و حتی مشرکانن در حقیقت عبادتشان بر خدا واقع شده است... پس گناه آنان از چیست؟ گناه آنان از این است که... چرا آن خدا را در محدوده های تعیین زندانی کردی؟! (۱)

یعنی اگر همه چیز دیگر را کنار بت هایشان می پرستیدند، آن گاه موحد واقعی بودند؟! فاعتبروا یا اولی الأبصار!
ص: ۲۶۰

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. اثبات الوصیة للإمام علی بن أبی طالب (ع)؛ أبی الحسن علی بن الحسین مسعودی، دارالاضواء، بیروت، ۱۴۰۹ قمری.
۳. اسفار اربعه؛ صدر المتألهین شیرازی؛ بیروت: دار احیاء التراث الاسلامی، ۱۹۸۱ میلادی.
۴. اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ سید محمد حسین طباطبایی، مؤسسه ی مطبوعات دارالعلم، قم، ۱۳۵۰ شمسی.
۵. اقبال الاعمال؛ سید بن طاووس؛ تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۷ شمسی.
۶. التوحید؛ شیخ صدوق؛ قم: انتشارات جامعه ی مدرسین، ۱۳۵۷ شمسی.
۷. الرسائل التوحیدیة؛ محمد حسین طباطبایی؛ بیروت: مؤسسه النعمان، ۱۴۱۹ قمری.
۸. الصحاح؛ جوهری؛ بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ قمری.
۹. الغیة؛ محمد بن ابراهیم نعمانی؛ تهران: مکتبه الصدوق، ۱۳۹۷ قمری.
۱۰. المعجم الوسیط؛ ابراهیم مصطفی و...؛ استانبول؛ المکتبه الاسلامیة، ۱۳۹۲ قمری.

ص: ۲۶۱

۱۱. المنجد فی اللّغه و الاعلام؛ لویس معلوف؛ بیروت: دارالمشرق، ۱۹۷۸ میلادی.
۱۲. المیزان فی تفسیر القرآن؛ سید محمدحسین طباطبایی؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۹ قمری.
۱۳. التّجاء فی الحکمه الالیه؛ شیخ الرّیس ابوعلی حسین بن سینا؛ تهران: المکتبه المرتصویه، ۱۳۵۷ قمری (افست از چاپ مصر).
۱۴. بحار الأنوار؛ محمدباقر مجلسی؛ تهران المکتبه الاسلامیه، ۱۳۹۷ قمری.
۱۵. بصائر الدّرجات؛ محمدبن حسن صفّار؛ قم: کتابخانه ی آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ قمری.
۱۶. تحف العقول؛ ابن شعبه ی حرّانی؛ تهران: کتاب فروشی اسلامیه، ۱۳۵۴ شمسی.
۱۷. ترجمه ی اصول کافی؛ سید جواد مصطفوی؛ تهران: انتشارات علمیه اسلامیه، ۱۳۴۸ شمسی.
۱۸. ترجمه ی المیزان؛ سید محمدباقر موسوی همدانی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه ی مدرّسین حوزه ی علمیه ی قم، ۱۳۷۴ شمسی.
۱۹. تفسیر العیاشی؛ محمدبن مسعود عیاشی؛ تهران: چاپخانه ی علمیه، ۱۳۸۰ قمری.
۲۰. تفسیر القمّی؛ علی بن ابراهیم قمّی؛ قم: مؤسسه دارالکتاب، ۱۴۰۴ قمری.
۲۱. توحید؛ مرتضی مطهری؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۵ شمسی.
۲۲. توحید علمی و عینی؛ سید محمدحسین حسینی طهرانی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۴۱۰ قمری.
۲۳. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال؛ شیخ صدوق؛ قم: انتشارات شریف رضی، ۱۳۶۴ شمسی.
۲۴. حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه؛ جوادی آملی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه ی مدرّسین حوزه ی علمیه ی قم)، ۱۳۶۲ شمسی.
۲۵. خلوتگاه راز؛ حبیب الله چایچیان؛ تهران: دنیای دانش، ۱۳۸۳ شمسی.
۲۶. رسائل توحیدی (ترجمه ی الرّسائل التّوحیدیّه)؛ علی شیروانی هرنندی؛ تهران: انتشارات الزّهراء، ۱۳۷۰ شمسی.

۲۷. شرح فصوص الحکم؛ قیصری؛ انتشارات بیدار، ۱۳۶۳ شمسی.
۲۸. عیون أخبار الرضا (ع)؛ شیخ صدوق؛ انتشارات جهان، ۱۳۷۸ قمری.
۲۹. فصوص الحکم؛ ابن عربی؛ تعلیقات: عفیفی؛ تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰ شمسی.
۳۰. فطرت؛ مرتضی مطهری؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۸ شمسی.
۳۱. الکافی؛ محمد بن یعقوب کلینی؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۴۸ شمسی.
۳۲. کتاب توحید، دفتر اول؛ سید محمد بنی هاشمی؛ تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، ۱۳۸۹ شمسی.
۳۳. کتاب توحید، دفتر دوم؛ سید محمد بنی هاشمی؛ تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، ۱۳۸۹ شمسی.
۳۴. کمال الدین و تمام النعمه؛ شیخ صدوق؛ قم: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۵ قمری.
۳۵. لسان العرب؛ ابن منظور؛ بیروت: دار صادر، ۲۰۰۰ میلادی.
۳۶. مبدأ و معاد؛ عبدالله جوادی آملی؛ تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۶۶ شمسی.
۳۷. مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ فضل بن حسن طبرسی؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ شمسی.
۳۸. مجموعه ی آثار؛ مرتضی مطهری؛ تهران: انتشارات صدرا.
۳۹. مستدرک الوسائل؛ میرزا حسین نوری؛ قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۸ قمری.
۴۰. معادشناسی؛ سید محمد حسین حسینی طهرانی، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۵ شمسی.
۴۱. معانی الأخبار؛ شیخ صدوق؛ قم: انتشارات جامعه ی مدرّسین، ۱۳۶۱ شمسی.
۴۲. معجم مقائیس اللغه؛ احمد بن فارس بن زکریا؛ قم: مکتبه الاعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ قمری.
۴۳. معرفت امام عصر (ع)؛ سید محمد بنی هاشمی؛ تهران: نیک معارف، ۱۳۸۴ شمسی.

۴۴. منطق صوری؛ محمد خوانساری؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۲ شمسی.

۴۵. منطق نوین (شرح اللمعات المشرقیة فی الفنون المنطقیة؛ صدرالدین شیرازی)؛ عبدالمحسن مشکوه الدینی؛ تهران: مؤسسه ی مطبوعاتی نصر.

۴۶. مهج الدعوات؛ سیدبن طاووس؛ تهران: کتاب خانه ی سنایی، ۱۳۲۳ قمری.

۴۷. نهج البلاغه؛ سیدرضی؛ تصحیح صبحی صالح؛ بیروت: ۱۳۸۷ قمری.

۴۸. یادنامه ی مفسر کبیر استاد علامه ی طباطبایی؛ سید محمدحسین طباطبایی؛ انتشارات شفق، ۱۳۶۱ شمسی.

ص: ۲۶۴

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحيم

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیفزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه

ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ...

د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی

دیگر

ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...

ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند

مسجد جمکران و ...



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گام‌ها

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

