

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کفتارهای در باب خداشناسی

سمات و صفات الهی

بر اساس درس کفتارهای استاد فقیه
محمد حسین عصّار

تنظیم و تحقیق:

محمد حسین کلاهی



انتشارات نبأ

سرشناسه	: عصا، محمدحسین، ۱۳۱۹-۱۳۸۸.
عنوان و نام پدیدآور	: گفتارهایی در باب خداشناسی، سمات و صفات الهی: بر اساس درس گفتارهای استاد فقیه محمدحسین عصا/ تنظیم و تحقیق: محمدحسین کلاهی؛ ویرایش: عبدالحسین طالعی.
مشخصات نشر	: تهران: مؤسسه فرهنگی نبأ، ۱۴۰۲.
مشخصات ظاهری	: ۳۵۲ ص.
شابک	: ۹۷۸-۶۰۰-۲۶۴-۱۶۹-۴ ریال ۲/۵۰۰/۰۰۰
وضعیت فهرست نویسی	: فیپا
یادداشت	: کتابنامه: ص ۱۶۱ - ۱۶۴؛ همچنین به صورت زیرنویس
موضوع	:
موضوع	:
موضوع	:
موضوع	:
موضوع	:
موضوع	:
موضوع	:
موضوع	:
شناسه افزوده	:
شناسه افزوده	:
رده بندی کنگره	:



انتشارات نبأ

(گفتارهایی در باب خداشناسی) سمات و صفات الهی

بر اساس درس گفتارهای استاد فقیه محمدحسین عصا

تنظیم و تحقیق: محمدحسین کلاهی

ویرایش: عبدالحسین طالعی

حروفچینی: انتشارات نبأ / صفحه‌آرایی: نادر برقه

چاپ و صحافی: تقویم | چاپ اول: ۱۴۰۲

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه | قیمت: ۲/۵۰۰/۰۰۰ ریال

ناشر: انتشارات نبأ | تهران، خیابان شریعتی، بالاتر از خیابان بهار شیراز،

کوچه مقدم، نبش خیابان ادیبی، شماره ۲۶ | صندوق پستی: ۱۵۶۵۵/۳۷۷

تلفن: ۷۷۵۰۶۶۰۲ | فاکس: ۷۷۵۰۴۶۸۳

این کتاب با کاغذ حمایتی منتشر شده است



فهرست مطالب

پیشگفتار.....	۱۳
---------------	----

بخش اول: مبانی خداشناسی

گفتار یکم: معنای «توحید» / ۱۹

معنای یکم توحید: واحد دانستن خداوند.....	۱۹
معنای یکم وحدت: وحدت عددی.....	۲۰
وحدت فلسفی: وحدت عددی.....	۲۰
معنای دوم وحدت: وحدت سنخی.....	۲۴
معنای سوم وحدت: یکتایی.....	۲۴
معنای چهارم وحدت: انقسام ناپذیری.....	۲۵
ناسازگاری با مبانی فلسفی.....	۲۶
ناسازگاری با مبانی عرفانی.....	۲۸
جمع‌بندی معنای یکم.....	۲۹
معنای دوم توحید: معرفت خدا.....	۲۹
پی‌نوشت.....	۳۱

گفتار دوم: تنزیه: محور توحید ناب شیعی / ۳۳

مرادفات تنزیه.....	۳۵
یکم: خروج عن الحدین.....	۳۵
دوم: اثبات بلا تشبیه.....	۳۷
سوم: معرفت در عین احتجاب.....	۳۸
چهارم: ظهور در عین بطون.....	۴۱
پنجم: اسم جلاله «الله».....	۴۱
ششم: اسم «هُوَ».....	۴۳
هفتم: ذکر شریف «الله اکبر».....	۴۴

- هشتم: ذکر شریف «لا إله إلا الله» ۴۵
- مرادفات نفی تشبیه ۴۶
- یکم: تعالی ۴۶
- دوم: تباین (بینونت) ۴۷

گفتار سوم: پاسخ به اشکالات استاد مطهری در باب تنزیه (۱) / ۴۹

- اشکال یکم: تنزیه = تعطیل ۴۹
- پاسخ یکم: امکان تصدیق بلا تصور ۵۱
- پاسخ دوم: تفاوت تصدیق و حکم ۵۱
- پاسخ سوم: خلط میان «سلب» و «تنزیه» ۵۲
- پاسخ چهارم: خلط میان تعریف و تبیین ۵۳
- پاسخ پنجم: تفاوت معرفت احاطی و ولّهی ۵۳
- اشکال دوم: کاشفیت عقل از ذات خداوند ۵۶
- پاسخ: جایگاه عقل در توحید ۵۷
- بیان میرزای اصفهانی در دروس ۵۹
- پی نوشت ۶۳

گفتار چهارم: پاسخ به اشکالات استاد مطهری در باب تنزیه (۲) / ۶۵

- اشکال سوم: تصور نامتناهی ممکن است ۶۵
- عبارات استاد مطهری ۶۵
- عبارات علامه طباطبایی ۷۰
- ثمره اشکال سوم: «نفی تشبیه مقید» ۷۱
- پاسخ یکم: تصورناپذیری صرف الوجود در فلسفه ۷۴
- پاسخ دوم: تصورناپذیری امر نامتناهی ۷۵
- پاسخ سوم: کدام مطلق؟ کدام مقید؟ ۷۵
- پاسخ چهارم: اطلاق عقلی و نقلی تشبیه ۷۶
- پاسخ پنجم: تناقض دورنی عبارات ۷۷
- پاسخ ششم: ناسازگاری با نصوص دینی ۷۷
- پی نوشت ۸۱

گفتار پنجم: تذکر به خدا به واسطه آیات (۱) / ۸۳

۸۳	«مغفولیت» در برابر «مجهولیت»
۸۵	«تذکر» به جای «استدلال»
۸۸	انقسام آیات تکوینی به آفاقی و انفسی
۹۱	مراد از آیات انفسی
۹۲	مستندات روایی آیات انفسی
۹۲	یکم: حدیث ابن ابی العوجاء
۹۳	دوم: حدیث «راکب سفینه»
۹۳	بررسی دو حدیث دیگر
۹۶	پی نوشت

گفتار ششم: تذکر به خدا به واسطه آیات (۲) / ۹۹

۹۹	تفکر در آیات آفاقی: مقدمه تذکر به خدا
۱۰۴	نقش بلایا در تذکر به خدا
۱۰۶	شیوه پیامبران علیهم السلام در تذکر به خدا
۱۰۶	برهان «شبه الإن» پیامبران علیهم السلام

گفتار هفتم: عوالم میثاق: موطن اعطای معرفت خداوند / ۱۰۹

۱۰۹	تعدد عوالم میثاق
۱۱۱	حقیقت سه گانه انسان
۱۱۲	ذرّ اول
۱۱۳	ذرّ ثانی و ثالث
۱۲۰	پی نوشت

گفتار هشتم: مقامات حقّ متعال در عرفان نظری (۱) / ۱۲۱

۱۲۱	مقام ذات
۱۲۴	اطلاق مقسمی مقام ذات
۱۲۸	اثربذری حکمای صدرایی
۱۲۸	عبارات ملاصدرا

۱۳۱..... بیان حاجی سبزواری و علامه طباطبائی

تکمله گفتار هشتم / ۱۳۲

۱۳۲..... یکم: ناسازگاری درونی کلام فلاسفه

۱۳۵..... امتناع علم حضوری به خداوند

۱۴۰..... پی نوشت

گفتار نهم: مقامات حق متعال در عرفان نظری (۲) / ۱۴۳

۱۴۳..... مقام صفات و تجلیات

۱۴۷..... نسبت حق و خلق در این دیدگاه

۱۴۹..... اسم و صفت: ذات متعین و نفس تعین

۱۵۱..... پی نوشت

گفتار دهم: مقامات حق متعال در عرفان نظری (۳) / ۱۵۳

۱۵۳..... نقد یکم: روش ناصحیح فیلسوفان و عارفان در کشف حقائق

۱۵۷..... نقد دوم: گرفتاری در ورطه تعطیل

۱۵۹..... نقد سوم: انقسام ناپذیری خدای متعال

۱۶۰..... نقد چهارم: اخبار از مجهول مطلق؟

۱۶۱..... مروری بر عبارات مرحوم استاد

۱۶۵..... خلاصه و جمع بندی

۱۶۶..... پی نوشت

بخش دوم: سیمات و صفات الهی / ۱۶۷

۱۶۹..... گفتار یازدهم: معنای «اسم» و «صفت» (۱)

۱۶۹..... ضرورت بحث

۱۷۰..... معنای اسم: علامت

۱۷۴..... مبدأ اشتقاق «اسم»

۱۷۵..... معنای اسم نزد ادیبان

۱۷۹	ترادف «اسم» و «صفت» در روایات
۱۸۲	مقدمه گفتار دوازدهم: «صفت» نزد فیلسوفان مسلمان
۱۸۲	مقدمه
۱۸۳	بررسی «معناشناختی» صفت
۱۸۳	مقدمه: معنای ذاتی و عرضی
۱۸۵	ملاک تشخیص ذاتی از عرضی
۱۸۶	انطباق مفهوم «صفت» بر مفهوم «عرضی»
۱۸۷	بررسی وجود شناختی صفت
۱۸۷	مقدمه: وجود مستقل و رابط
۱۸۸	وجود صفت: وجود ناعتی (فی نفسه لغيره)
۱۸۹	تمایز وجود «صفت» و «موصوف»
۱۹۰	عدم ترادف «نفس» و «غیر» («لغيره» بودن وجود صفت)
۱۹۲	جمع بندی
۱۹۲	رابطه صفات با ذات الهی از دیدگاه فلاسفه
۱۹۲	مروری بر تقسیم بندی صفات الهی در فلسفه اسلامی
۱۹۵	نفی ترکیب مفهومی از ذات الهی
۱۹۶	عینیت وجودی ذات و صفات الهی در فلسفه سینوی
۱۹۹	ملاصدرا و مسئله عینیت صفات با ذات
۲۰۶	جمع بندی
۲۰۷	نقد و بررسی
۲۰۸	یکم: نا مفهومی «عینیت صفت و ذات»
۲۰۹	تنافی با اصل «خروج عن الحدین»
۲۱۰	برای مطالعه
۲۱۲	گفتار دوازدهم: معنای «اسم» و «صفت» (۲)
۲۱۲	اسم و صفت نزد عارفان مسلمان
۲۱۳	اسم و صفت نزد فیلسوفان مسلمان
۲۱۵	گفتار سیزدهم: غیریت و حدوث اسماء

۲۱۵	مقدمه: انقسام اسماء خدا به «تکوینی» و «لفظی»
۲۱۷	غیریت اسماء خدا با خدا
۲۲۳	کمالات حق متعال ذاتی اند
۲۲۶	حدوث اسماء
۲۲۸	پی نوشت
۲۲۹	مقدمه گفتار چهاردهم: درآمدی بر مسالک اصولیان در حقیقت وضع
۲۲۹	دورنمایی از نظریات مطرح شده
۲۳۰	دو معنا برای «وضع»
۲۳۱	سبب علقه میان لفظ و معنا
۲۳۳	مسلك علامیت
۲۳۸	جمع بندی: موضع میرزای اصفهانی در میان اصولیان
۲۳۹	گفتار چهاردهم: وضع و استعمال در اسماء لفظی خداوند
۲۳۹	حقیقت وضع و علقه وضعیه
۲۴۱	حقیقت استعمال و دلالت لفظیه
۲۴۳	ثمره بحث در استعمال حقیقی و مجازی
۲۴۷	نفی وضع و استعمال عرفی در اسماء الله
۲۴۸	اختیار اسماء توسط خداوند
۲۴۹	حقیقت وضع و استعمال در اسماء الله
۲۵۱	نفی و اثبات استعمال مجازی اسماء الله به دو معنا
۲۵۴	گفتار پانزدهم: موصوفیت در عین لاموصوفیت
۲۵۴	مقدمه
۲۵۵	لاموصوفیت ذاتی خداوند
۲۶۱	معنای «نفی صفات» در روایات
۲۶۳	نقد تفسیر فلسفی نفی صفات
۲۶۴	معنای موصوفیت خداوند
۲۶۴	معنای «معروفیت به آیات»
۲۶۶	معنای موصوفیت به علامات
۲۶۷	معنای معبریت اسماء

گفتار شانزدهم: تجلی خدا به اسماء و صفات ۲۶۹

- ۲۶۹..... معنای تجلی
- ۲۷۰..... تجلی عقلی
- ۲۷۱..... تجلی به اعطای معرفت
- ۲۷۲..... تجلی به اسماء: ترکیبی شدن معرفت بسیط
- ۲۷۳..... توضیح تعبیر «حجاب اسماء و صفات»
- ۲۷۴..... مقدمه یکم: انواع حجاب خداوند
- ۲۷۴..... یکم: حجاب مخلوقیت
- ۲۷۶..... دوم و سوم: گناهان و آرزوها
- ۲۷۷..... چهارم: پیامبر اکرم ﷺ (حجاب نورانی)
- ۲۷۷..... مقدمه دوم: تجلی بالآیه و بدون الآیه خداوند
- ۲۷۹..... جمع بندی و نتیجه گیری
- ۲۷۹..... تکمله: معنای «لقاء خداوند» در کلام مرحوم استاد

گفتار هفدهم: ثمرات مبنای تنزیه در بحث اسماء و صفات ۲۸۱

- ۲۸۱..... ثمره یکم: توقیفی بودن اسماء و صفات
- ۲۸۱..... برخی مستندات روایی
- ۲۸۴..... تبیین دیدگاه فلاسفه
- ۲۸۹..... نقد یکم: ابتنا بر تشبیه
- ۲۹۰..... نقد دوم: لاموصوفیت خداوند
- ۲۹۱..... توقیفی بودن اسماء تکوینی
- ۲۹۲..... ثمره دوم: بیان تنزیهی اسماء و صفات خدا

گفتار هجدهم: لفظ جلاله «الله» ۲۹۷

- ۲۹۷..... مقدمه
- ۲۹۷..... شیوه دعوت پیامبر اکرم ﷺ در توحید
- ۲۹۸..... اشتقاق اسم «الله»
- ۲۹۹..... استعمال معنای اشتقاقی «الله» در مفهوم عام
- ۳۰۰..... «الله اکبر»: تفصیل و تفسیر «الله»
- ۳۰۰..... معنای واژه «إله»

۳۰۳	جمع‌بندی و نتیجه‌گیری
۳۰۷	پیوست بخش اسماء و صفات
۳۰۷	مقدمه
۳۰۷	(۱) معنای اسم و صفت
۳۰۷	(۱-۱) معنای «اسم»
۳۱۰	(۲-۱) معنای «صفت» و تقارب آن با «اسم»
۳۱۱	(۴-۱) معنای اسم و صفت نزد اهل عرفان
۳۱۲	(۵-۱) نقد اسماء و صفات عرفانی
۳۱۵	(۶-۱) اسماء و صفات نزد فلاسفه و نقد آن
۳۱۸	(۷-۱) تفاوت‌های مبانی کتاب و سنت با فیلسوفان
۳۲۰	(۲) انقسام اسماء به تکوینی و لفظی
۳۲۲	(۳) اسماء الهی: مفتاح معرفت خدا
۳۲۴	(۴) غیریت و حدوث اسماء خدا با خدا
۳۲۶	(۵) موصوفیت در عین لاموصوفیت
۳۲۸	(۶) اختیار اسماء
۳۲۹	(۷) نفی وضع و استعمال عرفی در اسماء خدا
۳۳۹	(۷) معرفت بالآیة و بدون الآیة (علیا و دنیا)
۳۴۳	(۸) لقاء خداوند
۳۴۷	کتابنامه

پیشگفتار

خدا را شاکریم که ما را موفق ساخت و ولی او را سپاس می‌گزاریم که مشمول عنایت‌مان کرد تا قدم کوچک دیگری در راه ترویج معارف دین برداریم. اثری که پیش رو دارید، دفتر دیگری از درس‌گفتارهای استاد فقید محمدحسین عصار رحمته‌الله است. پیش از این، دو دفتر از آن استاد مرحوم در موضوع «عدل الهی» به چاپ رسیده بود. این دفتر، اما، با محوریت «خداشناسی» و «توحید» تنظیم گشته است. محتوای این نوشتار نیز مانند دو کتاب پیشین به شکل مقایسه‌ای (تطبیقی) تدریس و تدوین شده است؛ به طوری که علاوه بر تبیین آموزه‌های کتاب و سنت، مبانی دو جریان فکری فلسفه اسلامی و عرفان اسلامی تقریر و نقد شده است.

هدف از تدوین اثر پیش رو بیان یک دوره مختصر، ولی جامع از مبانی قرآنی و روایی در باب «اسماء و صفات الهی» است که شاید از غوامض علوم معارف دینی باشد و ادیان، مذاهب و مکاتب مختلف درباره آن به طور مشبع سخن گفته‌اند. از آنجایی که سخن گفتن درباره «اسماء الله» بایستی مسبوق به تبیین مبانی خداشناسی و توحیدی باشد، ما فرمایش‌های استاد در باب معرفت خدا، بیونت حق و خلق و... را که در تدریس ایشان پراکنده بود، به شکل یک جا و مستقل پیش از مباحث اسماء و صفات آوردیم. بدین ترتیب، این کتاب به دو بخش اصلی تقسیم می‌شود (توحید و اسماء و صفات) که هر بخش شامل گفتارهایی است.

در دو دفتر گذشته، به تفصیل در این باره سخن گفته‌ایم، ولی از سر ضرورت برخی از آنها را مرور می‌کنیم:

یکم: مخاطبان مرحوم عصار افرادی بودند که با مبانی مکتب معارفی خراسان آشنایی

داشتند. به همین جهت، وی برخی مبانی و اصطلاحات رایج در این مکتب را نمی‌کاود و به عنوان اصل موضوع پیش فرض می‌گیرد. به علاوه، آشنایی با مبانی فلسفی و عرفانی در کلام ایشان مفروض تلقی شده است و ایشان پس از تقریر مختصری از سخنان فیلسوفان و عارفان به نقد آنها پرداخته‌اند. به همین جهت، فهم کلام ایشان برای بزرگوارانی که با اصطلاحات فلسفی و عرفانی آشنایی چندانی نداشتند، میسر نبود؛ و طبیعتاً نقد مرحوم عصار نیز برای آنها چنین حالتی داشت، چرا که نقد، فرع بر فهم است! هدف نگارش مطالب تکمیلی توسط اینجانب چیزی جز برطرف ساختن این مشکل و کمک به برخی مخاطبان بزرگوار نبود.

دوم: مستندات به دو صورت پانویس و پی‌نوشت تنظیم شده که همگی از جانب ویراستار است. در این دفتر مانند دفتر دوم عدل، همه پی‌نوشت‌ها و پانویس‌ها از آن ویراستار است، برخلاف دفتر یکم عدل (عالم تشریح، شرور و بلایا) که پانویس‌ها میان مرحوم عصار و ویراستار مشترک بود که با دو علامت «گ» و «و» به نشانه «گوینده» و «ویراستار» متمایز شده بود.

سوم: برخی مطالب مفید مرحوم عصار که ارتباط کمتری با اصل موضوع دارند، به پانویس منتقل شده‌اند. به عنوان نمونه، گاهی ایشان مطالبی را در سایر زمینه‌های معارفی - مانند عدل - تذکر داده‌اند یا به خاطراتی اشاره می‌کنند که برای تفهیم و تعمیق مطلب، مفید است.

چهارم: در باب منابع استفاده شده خاطرنشان می‌شود که مراد از «دروس معارف» مطالبی است که جمعی به سرپرستی آقای عصار از دروس مرحوم استاد فقیه جمع‌آوری کرده‌اند. نیز آنچه در ارجاع به آثار مرحوم میرزا مهدی اصفهانی رحمته‌الله مدّ نظر بوده، مجموعه‌ای است که مؤسسه معارف اهل بیت علیهم‌السلام به چاپ رسانیده است.

پنجم: مانند دفتر گذشته یعنی اختیار انسان در فلسفه اسلامی و معارف الهی، در برخی گفتارها مقدمه‌ای بر کلام مرحوم استاد نوشته شده است تا کلام ایشان با وضوح بیشتری فهمیده شود و بزرگوارانی که با برخی اصطلاحات آشنا نیستند از نکات دروس استاد عصار بی‌بهره نشوند. در انتهای این کتاب نیز یک «پیوست» تنظیم شده است تا عبارات مرحوم

میرزای اصفهانی و مرحوم استاد به شکل یکپارچه و طبقه‌بندی شده در اختیار خوانندگان محترم قرار گیرد. به همین جهت، حجم بی‌نویس‌ها و پی‌نوشت‌های بخش دوم - اسما و صفات - به طور محسوسی کاهش یافته است.

در ادامه، نهایت تقدیر و تشکر را از تمام بزرگوارانی که اینجانب را برای به ثمر رسیدن این اثر یاری کردند، اعلام می‌دارم، به‌ویژه اساتید بزرگوار جناب آقایان دکتر علیرضا بهشادفر و دکتر عبدالحسین طالعی که به ترتیب به عنوان ناظر علمی و ویراستار این حقیر را یاری نمودند تا اثری درخور شأن آن استاد فید ارائه نمایم. همچنین از جناب آقای مهندس محمد حسین شهری مدیر مسؤول مؤسسه نبأ مبین سپاسگزارم که زمینه نشر آثار مرحوم استاد عصّار را فراهم آوردند. به علاوه، وظیفه خود می‌دانم که از طرف خود و به نیابت از مؤسسه نبأ مبین از خانواده مرحوم عصّار سپاسگزاری فراوان نمایم که نهایت همکاری و همراهی را با این مؤسسه داشته‌اند.

در انتها، همه خوانندگان عزیز تقاضا می‌کنم تا مقدمه استاد بزرگوار حجت الاسلام و المسلمین حسن طارمی‌راد بر دفتر یکم مجموعه عدل که «عالم تشریع، شرور و بلایا» نام داشت و پیوست دفتر دوم عدل اختیار انسان در فلسفه اسلامی و معارف الهی را به دقت مطالعه نمایند تا اولاً گوشه‌ای از شخصیت کم‌نظیر مرحوم استاد عصّار برایشان نمایان گردد و ثانیاً با اهداف و آداب تعلیم و تعلم معارف اهل بیت (علیهم‌السلام) بیشتر آشنا گردند. نیز، دست نیاز نزد همه شما خوانندگان عزیز می‌گشایم تا حقیر را با پیشنهادهای و انتقادهای سازنده خود یاری دهید تا دفاتر آینده با اتقان بیشتری تنظیم شود و به چاپ برسد.

امیدواریم خداوند ما را به توفیقات مشابهی موفق گرداند و با ظهور موفور السرور حضرت علم مصبوب (علیه‌السلام) از دریای معرفت آن یار سفرکرده سیراب نماید.

محمد حسین کلاهی

پاییز سال ۱۴۰۲ خورشیدی

مصادف با ایام شهادت بانوی دو سرا

حضرت صدیقه کبری فاطمه زهرا (علیها‌السلام)

بخش یکم:

مبانی خداشناسی

گفتاریکم: معنای «توحید»

معنای یکم توحید: واحد دانستن خداوند

واژه «توحید» در لغت به معنای «واحد دانستن» است. کلمه «واحد» متضمن هر دو رکن توحید، یعنی «نفی تعطیل» و «نفی تشبیه» است. وقتی شما می‌گویید: «خدا واحد است»، یعنی اولاً خدایی را قبول دارید و آن را واحد می‌دانید؛ ثانیاً معتقدید که خداوند شبیه به هیچ‌یک از مخلوقات نیست. فردی در بحبوحه جنگ جمل نزد امیرالمؤمنین (علیه السلام) می‌آید و می‌پرسد: «واحد بودن خدا به چه معنا است؟» اطرافیان اعتراض می‌کنند که چه وقت سؤال کردن است؟! مگر اوضاع را نمی‌بینی؟ اما امام (علیه السلام) به سؤال او پاسخ می‌گویند و می‌فرمایند: «او را رها کنید! ما به خاطر همین داریم می‌جنگیم!» سپس ایشان چهار معنا را برای «واحد» ذکر می‌کنند و می‌فرمایند که دو معنای اول بر خدا ناروا و دو معنای اخیر بر خداوند روا است.^۱

۱. التوحید: ۸۳-۸۴. إِنَّ أَعْرَابِيًّا قَامَ يَوْمَ الْحَمَلِ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (علیه السلام) فَقَالَ: «يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَتَقُولُ إِنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ؟» قَالَ [الراوي]: فَحَمَلَ النَّاسُ عَلَيْهِ قَالُوا: «يَا أَعْرَابِي! أَمَا تَرَى مَا فِيهِ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ تَقْسِمِ الْقَلْبِ؟» فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (علیه السلام): «دَعُوهُ فَإِنَّ الَّذِي يُرِيدُهُ الْأَعْرَابِيُّ هُوَ الَّذِي يُرِيدُهُ مِنَ الْقَوْمِ». ثُمَّ قَالَ: «يَا أَعْرَابِي، إِنَّ الْقَوْلَ فِي أَنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ، فَوَجْهَانِ مِنْهَا لَا يَجُوزَانِ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ وَجْهَانِ يَبْتَئَانِ فِيهِ. فَأَمَّا اللَّذَانِ لَا يَجُوزَانِ عَلَيْهِ فَقَوْلُ الْقَائِلِ: «وَاحِدٌ» يَقْصِدُ بِهِ بَابَ الْأَعْدَادِ. فَهَذَا مَا لَا يَجُوزُ لِأَنَّ مَا لَا ثَانِي لَهُ، لَا يَدْخُلُ فِي بَابِ الْأَعْدَادِ. أَمَا تَرَى أَنَّهُ كَفَرَ مَنْ قَالَ: «ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ»؛ وَقَوْلُ الْقَائِلِ: «هُوَ وَاحِدٌ مِنَ النَّاسِ» يُرِيدُ بِهِ التَّوَعُّدَ مِنَ الْجَنَسِ. فَهَذَا مَا لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ، لِأَنَّهُ تَشْبِيهُ وَ جَلَّ رَبُّنَا عَنْ ذَلِكَ وَ تَعَالَى. وَأَمَّا الْوَجْهَانِ اللَّذَانِ يَبْتَئَانِ فِيهِ فَقَوْلُ الْقَائِلِ «هُوَ وَاحِدٌ لَيْسَ لَهُ فِي الْأَشْيَاءِ شُبْهَةٌ» كَذَلِكَ

قبل از آنکه به معانی صحیح و ناصحیح «وحدت» بپردازیم، بایستی تذکر دهیم که توحید [به این معنا] فعل ما است؛ یعنی این من ام که خدا را واحد می دانم. بنابراین، توحید یک مفهوم فعلی دارد که به عبد بازمی گردد. البته در ادامه خواهیم دید که امام عسکری علیه السلام در جایی می فرماید توحید از شما معزول است. آن را در جای خود توضیح خواهیم داد.

معنای یکم وحدت: وحدت عددی

معنای اول که قابل اطلاق بر خدا نیست، وحدت عددی است. خداوند، واحد به معنای وحدت عددی نیست. وقتی شما می گوید: «خداوند یکی است» یعنی می تواند دو تا باشد، همان مطلبی که فلاسفه قائل اند.

وحدت فلسفی: وحدت عددی

فلاسفه در بحث کلی و جزئی، مفهوم «کلی» را چیزی می دانند که «قابل انطباق بر کثیرین» باشد. آنچه مهم است، تفکیک میان «انطباق» و «قابلیت انطباق» است. «کلی» چیزی نیست که بر مصادیق متعدّد، بالفعل منطبق شده باشد؛ بلکه چیزی است که قابل انطباق بر مصادیق متعدّد باشد؛ حال ممکن است چندین میلیارد مصداق داشته باشد (مانند مفهوم کلی «انسان») یا یک مصداق بیشتر نداشته باشد (مانند مفهوم «شمس») یا اساساً مصداقی نداشته باشد (مانند مفهوم «عنقا»). همه این مفاهیم قابلیت انطباق دارند.^۱ حتی آقای طباطبایی در *نهایة الحکمة* سخنی بالاتر از این را فرموده اند. ایشان می فرمایند: «تمام مفاهیم، فی حدّ ذاتها، کلی اند، حتّی مفهوم

رُبَّنَا وَ قَوْلُ الْقَائِلِ: «إِنَّهُ - عَزَّ وَ جَلَّ - أَخْذِي الْمَعْنَى» يَعْنِي بِهِ أَنَّهُ لَا يَنْقَسِمُ فِي وُجُودٍ وَلَا عَقْلٍ وَلَا وَهْمٍ. كَذَلِكَ رُبَّنَا عَزَّ وَ جَلَّ».

۱. ناگفته نماند، مفاهیمی کلی که یک مصداق بیشتر ندارند، قابل تقسیم اند به دو دسته: اول آنهایی که می توانند بیش از یک مصداق بیشتر نداشته باشند؛ دوم آنهایی که نمی توانند (محال است) بیش از یک مصداق داشته باشند. همچنین مفاهیمی کلی که مصداق ندارند، می توانند به دو دسته تقسیم شوند: آنها که ممکن است مصداق پیدا کنند (عنقا) و آنهایی که محال است مصداق پیدا کنند (شریک الباری).

«زید»، و به جهت اتصال با خارج جزئی می‌گردند! این نکته را به عنوان مقدمه در نظر داشته باشید.^۱

حال، شما مفهوم «واجب الوجود» را در نظر بگیرید. بنا بر سخن مرحوم علامه، این مفهوم ذهنی، بماً آنه مفهوم ذهنی، قابل انطباق بر کثیرین است؛ یعنی خود این مفهوم، به خودی خود، قابلیت تطبیق دارد. بنا بر سخن دیگران نیز این مفهوم، کلی است و قابلیت انطباق بر مصادیق متعدّد را دارد. به همین جهت، فلاسفه میان دو مقام تفکیک می‌کنند: ۱- اثبات وجود واجب الوجود و ۲- اثبات وحدت واجب الوجود.

مرحوم استاد مطهری در پاورقی‌های اصول فلسفه و روش رئالیسم این را تصریح کرده‌اند^۲

۱. [۱]: نهاية الحکمة: م ۱۱: ف ۳: «ینقسم العلم الحصولی إلى کلی و جزئی. و الکلی ما لا یمتنع العقل من فرض صدقه علی کثیرین کالإنسان المعقول حیث یجوز العقل صدقه علی کثیرین فی الخارج. و الجزئی ما یمتنع العقل من تجویز صدقه علی کثیرین، کالعلم بهذا الإنسان الحاصل بنوع من الاتصال بمادته الحاضرة و یسمی «علماً حسیاً و إحساسیاً»، و کالعلم بالإنسان المفرد من غیر حضور مادّته و یسمی «علماً خیالیاً». و عُدّ هذین القسمین من العلم «جزئاً» ممتنع الصدق علی کثیرین، إمّا هو من جهة اتصال أدوات الحسّ بمادّة المعلوم الخارجی فی العلم الحسی، و توقف العلم خیالی علی سبق العلم الحسی؛ و إلا فالصورة العلمیة سواء كانت حسیة أو خیالیة أو غیرهما لا تأبى بالنظر إلى نفسها أن تصدق علی کثیرین».

[۲]: نهاية الحکمة: م ۵: ف ۴: «فالحقّ أنّ الکلیة و الجزئیة لازمان لوجود الماهیات. فالکلیة لوجودها الذهنی و الجزئیة لوجودها الخارجی... و إذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشیء فالعقل لا یأبى عن تجویز الاشتراک فیهِ و إن ضُمّ إليه ألف مخصّص».

۲. اصول فلسفه و روش رئالیسم ۵: ۱۰۹-۱۱۰. «در سلوک فلسفی ابتداء وجود واجب الوجود یعنی وجود موجود یا موجوداتی مستقل و قائم به ذات و بی نیاز از علت اثبات می‌شود، بدون آنکه وحدت و سایر صفات ثبوتیه یا سلبیه مورد بحث باشد؛ یعنی همین قدر اثبات می‌شود که جهان هستی از موجود یا موجوداتی قائم بذات خالی نیست، همه هستی‌ها هستی‌های ممکن و نامستقل نمی‌باشد، هستی ممکن متکی به هستی واجب و هستی نامستقل متکی به هستی مستقل است؛ اما اینکه هستی واجب یکی است یا بیشتر، آیا از نوع جسم و جرم و ماده است یا نه، آیا جوهر است یا عرض، آیا بسیط است یا مرکب، آیا خود آگاه است یا ناخود آگاه، آیا به سایر اشیاء احاطه علمی دارد یا ندارد، آیا قدرت دارد یا ندارد، حدود قدرتش چیست، آیا مختار است یا موجب، و امثال آن. این سؤالات هیچ‌کدام در ابتداء مطرح نیست، تدریجاً و به ترتیب و نظم خاص طرح می‌شود. درست مانند مسائل ریاضی باید

و تبویب آثار فلسفی هم همین را نشان می‌دهد. به عنوان مثال، ملاصدرا در أسفار و علامه طباطبایی در نه‌ایة ابتدا ثابت می‌کنند که باید وجودی واجب در میان باشد؛ ثانیاً بایستی واحد باشد.^۱ علامه در نه‌ایة تصریح می‌کند که وقتی ما در مفهوم واجب الوجود تأمل عقلی می‌کنیم، می‌یابیم که تثنیه و تکرر برای او محال است.^۲

ایشان در همان نه‌ایة تصریح کرده‌اند که وحدت خداوند حقه است، ولی حاقّ وحدتی که ایشان می‌فرمایند، همان وحدت عددی است. البته ایشان در رسائل توحیدیه صریحاً وحدت عددی را از خداوند نفی کرده‌اند^(۱) و از قضا به همین روایات امیرالمؤمنین علیه السلام استناد کرده است. به نظر ما، این بیان ایشان با مبانی فلسفی و سایر سخنان ایشان سازگار نیست. ایشان به درستی به برخی احادیث حضرت امیر علیه السلام در نهج البلاغة استناد کرده‌اند:

«وَاحِدٌ لَا يَعَدُّ».^۳

«مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ».^۴

مرحله به مرحله طی شود و مراحل ابتدائی، پایه و مقدّمه مراحل بعدی قرار گیرد».

۱. بنگرید به: الأسفار ۶: ۱۲؛ ف ۱ (فی إثبات وجوده والوصول إلى معرفة ذاته) و ف ۶ (فی توحیده أي أنه لا شريك له في وجوب الوجود)؛ نه‌ایة الحکمة: م ۱۲؛ ف ۱ (فی إثبات الوجود الواجب) و ف ۵ (فی توحید الواجب لذاته وأنه لا شريك له في وجوب الوجود).

۲. نه‌ایة الحکمة: م ۱۲؛ ف ۵. «فهو صرف الوجود و صرف الشيء واحد بالوحدة الحقّة التي لا تتثنى ولا تتكرر، إذ لا تتحقّق كثرة إلا بتمیّز آحادها باختصاص كلّ منها بمعنى لا يوجد في غيره و هو ینافی الصرافة. فكلّ ما فرضت له ثانیاً عاد أولاً... برهان آخر: لو تعدّد الواجب بالذات كأن يفرض واجباً بالذات و كان وجوب الوجود مشترکاً بینهما، و كان تمیّزهما بأمر وراء المعنی المشترك بینهما، (۱) فإن كان داخلًا في الذات لزم الترکّب و هو ینافی وجوب الوجود، (۲) وإن كان خارجاً منها كان عرضياً معللاً، فإن كان معلولاً للذات كانت الذات متقدّمة على تمیّزها بالوجود و لا ذات قبل التمیّز فهو محال، (۳) وإن كان معلولاً لغيره كانت الذات مفتقرّة في تمیّزها إلى غيرها و هو محال. فتعدّد واجب الوجود على جميع تقادیرہ محال».

۳. نهج البلاغة: ۲۶۹.

۴. نهج البلاغة: ۴۰.

«هر که به او اشاره کند (او را اشاره‌پذیر بداند) او را محدود ساخته و هر کس او را محدود سازد، او را محدود گردانده است».

«مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ»^۱.

«هر که او را وصف کند، او را محدود ساخته و هر کس او را محدود سازد، او را محدود گردانده است».

در حدیث دیگری هم فرموده‌اند:

«أَحَدٌ لَا يَتَأَوَّلُ عَدَدٍ»^۲.

این‌ها با مبانی فلسفی و آنچه به طور بالفعل در آثار فلاسفه مشاهده می‌شود، سازگار نیست.

خلاصه آنکه: خداوند واحد به معنای وحدت عددی نیست، زیرا وحدت عددی مبتنی بر اصل تشبیه است. در واقع، اگر کسی بخواهد وحدت عددی را از فلاسفه نفی کند، بایستی قائل به نفی تشبیه باشد؛ حال آنکه تمام فلسفه، از باء بسم الله تا تاء تَمَّتْ، تشبیه را فریاد می‌زند. لذا نفی وحدت عددی در نظام فکری فلسفی قابل اثبات نیست.

توضیح اینکه: فرض بفرمایید که من می‌گویم: «در این بشقاب یک عدد سیب است». در اینجا، وحدت سیب، وحدت عددی است. در این صورت، این یک سیب می‌تواند بشود دو تا، سه تا و... فلاسفه در اینجا به ما اشکال می‌کنند که: قیاس شما مع الفارق است، زیرا فرض دوتا بودن برای سیب ممتنع نیست، اما فرض دو تا بودن برای خدا ممتنع است.

ما در پاسخ می‌گوییم: اگر فرض تعدد برای خدا ممتنع است، پس چرا مفهوم «واجب الوجود» را کلی و قابل انطباق بر کثیرین می‌دانید؟! چرا برای وحدت او برهان

۱. نهج البلاغة: ۲۱۲.

۲. التوحید: ۳۷.

اقامه می‌کنید؟! اساساً برهانی که برای نفی تعدّد باشد، حاصلش جز وحدت عددی نخواهد بود و این انکارناپذیر است.

معنای دوم وحدت: وحدت سنخی

امیرالمؤمنین (علیه السلام) معنای دوم وحدت را این می‌دانند که مثلاً می‌گوییم: «زیدٌ واحدٌ مِنَ الناس: زید یکی از مردم است». در اینجا وحدت، عددی نیست، بلکه سنخی است. در این قسم هم ضامن وحدت، شباهت است؛ یعنی چرا می‌توان گفت: «زید یکی از مردم است» و نمی‌توان گفت: «گاو زید یکی از مردم است»؟ زیرا زید با سایر انسان‌ها مسانخ است، ولی گاو این سنخیت را ندارد. بدیهی است که چنین وحدتی نیز باطل است، زیرا تشبیه در آن فرض گرفته شده است. در نتیجه، نفی چنین وحدتی از خداوند نیز زمانی ممکن است که شما نفی تشبیه را پذیرفته باشید، در حالی که مبنای توحید فلسفی بر سنخیت میان خالق و مخلوق استوار شده است. بنا بر مبنای تشکیک وجود، خداوند کَأَحَدٍ مِنَ النَّاسِ (یکی از مردم) است. البته ظاهر کلام فلاسفه گویای این سخن نیست، آنها توجیهاتی را بیان می‌کنند، مانند اینکه: وجود خداوند به معنای وجوب، ولی وجود ما امکانی است^۱، ولی در حاقّ واقع، کلام آنها مصداق همین وحدتی است که حضرت امیر (علیه السلام) نفی کرده‌اند.

معنای سوم وحدت: یکتایی

تا بدین جا بحث بر سر معانی ای از وحدت بود که بر خدا ناروا است. از اینجا به بعد، حضرت امیر (علیه السلام) وارد دو معنای قابل اطلاق بر خداوند می‌شوند. ایشان می‌فرمایند:

«وَأَمَّا الْوُجْهَانِ اللَّذَانِ يَتُبْتَانِ فِيهِ فَقَوْلُ الْقَائِلِ: هُوَ وَاحِدٌ لَيْسَ لَهُ فِي الْأَشْيَاءِ شِبْهُ».

۱. به عنوان نمونه، بنگرید به: نهاية الحکمة: م ۱۲: ف ۷. «وَأَمَّا حَمْلُ بَعْضِ الْمَفَاهِيمِ عَلَى الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ وَغَيْرِهِ - كَالْوُجُودِ الْمَحْمُولِ - بِاشْتِرَاكِ الْمَعْنَوِيِّ عَلَيْهِ وَعَلَى غَيْرِهِ مَعَ الْغَضِّ عَنْ خُصُوصِيَةِ الْمَصْدَاقِ؛ وَ كَذَا سَائِرِ صِفَاتِ الْوَاجِبِ بِمَفَاهِيمِهَا فَحَسَبَ - كَالْعِلْمِ وَ الْحَيَاةِ وَ الرَّحْمَةِ - مَعَ الْغَضِّ عَنْ الْخُصُوصِيَّاتِ الْإِمْكَانِيَّةِ».

خداوند واحد است، یعنی «یکتا» است، نه اینکه «یکی» باشد. این همان نکته‌ای است که در همان ابتدا تذکر دادیم که وحدت یعنی نفی تشبیه. بنابراین، «توحید» یعنی اینکه شما به خدای غیر مشبّه معتقد باشید. این همان وحدتی است که فرض دومی و سومی برای او محال است؛ یعنی مادامی که شما قائل به تشبیه میان حق و خلق باشید، نمی‌توانید ادّعا کنید که من فرض دومی و سومی را برای خدا محال دانسته‌ام.

معنای چهارم وحدت: انقسام‌ناپذیری

معنای چهارم بحث عمیقی است که بایستی ذیل دو عنوان «اسماء و صفات الهی» و «بینونت صفتی» مطرح شود. به همین جهت، در اینجا فقط اشاره می‌کنیم و نشان می‌دهیم که مبانی فلسفی و عرفانی با این معنا نیز به وضوح ناسازگار است. در بحث اسماء و صفات نشان داده می‌شود که خداوند به تکرار اسماء، متکثر نمی‌شود.^۱ مثلاً شما می‌گویید: «یا عالم» و در جای دیگر می‌گویید: «یا قادر»، «یا رازق»، «یا رب» و... خداوند مثل مکعبی نیست که به هر وجه آن بنگرید، معرفی پیدا کنید. وقتی شما به انسان نگاه می‌کنید، در او حیثیات متباین می‌بینید که باعث تکرار او می‌شود. مثلاً بنده شوون مختلفی دارم: تدریس معارف، شغل اجتماعی، همسری، پدری، فرزندی و... هر یک از این حیثیات در من غیر از دیگری است. لذا در روایت داریم که اگر گفته می‌شود: «خدا واحد است» نه بدان معنا است که «این انسان واحد است». گزاره «خدا واحد است» مانند «عصار یک نفر است» نیست. [گذشته از حیثیات،] من مرکب از روح و بدن‌ام، خود روح و بدن من مرکب از یک حقیقت جوهری مائی و اعراض متعدّدی است، بدن من دارای اعضای مختلف و بی‌نهایت سلول است و...^۲ ولی خداوند با اسمای متعدّد،

۱. عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام: «إِنَّهُ وَاحِدٌ صَمَدٌ أَحَدِي الْمَعْنَى لَيْسَ بِمَعْنَى كَثِيرَةٍ مُخْتَلِفَةٍ». (الكافي ۱: ۱۰۸)

۲. [۱:] عَنْ الْفَتْحِ بْنِ يَزِيدَ الْجُرْجَانِيِّ... قُلْتُ: «أَجَلْ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ لِكَيْتَكَ قُلْتُ: «الْأَحَدُ الصَّمَدُ» وَ قُلْتُ: «لَا يُشَبِّهُهُ شَيْءٌ وَ اللَّهُ وَاحِدٌ وَ الْإِنْسَانُ وَاحِدٌ» أَلَيْسَ قَدْ تَشَابَهَتِ الْوَحْدَانِيَّةُ؟» قَالَ: «يَا فَتْحُ! أَحَلَّتْ بَيْنَكَ اللَّهُ، إِنَّمَا التَّشْبِيهُ فِي الْمَعْنَى فَأَمَّا فِي الْأَسْمَاءِ فَهِيَ وَاحِدَةٌ وَ هِيَ دَالَّةٌ عَلَى الْمُسَمَى، وَ ذَلِكَ أَنَّ الْإِنْسَانَ وَ

متکثر نمی‌شود، زیرا نشانه‌پذیر نیست، حال آنکه مخلوقات، نشانه‌پذیرند.

ناسازگاری با مبانی فلسفی

در مقابل، نتیجه سخن فلاسفه، وقوع تکثر در خدا است، زیرا هر یک از اسامی خداوند (مانند: عالم، قادر، حی و...) مفهومی در ذهن ما ایجاد می‌کند که هر کدام از آن مفاهیم غیر از دیگری است.

فلاسفه در بحث علیت، قاعده‌ای دارند که می‌گویند:

«معطی الشیء غیر فاقد له».

به همین جهت، خداوند تمام کمالات مخلوقات را به نحو بالاتری دارا است.^۱ پس باری تعالی همین وجود و علم و قدرت و حیاتی را که در مخلوقات مشاهده می‌کنید، به نحو اعلی و اشرف دارا است. بنابراین، همان‌طور که مفاهیم علم و قدرت و... در مخلوقات متمایز از همدیگرند، از خدا نیز همین‌گونه است. فلاسفه این را پذیرفته‌اند. آنها معتقدند: صفات ذات خداوند با یکدیگر و ذات خداوند،

إِنْ قِيلَ وَاحِدٌ، فَإِنَّهُ يُخْبِرُ أَنَّهُ جُئَتْ وَاحِدَةً وَلَيْسَ بِاثْنَيْنِ، وَالْإِنْسَانُ نَفْسُهُ لَيْسَ بِوَاحِدٍ لَّأَنَّ أَعْضَاءَهُ مُخْتَلِفَةٌ وَالْوَأْنَةُ مُخْتَلِفَةٌ. وَمَنْ أَلْوَانُهُ مُخْتَلِفَةٌ غَيْرُ وَاحِدٍ وَهُوَ أَجْزَاءُ مُحَرَّرَةٌ لَيْسَتْ بِسَوَاءٍ، دَمُهُ غَيْرُ لَحْمِهِ وَلَحْمُهُ غَيْرُ دَمِهِ، وَعَصَبُهُ غَيْرُ عُرْوِقِهِ وَشَعْرُهُ غَيْرُ بَشَرِهِ وَسَوَادُهُ غَيْرُ بَيَاضِهِ، وَكَذَلِكَ سَائِرُ جَمِيعِ الْخَلْقِ. فَلَا إِنْسَانٌ وَاحِدٌ فِي الْأَسْمَاءِ وَلَا وَاحِدٌ فِي الْمَعْنَى، وَاللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ هُوَ وَاحِدٌ لَا وَاحِدٌ غَيْرُهُ، لَا اخْتِلَافَ فِيهِ وَلَا تَفَاوُتَ وَلَا زِيَادَةَ وَلَا نَقْصَانَ. فَأَمَّا الْإِنْسَانُ الْمَخْلُوقُ الْمَصْنُوعُ الْمُؤَلَّفُ مِنْ أَجْزَاءٍ مُخْتَلِفَةٍ وَجَوَاهِرٍ شَتَّى غَيْرَ أَنَّهُ بِالاجْتِمَاعِ شَيْءٌ وَاحِدٌ. قُلْتُ: «جُعِلْتُ فِدَاكَ! فَرَجَحْتَ عَنِّي فَرَجَحَ اللَّهِ عَنْكَ». (الكافي ۱: ۱۱۹)

[۲]: عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَدِمَ يَهُودِيٌّ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يُقَالُ لَهُ: «نَعْلٌ» ... قَالَ: «صَدَقْتَ يَا مُحَمَّدُ. فَأَخْبَرَنِي عَنْ قَوْلِكَ: «إِنَّهُ وَاحِدٌ لَا شَبِيهَ لَهُ». أَلَيْسَ اللَّهُ وَاحِدًا وَالْإِنْسَانُ وَاحِدًا؟ فَوَحْدَانِيَّتُهُ أَشْبَهَتْ وَحْدَانِيَّةَ الْإِنْسَانِ. فَقَالَ: «اللَّهُ وَاحِدٌ وَاحِدِيٌّ الْمَعْنَى، وَالْإِنْسَانُ وَاحِدٌ ثَنَوِيٌّ الْمَعْنَى: جِسْمٌ وَعَرَضٌ وَبَدَنٌ وَرُوحٌ؛ إِنَّمَا التَّنْسِيبُ فِي الْمَعَانِي، لَا غَيْرُ». قَالَ: «صَدَقْتَ يَا مُحَمَّدُ...». (كفاية الأثر: ۱۱)

۱. نه‌ایه الحکمة: ۱۲: ۷. «و لا یسلب عنه کمال وجودی، لأن کل کمال وجودی ممکن. فإنه معلول مفاض من علة، و العلل منتهية إلى الواجب بالذات؛ و معطى الشیء لا یكون فاقدًا له. فله تعالی کل کمال وجودی».

(۱) اتحاد وجودی دارند؛

(۲) تفاوت مفهومی دارند.

بنابراین، علم و قدرت خداوند مفهوماً متمایزند.

از طرفی:

(۳) علم و قدرت عین ذات خدایند.

پس باید بفرمایند که تکرر مفهومی در ذات راه پیدا کرد.

مرحوم علامه در نهایت این نظر را پذیرفته‌اند^۱، ولی در رسائل توحیدی دقیقاً مخالف این سخن را قائل شده‌اند و تکرر مفهومی را از خداوند نفی کرده‌اند.^۲ شاید این ناسازگاری‌ها

۱. نهاية الحکمة: ۱۲م: ۹. «اختلف كلمات الباحثين في الصفات الذاتية المنتزعة عن الذات الواجبة المقطوعة النظر عما عداها على أقوال: الأول: أنها عين الذات المتعالية و كل واحدة منها عين الأخرى وهو منسوب إلى الحكماء... و الحق هو القول الأول، و ذلك لما تحقق أن الواجب بالذات علّة نائمة ينتهي إليه كل موجود ممكن بلا واسطة أو بواسطة أو وسائط، بمعنى أن الحقيقية الواجبة هي العلة بعينها؛ و تحقق أيضاً أن كل كمال وجودي في المعلوم، فعلته في مقام عليته واجدة له بنحو أعلى و أشرف. فللواجب بالذات كل كمال وجودي مفروض. على أنه وجود صرف لا يخالطه عدم؛ و تحقق أن وجوده صرف بسيط واحد بالوحدة الحقة؛ فليس في ذاته تعدد جهة و لا تغاير حيثية. فكل كمال وجوده مفروض فيه عين ذاته و عين الكمال الآخر المفروض له. فالصفات الذاتية التي للواجب بالذات كثيرة مختلفة مفهوماً واحدة عيناً و مصداقاً و هو المطلوب».

۲. مجموعه رسائل ۱: ۶۰-۶۱. از آن جا که هر مفهومی ذاتاً از مفهوم دیگر جداست و با آن فرق دارد، و این مطلبی بدیهی و روشن است که نیازی به توضیح ندارد. بنابراین، ضرورتاً وقوع «مفهوم» بر «مصدق»، خالی از «تحدید» مصداق نخواهد بود و این برای شخص اندیشه‌گر بدیهی و آشکار است. و عکس مطلب این می‌شود که همانا مصداقی که ذاتاً نامحدود است، وقوع مفهوم بر آن، متأخر از مرتبه ذات آن مصداق خواهد بود، به نوعی از تأخر که همان تأخر «تعین» از «اطلاق» است. و نیز معلوم و آشکار است که مرتبه «محمول» متأخر از مرتبه «موضوع» است و از آن جا که وجود «واجبی» یک «حقیقت صرف» است، پس نامحدود است و فراتر از هرگونه «تعین اسمی» و «وصفی» و هر نوع «تقیید مفهومی» خواهد بود، حتی از خود همین حکم (حکم‌هایی از قید و تعین) نیز رها و آزاد است. پس این حقیقت مقدس دارای اطلاقی خواهد بود نسبت به هر تعینی

به دلیل این باشد که امثال ایشان در مقام شرح روایات، ناگزیر از مبانی فلسفی عدول کرده اند، والله العالم.

ناسازگاری با مبانی عرفانی

وقتی شما به سایر روایات مراجعه می‌کنید، می‌بینید که لفظ «أحدی المعنی» علاوه بر تفسیر صفت «احد»، در تفسیر «صمد» نیز به کار رفته است. بنابراین، عارفان که برای خداوند مراتب و مقامات قائل شده و صمدیت خداوند را تلویحاً منکر شده اند، خداوند را احدی المعنی نمی‌دانند. گفتیم که روایات ما برای توضیح وحدانیت خداوند فرموده اند که واحدیت او غیر از واحدیت انسان است. انسان واحد حقیقی نیست، بلکه متجزی و قابل تجزیه به بی نهایت جزء است، اما خداوند قابل انقسام نیست. امیرالمؤمنین (علیه السلام) هم در تفسیر أحدی المعنی فرموده اند:

«أَنَّهُ لَا يَنْقَسِمُ فِي وُجُودٍ وَلَا عَقْلٍ وَلَا وَهْمٍ»^۱

فلاسفه خدا را در مقام وهم و عقل تجزیه کرده اند و عرفا در ساحت وجود. وقتی آنها برای خداوند مقامات متعدّد قائل شده اند، مانند مقام ذات و صفات یا مقام احدیت و واحدیت و... عملاً خدا را منقسم کرده اند. گفته اند که خدا در مقام عماء یا غیب الغیوب، نه اسمی دارد و نه رسمی، نه شناخته می‌شود و نه عبادت می‌گردد. در مقام دیگری خودش بر خودش تجلّی می‌کند (تجلّی ذات بر ذات یا فیض اقدس) و در مقام پایین تری برای غیر، متجلّی می‌گردد (تجلّی ذات بر غیر یا فیض مقدّس). بنابراین، خداوند در مقام عماء غیر از مقام فیض اقدس و در این دو مقام، غیر از مقام فیض مقدّس است و این عین منقسم کردن خداوند در ساحت وجود یا دست کم ساحت ذهن و وهم است. در نتیجه، متصوّفه آشکارا این معنا از واحدیت خداوند را منکر شده و زیر پا گذاشته اند.

که فرض شود و در نظر آورده شود، حتی نسبت به خود این «حکم اطلاق» نیز دارای «اطلاق» و رهایی از قید خواهد بود. (اطلاق مقسمی نه قسمی)

۱. التوحید: ۸۴.

جمع‌بندی معنای یکم

خلاصه آنکه: «توحید» به معنای «واحد دانستن» خداوند و فعل ما است. به عبارت دیگر، توحید یعنی خارج ساختن خداوند از حدّ تشبیه. وقتی شما خدا را واحد می‌دانید، یعنی معتقدید خدایی هست که شبیه هیچ‌کس نیست.

معنای دوم توحید: معرفت خدا

برخی روایات که «توحید» را توضیح داده‌اند، با این معنا از توحید قابل تفسیر نیست. مثلاً در برخی روایات فرموده‌اند:

«هَذَا عَنْكُمْ مَعْرُوفٌ»^۱

دست شما به توحید حقیقی نمی‌رسد! «دست شما کوتاه و خرما بر نخیل». حال سؤال اینجاست که اگر توحید فعل ما است، چگونه است که ما نمی‌توانیم به توحید حقیقی برسیم؟ یک احتمال بیانی است که مرحوم علامه مجلسی در مرآة العقول^۲ فرموده‌اند. ایشان می‌فرمایند: ممکن است مراد امام علیه السلام این باشد که شما مکلف به توحید نیستید، خداوند معرفت خود را به شما عطا می‌کند و شما به قدر معرفت، بایستی ایمان بیاورید و عمل کنید. این سخن با روایات متعددی پشتیبانی می‌شود. مثلاً در روایاتی در کتاب کافی، دو آیه زیر را به «معرفت» تأویل کرده‌اند:

«لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»^۳

«لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا»^۴

۱. الکافی ۱: ۱۰۳؛ التوحید: ۱۰۲. سَهْلٌ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ عليه السلام سَنَةَ خَمْسٍ وَخَمْسِينَ وَمِائَتَيْنِ: «قَدْ اخْتَلَفَ يَا سَيِّدِي أَصْحَابُنَا فِي التَّوْحِيدِ؛ مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ: «هُوَ جِسْمٌ» وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ: «هُوَ صُورَةٌ». فَإِنْ رَأَيْتَ يَا سَيِّدِي أَنْ تُعَلِّمَنِي مِنْ ذَلِكَ مَا أَقْفُ عَلَيْهِ وَلَا أَجُوزُهُ. فَعَلْتُ مُتَطَوِّلًا عَلَى عَبْدِكَ». فَوَقَعَ بِخَطِّهِ عليه السلام: «سَأَلْتُ عَنِ التَّوْحِيدِ وَهَذَا عَنْكُمْ مَعْرُوفٌ...».

۲. مرآة العقول ۱: ۳۵۲.

۳. البقرة: ۲۸۶.

۴. الطلاق: ۷.

در روایات، یکی از مصادیق «وسع» و «ما آتاها» را معرفت دانسته‌اند.^۱ یا در روایت دیگری داریم که خداوند تنها در جایی با مردم احتجاج می‌کند که به آنها معرفت داده است.^۲ بنابراین، در این روایت و سایر روایات مشابه، بایستی «توحید» را به معنای «معرفت خدا» دانست که فعل ما نبوده، بلکه فعل خدا است.

به طور کلی، تمامی مباحثی را که ذیل عنوان «توحید» مطرح می‌شود، می‌توان به دو ساحت تقسیم کرد:

- معرفة الله که فعل خداست؛
- قبول و ایمان که فعل ما است.

در ادامه دربارهٔ وهبی بودن معرفت خداوند و حقیقت ایمان بیشتر سخن خواهیم گفت.

۱. الکافی ۱: ۱۶۳. عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «أَصْلَحَكَ اللَّهُ! هَلْ جُعِلَ فِي النَّاسِ أَدَاةٌ يَنَالُونَ بِهَا الْمَعْرِفَةَ؟» قَالَ: فَقَالَ: «لَا». قُلْتُ: «فَهَلْ كُلُّهُمْ الْمَعْرِفَةُ؟» قَالَ: «لَا، عَلَى اللَّهِ الْبَيَانُ. لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» وَ «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا».

۲. الکافی ۱: ۱۶۲-۱۶۳. عَنِ ابْنِ الطَّيَّارِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ احْتَجَّ عَلَى النَّاسِ بِمَا آتَاهُمْ وَعَرَفَهُمْ».

پی‌نوشت

(۱) مجموعه رسائل ۱: ۶۵-۶۷:

«اخبار مستفیض فراوانی نیز در دست است که می‌گوید: «أَنَّه تعالى واحد لا بالعدد: خداوند واحد است نه واحد عددی». شیخ صدوق در کتاب‌های توحید، خصال، معانی به طور مستند از شریح بن هانی روایت کرده است که گفت: یک نفر عرب در روز جنگ جمل نزد امیرالمؤمنین علی علیه السلام آمد و گفت: «یا امیرالمؤمنین! آیا تو می‌گویی که خدا واحد است؟ مردم به او حمله‌ور شدند و گفتند: «ای اعرابی، آیا نمی‌بینی که حضرت در چه حالی هستند؟» حضرت فرمودند: «آزادش بگذارید، زیرا آنچه که این اعرابی از ما می‌خواهد درست همان چیزی است که ما از این قوم می‌خواهیم». آن‌گاه فرمودند:

«ای اعرابی، در مورد وحدانیت خداوند چهارگونه تفسیر وجود دارد که دو تفسیر آن در مورد خدا جایز و روا نیست و دو تفسیر آن درست و مطابق با واقع است. اما دو وجهی که در تفسیر وحدانیت خداوند نادرست و نارواست، این است که کسی بخواهد خدا را واحد بداند و مقصودش از وحدت «وحدت عددی» باشد و این در مورد خدا جایز نیست، زیرا کسی که دومی ندارد، محکوم حکم اعداد نیست. آیا نمی‌بینی که هر کس بگوید این سومی سه تاست (ثالث ثلاثیه) کافر شده است؟ [مأئده: ۷۳]

و نیز اگر کسی بگوید که خدا یکی از مردم است و مقصودش يك «نوع» از يك «جنس» باشد، این هم نادرست است، زیرا این «تشبیه» است و پروردگار ما بلندمرتبه‌تر از این است که به چیزی تشبیه شود.

اما آن دو وجهی که درست است، این است که کسی بگوید او واحد است و در میان اشیاء هیچ مانندی ندارد، این کاملاً درست است و خدای ما این‌گونه است (شبیه و مانند ندارد). یا این که بگوید که خداوند - عزَّ و جَلَّ - أَحَدٌ المعنی و یکتا است و مقصودش این باشد که خداوند قابل تقسیم به اجزاء نیست، نه در واقع و نه در عقل و نه در وهم. این سخن نیز درست بوده و خدای ما این چنین است».

و در کتاب توحید به طور مُستند از هارون بن عبدالملک روایت شده است که گفت: از امام صادق علیه السلام در مورد توحید سؤال شد. فرمودند:

«هُوَ عَزَّوَجَلَّ مُتَبَتُّ مَوْجُودٌ لَا مَبْطَلٌ وَلَا مَعْدُودٌ» [توحید: ۱۴۰]

«خداوند ﷻ ثابت و موجود است، نه باطل و معدود».

و در نهج البلاغه آمده است:

«واحدٌ لا بعدی». [نهج البلاغه: ۲۶۹]

«واحد است، اما نه واحد عددی».

و در خطبه دیگری آمده است:

«واحدٌ لا مِن عَدَدٍ». [توحید: ۷۰]

«واحد است اما نه از حیث عدد».

و در خطبه دیگری آمده است:

«وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ». [نهج البلاغه: ۴۰]

«هرکس او را واحد بداند، همانا او را شمارش کرده است».

خلاصه این که این گونه اخبار و خطبه ها در این مورد به حدّ استفاضه رسیده است.

و این روایات با صراحت و آشکارا می‌رسانند که وجود خدای متعال «صِرْفُ الْحَقِيقَةِ» است و چیزی و وجودی از حیطه و احاطه وجود او خارج نیست، زیرا اگر چیزی با او (و در عرض او) موجود باشد - به معنای حقیقی موجود بودن - آن گاه بالضرورة حدّ فاصل و اندازه بین آنها پدید می‌آید که باید گفته شود این یکی و آن دو».

گفتار دوم: تنزیه: محور توحید ناب شیعی

در گفتار پیشین دانستیم که «توحید» به معنای «واحد دانستن» خداوند و معنای «واحد» نیز همان «غیر مشبّه بودن» خداوند متعال است. بنابراین، رکن توحید برخاسته از کتاب و سنت را می‌توان در دو گزاره خلاصه کرد:

• خدایی هست؛

• خدا شبیه هیچ‌یک از مخلوقات (غیر) خود نیست.

از مجموع این دو گزاره تعبیر به «تنزیه» یا «خروج عن الحدّین» می‌شود که تمامی آموزه‌های شیعی در باب توحید، حول این محور چرخ می‌زند.

به همین جهت، ما تمام گزاره‌های ما درباره خداوند باید تنزیهی و متضمّن نفی تشبیه باشد. آیات و روایات نیز گاهی در این مقام بوده‌اند که حاقّ مطلب را بیان کنند و دقایق را بفرمایند و گاهی هم در این مقام نبوده‌اند که وارد مطالب دقیق بشوند. مثلاً امام جواد علیه السلام در جایی می‌فرمایند:

«اینکه تو می‌گویی: «خدا قادر یا عالم است»، تنها بدین معنا است که او عاجز یا جاهل نیست»^۱.

یا در جایی که لفظ «شیء» را اسمی از اسامی خداوند معرفّی کرده‌اند، تذکّر داده‌اند

۱. التوحید: ۱۹۳. «فَقُولْ: «إِنَّ اللَّهَ قَدِيرٌ» خَبَرْتُ أَنَّهُ لَا يُعْجِزُهُ شَيْءٌ، فَتَنَيْتُ بِالْكَلِمَةِ الْعَجْزَ وَجَعَلْتُ الْعَجْزَ سِوَاهُ؛ وَكَذَلِكَ قَوْلُكَ: «عَالِمٌ» إِنَّمَا نَفَيْتُ بِالْكَلِمَةِ الْجَهْلَ وَجَعَلْتُ الْجَهْلَ سِوَاهُ».

که خداوند «شیء لا کالاشیاء»^۱ است. در بسیاری مواقع نیز این دقائق را مطرح نکرده اند، مثلاً قرآن کریم می فرماید:

﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ * هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ * هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾^۲

در اینجا خداوند، مسمای اسمای متعددی شده و در هیچ کدام نفی تشبیه اخذ نشده است؛ مثلاً فرموده اند: «الخالق لا کسائر الخالقین». البته در همین آیات می فرماید که خداوند منزّه است: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ». خداوند از سخنان شرک آمیز منزّه است و این جمله نفی تشبیه را در بر می گیرد، زیرا سخن شرک آمیز فقط این نیست که شما قائل به لات و عزی و هبل (بت های بزرگ زمان جاهلیت) باشید. به تعبیر مرحوم استاد، گاهی بت ها ذهنی است. به هر صورت، نفس تشبیه خدا به خلق، کفر است:

«مَنْ شَبَّهَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ»^۳

پس خداوند از تمام سخنان تشبیه آلود منزّه است. لذا تمامی این اسماء متبرکه بایستی مقید به قید تنزیه شوند. اگر گفته می شود که خداوند خالق، عالم، مصوّر و... است، نه بدان معنا است که بر مخلوقات حمل می شود؛ یعنی نمی توان گفت: «خلق خدا از سنخ خلق ما است، ولی...». هرگز چنین نیست! خلق خداوند هیچ گونه مسانختی با خلق ما ندارد. به همین جهت مرحوم استاد فرموده اند که ما نمی توانیم به کنه فعل و خلق خدا پی ببریم و شناخت فعل خدا بالله است و لا غیر.^۴ اگر هم فرموده اند که «خلق

۱. التوحید: ۷۰ و ۱۰۷.

۲. الحشر: ۲۲-۲۴.

۳. التوحید: ۶۹.

۴. «پس راه عرفان [در بحث خلقت] را با لوازم فاسده مطالبشان رد می کنیم. اگر بگویند پس مطلب چیست؟ می گوییم: شهودش دست خدا است و خدا ملزم نیست به کسی بدهد، بستگی به میل خودش دارد، اما می دانیم که گفتار عرفاء غلط است». (درس ۴۹ معارف)

خدا به تملیک است»، بدان معنا نیست که ما کنه فعل خدا را می فهمیم. تملیک ما تنها آیه‌ای از تملیک خدا است و حقیقت آن تملیک بر ما پوشیده است.

مرادفات تنزیه

کتاب و سنت این مفهوم (تنزیه) را در عبارات مختلفی فریاد زده‌اند که در ادامه برخی از آنها را از نظر می گذرانیم.

یکم: خروج عن الحدين

نخستین تعبیر، خروج خداوند از دو حدّ «تعطیل/نفی/ابطال» و «تشبیه» است. این تعبیر در روایات گوناگونی ذکر شده است. در روایتی می خوانیم:

[۱] امام صادق علیه السلام در مجلسی نزد اصحاب نشسته بودند. اصحاب در محضر ایشان مشغول گفتگو بودند. امام علیه السلام به حُمران بن أعین (برادر زراره) فرمودند: «سخنی بگو». او عرض کرد: «من با خودم عهد کرده‌ام که در محضر شما اظهار فضل نکنم». امام علیه السلام فرمودند: «من به تو می گویم سخن بگو». سپس او اعتقادات خود را عرضه کرد، از جمله اینکه: «خداوند خارج از دو حدّ نفی و تشبیه است...». امام علیه السلام در انتها کلام حمران را تأیید می کنند و می فرمایند: «التَّزْتُّرُ حُمْرَانُ». یعنی «ملاک تشخیص قول صحیح از باطل، همین است که حمران گفت». سپس حضرت می فرمایند: «هرکس با این کلام مخالفت کند، زندیق است، حتی اگر محمدی، علوی و فاطمی باشد».^۱

۱. معانی الأخبار: ۲۱۲-۲۱۳. عَنْ حَمْرَةَ وَ مُحَمَّدٍ ابْنِي حُمْرَانَ قَالَا: اجْتَمَعْنَا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي جَمَاعَةٍ مِنْ أَجَلَةِ مَوَالِيهِ، وَ فِينَا حُمْرَانُ بْنُ أَعْيَنَ. فَخُضْنَا فِي الْمُنَاطَرَةِ وَ حُمْرَانُ سَاكِتٌ. فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «مَا لَكَ لَا تَتَكَلَّمُ يَا حُمْرَانُ؟» فَقَالَ: «يَا سَيِّدِي، أَلَيْتُ عَلَى نَفْسِي أَنِّي [أَنْ] لَا أَتَكَلَّمُ فِي مَجْلِسٍ تَكُونُ فِيهِ». فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «إِنِّي قَدْ أَذْنْتُ لَكَ فِي الْكَلَامِ، فَتَكَلَّمْ». فَقَالَ حُمْرَانُ: «أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَمْ يَتَّخِذْ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا، خَارِجٌ مِنَ الْحَدِّينَ: حَدِّ التَّعْطِيلِ وَ حَدِّ التَّشْبِيهِ؛ وَأَنَّ الْحَقَّ الْقَوْلُ بَيْنَ الْقَوْلَيْنِ لَا جَبَرٌ وَلَا تَفْوِيضٌ؛ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ أَرْسَلَهُ بِالْهُدَى وَ دِينَ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ؛ وَأَشْهَدُ أَنَّ الْجَنَّةَ حَقٌّ وَأَنَّ النَّارَ حَقٌّ وَأَنَّ الْبَعْثَ بَعْدَ الْمَوْتِ حَقٌّ؛ وَأَشْهَدُ أَنَّ عَلِيًّا حُجَّةَ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ لَا يَسُغُ النَّاسُ جَهْلُهُ وَأَنَّ حَسَنًا بَعْدَهُ وَأَنَّ الْحُسَيْنَ مِنْ بَعْدِهِ ثُمَّ عَلِيٌّ بْنُ الْحُسَيْنِ ثُمَّ

مشابه همین روایت میان امام هادی علیه السلام و جناب عبدالعظیم حسنی رحمته الله رخ داده است.

ایشان خدمت حضرت امام علی النقی صلوات الله علیه می‌رسد و اعتقادات خود را به حضرتش عرضه می‌کند. او نیز همین تعبیر را برای خداوند به کار می‌برد. در انتها امام سخن او را به بهترین شکل تأیید می‌کنند و می‌فرمایند: «این همان دین مرضی خدا است»^۱.

به علاوه، در روایاتی که صفت «شیء» را برای خداوند جایز دانسته‌اند، فرموده‌اند که این صفت، خداوند را از دو حد، خارج می‌سازد. این مضمون در دو روایت از ابوجعفر اول و ابوجعفر دوم، یعنی امام باقر و امام جواد علیهما السلام، نقل شده است.^۲ بعید نیست این دو روایت یک روایت باشند، ولی تشخیص مرحومین کلینی و صدوق این بوده که این‌ها دو روایت است.

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ ثُمَّ أَنْتَ يَا سَيِّدِي مِنْ بَعْدِهِمْ». فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «الْتَرْتَرُ حُمْرَان». ثُمَّ قَالَ: «يَا حُمْرَانُ، مُدَّ الْمِظْمَرِ يَبْنُوكَ وَبَيْنَ الْعَالِمِ [الْعَالَمِ]». قُلْتُ: «يَا سَيِّدِي، وَمَا الْمِظْمَرُ؟» فَقَالَ: «أَنْتُمْ تُسْمُونَهُ حَيْطُ الْبَنَاءِ. فَمَنْ خَالَفَكَ عَلَى هَذَا الْأَمْرِ فَهُوَ زَنْدِيقٌ». فَقَالَ حُمْرَانُ: «وَإِنْ كَانَ عَلَوِيًّا فَاطِمِيًّا؟» فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «وَإِنْ كَانَ مُحَمَّدِيًّا عَلَوِيًّا فَاطِمِيًّا».

۱. التوحید: ۸۱-۸۲. عَنْ عَبْدِ الْعَظِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِی رحمته الله قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى سَيِّدِي عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام. فَلَمَّا بَصُرَ بِي قَالَ لِي: «مَرْحَبًا بِكَ يَا أَبَا الْقَاسِمِ! أَنْتَ وَلَيْتَا حَقًّا!» قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ، إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَعْرِضَ عَلَيْكَ دِينِي. فَإِنْ كَانَ مَرْضِيًّا أَثْبُتَ عَلَيْهِ حَتَّى أَلْقَى اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ. فَقَالَ: «هَاتِ يَا أَبَا الْقَاسِمِ!» فَقُلْتُ: «إِنِّي أَقُولُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَاحِدٌ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ خَارِجٌ عَنِ الْحَدِّينِ حَدِّ الْإِبْطَالِ وَحَدِّ التَّشْبِيهِ...» فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عليه السلام: «يَا أَبَا الْقَاسِمِ هَذَا وَاللَّهِ دِينُ اللَّهِ الَّذِي ارْتَضَاهُ لِعِبَادِهِ فَأَثْبُتْ عَلَيْهِ تَبَتَّكَ اللَّهُ بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ».

۲. الکافی: ۱/ ۸۲ و ۸۵؛ التوحید: ۱۰۴ و ۱۰۷.

[عليه السلام] عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ قَالَ: سُئِلَ أَبُو جَعْفَرٍ الثَّانِي عليه السلام: «يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ لِلَّهِ إِنَّهُ شَيْءٌ؟» قَالَ: «نَعَمْ، يُخْرِجُهُ مِنَ الْحَدِّينِ: حَدِّ التَّعْطِيلِ وَحَدِّ التَّشْبِيهِ».

[۲] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَمَّنْ ذَكَرَهُ قَالَ: «سُئِلَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: «أَيَجُوزُ أَنْ يُقَالَ إِنَّ اللَّهَ شَيْءٌ؟» قَالَ: «نَعَمْ، يُخْرِجُهُ مِنَ الْحَدِّينِ: حَدِّ التَّعْطِيلِ وَحَدِّ التَّشْبِيهِ».

دوم: اثبات بلا تشبیه

دو روایت از امام رضا (ع) هست که بسیار شبیه یکدیگرند، ولی ابتدای روایت نشان می‌دهد که این‌ها دو حدیث‌اند و در دو مقام و دو مجلس مختلف از ایشان صادر شده‌اند. ایشان می‌فرمایند:

«مردم در توحید سه طریق را طی می‌کنند: مسلک تعطیل، مسلک تشبیه و مسلک «اثبات بلا تشبیه» که این مسلک سوم حق و مورد تأیید ما است و دو مذهب نخست، ناصواب و غیر قابل قبول است»^۱.

بطلان مذهب تعطیل، معلوم است. نکته قابل اتکای این حدیث، نفی مذهب تشبیه است؛ یعنی حتی ما نمی‌توانیم خداوند را به نحو مقید تنزیه کنیم یا به تنزیه در کنار تشبیه قائل شویم. بنابراین، این دو اعتقاد - که یکی متعلق به فلاسفه و دیگری متعلق به عرفا است^۲ - با مبنای روایات سازگار نیست. البته همان‌طور که خواهیم دید،

۱. التوحید: ۱۰۱ و ۱۰۷.

[عَنْ هِشَامِ بْنِ إِبرَاهِيمَ قَالَ: قَالَ الْعَبَّاسِيُّ: قُلْتُ لَهُ يَغْنِي أَبَا الْحَسَنِ (ع) «جُعِلْتُ فِدَاكَ، أَمَرَنِي بَعْضُ مَوَالِيكَ أَنْ أَشْأَلَكَ عَنْ مَسْأَلَةٍ». قَالَ: «وَمَنْ هُوَ؟» قُلْتُ: «الْحَسَنُ بْنُ سَهْلٍ». قَالَ: «فِي أَيِّ شَيْءٍ الْمَسْأَلَةُ». قَالَ: قُلْتُ: «فِي التَّوْحِيدِ». قَالَ: «وَأَيُّ شَيْءٍ مِنَ التَّوْحِيدِ؟» قَالَ: «يَسْأَلُكَ عَنِ اللَّهِ، جِسْمٌ أَوْ لَا جِسْمٌ؟» قَالَ: فَقَالَ لِي: «إِنَّ لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةَ مَذَاهِبٍ: مَذْهَبُ إِثْبَاتِ تَشْبِيهِهِ وَمَذْهَبُ التَّنْفِي وَ مَذْهَبُ إِثْبَاتِ بِلَا تَشْبِيهِهِ. فَمَذْهَبُ الْإِثْبَاتِ بِتَشْبِيهِهِ لَا يَجُوزُ، وَمَذْهَبُ التَّنْفِي لَا يَجُوزُ، وَالطَّرِيقُ فِي الْمَذْهَبِ الثَّلَاثِ إِثْبَاتُ بِلَا تَشْبِيهِهِ».

[۲] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ (ع): «مَا تَقُولُ إِذَا قِيلَ لَكَ أَخْبِرْنِي عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ شَيْءٌ هُوَ أَمْ لَا؟» قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: «قَدْ أَثْبَتَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ نَفْسَهُ شَيْئاً حَيْثُ يَقُولُ «قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ» (الأنعام: ۹)؛ فَأَقُولُ إِنَّهُ شَيْءٌ لَا كَالْأَشْيَاءِ، إِذْ فِي نَفْسِ الشَّيْءِ عَنْهُ إِبْطَالُهُ وَنَفْيُهُ». قَالَ لِي: «صَدَقْتَ وَأَصَبْتَ». ثُمَّ قَالَ لِي الرِّضَا (ع): «لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةُ مَذَاهِبٍ: نَفْيٌ وَ تَشْبِيهِ وَ إِثْبَاتٌ بِغَيْرِ تَشْبِيهِ. فَمَذْهَبُ التَّنْفِي لَا يَجُوزُ، وَمَذْهَبُ التَّشْبِيهِ لَا يَجُوزُ لِأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُشَبِّهُهُ شَيْءٌ، وَ السَّبِيلُ فِي الطَّرِيقَةِ الثَّلَاثَةِ إِثْبَاتُ بِلَا تَشْبِيهِ».

۲. در تطبیق مذهب نفی با مبانی عارفان به دوگونه می‌توان عمل کرد: یکی اینکه بگوییم خدایی متشخص و منحاز از مخلوقات وجود ندارد، چیزی که از داستان سیمرغ عطار به دست می‌آید (بنگرید به: منطق الطیر: ...) طبق این تفسیر، مذهب نفی خدا را نفی می‌کند. دوم اینکه نفی را به مخلوقات بازگردانیم

تشبیه یا تشبیه در عین تنزیه، به حکم عقل و وجدان نیز باطل است.

نکته دیگر این حدیث آن است که داعیان توحید لزوماً به توحید واقعی و حقیقی نمی‌رسند. فرمودند: «مردم در مباحث توحیدی سه مسلک را پیش گرفته‌اند که دو مسلک باطل است». یعنی چه؟ یعنی افراد بسیاری تحت عنوان توحید، ریشه توحید را می‌کنند! لذا صرف ادّعی اینک ما موحدیم و به خدا اعتقاد داریم، دلیل بر صحت مدّعیات توحیدی آنها نیست. مثلاً نمی‌شود ادّعا کرد: «چون فلاسفه ما موحد و داعیه دار توحید بوده‌اند، پس مباحثشان صحیح است». اینجاست که اهمیت کتاب و سنت روشن می‌شود؛ یعنی همان چیزی که مرحوم استاد می‌فرمودند: «دلالت ولی الله^۱». خیلی‌ها مردم را به توحید فرامی‌خوانند، ولی آنها را به تعطیل یا تشبیه می‌کشاند؛ مگر اینکه به کتاب و سنت متمسک شوند و با دلالت ولی الله به مذهب صحیح که اثبات بلا تشبیه باشد، رهنمون گردد.

سوم: معرفت در عین احتجاب

مرحوم استاد این اصطلاح را از دعای احتجاب اخذ کرده‌اند و آن را معادل تنزیه و خروج عن الحدّین قرار داده‌اند. عبارت دعای احتجاب این است:

«يَا مَنْ احْتَجَبَ بِشُعَاعِ نُورِهِ عَنْ نَوَاطِرِ خَلْقِهِ»^۲.

خداوند از دیده‌های سر و دیده‌های عقل محتجب است. در جاهای دیگر داریم:

و معتقد شویم که مذهب نفی، مخلوقات را نفی می‌کند و معتقد می‌گردد که همه او است! این بیان در معارف القرآن مرحوم میرزا دیده می‌شود (معارف القرآن ۲: ۸۰)

۱. درس ۴۸ معارف. «در [این مطلب - به خاطر لطافت و دقیق بودنش - جز به هدایت و دلالت ولی وقت نمی‌شود جلورفت و باید برای دریافتن آن به خدا ملتجی بشوید و تضرع و زاری کنید تا خدا برایتان وجدانی کند. آنها که در وادی معارف گمراه شده‌اند و به بی‌راهه رفته‌اند، به خاطر این بوده که به دلالت ولی وقت نرفته‌اند و پُتَمَامِی ملتجی به خدا نشده‌اند و ندانسته‌اند که همه چیز به دست خدا است و باید در خانه او گدایی کرد و به خود متکی نبود».

۲. مهج الدعوات: ۷۶.

«يَا مُحْتَجِبًا عَنْ كُلِّ عَيْنٍ»^۱

«يَا مُحْتَجِبًا لَا يُرَى»^۲

«اِحْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا احْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ»^۳

[در ادامه خواهیم دید که] تا اینجا فلاسفه و عرفا با ما همراه اند. اختلاف ما با آنها در قدم بعدی است. آنها در همین جا متوقف می شوند و به تعطیل معرفت اقرار می کنند. در مقابل، ما معتقدیم که خداوند به طور کلی از ما محتجب نیست؛ از دیده های ما محتجب است، از عقول محتجب است، ولی محتجب مطلق نیست. او از مدارک ما محتجب است، ولی در عین حال معروف ما است. این نشان می دهد که خداوند از طریق دیگری ما را عارف به خودش نموده است، زیرا شما نمی توانید معرفت خدا را از دین حذف کنید: «أَوَّلُ الدِّيَانَةِ بِهِ مَعْرِفَتُهُ»^۴، «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ»^۵. بنابراین، عبارت «احتجاب» در این عبارت به «نفی تشبیه» و عبارت «معرفت» به نفی تعطیل اشاره می کند.

در اینجا خوب است که به یک نکته دیگر اشاره کنیم که از ثمرات نفی تشبیه است. ما اشیای پیرامون خود را به وسیله چیزی می یابیم و کشف می کنیم که مرحوم استاد آن را «وجدان» و مرحوم میرزا آن را «نور علم» نامیده اند. وجدان و نور علم باعث روشن شدن و وضوح می شود و هر قدر علم ما نسبت به یک چیز بیشتر و وجدان ما نسبت به آن شدیدتر شود، آن چیز برای ما واضح تر و شفاف تر می گردد. این علم با «تحیر» منافات دارد. به علاوه، معرفت ما به مخلوقات، نوعی احاطه است. شما در گفتار عامیانه تعبیر می کنید: «فلان مطلب در چنگ من است»، یعنی من به آن احاطه دارم. لذا در اینجا مرحوم استاد فرموده اند: «معرفت ما به اشیای احاطی است».

۱. مصباح المتهجد ۲: ۸۰۴.

۲. إقبال الأعمال ۱: ۱۰۸.

۳. تحف العقول: ۲۴۵.

۴. الکافی: ۱: ۱۴۰.

۵. نهج البلاغة: ۳۹.

بدیهی است که معرفت احاطی عقلاً و نقلاً نسبت به خداوند محال است. قرآن می‌فرماید:

﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾^۱

بنابراین، علم ما به خداوند احاطی نیست؛ نه عقل این را می‌پذیرد و نه نقل. از طرفی، ما بالوجدان می‌یابیم که خدا را می‌شناسیم و روایات هم تصریح دارند که بدون معرفت خدا تمام گزاره‌ها و آموزه‌های دینی بی‌معنا می‌شوند. پس معرفت ما به خداوند، احاطی نیست و نمی‌تواند از سنخ معرفت ما به مخلوقات باشد. ضمن اینکه معرفت ما به خداوند، ولهی است، یعنی هر قدر بیشتر می‌شود، بر تحیر و وله ما افزوده می‌گردد.

امام رضا علیه السلام در مناظره خود با ابوقرة فرمودند:

«پیامبری که فرموده است: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾^۲ و ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^۳ چگونه می‌تواند ادعا کند که خدا را با چشم سر ببیند؟! حال آنکه دیدن با چشم سر، به معنای احاطه به یک چیز است!»^۴

بنابراین، دو آیه ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ و ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ملازم یکدیگرند، نمی‌شود

۱. طه: ۱۱۰.

۲. طه: ۱۱۰.

۳. الشوری: ۱۱.

۴. الکافی: ۹۵-۹۶. عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى قَالَ: سَأَلَنِي أَبُو قُرَّةَ الْمُحَدِّثُ أَنْ أَذْخِلَهُ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام. فَاسْتَأْذَنَنِي فِي ذَلِكَ، فَأَذِنَ لِي، فَدَخَلَ عَلَيْهِ، فَسَأَلَهُ عَنِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَالْأَحْكَامِ، حَتَّى بَلَغَ سُؤْلَهُ إِلَى التَّوْحِيدِ. فَقَالَ أَبُو قُرَّةَ: «إِنَّا رَوَيْنَا أَنَّ اللَّهَ قَسَمَ الرُّؤْيَا وَالْكَلامَ بَيْنَ نَبِيِّنِ، فَقَسَمَ الْكَلَامَ لِمُوسَى عليه السلام وَلِمُحَمَّدٍ صلى الله عليه وآله وسلم الرُّؤْيَا». فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام: «فَمَنْ الْمُبْلَغُ عَنِ اللَّهِ إِلَى الثَّقَلَيْنِ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ) وَ (لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا) وَ (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)؟! أَلَيْسَ مُحَمَّدٌ صلى الله عليه وآله وسلم؟! قَالَ: «بَلَى». قَالَ: «كَيْفَ يَجِيءُ رَجُلٌ إِلَى الْخَلْقِ جَمِيعاً فَيُخْبِرُهُمْ أَنَّهُ جَاءَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، وَأَنَّهُ يَدْعُوهُمْ إِلَى اللَّهِ بِأَمْرِ اللَّهِ، فَيَقُولُ: (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ) وَ (لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا) وَ (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)، ثُمَّ يَقُولُ: «أَنَا رَأَيْتُهُ بِعَيْنِي وَ أَحَاطْتُ بِهِ عِلْمًا وَ هُوَ عَلَى صُورَةِ الْبَشَرِ»؟! ... وَ قَدْ قَالَ اللَّهُ (وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا) فَإِذَا رَأَتْهُ الْأَبْصَارُ، فَقَدْ أَحَاطَتْ بِهِ الْعِلْمُ وَ وَقَعَتِ الْمَعْرِفَةُ».

کسی «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» را قبول داشته باشد، ولی زیر بار «وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» و «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»^۱ نرود.

چهارم: ظهور در عین بطون

این عبارت نیز متخّذ از ادعیه است، آنجا که اهل بیت علیهم السلام به خدا عرضه می‌دارند:

«يَا بَاطِنًا فِي ظُهُورِهِ وَيَا ظَاهِرًا فِي بُطُونِهِ، وَيَا بَاطِنًا لَيْسَ يَخْفَى، وَيَا ظَاهِرًا لَيْسَ يُرَى»^۲.

خداوند، باطن و پنهان از حواس و عقل ما است، ولی در عین حال، ظاهر، آشکار و معروف ما نیز هست. معروفیت او به حس و عقل و وجدان و نور علم و... نیست، بلکه به معرفتی است که از سنخ این معرفت‌ها نیست و صنع او است. او این معرفت را پیش از این دنیا به ما عطا فرموده و در این دنیا آیاتی را قرار داده است که ما به وسیله آنها به خدا متذکّر می‌شویم. در روایات مشابهی [از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله] در کتاب معانی الأخبار می‌خوانیم:

«حَاضِرٌ غَيْرٌ مُحَدُّودٍ، وَ غَائِبٌ غَيْرٌ مَفْقُودٍ»^۳.

خداوند از حواس ما غائب است، ولی به طور کلی مفقود نیست. «مفقود» در مقابل «موجود» است. «موجود» اسم مفعول از «وَجَدَ - يَجِدُ» و به معنای «یافته» یا «یافته شده» است. ما خدا را می‌یابیم، پس او مفقود نیست؛ ولی از آنجایی که حواس و عقول به خدا راهی ندارند، او غائب از آنها است.

پنجم: اسم جلاله «الله»

درباره اسم جلاله «الله» سخن بسیار است. این اسم دلالت بر معرفت خدا می‌کند، زیرا جامد نیست و مشتق است^۴. لذا، اوّل آن الف و لام تعریف آمده که نشان از معرفت

۱. الأنعام: ۱۰۳.

۲. إقبال الأعمال ۱: ۲۴۵.

۳. معانی الأخبار: ۱۰.

۴. الکافی ۱: ۸۷. امام صادق علیه السلام فرمودند: «يَا هِشَامُ، «الله» مُشْتَقٌّ مِنْ إِلَهٍ».

بودن خدا است (نفی تعطیل). از طرفی، از «إله» گرفته شده است، یعنی کسی که مردمان در او وله دارند و حیران‌اند. همان‌طور که گفته شد، این وله نیز حاصل نفی تشبیه است. بنابراین، این لفظ شریف هر دو رکن توحید را در بر دارد.

مرحوم صدوق در کتاب التوحید احادیث مختلفی درباره لفظ شریف «الله» روایت کرده که حاوی معانی مختلفی است. از جمله اینکه:

قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «اللَّهُ مَعْنَاهُ الْمُعْبُودُ الَّذِي يَأْلُهُ فِيهِ الْخَلْقُ وَيُؤَلُّهُ إِلَيْهِ، وَاللَّهُ هُوَ الْمُسْتَوْرُ عَنْ دَرْكِ الْأَبْصَارِ، الْمَحْجُوبُ عَنِ الْأَوْهَامِ وَالْخَطَرَاتِ».^۱

امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمودند: «معنای «الله» معبودی است که مردم در آن واله و متحیرند و بدان پناه می‌برند؛ و «الله» همان کسی است که از دیده‌ها پنهان و از وهم‌ها و ذهن‌ها پنهان است».

امام باقر (علیه السلام) نیز فرموده‌اند:

«اللَّهُ مَعْنَاهُ الْمُعْبُودُ الَّذِي إِلَهُ الْخَلْقِ عَنْ دَرْكِ مَا هَيْتِهِ وَ الْإِحَاطَةِ بِكَيْفِيَّتِهِ».^۲

«معنای «الله» معبودی است که مردمان در درک حقیقت آن و احاطه به او متحیرند».

بنابراین، چند معنا از لفظ «الله» به دست می‌آید:

- متحیر ساختن؛
- معبود بودن؛
- پناه بودن؛
- پنهان بودن از حس و وهم.

این‌ها همه از ریشه‌هایی نشأت می‌گیرد که در اشتقاق کبیر به هم می‌رسند و قریب‌المعنایند.

۱. التوحید: ۸۹.

۲. التوحید: ۸۹.

مرحوم صدوق در ادامه توضیحاتی آورده^۱ که مرحوم میرزا در دروس خود توضیحات ایشان را تکمیل کرده است.^۲ در ادامه (انتهای بحث اسماء و صفات) برخی از عبارات ایشان درباره این لفظ شریف نقل خواهیم شد.

ششم: اسم «هُوَ»

«هُوَ» یکی از اسامی خدا است. صرف نظر از این، وقتی شما این ضمیر را برای مخلوقات استعمال می کنید، چه می فهمید؟ اولاً ضمائر معرفه اند. در نتیجه، «هُوَ» مسبوق به معرفت است. گوینده و شنونده مرجع ضمیر را می شناسند و گوینده با این ضمیر، اشاره به یک حقیقت معروف (شناخته شده) اشاره می کند. بنابراین، وقتی گفته می شود: «هُوَ»، یعنی کسی که اولاً او را می شناسیم، ثانیاً از حواس ما غائب است. در روایت فرموده اند که «هَاء» در «هُوَ» تنبیه است، مثل «هَاء» در «هَذَا»؛ زیرا «ذَا» و «اُولَاء» اند که اسمای اشاره اند و وقتی «هَاء» تنبیه به ابتدای آن اضافه می گردد، می شوند: «هَذَا» و «هُؤُلَاء». وقتی کسی می گوید: «هَذَا» یا «هُؤُلَاء» به حقیقتی اشاره می کند که معروف مخاطب است و نزد او حضور دارد. فرموده اند که «هَاء» در «هُوَ» نیز شأن تنبیه را دارد. «واو» آن نیز به غائب بودن خداوند از حواس اشاره دارد. در روایت فرموده اند که کفار از پیامبر ﷺ می خواستند خدایی را به آنها معرفی کند که وله انگیز نباشد. خداوند هم «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» را نازل کرد و با لفظ «هُوَ» به آنها فهماند چیزی که وله انگیز نباشد، صلاحیت خدایی را ندارد. البته دو اسم «الله» و «أَحَد» نیز همین معنا را می رسانند که پیشتر بدان اشاره شد.^۳

۱. التوحید: ۸۹. «وَيَقُولُ الْعَرَبُ «أَلَهُ الرَّجُلُ» إِذَا تَحَيَّرَ فِي الشَّيْءِ فَلَمْ يُحِطْ بِهِ عِلْمًا وَ «وَلَهُ» إِذَا فَرَعَ إِلَى شَيْءٍ مِمَّا يَحْذَرُهُ وَيَخَافُهُ. فَ«إِلَهِ» هُوَ الْمُسْتَوْرُ عَنْ حَوَاسِّ الْخَلْقِ».

۲. المناصب: ۳۲-۳۵.

۳. التوحید: ۸۸-۸۹. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ الْبَاقِرِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) قَالَ: «... «هُوَ» اسْمٌ مَكْنِيٌّ مُشَارٌ إِلَى غَائِبٍ. فَالْهَاءُ تَنْبِيْهُ عَلَى مَعْنَى ثَابِتٍ وَ الْوَاوُ إِشَارَةٌ إِلَى الْغَائِبِ عَنِ الْحَوَاسِّ، كَمَا أَنَّ قَوْلَكَ: «هَذَا» إِشَارَةٌ إِلَى الشَّاهِدِ عِنْدَ الْحَوَاسِّ. وَ ذَلِكَ

بنابراین، اسم «هُوَ» نیز متضمن خروج عن الحدّین است، هاء به نفی تعطیل و واو به نفی تشبیه اشاره دارد.

هفتم: ذکر شریف «الله اکبر»

مرحوم صدوق بابی را در کتابهای التوحید و معانی الأخبار به معنای «الله اکبر» اختصاص داده است. در هر دو روایت این باب، این ذکر شریف را به این تفسیر کرده‌اند که «الله أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ»، و مخاطب خود را بر حذر داشته‌اند که نگویند: «الله أَكْبَرُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ»، زیرا تفسیر اخیر به معنای مقایسه خداوند با خلق است و این یعنی تشبیه. امام علی (ع) در ردّ «الله أَكْبَرُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ» می‌فرماید: «وَكَانَ ثَمَّ شَيْءٌ فَيَكُونُ أَكْبَرَ مِنْهُ؟» مگر چیزی در عداد خدا مطرح می‌شود که شما بگویید: «خدا بزرگتر از آن است».^۱ چیزی در عرض خدا نیست که آن را با خدا مقایسه کنیم، بلکه خداوند با مردم قابل قیاس نیست: «لَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ»^۲، «مَنْ يَصِفُ رَبَّهُ بِالْقِيَاسِ، لَا يَزَالُ الدَّهْرُ فِي الْإِلْتِبَاسِ، مَا إِلَّا عَنِ الْمُنْهَاجِ، ظَاعِنًا فِي الْأَعْوَجَاجِ، ضَالًّا عَنِ السَّبِيلِ، قَائِلًا غَيْرَ الْجَمِيلِ»^۳.

ناگفته نماند که فلاسفه دقیقاً طبق همان رویکردی مشی می‌کنند که در این روایات،

أَنَّ الْكُفَّارَ بَيَّهُوا عَنْ إِلَهِيَّتِهِمْ بِحَرْفِ إِشَارَةِ الشَّاهِدِ الْمُدْرِكِ فَقَالُوا: «هَذِهِ إِلَهَتُنَا الْمُحْسُوسَةُ الْمُدْرَكَةُ بِالْأَبْصَارِ. فَأَشِيرُ أَنْتَ يَا مُحَمَّدٌ إِلَى إِلَهِكَ الَّذِي تَدْعُو إِلَيْهِ حَتَّى تَرَاهُ وَتُدْرِكَهُ وَلَا تَأْخُذْ فِيهِ. فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ). فَأَلْهَاءُ تَثْبِيَتْ لِلثَّابِتِ وَالْوَاوُ إِشَارَةٌ إِلَى الْغَائِبِ عَنْ ذَلِكَ الْأَبْصَارِ وَلَمَسِ الْحَوَاسِ وَأَنَّهُ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ، بَلْ هُوَ مُدْرِكُ الْأَبْصَارِ وَمُبْدِعُ الْحَوَاسِ».

۱. الکافی ۱: ۱۱۷-۱۱۸؛ التوحید: ۳۱۳؛ معانی الأخبار: ۱۱-۱۲. بنا بر نقل توحید صدوق، عین متن این دو روایت چنین است:

[ع:] عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: قَالَ رَجُلٌ عِنْدَهُ: «اللَّهُ أَكْبَرُ». فَقَالَ (ع): «اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ؟» فَقَالَ: «مِنْ كُلِّ شَيْءٍ». فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): «حَدِّثْهُ». فَقَالَ الرَّجُلُ: «كَيْفَ أَقُولُ؟» فَقَالَ: «قُلْ: اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ».

[۲:] عَنْ جُمَيْعِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): «أَيُّ شَيْءٍ اللَّهُ أَكْبَرُ؟» فَقُلْتُ: «اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ». فَقَالَ: «وَكَانَ ثَمَّ شَيْءٌ فَيَكُونُ أَكْبَرَ مِنْهُ؟» فَقُلْتُ: «فَمَا هُوَ؟» قَالَ: «اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ».

۲. الکافی ۱: ۸۶، التوحید: ۴۷، ۷۹، ۸۰ و ۲۸۵؛ نهج البلاغة: ۲۶۲.

۳. التوحید: ۴۷.

از آن نهی شده است. بنا بر نظریه تشکیک وجود، خداوند با خلق قابل مقایسه است، بلکه با قیاس با خلق وصف می‌شود. او با مخلوقات در اصل وجود اشتراک دارد و تنها تفاوت میان خدا و خلق، شدت وجود آنها است. مثلاً ما کمال علم و قدرت را در مخلوقات می‌بینیم. سپس بنا بر قاعده «مُعْطَى الشَّيْءِ لَيْسَ بِفَاقِدٍ لَهُ: اعطاکننده یک چیز نباید فاقد آن چیز باشد»، خداوند باید واجد همین علم و همین قدرت باشد، با این تفاوت که علم و قدرت ما محدود و علم و قدرت او نامحدود است. پس اصل اطلاق «عالم» و «قادر» بر خداوند، بر قیاس استوار است. در نتیجه، خداوند با مخلوقات قابل قیاس خواهد بود، به طوری که او نسبت به مخلوقات «أَكْثَرُ عِلْماً» و «أَكْثَرُ قُدْرَةً» است.^۱ بنابراین، «الله اکبر» یعنی خداوند بزرگتر از آن است که وصف شود. چرا خداوند وصف‌ناپذیر است؟ زیرا شبیه چیز دیگری نیست! شما درباره خدا چه می‌خواهید بگویید؟ هرچه بگویید تشبیه است. چون در خدا وله دارید، هیچ نمی‌توانید بگویید. در ادامه^۲ خواهیم گفت که اگر خدا اسمائی را برای خود بر نمی‌گزید و اختیار نمی‌کرد، ما در سخن از خدا لال بودیم! او بود که با تعیین اسماء، زبان ما را گشود و ما را مفتخر ساخت که او را بخوانیم.^۳

هشتم: ذکر شریف «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»

همان‌طور که مرحوم استاد در دروس توحید تذکر داده‌اند، این عبارت می‌خواهد بگوید: «هیچ‌إله و حقیقت وله انگیزی جز خدا وجود ندارد»^۴ و این یعنی نفی تشبیه.

۱. نهاية الحکمة: م: ۱۲: ف: ۸. «قد تقدّم أنّ الوجود الواجب لا يُسلب عنه کمال وجودي قطّ. فما في الوجود من کمال کالعلم والقدرة فالوجود الواجب واجد له بنحو أعلى وأشرف وهو محمول عليه علی ما يليق بساحة عزته وکبريائه وهذا هو المراد بالانصاف».

۲. این بحث در دفتر دیگری از این مجموعه و ذیل موضوع «سمات و صفات» الهی مطرح خواهد شد.

۳. الکافی: ۱: ۱۱۳. «... وَلِكِنَّهُ اخْتَارَ لِنَفْسِهِ أَسْمَاءً لَغَيْرِهِ يَدْعُوهُ بِهَا».

۴. معرفت توحیدی: ۳۴۲. «مادر هیچ چیزی این‌طور متوله و حیران نیستیم. در پیامبر ﷺ و امیرالمؤمنین علیه السلام متوله هستیم، چون کنه آنها را نمی‌یابیم، ولی می‌دانیم از سنخ ممکنات هستند ... این‌ها «الله» نیستند و غیر از آن خدایی که مرا نگه داشته [است]، خدای دیگری نیست».

فقط اوست که ما را در مورد خویش متحیر ساخته است. تنها معرفت به اوست که ولهی است و هر قدر بر آن اضافه می شود، به جای شفافیت، بر تحیر ما افزوده می شود.

مرادفات نفی تشبیه

برخی کلیدواژه های دیگری نیز در روایات وجود دارد که از نفی تشبیه حکایت می کند.

یکم: تعالی

در آیات و روایات - به ویژه آیات - لفظ «تعالی» و مشتقات آن به وفور دیده می شود:

﴿وَحَرِّقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ﴾^۱

﴿فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾^۲

﴿تَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾^۳

خداوند از تمام سخنان مشرکانه متعالی است. گفتیم که تشبیه نوعی شرک است:

﴿مَنْ شَبَّهَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ﴾^۴

﴿مَنْ شَبَّهَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ. إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُشَبِّهُ شَيْئًا وَلَا يُشَبِّهُهُ شَيْءٌ؛

وَكُلُّ مَا وَقَعَ فِي الْوَهْمِ فَهُوَ خِلَافُهُ﴾^۵

«هر کس خدا را به مخلوقاتش تشبیه کند، مشرک است. خداوند - تبارک و تعالی - به

چیزی شبیه نیست و چیزی هم شبیه او نیست. هر چه به وهم آید، خداوند غیر او است.»

﴿مَنْ شَبَّهَهُ بِخَلْقِهِ فَقَدْ اخْتَذَ مَعَ اللَّهِ شَرِيكًا﴾^۶

«هر کس خدا را به مخلوقات تشبیه کند، شریکی را با خدا [به خدایی] گرفته است.»

۱. الأنعام: ۱۰۰.

۲. الأعراف: ۱۹۰.

۳. الأسراء: ۴۳.

۴. التوحيد: ۶۹ و ۷۶.

۵. التوحيد: ۸۰.

۶. كفاية الأثر: ۲۶۱.

دوم: تباین (بینونت)

در روایات مختلفی اشاره شده که خداوند «بائن» از اشیاء است و میان خدا و خلق رابطه «إِبَانَة» برقرار است:

«بَائِنٌ مِنْ خَلْقِهِ وَبِذَاكَ وَصَفَ نَفْسَهُ»^۱.

«او مباین با مخلوقاتش است و این چنین خودش را وصف کرده (نامیده) است.»

«وَالْوَاصِفُونَ لَا يَبْلُغُونَ نَعْتَهُ، حَدَّ الْأَشْيَاءِ كُلَّهَا عِنْدَ خَلْقِهِ إِيَّاهَا، إِبَانَةً لَهَا مِنْ شِبْهِهِ وَإِبَانَةً لَهُ مِنْ شِبْهِهَا»^۲.

وصف کنندگان به نهایت توصیف او نمی‌رسند. تمام اشیاء را در هنگام خلقت، محدود ساخت تا نشان دهد که آنها از مشابَهت با او جدایند و او خود، از مشابَهت با آنها جدا است.

البته گاهی نیز مباینیت از خداوند نفی شده است. مثلاً:

«لَمْ يَنَأَ عَنْهَا، فَيُقَالُ: «هُوَ مِنْهَا بَائِنٌ»»^۳.

«او از آفریدگان جدا نیست که به او گفته شود: «او جدای از آنها است.»»

«غَيْرُ مُتَمَازٍ بِهَا وَلَا بَائِنٌ مِنْهَا»^۴.

«خداوند با اشیاء ممزوج نشده است و [در عین حال،] از آنها جدا نیست.»

مرحوم میرزا این دو دسته روایات را این طور جمع کرده‌اند: مباینیت خداوند با اشیاء اصطلاحاً «عزلی» و «عزلی» نیست. به عنوان مثال، بنده و شما از یکدیگر مباین‌ایم، بدان معنا که «بین» ما فضایی هست؛ اما بین خدا و خلق جدایی نیست، یعنی این چنین نیست که مثلاً خداوند در آسمان‌ها باشد و بدین معنا از ما جدا باشد. بینونت خداوند،

۱. الکافی ۱: ۱۲۷.

۲. الکافی ۱: ۱۳۵.

۳. الکافی ۱: ۱۳۵.

۴. الکافی ۱: ۱۳۸.

بدان معنا است که خداوند از سنخ مخلوقات نیست و هیچ‌گونه وجه مشابهتی با مخلوقات ندارد:

«فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ، وَكُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ فِي صَانِعِهِ»^۱.

«پس هر آنچه در مخلوقات یافت شود، در آفریننده آنها یافت نمی‌شود و هر آنچه برای آنها روا باشد، در حق صانع آنها ناروا است».

در روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام از این نوع بینونت که در حق خداوند اثبات می‌شود، تعبیر به «بینونت صفتی» شده است^۲ که وجه تسمیه آن به مجال دیگری محوّل می‌شود.

۱. الکافی ۱: ۱۵۳.

۲. الاحتجاج ۱: ۲۰۱. «وَحُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَةُ صِفَةٍ لَا يَتَوَنُّهُ عَزَلَةً».

گفتار سوم:

پاسخ به اشکالات استاد مطهری در باب تنزیه (۱)

در بحث تنزیه، فلاسفه اشکالاتی مطرح می‌کنند، مثلاً می‌گویند:

«با سلب، چیزی اثبات نمی‌شود! اینکه ما بگوییم: «علم خدا تنها به معنای نفی جهل از او است» یا در توضیح خالقیت خدا فقط بگوییم که «خدا خالق است، ولی نه مانند سایر خالق‌ها»، مشکلی را حل نمی‌کند، زیرا با صرف سلب، چیزی شناخته نمی‌شود. مثلاً شما برای شناساندن «میز» بگویید: میز صندلی نیست، فرش نیست، دیوار نیست، انسان نیست و... این عبارات که میز را نمی‌شناساند. شما باید برای تعریف مفهومی مانند «میز» یک تعریف اثباتی و ایجابی ارائه دهید، نه سلبی».

این اشکال به همراه اشکالات متعددی دیگری در کلام مرحوم استاد مطهری و در پاورقی‌های جلد پنجم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم آمده است.

اشکال یکم: تنزیه = تعطیل

مرحوم مطهری در پاورقی‌های اصول فلسفه و روش رئالیسم شبهه مذکور را به شکل مبسوط مطرح کرده و تنزیه را مساوی یا مساوق تعطیل دانسته است. ایشان معتقد است که خداشناسی تنزیهی چیزی جز قائل شدن به تعطیل یا اعتقاد تقلیدی نیست. ایشان می‌نویسند:

«بشر می‌خواهد به خدا معتقد گردد و به او معرفت پیدا کند. اولین پرسشی که به میان می‌آید این است که آیا بشر قادر است خدا را تصوّر کند تا بدو معتقد گردد یا نه؟ زیرا اعتقاد، تصدیق است و تصدیق، فرع بر تصور است، و اگر تصوّر خدا غیر

ممکن باشد، تصدیق و اعتقاد به او نیز غیر ممکن خواهد بود».^۱

این‌ها پایه‌های بحث است که نمی‌توان از آن غافل شد. دو گزاره مهم را بیان فرمودند:

■ اعتقاد، تصدیق است.

■ تصدیق، فرع بر تصور است یا تصدیق بلا تصور، محال است.

بنابراین، ما برای اینکه بتوانیم به خدا اعتقاد پیدا کنیم، باید خدا را تصور کنیم؛ یعنی تصور خدا شرط لازم ایمان است. در ادامه، اشکالی را مطرح می‌کنند:

«ممکن است گفته شود: «تصور خدا غیر ممکن است، زیرا تصور هر چیزی نوعی احاطه علمی بر او است و ذات احدیت نه ذهناً و نه خارجاً محاط واقع نمی‌شود، زیرا ذات باری مطلق است و آنچه در ذهن بشر وارد می‌شود، محدود است».^۲

این دقیقاً همان اشکالی است که ما وارد می‌کنیم (البته برخی عبارات دقیق نیست، مانند «مطلق» خواندن خدا). پس این بزرگواران به اشکال ما ملتفت بوده‌اند و به آن پاسخ گفته‌اند.

ایشان تنها راه برون رفت از این اشکال را سه راهکار می‌داند: ۱- پیروی از شگاکان، ۲- قول به تعطیل یا ۳- پای گذاشتن در راه عرفان. می‌فرمایند:

«پس باید از شگاکان پیروی کنیم که می‌گویند خداوند فرضاً وجود داشته باشد، از دسترس فکر بشر که بتواند درباره او نفیاً یا اثباتاً حکم کند، خارج است؛ و یا باید لا اقل عقیده معطله^۳ را بپذیریم که منکر معرفت به ذات باری می‌باشند و می‌گویند خداوند را با عقل نمی‌توان شناخت، کمیت عقل در این میدان لنگ است، حداکثر معرفت همان اعتقاد عوام الناس است که یک عقیده مبهم در این زمینه پیدا کرده‌اند: «علیکم بدین العجائز».^۴

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم ۵: ۹۹.

۲. اصول فلسفه و روش رئالیسم ۵: ۹۹.

۳. قائلان به تعطیل و نفی خدا.

۴. بر شما باد دین پیرزنان.

عرفا نیز به نوعی دیگر منکر معرفت عقلی می‌باشند، ولی آنها منکر معرفت نیستند، بلکه طرفدار معرفت قلبی و شهودی می‌باشند و برای آن ارزش فوق العاده قائل‌اند.^۱

پاسخ یکم: امکان تصدیق بلا تصور

ایشان فرموده‌اند که تصدیق بایستی مسبوق به تصور باشد. بنا بر مشرب فلسفی، انسان به خود و حالات درونی خود علم حضوری دارد، مثلاً علم حضوری دارد که خوشحال است، ناراحت است، عصبانی است، درد دارد و... حال فرض کنید که شما می‌گویید: «من هستم» یا «من درد دارم»، یعنی تصدیق می‌کنید که هستید و درد دارید؛ ولی این تصدیق شما مسبوق به علم حضوری است، نه علم حصولی و تصور. پس تصدیق بلا تصور محال نیست. علاوه بر این، بحثی که در آثار مرحوم میرزا تحت عنوان «علم بلا معلوم» مطرح شده نیز همین اعتقاد را نشانه گرفته است، ولی ما فعلاً و در این مقام نمی‌خواهیم به آن مبنا اشاره کنیم و بنا داریم تا مبتنی بر مبانی خود فلاسفه سخن بگوییم.

پاسخ دوم: تفاوت تصدیق و حکم

بسیاری از فلاسفه «تصدیق» را «حکم» می‌دانند. مثلاً می‌گوییم: «زید انسان است». این قضیه یک موضوع دارد (زید) و یک محمول (انسان). حال، صرف تصور موضوع و محمول گزاره را نمی‌سازد، یعنی اگر شما «زید» و «انسان» را تصور کنید، قضیه‌ای حاصل نمی‌شود و فقط یک جمله ناقص پدید می‌آید: «زید انسان...». در اینجا اهل منطق و فلسفه می‌گویند که بایستی یک حکم ضمیمه این موضوع و محمول شود تا قضیه شکل بگیرد. این حکم به شکل «است» در جملات فارسی بروز می‌کند.

در مقابل، ما گمان می‌کنیم که تصدیق، حکم نیست. قضیه «زید انسان است» را در نظر بگیرید. آیا این جمله به حکم شما صادق است؟ یعنی چون شما حکم کردید، زید انسان شد؟! قطعاً خیر. جمله «زید انسان است» در واقع گزارشی است که شما از عالم خارج می‌دهید. زید انسان است، چه شما بخواهید یا نخواهید، چه حکم کنید یا نکنید، چه شما باشید یا نباشید! شما می‌یابید که زید انسان است. حال اگر شما واقع

را گزارش کنید، می‌گویید: «زید انسان است». اگر شما در مورد یافته خود شک نکنید، به وسوسه‌ها گوش ندهید و آن را انکار نکنید، یافته خود را تصدیق کرده‌اید. برای روشن شدن این مطلب مثالی می‌زنیم. فرض کنید اذان ظهر شده است. اگر شما تا غروب آفتاب کاری نکنید و نماز ظهر و عصرتان قضا شود، مرتکب گناه شده‌اید. شما هیچ کاری نکرده‌اید، ولی برای شما معصیت می‌نویسند. یا اینکه وقتی روزه می‌گیرید، تنها امساک می‌کنید، نمی‌خورید، نمی‌آشامید، از لذت جنسی چشم می‌پوشید و...؛ اما برای امساک شما و ترک یک سری افعال برای شما ثواب می‌نویسند. بنابراین، ترک نماز را «گناه» می‌نامند و امساک را «عبادت». به طور مشابه، «عدم انکار» را «تصدیق» نامیده‌اند. به خواست خدا، در آینده و ذیل موضوع «ایمان» درباره این بحث بیشتر گفتگو خواهیم کرد.

پاسخ سوم: خلط میان «سلب» و «تنزیه»

پاسخ دیگر همان نکته‌ای است که عرض شد. تنزیه معادل «خروج عن الحدین» است و سلب محض نیست. بلکه حاوی نفی و اثبات است. ما نمی‌گوییم که با عبارت «لَيْسَ بِجَاهِلٍ» می‌خواهیم علم خدا را بشناسانیم. ما علم خدا را به صنع خدا یعنی معرفه الله یافته‌ایم. خداوند خود را به ما شناسانیده و ما خدای عالم را یافته‌ایم. پس ما خدای عالم را می‌شناسیم. حال از ما می‌پرسند: «علم خدا چگونه است؟» ما در پاسخ می‌گوییم: «نمی‌دانیم»، زیرا علم خدا کیفیت ندارد، معرفت ما به خدا وَلَهی است، زبان ما از بیان ذات و صفات خدا عاجز است. ما مانند فلاسفه و عرفا نیستیم که بگوییم: علم خدا «اجمالی در عین کشف تفصیلی» است، یا «به واسطه صور قائم به ذات» است یا... بلکه ما علم خدا را به تعریف الهی یافته‌ایم، ولی نمی‌توانیم بیانش کنیم، زیرا خداوند بزرگتر از آن است که وصف شود و زبان‌ها از وصف او ناتوان است: «كَانَتْ الْأَلْسُنُ عَنْ عَظَمَتِكَ»^۱، «لَا يَقَعُ عَلَيْهِ الْوَهْمُ وَلَا تَصِفُهُ الْأَلْسُنُ»^۲، «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي

۱. الفقیه ۱: ۵۱۳. «زبان‌ها از بیان عظمت تو لال‌اند».

۲. التوحید: ۶۰ و ۷۵. «وهم بر او واقع نمی‌شوند (احاطه نمی‌یابند) و زبان‌ها او را وصف نکنند».

يَصِفُ وَلَا يُوصَفُ^۱، «سُبْحَانَ مَنْ لَا يُحَدُّ وَلَا يُوصَفُ»^۲.

پاسخ چهارم: خلط میان تعریف و تبیین

بنابراین، در اینجا باید گفت که میان دو مقام «تعریف» و «تبیین» خلط شده است. ما با عبارت «لَيْسَ بِجَاهِلٍ» نمی‌خواهیم خدا را بشناسیم یا بشناسانیم، بلکه می‌خواهیم به طور تنزیهی یافته خود را بیان کنیم. اساساً در اینجا نیازی به تعریف و شناساندن نیست، زیرا شما خدای عالم را می‌شناسید. او معرفت خود را به شما عطا کرده است. ما حتی اگر بخواهیم، نمی‌توانیم خدا را بشناسانیم، زیرا معرفت خدا «بالله» است: «اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ»^۳. ما با تفسیر «خدا عالم است» به «خدا جاهل نیست»، نمی‌توانیم معرفتی را اضافه کنیم و اساساً در مقام تعریف نیستیم؛ بلکه در مقام گزارش از (تبیین) آن معروف فطری ایم.

پاسخ پنجم: تفاوت معرفت احاطی و ولّهی

برای روشن شدن این بحث، اجازه بدهید مثالی بزنیم. فرض بفرمایید کسی یک عدد سیب را در مقابل شما می‌گذارد.

+ کسی می‌پرسد: «رنگش چیست؟»

- می‌فرماید: «قرمز».

+ شکلش چیست؟

- کروی یا شبیه به گره.

+ مزه‌اش چیست؟

- شیرین.

و ...

۱. المحاسن ۲: ۲۶۹. «سپاس خدایی را که وصف می‌کند، ولی وصف نمی‌شود».

۲. الکافی ۱: ۱۰۲ و ۱۰۳. «منزه است خدایی که محدود نمی‌گردد و وصف نمی‌شود».

۳. الکافی ۱: ۸۵.

شما خیلی راحت نسبت به این سیب سخن می‌گویید و مشکلی هم ندارید، زیرا بدان احاطه علمی دارید. به وضوح می‌یابید که قرمز است، گرد است، شیرین است و... شما پیش از آن صدها شیء قرمز دیگر دیده‌اید و به این هم می‌گویید: «قرمز»؛ صدها شیء گرد دیده‌اید و به این هم می‌گویید: «گرد»؛ و صدها خوردنی شیرین خورده‌اید و به این هم می‌گویید: «شیرین». معرفت شما به سیب «ولهی» نیست. علم شما به سیب، باعث روشن شدن ما و شفافیت می‌شود. هرچقدر بیشتر نسبت به سیب علم کسب می‌کنید، بیشتر روشن می‌شوید.

اما معرفت ما نسبت به خدا ولهی است، ما در خدا واله ایم: «أَلِهَ الْخَلْقُ عَنْ ذِكْرِ مَا هِيَتهِ وَالْإِحَاطَةَ بِكَيْفِيَّتِهِ»^۱ و هرچه معرفتمان بالاتر می‌رود، بیشتر به وله می‌افتیم. وقتی شما وله دارید، زبانتان لال می‌شود، هیچ نمی‌توانید بگویید. به تعبیر مرحوم استاد، می‌خواهید به خدا بگویید: «نور»، می‌بینید نور نیست؛ می‌خواهید به خدا بگویید: «نار»، می‌بینید نار نیست و... حال خداوند لطف نموده و زبان ما را گشوده است؛ اسمائی را برای خود اختیار کرده، آنها را دال بر ذات مقدّسش قرار داده است تا زبان ما را بگشاید. لذا در روایت داریم که اگر خدا بود و دیگر هیچ نبود، خداوند اسمی را برای خود قرار نمی‌داد، زیرا اصلاً نیازی به چنین کاری نبود.^۲

به هر صورت، معرفت ولهی و محاطی غیر از «گزارش از معرفت احاطی» است. این‌ها دو سنخ مختلف‌اند. با افزایش اولی بر تحیر شما افزوده می‌شود و با افزایش دومی، از تحیر شما کاسته می‌شود. گزارش از این دو معرفت نیز متفاوت است. وقتی شما به چیزی احاطه علمی پیدا می‌کنید، می‌توانید با خیال راحت از آن گزارش دهید و از

۱. التوحید: ۸۹. قَالَ الْبَاقِرُ (ع): «اللَّهُ مَعْنَاهُ الْمُعْبُودُ الَّذِي أَلِهَ الْخَلْقُ عَنْ ذِكْرِ مَا هِيَتهِ وَالْإِحَاطَةَ بِكَيْفِيَّتِهِ».

۲. الکافی ۱: ۱۱۳. عَنْ ابْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا (ع): «هَلْ كَانَ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - عَارِفًا بِنَفْسِهِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ؟» قَالَ: «نَعَمْ». قُلْتُ: «يَرَاهَا وَيَسْمَعُهَا؟» قَالَ: «مَا كَانَ مُحْتَاجًا إِلَى ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يَسْأَلُهَا وَلَا يَطْلُبُ مِنْهَا، هُوَ نَفْسُهُ وَنَفْسُهُ هُوَ، قُدْرَتُهُ نَافِذَةٌ فَلَيْسَ بِحَاجٍّ أَنْ يُسَمِّيَ نَفْسَهُ، وَلَكِنَّهُ اخْتَارَ لِنَفْسِهِ أَسْمَاءً لِغَيْرِهِ يَدْعُوهُ بِهَا».

گزاره‌های ایجابی و اثباتی اضافه کنید. در مقابل، وقتی بخواهید از معرفت ولهی گزارش دهید، باید عدم تشبیه را ذکر کنید یا لاقلاً مدّ نظر داشته باشید. اگر خدا عالمی است مانند بقیه عالم‌ها، پس چرا می‌گویید در او وله دارم؟ اگر علم خدا مثلاً از سنخ علم آیت الله خویی باشد و معنای «عالم» در دو گزاره زیر یکی باشد:

(۱) خداوند عالم است.

(۲) آیت الله خویی عالم است.

دیگر ولهی در کار نیست. اگر کسی کمترین آشنایی را با فقه و اصول داشته باشد، به عظمت علمی آقای خویی پی می‌برد.^۱ خیلی روشن است! ولهی در کار نیست! شما لفظ «عالم» و «دانشمند» را اولاً برای افرادی مثل آقای خویی، انیشتین و... به کار می‌برید. حال اگر کسی از شما می‌پرسد: «آیا خدا عالم است؟»، شما چه باید بگویید؟ اگر شما بگویید: «بله، عالم است» و مرادتان این باشد که [حقیقت] علم خدا و آقای خویی یکی است، شما خدا را به خلقتش تشبیه کرده‌اید و کار خراب شده است. از طرفی هم فطرتاً نمی‌توانید جهل را به خدا نسبت دهید. از طرف دیگر، خدا هم نام «عالم» را برای خود برگزیده است. لذا می‌گویید: «آری، خدا عالم است»، ولی معنای دیگری از عالم را اراده می‌کنید که فراتر از عقل محدود انسان است و جز با معرفت فطری برای انسان آشکار نمی‌شود.

نتیجه آنکه:

۱- ما با تفسیر «خدا عالم است» به «خدا جاهل نیست»، نمی‌خواهیم علم خدا را

بشناسانیم؛ بلکه می‌خواهیم از معروف خود گزارش دهیم.

۲- از معرفت ولهی جز با قید نفی تشبیه نمی‌توان گزارش داد.

۱. تکملة استاد عصار: مشهور است که برخی بزرگان حوزه نجف که هم طراز آقای خویی یا حتی در ظاهر بالاتر از ایشان بودند (مثلاً سَنّشان بیشتر بود یا سابقه بیشتری در حوزه نجف داشتند) تمایل داشتند در جریان درس ایشان قرار گیرند. از طرفی هم شاید حضور آنها نمود خوبی نداشته است. این‌ها در حجره قبر مرحوم سید یزدی (صاحب العروة الوثقی) می‌نشستند و درس ایشان را استماع می‌کردند.

اشکال دوم: کاشفیت عقل از ذات خداوند

در قدم بعد، مرحوم مطهری اقرار می‌کند که برخی روایات ما صراحتاً معرفت اکتسابی، یعنی حسی و عقلی، را از خداوند نفی می‌کنند:

«در کلمات ائمه اطهار و مخصوصاً امام الموحیدین و مُلَهِم العارفين أمير المؤمنين علی علیه السلام نیز جمله‌هایی دیده می‌شود که در ابتداء به نظر می‌رسد طرفدار تعطیل و تعبد در معارف الهی می‌باشند و هر گونه مداخله عقل را در ساحت معارف الهی ناروا می‌شمارند و شاه‌باز عقول را از رسیدن به قلّه شناخت ذات حق ناتوان می‌شمارند. به قول حافظ: «عنقا شکار کس نشود دام بازگیر/ کانجا همیشه باد بدست است دام را». در خطبه اول نهج البلاغه می‌فرماید: «الَّذِي لَا يُدْرِكُهُ بُعْدُ الْهِمَمِ وَلَا يَنَالُهُ غَوْضُ الْفِطَنِ: همت‌ها هر اندازه دور پروازی کنند، او را نمی‌یابند و زیرکی‌ها هر اندازه در ژرفای دریای اندیشه فرو روند، به او نائل نمی‌گردند».

در خطبه ۸۹ می‌فرماید: «وَإِنَّكَ أَنْتَ اللَّهُ الَّذِي لَمْ تَتَنَاهَ فِي الْعُقُولِ، فَتَكُونُ فِي مَهَبٍ فِكْرَهَا مُكَيِّفًا؛ وَلَا فِي رَوِيَّاتِ خَوَاطِرِهَا، فَتَكُونُ مَخْدُودًا مُصَرِّفًا؛ همانا تو آن خدایی هستی که در عقل‌ها نمی‌گنجی تا در معرض وزش اندیشه‌ها نقش‌پذیر کیفیات بشوی و نه تحت کنترل فکر در می‌آیی تا محدود و قابل تغییر باشی».

در بعضی از آثار دینی آمده است: «اِخْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا اخْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ؛ همچنان‌که از چشم‌ها پنهان است، از عقل‌ها پنهان است». این مطلب دامنه درازی دارد، ولی به صورتی که معطله طرح می‌کنند، البته صحیح نیست. مفاد جمله‌های بالا نیز غیر آن چیزی است که معطله ادعا می‌کنند. آنچه صحیح است و با مفاد جمله‌های بالا نیز منطبق است، این است که امکانات عقلی بشر برای معرفت ذات باری حدود معینی دارد که از آن حدود نمی‌تواند تجاوز کند، حتی کامل‌ترین افراد بشر حق دارد بگوید: «لَا أُخْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَيَّ نَفْسِكَ؛ من نتوانم تو را آنچنان که بایست توصیف کنم. تو آنچنانی که خود توصیف کرده‌ای».

جهان متفق بر الهیتش فرو مانده در کنه ماهیتش

نه بر اوج ذاتش رسد مرغ و هم نه در ذیل وصفش رسد دست فهم
در این ورطه کشتی فرو شد هزار که پیدا نشد تخته‌ای بر کنار
توان در بلاغت به سحبان^۱ رسید نه در کنه بیچون سبحان رسید
که خاصان در این ره فرس رانده‌اند به "لا أخصی" از تک فرو مانده‌اند.^۲

سپس ایشان این روایات را از عموم می‌اندازند و می‌فرمایند که تمامی عقول از ادراک حق تعالی عاجز نیستند، بلکه تنها عقول سافله عاجزند:

«آنچه از راهنمایی‌های پیشوایان دین استفاده می‌شود، محدودیت قدرت سیر عقلانی بشر است، نه ناتوانی و ممنوعیت کامل عقل بشر، آنچنانکه معطله ادعا می‌کنند. در خطبه ۴۹ نهج البلاغه می‌فرماید: «لَمْ يُطْلِعِ الْعُقُولَ عَلَى تَخْدِيدِ صِفَتِهِ وَلَمْ يُخْجِبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ: یعنی عقل‌ها را اجازت نداده [است] که حدود صفات او را مشخص کنند، اما در عین حال آنها را از مقدار لازم معرفت ممنوع نساخته است و پرده‌ای میان عقول و آن مقدار واجب قرار نداده است». پس معلوم می‌شود در عین ناتوانی عقول از وصول به کنه معرفت باری تعالی، یک مقدار واجب در کار است که در آن مقدار، نه تنها ممنوعیت نیست، بلکه وجوب و لزوم تحقیق در کار است. خود علی علیه السلام مباحث بسیار عمیقی با روش استدلالی و عقلی و فلسفی در الهیات طرح کرده که هرگز در جهان سابقه نداشته است، تعلیمات او خود عامل بسیار مهمی برای توجه به الهیات عقلی و پیشرفت الهیات عقلی در جهان اسلام و بالاخص در جهان شیعه بشمار می‌رود. به هر حال، این مطلب که حق عقل در این مسائل چه اندازه است؟ آیا باید در این مسائل یک‌سره قائل به تعطیل و تعبد باشیم؟»^۳

پاسخ: جایگاه عقل در توحید

برای اینکه بدانیم عقل در مباحث توحیدی چه جایگاهی دارد، باید مباحث توحیدی

۱. سحبان بن وائل، خطیبی مبرز بود که در ادبیات عرب به قدرت او در بیان مثل می‌زنند. (ویراستار).

۲. اصول فلسفه و روش رئالیسم ۵: ۱۰۰-۱۰۲.

۳. اصول فلسفه و روش رئالیسم ۵: ۱۰۲.

را از هم تفکیک کنیم. این مباحث در سه مقام مطرح می‌شود:

- معرفت خدا؛
- اثبات صانع؛
- ایمان.

معرفت خدا کار خداست؛ اثبات صانع کار عقل است؛ ایمان کار من. البته عقل در حوزه ایمان نیز اظهار نظر می‌کند و آن را واجب می‌داند. به عبارت دیگر، ایمان واجب عقلی است.

عقل در حوزه معرفت خدا هیچ شأنی ندارد. در اینجا تفاوتی هم میان عقول سافله وعالیه نیست. مرحوم آقای طباطبایی در تفسیر المیزان، ذیل آیه «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ»^۱ گفته‌اند که روایت «فَإِذَا انْتَهَىٰ الْكَلَامُ إِلَى اللَّهِ فَأَمْسِكُوا»^۲ برای عقول سافله است، نه عالیه.^۳ در حالی که روایت می‌فرماید: «طَوَامِحُ الْعُقُولِ» یعنی بالاترین عقل‌ها به خدا راه ندارند و نمی‌توانند بر او احاطه علمی پیدا کنند.^۴

در حوزه ایمان اما، عقل کارکرد دارد. به تعبیر حضرت امیر علیه السلام:

«لَا تَسْتَطِيعُ عُقُولُ الْمُتَفَكِّرِينَ جَحْدَهُ»^۵.

«عقل‌های اهل تفکرکنندگان را توان آن نیست که او را انکار کنند».

یعنی عقل حکم می‌کند که انسان باید معروف فطری خود را تصدیق کند؛ حکم می‌کند که آن چیزی که یافته حقیقتاً خدای او است، زیرا عالم است، قادر است،

۱. النجم: ۴۲.

۲. الکافی: ۱: ۹۲.

۳. المیزان: ۱۹: ۵۳. «أقول: وفي النهي عن التفكير في الله سبحانه روايات كثيرة آخر مودعة في جوامع الفريقين؛ والنهي إرشادي متعلق بمن لا يحسن الورود في المسائل العقلية العميقة، فيكون خوضه فيها تعرضاً للهلاك الدائم».

۴. التوحيد: ۷۰. «قَدْ يَتَسَبَّحُ مِنْ اسْتِثْبَاتِ الْإِحَاطَةِ بِهِ طَوَامِحُ الْعُقُولِ».

۵. التوحيد: ۳۲.

شبیه چیزی نیست و... لذا سخنان تشبیه آلود فلاسفه - گذشته از آن که با معرفت فطری نمی سازد - عقلاً هم غلط است. قبول خدای مشبّه و اقرار به وجود چنین خدایی مخالف عقل است.

به همین جهت، در اینجا بحث سومی مطرح می شود، غیر از مقام معرفت خدا و ایمان، که اولی فعل خدا و دومی فعل انسان است. مرحوم میرزا این مقام سوم را «اثبات» نامیده اند، یعنی اگر خداوند خودش را به ما نشانسانیده بود و ما معرفت خدا را در فطرت خود نداشتیم، باز هم عقل حکم می کرد که این جهان به شکل تصادفی ایجاد نشده است، مبدئی دارد و آن مبدء هم نمی تواند هیچ گونه شباهتی با مخلوقات داشته باشد.

«... وَ لِإِشْهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ صَانِعٌ لَيْسَ بِمَصْنُوعٍ»^۱

«و به جهت شهادت عقل ها که او - جَلَّ جَلَالُهُ - صانعی غیر مصنوع است».

امام صادق علیه السلام نیز - بنا بر حدیثی که در انتهای کتاب العقل کافی آمده است - به روشنی تصریح کرده اند که مردم به برکت عقل، هم مخلوقیت و محدودیت خود را می یابند و هم می یابند که خدای آنها نباید چنین باشد.^۲

این مقام که آن را «اثبات» نامیده اند، غیر از مقام معرفت است که در آن برخلاف مقام معرفت، عقل شأنی دارد و زبانش بسته نیست.

بیان میرزای اصفهانی در دروس

مرحوم میرزا تفکیک میان مقام معرفت و مقام اثبات را مطرح کرده اند و مرحوم استاد نیز آن را در رساله المشهدین منتقل کرده اند. مرحوم میرزا پس از آنکه تذکراتی را در باب معرفت الله مطرح می کنند، مسئله «افحام الانبیاء علیهم السلام» را مطرح می کنند. «افحام» یعنی

۱. الإرشاد ۱: ۲۲۳.

۲. الکافی ۱: ۲۹. «فَبِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ وَأَنَّهُمْ مَخْلُوقُونَ، وَأَنَّهُ الْمُدَبِّرُ لَهُمْ وَأَنَّهُمُ الْمُدَبَّرُونَ، وَأَنَّهُ الْبَاقِي وَهُمْ الْفَانُونَ؛ وَاسْتَدَلُّوا بِعُقُولِهِمْ عَلَى مَا زَاوَا مِنْ خَلْقِهِ مِنْ سَمَانِيهِ وَأَرْضِيهِ وَشَمْسِيهِ وَقَمَرِيهِ وَلَيْلِيهِ وَنَهَارِيهِ وَأَنَّهُ لَهُ وَلَهُمْ خَالِقًا وَمُدَبِّرًا لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزُولُ».

کسی را با دلیل ساکت کردن.^۱

«و اما مسئلهٔ إفحام الأنبياء ﷺ و امتناع رفع الشك و امتناع دفع المنكرين و غير ذلك مما ذكرْتُ، فهي أيضاً واضحة؛ و ذلك لأنَّ الطرق العقلية و إن كانت منسدة، إلا أنَّ مطلق الطريق ليس بمنسَد. كيف؟ و كان مدَّعانا أنَّ طريق المعرفة تعريف الله و هدايته بسيطاً و تركيباً. فباب المعرفة مفتوح و هو باب الله تعالى، لا باب العقل».^۲

در اینجا مسئله این است: اگر ما قائل باشیم که معرفت صنع خدا است و اکتسابی نیست، پس اصطلاحاً دیوار حاشا بلند است! مخالفان پیامبران ﷺ می‌توانند ادعا کنند که «ما خدا را نیافتیم! خداوند، معرفت خود را به ما نداده است!» در اینجا انبیا ﷺ چه باید بگویند؟ اینجا است که افحام انبیا ﷺ پیش می‌آید، یعنی زبان آن بزرگواران بسته خواهد شد.

در پاسخ به این مسئله می‌فرمایند زبان انبیا ﷺ بسته نخواهد شد، زیرا راه معرفت عقلی بسته است، ولی این‌گونه نیست که عقل، لالِ لال باشد و از حجّیت ساقط شده باشد:

«... و لكن مع ذلك كلّه لا يفحم أنبيائه و حججه، إذ العقل لم يسقط عن الحجية رأساً، فإنّه و إن استقلَّ بعدم طريق من قبَل نفسه إلى معرفة الله تعالى إلا أنَّ الله ...». در اینجا مرحوم میرزا عبارات مرحوم استاد را خط زده‌اند و در حاشیه مرقوم فرموده‌اند: «أخرج العقول من حيث القوة إلى الفعلية بالتنبيه بالآيات و المصنوعات، نَبّه على علومهم البسيطة بلزوم المبائنة بين الصانع و المصنوع، فأثبت نفسه بالآيات و هي براهين على ذاته و إخراج عن الحدين: حدّ التشبيه و حدّ التعطيل».

ادامهٔ عبارات از این قرار است:

«ولكن لا بدّ أن يُعَلَّم أنَّ هناك مقامان: مقام معرفة الله و مقام إثبات الصانع».

۱. المصباح المنير ۲: ۴۶۴. «أَفَحُمْتُ الْخَصْمَ إِفْحَاماً: إِذَا أَشْكَيْتَهُ بِالْحُجَّةِ».

۲. المناصب: ۲۹.

مجدداً مرحوم میرزا عبارات مرحوم استاد را خط زده و به خط خود نوشته اند:
«و کمالته من حیاته و علمه و قدرته و اختیاره و هکذا».

عبارات بعدی چنین است:

«أما المقام الأول، فلا طريق للبرهان فيه أصلاً لا للمنى ولا الإثني، إذ نتيجة البراهين هي العلوم الحسولية العقلية وهي تضادٌ نتيجة المعرفة، لأنها الشهود الحسورية. فإذاً تكون المعقولات الحاصلة من البراهين كلها حجاباً عن المعرفة، لا موصلة إليها. ... فكل ما أدركه العقل وأحاط به، يكون حجاباً عنها».

«اما در مقام اول، هیچ گونه برهان لمی یا اثنی مدخلیت ندارد، زیرا نتیجه براهین، علم حصولی و صور عقلی (ذهنی) است که با نتیجه معرفت ناسازگار است، زیرا معرفت یک نوع شهود حضوری است. در نتیجه، تمام معقولات حاصل از براهین، حجاب معرفت اند، نه اینکه ما را به معرفت برسانند. ... پس هر چه را که عقل درک کرد و بدان احاطه یافت، حجاب معرفت است».

و أما المقام الثاني فللبرهان فيه سبيل، ولكن لا البرهان للمنى والإثني المصطلح، لأنهما يدوران مدار العلية والمعلولية، بل على مذهب التحقيق يدوران مدار السنخية بين العلة والمعلول. وقد حررنا في محله أن الحق المطابق للواقع ولإجماع الرسل وأصحاب الشرائع بطلان العلية والمعلولية و بطلان السنخية، بل يجب أن يكون الفاعل الحق المتعال مبائناً لفعله لجميع الجهات ولا يشابهه من جهة أبداً، وإلا أنقلب الصانع مصنوعاً و صار دليلاً بعد ما كان مدلولاً، وليس لمحال القول مجال.^۱»^۲

«و اما در مقام ثانی، برهان مدخلیت دارد، اما نه برهان لمی و اثنی مصطلح، زیرا آنها دائر مدار علیت و معلولیت یا - بنا بر مذهب تحقیق - دائر مدار سنخیت میان علت و معلول اند. و ما در جای خود محرز کرده ایم که حقیقت مطابق با واقع و مطابق

۱. اشاره به این حدیث حضرت رضا علیه السلام: «إِذَا لَقِمْتُ فِيهِ آيَةُ الْمَصْنُوعِ وَ لَمْ تَحَوَّلْ دَلِيلًا بَعْدَ مَا كَانَ مَدْلُولًا عَلَيْهِ. لَيْسَ فِي مُحَالِ الْقَوْلِ حُجَّةٌ، وَ لَا فِي الْمَسْأَلَةِ عَنْهُ جَوَابٌ». (التوحيد: ۴۰)

۲. المناصب: ۲۹-۳۰

با اجماع تمامی انبیا و صاحبان شرایع این است که علیت و معلولیت و سنخیت [میان آنها] باطل است، بلکه فاعل حقّ متعالی باید از هر جهت با مخلوقش مباین باشد و به هیچ وجه شبیه او نباشد، وگرنه صانع به مصنوع و مدلول به دلیل تبدیل خواهد شد. [این امر، محال است] و محال را مجالی نیست».

سپس وارد بحثی می‌شوند که در بحث «تذکر به آیات آفاقی» به آن اشاره خواهیم کرد. بنا بر این عبارات، تفاوت جایگاه عقل در معارف و فلسفه روشن می‌شود. در فلسفه، وقتی گفته می‌شود: «خداشناسی عقلی است»، یعنی مایک قیاس تشکیل می‌دهیم و خدایی را اثبات می‌کنیم. مثلاً گفته می‌شود:

■ این جهان معلول است.

■ هر معلول، صاحب علتی است.

■ پس جهان، صاحب علتی است.

سپس بر اساس بطلان تسلسل اثبات می‌کنند که نمی‌شود سلسله علل و معالیل (علت‌ها و معلول‌ها) تا بی‌نهایت پیش برود. در نتیجه، جهان علة العللی دارد که معلول علتی نیست. نتیجه این برهان چیست؟ اثبات یک علة العلل که مفهومی کلی و اجمالی است. سپس بنا بر قاعده «معطى الشیء لیس بفاقد له: اعطاکننده یک چیز نمی‌تواند فاقد آن چیز باشد» اثبات می‌کنند که خداوند بایستی همه کمالات مخلوقات، اعم از علم، قدرت، حیات و... را داشته باشد.

ما معتقدیم این خدایی که در فلسفه ساخته می‌شود، به حکم عقل و اجماع اصحاب شرایع باطل است. عقل دقیقاً به آن خدایی حکم می‌کند که انبیای عظام علیهم‌السلام بدان تذکر داده‌اند. عقل، خدا را از دو حدّ خارج می‌داند: حدّ تعطیل و حدّ تشبیه، در حالی که فلاسفه مدلول عقل را خدای مشبّه می‌دانند، یعنی خدایی که مانند مخلوقات است، ولی وجود، علم، قدرتش و... شدیدتر است!

خلاصه آنکه:

(۱) عقل نمی‌تواند خدا را بشناسد؛

(۲) عقل می‌تواند بفهمد که این جهان صانع دارد؛

(۳) عقل می‌تواند حکم کند که صانع جهان نباید به هیچ‌وجه شبیه مخلوقاتش باشد.

(۴) عقل حکم می‌کند که باید خدای معروف فطری را تصدیق کرد. به عبارت دیگر، ایمان، واجب عقلی است.

پی‌نوشت

(۱) به علاوه، خود مرحوم علامه در رسائل توحیدی‌شان و ملاصدرا در کتاب المبدأ و المعاد تصریح کرده‌اند که هیچ عقلی - اعم از عالی‌ه و سافله - به خدا راه ندارد. در مجموعه رسائل مرحوم علامه می‌خوانیم:

«پیش از این دانستی که مقتضای برهانی که در فصل سوم گذشت این بود که هر «تعیّن مفهومی» و «محدودیت مصداقی» از ذات حق باید برداشته شود و نیز هرگونه تمیّزی در آن جا باید محو شود و حتی خود همین حکم به محو هر تمیّز نیز از مقام ذات منتفی خواهد بود.

و از این جا دانسته می‌شود که استعمال لفظ «مقام» و «مرتبه» و مانند اینها در آن جا مجازی بوده و از باب ضیق تعبیر است. و نیز آشکار می‌گردد که «توحید ذاتی» به معنای شناخت ذات خداوند، از آن جهت که ذات خداوند است، مستحیل و ناممکن خواهد بود، زیرا شناخت، یک رابطه و نسبتی است بین شناسنده و شناخته‌شونده. و تو دانستی که همه نسبت‌ها و رابطه‌ها در آن جا معدوم و نابودند و در آن جا نسبتی در کار نیست و تنها شناختی که می‌توان در مورد او (مقام ذات خداوند) به دست آورد، همانا شناخت «اسم» اوست نه «ذات» او، چه احاطه علمی به مقام ذات حق میسر نیست.

و آنچه که گفته‌اند که معرفت به اندازه عارف است و مقدار شناخت به اندازه توان شناساگر است، نیز به همین مطلبی که گفته شد بازگشت می‌کند. مثال این مطلب، مثال آب برداشتن از دریاست، زیرا پیمانه جز دریا را نمی‌خواهد و نمی‌جوید، اما آن مقدار آبی که از دریا بر می‌گیرد، به اندازه گنجایش و ظرفیت خود اوست (نه به اندازه وسعت و بی‌کرانگی دریا).

و نیز از مطالب قبلی دانسته می‌شود که ذات حق تعالی، خارج از حیطه بیان است (مقصود این است که او در توصیف و بیان نمی‌گنجد). از این جا آشکار می‌گردد که «توحید ذاتی»

آخرین درجه توحید است، زیرا توحید کامل آن است که ذات حق که پیرامون توحیدش بحث می‌شود، از هر تعین حقیقی یا اعتباری و حتی از خود همین حکم که نوعی تعین و قید است نیز آزاد و رها باشد. خداوند سبحان به پیامبرش فرمود: «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ: همانا پایان سیر و حرکت به خدا می‌انجامد.» (مجموعه رسائل ۱: ۷۸-۷۹)

ملاصدرا نیز در المبدأ و المعاد می‌نویسد:

«فصل في أنَّ كنه الواجب تعالى غير معلوم للبشر: ... يمتنع ارتسام الحقيقة الواجبة في الأذهان - عالية كانت أو سافلة - بل جميع القوى الإدراكية عقلية كانت أو حسية، في مرتبة واحدة بالقياس إلى نيل الجنب الربوبي، كما ورد عن النبي ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار وإنَّ الملائكة الأعلى يطلبونه كما يطلبونه أنتم». فإنَّ الإحساس إنَّما يتعلق بما في عالم الخلق، و التعلُّق إنَّما يتعلَّق بما في عالم الأمر. فما هو فوق الخلق و الأمر يكون محتجباً عن الحس و العقل». (المبدأ و المعاد: ۳۳)

«فصلی در باب اینکه کنه واجب متعال برای بشر معلوم نیست: ... محال است که حقیقت واجب‌الوجود در اذهان نقش ببندد، خواه آن عقل، عالی باشد یا سافل، بلکه تمام قوای ادراکی، عقلی باشد یا حسی، نسبت یکسانی با ساحت ربوبی دارند، همان‌طور که از پیامبر ﷺ وارد شده است: «خداوند از عقول پنهان است، همان‌طور که از دیدگان پنهان است، و اهل ملکوت او را طلب می‌کنند، همان‌گونه که شما او را طلب می‌کنید». احساس تنها به عالم خلق (ماده) تعلُّق می‌گیرد و تعلُّق تنها به عالم امر (مجردات). پس آن چیزی که فوق خلق و امر است، از حس و عقل محتجب خواهد بود».

ناگفته نماند که حدیث مذکور - دست‌کم در منابع شیعی - از حضرت سیدالشهداء (علیه‌السلام) نقل شده است. (بنگرید به: تحف العقول: ۲۴۵)

گفتار چهارم:

پاسخ به اشکالات استاد مطهری در باب تنزیه (۲)

اشکال سوم: تصوّر نامتناهی ممکن است

عبارات استاد مطهری

مرحوم استاد مطهری در ادامه تعلیقاتشان بحث مهمّی را مطرح می‌کند و می‌فرماید که تصوّر خدا از جنس تصوّر ماهیات (مانند در و دیوار و انسان و...) نیست و پس از بیان مقدّماتی، نهایتاً تصوّر خدا را ممکن می‌داند:

«آنچه فعلاً مطرح است، این است که «ما خدا را چگونه تصور می‌کنیم». بدیهی است که تصور خدا مستقیماً از راه حواش وارد ذهن نمی‌شود، زیرا گذشته از اینکه می‌دانیم ادراکات حسی ما از چه نوع و چه مقوله است و تصور خدا در میان آنها یافت نمی‌شود، مدرکات حسی ما محدود و مقید است و خداوند، حقیقتی مطلق است و محدودیت با ذات او ناسازگار است. پس، از چه راه ما ذات حق را تصور می‌کنیم؟ در مقاله پنجم تحت عنوان «پیدایش کثرت در ادراکات»، یک سلسله بحث‌های کلی درباره کیفیت پیدایش مفاهیم انجام شد.

با توجه به آنچه در آنجا گفته شد، باید بدانیم که تصور خداوند از نوع تصور ماهیات نیست تا لازم آید ذهن قبلاً به فرد و مصداق آن از راه حواش ظاهره یا باطنه رسیده باشد تا بتواند آن را تخیل و سپس تعقل نماید. بلکه این تصور از نوع تصور آن سلسله معانی و مفاهیم است که معقولات ثانیة فلسفی نامیده می‌شود، از قبیل مفهوم «وجود و جوب»، «قَدَم»، «علیت» و امثال اینها. این‌گونه تصورات که انتزاعی می‌باشند، نه مسبوق‌اند به صورت حسی و نه به صورت خیالی، بلکه عقل مستقیماً

آنها را از صور حسی و خیالی انتزاع می‌کند. این گونه تصوّرات، همواره به صورت کلی در ذهن وجود دارند. آری، تصوّر ذات باری از قبیل تصوّر مفهوم «وجود» و مفهوم «وجوب» و امثال اینها است، با این تفاوت که تصور خداوند، از ناحیه ترکیب چند مفهوم از این مفاهیم، یا یکی از این مفاهیم با مفهومی از نوع ماهیات صورت می‌گیرد، از قبیل مفهوم «واجب الوجود»، «علت نخستین»، «خالق کل»، «ذات ازلی»، «کمال مطلق» و امثال اینها اختصاص به خداوند ندارد. تصور ما درباره «ماده اولی» جهان نیز از همین قبیل است. ما تصویری از ماهیت و ذات و کنه ماده اولی جهان نداریم، ولی او را به عنوان ماده اولی که یک عنوان انتزاعی و ثانوی است، تصور می‌کنیم و احياناً برهان بر وجودش اقامه و وجودش را تصدیق می‌کنیم.^۱

در انتها نیز بحث خود را این‌گونه جمع‌بندی می‌کنند:

«اساساً اگر ذات حق به هیچ وجه قابل تصور نبود، همانطور که امکان معرفت و شناسایی و تصدیق نداشت (نخواهد داشت)، امکان انکار و بلکه شک هم نداشت (نخواهد داشت). ما تا چیزی را به نحوی از انحاء تصور نکنیم، نه می‌توانیم وجودش را انکار کنیم و نه می‌توانیم در وجودش شک کنیم و حتی نمی‌توانیم مدعی شویم که نمی‌توانیم او را تصور کنیم، زیرا تا چیزی را تصور نکنیم نمی‌توانیم منکر وجودش یا تصوّرش بشویم.

پس ما خدا را هم تصوّر می‌کنیم و هم تصوّر نمی‌کنیم. ما او را تحت یک عنوان عامّ انتزاعی از قبیل خالق کل تصوّر می‌کنیم، اما کنه ذاتش را تصوّر نمی‌کنیم».^۲

سپس اشکال دیگری را مطرح می‌کنند، مبنی بر اینکه: «تصوّر نامحدود، ناممکن است» و آن را پاسخ می‌دهند:

«اشکال، بیشتر در تصور ذات واجب از این ناحیه است که ذات واجب مطلق ولا یتناهی است و ذهن او را به عنوان ذات مطلق ولا یتناهی تصور می‌کند، در صورتی که ذهن قادر به تصور مطلق و غیر متناهی نیست.

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم ۵: ۱۰۲-۱۰۳.

۲. اصول فلسفه و روش رئالیسم ۵: ۱۰۳-۱۰۴.

در پاسخ این اشکال اول باید «مطلق» را معنی کنیم. «اطلاق» به معنی اسم مفعولی (= مطلق) یعنی «رهایی»، مثلاً مفهوم انسان به خودی خود یک مفهوم رها و آزاد است و دایره وسیعی را فرا می‌گیرد، اما همین‌که مفهوم سفید پوست به آن اضافه شد، مقید می‌گردد. مفهوم «انسان سفید پوست» فقط قسمتی از سطح دایره اول را شامل می‌شود و دایره‌ای در داخل دایره اول تشکیل می‌دهد. همین‌که مفهوم «دانشمند» را برای بار دوم اضافه کردیم و گفتیم: «انسان سفیدپوست دانشمند» محدودتر می‌شود و دایره کوچک‌تری در داخل دایره دوم تشکیل می‌شود و همین‌طور.

از اینجا معلوم می‌شود که ما تا مطلق را تصور نکنیم، نمی‌توانیم مقید را تصور کنیم. هر مقیدی از اجتماع چند مطلق تشکیل می‌شود و حقیقت هر مطلق عبارت است از مقید منهای قید، یعنی نبودن قید کافی است برای اطلاق و ارسال^۱ مفهوم. البته محققین در اینجا تحقیق خاصی دارند و مدعی هستند که آنچه در ضمن مقید وجود دارد خود مطلق نیست، بلکه جامع مشترک میان مطلق و مقید است و آن را طبیعت لایشرط مقسومی می‌نامند و خود مطلق را لایشرط قسمی می‌خوانند. این بحث از حدود این مقاله خارج است و با مدعای قبلی ما هم منافاتی ندارد.

پس، این ایراد که ذهن قادر به تصور مطلق نیست، ایراد درستی نیست. «متناهی است یا غیر متناهی؟» خود این سؤال که برای ذهن مطرح است، دلیل است که ذهن همچنان که تصویری از متناهی دارد، تصویری هم از غیر متناهی دارد، در صورتی که اگر ذهن بخواهد مصداق «فضای لایتناهی» را تصور کند، یعنی بخواهد غیر متناهی را نزد خود مجسم کند، در حالی که آن فضای مجسم ذهنی واقعاً غیر متناهی باشد، امکان‌پذیر نیست. ولی اگر ذهن فضای محدود را در خود مجسم کند، آنگاه مفهوم کلی فضا و هم مفهوم محدودیت را تعقل کند، آنگاه مفهوم «نفی» و «عدم» را بر فضای محدود اضافه کند، امری ممکن و معقول است و واقعاً مفهوم فضای نامحدود را تصور کرده است.

پس ذهن به طور مستقیم قادر نیست «غیر متناهی» را تصوّر کند، ولی به طور

۱. «ارسال» در اینجا به معنای «اطلاق» است. این استعمال در متون اصولی (اصول فقه) بسیار رایج است.

غیر مستقیم قادر است. و به تعبیر دیگر، ذهن قادر نیست غیر متناهی را تخیل کند، یعنی در قوه خیال که قوه‌ای نیمه مجرد است و خود و مدرکاتش ذی بُعد می‌باشند، آن را بگنجاند، زیرا مستلزم این است که ذهن در آن واحد، بُعدی غیر متناهی در خود جای دهد و این غیر ممکن است - و لا اقل برای نفوس عادی غیر ممکن است - اما مانعی نیست که ذهن، غیر متناهی را تعقل کند، یعنی با ترکیب یک سلسله مفاهیم کلی تصویری که البته از نوع ماهیت نخواهد بود، بلکه از نوع مفاهیم انتزاعی خواهد بود، برای خود بسازد. ذهن، همیشه برای درک و تصور حقایقی که از درک مستقیم آنها ناتوان است، به این وسائل متشبه می‌شود، یعنی از طریق غیر مستقیم تصور معقول و صحیحی به دست می‌آورد.

پس معلوم شد تصور خداوند، در آن حدود که برای فلسفه تحقیق درباره وجود یا عدم آن را میسر سازد، برای ذهن ممکن است. و همچنین معلوم شد، به همین نحو برای ذهن، ادراک صفات باری تعالی که همه نامحدود و غیرمتناهی می‌باشند نیز میسر است. باری تعالی علم نامحدود و حیات نامحدود و کمال و جمال نامحدود و اراده و مشیت نامحدود و خیر و رحمت نامحدود است. هیچ مانعی نیست که ذهن نامحدودی صفات او را بشناسد.^۱

در اینجا ایشان به چند نکته اشاره کردند که بایستی توضیح داده شود. ابتدا باید دو مقدمه را متذکر شویم:

۱) در فلسفه، هر مفهومی را به راحتی نمی‌توان تصوّر کرد، زیرا صورت ذهنی و شیء خارجی بایستی اتحاد ماهوی داشته باشند. بنابراین، تصوّر برخی مفاهیم مانند آتش، انسان، اسب و... چندان دردسرساز نیست. در مقابل، تصوّر برخی مفاهیم مانند «وجود» یا «عدم» محلّ گفتگو است، زیرا - به تعبیر مرحوم علامه - وجود، عین بودن در خارج است و این خلاف تصوّرپذیری است. همین‌طور تصوّر «عدم» چندان کار ساده‌ای نیست، زیرا ماهیت ندارد. در فلسفه صدرایی، «ماهیت» حدّ وجود است. وقتی یک وجود محدود در کار نیست، طبیعتاً ماهیتی هم نیست.

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم ۵: ۱۰۵ - ۱۰۶.

بنابراین، تصوّر دو مفهوم «وجود» و «عدم» در فلسفه محلّ بحث است.^۱

(۲) به علاوه، تصوّر خداوند و کمالات او نیز بحث برانگیز است، زیرا خداوند وجود بی‌نهایت است و ماهیتی ندارد: «و الحقّ ماهیّته ائیّته».^۲ وقتی ماهیت نداشت، به ذهن نمی‌آید. مرحوم آشتیانی کتابی دارد با عنوان «هستی از نظر فلسفه و عرفان». ایشان می‌گویند: «ماهیات به منزله تله‌ها و دام‌هایی‌اند که ذهن، وجودات را به وسیله آنها شکار می‌کنند: «کرده‌اند این تله در خاک که عنقا گیرند». بدین ترتیب، وجود مطلق بحثّ بسیط (که اهل فلسفه آن را خدا می‌دانند) اسیر و شکار ذهن نمی‌گردد: «عنقا شکار کس نشود، دام بازگیر»^۳

مرحومین علامه طباطبایی و استاد مطهری، بیش از هر کس دیگری، به این اشکال واقف‌اند و می‌دانند به محض اینکه «تصوّرپذیری خدا» را مطرح کنند، به آنها اشکال خواهند کرد که خدا تصوّرپذیر نیست! فصلی که مرحوم علامه تحت عنوان «ما خدا را چگونه تصوّر می‌کنیم؟» گشوده، برای پاسخ به این اشکال است. در واقع، ایشان دفع دخل مقدر کرده‌اند.

۱. مرحوم علامه مفاهیم ماهوی را «حقیقی» و مفاهیم غیر ماهوی را «اعتباری» می‌داند. در فصل ۱۰ مرحله ۱۱ نه‌ایه الحکمة می‌خوانیم: «و الحقیقی هو المفهوم الذی یوجد تارة فی الخارج، فیرتّب علیه آثاره؛ و تارة فی الذهن فلا یرتّب علیه آثاره الخارجیة کمفهوم الإنسان. و لازم ذلك أن تتساوی نسبته إلى الوجود و العدم. و هذا هو الماهیة المقولة على الشيء فی جواب ما هو. و الاعتباری خلاف الحقیقی و هو: ۱- إیّا من المفاهیم التي حیثیة مصداقها حیثیة أنه فی الخارج مترتّباً علیه آثاره، فلا یدخل الذهن الذی حیثیة حیثیة عدم ترتب الآثار الخارجیة، لاستلزام ذلك انقلابه عما هو علیه كالوجود و صفاته الحقیقیة كالوحدۃ و الوجوب و نحوها؛ ۲- حیثیة أنه لیس فی الخارج كالعدم فلا یدخل الذهن، و إلا لانقلب إلى ما یقبل الوجود الخارجی فلا وجود ذهنیاً لئلا وجود خارجياً له...».

۲. شرح المنظومة: غرر ۵. «و الحقّ ماهیّته ائیّته / إذ مقتضى العروض معلولیّته»

۳. هستی از نظر فلسفه و عرفان: ۱۰۶-۱۰۷. «حقائق وجودیه امورات مخفیة از عالم ذهن و وعاء ادراک‌اند. وجودات مقیّده، به واسطه تقیید آنها به ماهیات، به تبع ماهیات، بنحو من الأنحاء مُدرک می‌شوند؛ و ماهیات شبکه‌اند از برای صید وجودات: «کرده‌اند این تله در خاک که عنقا گیرند» ولیکن حاقّ حقیقت وجود، مُدرک نمی‌شود و مقیّد به قیدی نیست: «نه اشارت می‌پذیرد نه عیان/ نه کسی زو نام دارد، نه نشان» «کس ندانست که منزلگه معشوق کجاست/ این قَدَر هست که بانگ چرسی می‌آید»

مرحوم علامه در آن مقاله راه حلی را پیشنهاد داده‌اند و آن اینکه: مطلق را می‌توان در ضمن مقید تصوّر کرد. به عنوان نمونه، شما مفهوم «انسان» را در نظر بگیرید. این مفهوم، مطلق است. در عالم خارج، انسان مطلق وجود ندارد. شما انسان سفیدپوست می‌بینید، انسان جوان می‌بینید، انسان قد بلند می‌بینید، اما انسان مطلق نمی‌بینید. با این اوصاف، این سؤال پیش می‌آید که ما مفهوم مطلق «انسان» را چگونه می‌توانیم تصوّر کنیم؟ مرحوم علامه معتقد است که وقتی انسان با عالم خارج مواجه می‌شود، یک فردی مثل عصار را می‌بیند و صورت عصار به ذهن او می‌آید. این صورت ذهنی، مقید است و فصل مشترک چند مفهوم مطلق است. مثلاً عصار یک «انسان میان سالِ قد بلندِ لاغرِ سبزه‌رو...» است. عصار یک مفهوم مقید است که فصل مشترک چندین مفهوم مطلق است: انسان، میان سالی، قد بلندی، لاغری سبزه‌رویی و... پس شما با تصوّر عصار که یک صورت مقید است، توانسته‌اید چندین مفهوم مطلق را تصوّر کنید؛ یعنی شما مفهوم انسان را می‌فهمید، ولی ضمن زید و عمرو و بکر و خالد و....

عبارات علامه طباطبائی

شاید بد نباشد در اینجا عبارات مرحوم علامه را که مورد تعلیق استاد مطهری قرار گرفته است، مرور کنیم. ایشان در متن مقاله خود می‌نویسند:

«ما پیوسته در زندگانی مادی خود به یک سلسله معلولات جسمانی که آغشته به یک رشته قیود جسمانی و زمانی و مکانی می‌باشند، گرفتاریم و هیچ گاه حواس و تخیل ما یک موجودی بی‌قید و شرط را نمی‌تواند درک نماید. ماده و جسم کجا و اطلاق کجا؟! و از این روی، ما هرگز نمی‌توانیم با توجّه عادی خود «موجود مطلق» را تصوّر نماییم. ولی در عین حال نباید تصوّر کرد که ما مقید را بی‌مطلق تصوّر می‌کنیم، زیرا هر مقید، مجموع چندین مطلق است که به واسطه مقارنت و برخورد، همدیگر را مقید ساخته و از اطلاق انداخته‌اند. «انسان کوتاه سفید» مقیدی است که از سه تا مطلق به وجود آمده است. پس ما مطلق را تصوّر می‌کرده‌ایم، ولی در میان قیود؛ و از همین جاست که اگر مطلق را بشنویم، به واسطه انس ذهنی

خود برای آن از قیود مأنوسه خود تصویری می‌سازیم، چنانکه یک دهاتی بی‌خبر از جهان بیرون، اگر بشنود که در نیم‌کره غربی، شهر بزرگی است به نام «نیویورک»، در ذهن وی شکل یک آبادی بزرگی مجسم می‌شود، حداکثر صد برابر آبادی خودش (از لحاظ کمی و کیفی). ولی ما برای اصلاح تصور وی می‌گوییم: «نیویورک آبادی است، لیکن نه از این آبادی‌ها». چنانکه به یک خواربارفروشی ساده‌لوح می‌گوییم: «اکنون تا نه رقم اعشاری توزین می‌کنند، ولی با ترازویی نه از این ترازوها».

نتیجه: از این بیان دست‌گیر می‌شود که: ما اطلاق مفهومی را پیوسته با نفی نگهداری می‌نماییم و نیاز ما به این نفی، در مورد علت جهان هستی (خدا) از هر مورد دیگر بیشتر است، زیرا هرچه در مورد خدا اثبات کنیم - از ذات گرفته تا صفات - مطلق خواهد بود، زیرا تقیّد و اشتراط چنان که روشن شد معلولیت را در بردارد، و اطلاق را با نفی باید نگهداری کرد. می‌گوییم: خدا موجود است، ولی نه مانند این موجودات. می‌گوییم: خدا وجود دارد، علم دارد، قدرت دارد، حیات دارد، ولی نه از این وجودها، نه از این علمها، نه از این قدرتها، نه از این حیاتها، روی هم رفته صفات خدا اطلاق دارند و با نفی نگه‌داری می‌شوند، چنان که ذات نیز چنین بود.^۱

ثمره اشکال سوم: «نفی تشبیه مقیّد»

این عبارات آقای طباطبایی متضمّن بحثی است که معمولاً در بحث تنزیه مغفول واقع می‌شود. بدیهی است که اصلی‌ترین اشکال ما بر فیلسوفان مسلمان در بحث توحید این است که آنها قائل به تشبیه میان حق و خلق‌اند. در مقابل، آنها این اشکال ما را نمی‌پذیرند و می‌گویند که ما خدا را از صفات مخلوقی تنزیه می‌کنیم.

با رجوع به آثار قدیمی‌تر مانند أسفار ملاصدرا مشابه همین عبارات کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم را می‌بینیم و ملاحظه می‌شود که حتی فلاسفه هم چند قدمی به سوی تنزیه رفته‌اند.

ظاهر برخی از عبارات ایشان با ظاهر کلام ما یکسان است، مانند آنکه فرمودند: «خدا

۱. اصول فلسفه رئالیسم: ۲۹۹.

موجود است ولی نه مانند این موجودات. می‌گوییم: خدا وجود دارد، علم دارد، قدرت دارد، حیات دارد، ولی نه از این وجودها، نه از این علم‌ها، نه از این قدرت‌ها، نه از این حیات‌ها؛ ولی مراد ایشان غیر از چیزی است که ما اراده می‌کنیم. این تفاوت نیز از مثال‌های ایشان آشکار می‌شود، مانند نسبت نیویورک و ده. اساساً باید اشتراکی میان مطلق و مقید مطرح باشد. مثلاً دو مفهوم «انسان» و «انسان سرخ‌پوست» را در نظر بگیرید. واضح است که این دو مفهوم که اولی مطلق و دومی مقید است، در انسانیت مشترک‌اند. لذا در تعریف «مطلق» و «مقید» فرموده‌اند که یکی ماهیت لابشرط است و دیگری ماهیت بشرط شیء.^۱ بنابراین، مطلق و مقید ماهیتاً یکسان‌اند.

ایشان در فصل دیگری تحت عنوان «خداوند همه کمالات هستی را دارد» می‌نویسند: «چنانکه یک نگاه ساده به برهان‌های گذشته در اثبات یکتایی و تنهایی (نفی کثرت و نفی شرکت) خدای هستی کافی بود، همچنین تأمل جزئی، ثبوت این نظریه را که «خدای هستی، همه کمالات هستی را دارد» مسلّم می‌سازد، زیرا اگر به خدای جهان از این سوی «برهان» نگاه کنیم که وجوددهنده و هستی‌بخش جهان است؛ و در مقاله نهم روشن ساختیم که علت فاعلی باید دارای کمالی باشد که به معلول خود می‌دهد؛ ناچار حکم خواهیم کرد که بخشاینده هستی، همه کمالات هستی را داراست. و اگر به خدای جهان از این سوی «برهان» نگاه کنیم که واقعیت مطلق از آن‌اوست، ناچار هر کمال و فعلیت واقعی نیز از آن‌او خواهد بود. مثلاً در هر یک از موجودات جهان فعالیت به حسب حال خودش تا حدّی که شرایط زمانی و مکانی آزادش گذاشته باشد، مشهود است و البته فعالیت نام‌برده از قدرتی که موجود نام‌برده دارد، سرچشمه می‌گیرد؛ و چون این قدرت، کمالی

۱. دقیق‌تر آن است که بگوییم: اسماء اجناس که یکی از مصداق‌های مطلق‌اند، برای ماهیت مبهمه یعنی لابشرط مقسمی وضع شده‌اند. به تعبیر صاحب کفایة: «فمنها (= الأسماء المطلقة) إسم الجنس کإنسان و رجل و فرس و حیوان و سواد و بیاض إلی غیر ذلک من أسماء الکلیات ... و لا ریب أنّها موضوعة لمفاهیمها بما هی هی مهممة مهملة (أی اللابشرط المقسمی)، بلا شرط أصلاً ملحوظ معها، حتی لحاظ أنّها کذلک (أی بلا شرط)». (کفایة الأصول: ۲۴۳)

است واقعیت دار، پس، از واقعیت مطلق (وجود خدا) سلب نمی‌شود. و نیز قدرت نامبرده پدیده‌ای است که از علت پیدا شده، پس ناچار علت فاعلی‌اش دارای آن می‌باشد. و مثلاً در بسیاری از موجودات، صفت کمالی به نام «علم» داریم، چنانکه در انسان و سایر جانوران زنده پیداست. و هم چنان که در قدرت گفته شد، علم نیز چیزی است واقعیت‌دار و معلول است، پس برای خدای جهان اثبات خواهد شد. گذشته از اینکه در جریان نظام وجود که مربوط به علت‌های جزء نمی‌توان دانست، آثار شعور و علائم قدرت (یک علم بی‌نهایت باریک و تیز و یک نیروی بی‌کرانی حیرت‌انگیز) به اندازه‌ای روشن است که با هیچ پرده و پوششی نمی‌توان پوشانید. در مورد «حیات» می‌توان مانند قدرت و علم سخن گفت و حیات را (به معنای صفتی که منشأ علم و قدرت است) برای خدای جهان اثبات نمود.

از بیان گذشته نتیجه گرفته می‌شود که:

۱- کمالات و صفاتی که به حسب تجزیه و تحلیل به سوی وجود برمی‌گردند، یعنی به راستی وجود خارجی دارند، به طور اطلاق برای خدای جهان ثابت هستند.

پس خدای جهان دانا و توانا و زنده می‌باشد و همچنین...

۲- صفاتی که به عدم و نیستی تحلیل می‌شوند؛ یعنی به راستی موجود نیستند مانند: جهل، عجز، فنا، فقر، احتیاج، معلولیت، اضطراب، از خدای پاک دور می‌باشند.

۳- چون احتیاج و قید از خدا منفی است، ناچار هر صفت کمالی که دارد عین ذاتش خواهد بود، نه خارج از او، زیرا کمال خارج از ذات، بی‌احتیاج و قید صورت نمی‌گیرد.

اشکال: اگر این قاعده کلیت داشته باشد که خدای جهان هر امر وجودی را که می‌آفریند، خودش نیز باید دارا بوده و اتّصاف پذیرد، در مورد جسم و خواصّ جسم نیز باید جاری باشد، و در نتیجه باید خدا جسم بوده و خواصّ جسم را از قبیل بعد، عدد، رنگ، بوی و مانند آنها داشته باشد.

پاسخ: مقدّماتاً باید دانست - چنانکه در مقاله هفتم بیان کردیم - موجودات امکانی که در خارج هستند، از وجود و مهیّت (اندازه وجود) مرکّب اند. مثلاً «جسم موجود»

اگر وجودش با جسمانیت محدود نبود وجودی بود مطلق، ولی جسمانیت یعنی جوهر مادی حجم دار، این وجود مطلق را تحدید و با قیودات زمانی و مکانی آشنا می‌سازد. همیشه علت فاعلی به حسب حال خود اثر مطلق می‌دهد، ولی ماده قابل با شرایط زمانی و مکانی خودش اطلاق فعل وی را تهدید می‌کند؛ مانند کسی که بخواهد آب از دریا بردارد، البته وی تحدیدی به آب نمی‌دهد، ولی کوتاهی دست و بازوی وی، ظرفیت و شکل کاسه‌ای که در دست دارد، نزدیک و دوری اجزای آب دریا، فعل او را مقید می‌سازد.

پس از این مقدمه روشن خواهد شد که خدای جهان وجودش از آرایش هر حد و قیدی پاک است، با ماهیات که حدود و قیودند و اندازه‌های وجودند متصف نمی‌شود، و تنها با صفت‌های وجودی که خالی از حد می‌باشند، می‌توان متصفش دانست، مانند علم و قدرت. و در حقیقت هر قیدی، به عدم تحلیل می‌شود و وجود مطلق خدایی، عدم و نیستی نمی‌پذیرد. آری، ما خدای جهان را با یک رشته صفاتی که خارج از ذات هستند، توصیف می‌کنیم، مانند اینکه می‌گوییم: او خداوندگار، آفریدگار، کردگار، هستی‌بخش، روزی دهنده، زنده‌کننده، میراننده، پروردگار، کارگزار است. ولی این‌ها در حقیقت صفاتی هستند نسبی، نه خارجی نفسی...

اشاره: آخرین بحث فلسفی در صفات خدای هستی به نظریه‌ای منتهی شده که از سطح سخنان گذشته بسی بالاتر است و آن این است که: چون هستی خدا از هر قید و شرطی مطلق است و هیچ‌گونه حدی در آنجا نیست، پس خود این تحدید (هیچ‌گونه حدی در آن جا نیست) نیز از آن جا منفی است، و از این روی، وجود ایزدی از هر تحدید مفهومی نیز بالاتر و هیچ مفهومی (حتی این مفهوم) نمی‌تواند به وی احاطه نموده و تمام حاکی بوده باشد.^۱

پاسخ یکم: تصوّرناپذیری صرف الوجود در فلسفه

به نظر می‌رسد اشکالی که در ابتدا مطرح شد، پاسخ داده نشد و ما گمان می‌کنیم که بنا بر مبانی فلسفی نمی‌تواند پاسخ داده شود. توضیح اینکه: اگر بنا باشد که ما

۱. اصول فلسفه رئالیسم: ۳۰۳-۳۰۶.

خدا یا صرف الوجود یا حقیقة الوجود را بشناسیم، از دو حال خارج نیست: ۱- علم حضوری پیدا کنیم؛ ۲- علم حصولی پیدا کنیم. اگر بنا بود «ما به حقیقة الوجود» را به علم حضوری پیدا کنیم، چرا حاجی سبزواری می‌گوید: «وکنهه فی غایة الخفاء»؟ چرا آقای آشتیانی می‌گوید: «عنقا شکار کس نشود، دام بازگیر»؟ علم حضوری عبارت است از: «حضور وجود شیء نزد عالم»^۱ مگر می‌شود وجود بی‌نهایت نزد ما به عنوان وجود محدود حاضر شود؟ اساساً حضور یک امر نامتناهی یعنی چه؟ این از نظر ما شدنی نیست، از نظر خود فلاسفه هم شدنی نیست. علم حصولی هم ممکن نیست، زیرا اولاً خداوند ماهیت ندارد، زیرا وجود لایتناهی است و وجود نامتناهی، ماهیت ندارد.

پاسخ دوم: تصوّر ناپذیری امر نامتناهی

مرحوم استاد مطهری مثالی زدند که ما یک مکان نامتناهی را تصوّر می‌کنیم! چطور ممکن است؟ محدودیت در معنای «مکان» اخذ شده است. «مکان نامحدود» یعنی «مکان لامکان»، یعنی اجتماع نقیضین! چطور می‌توان چنین چیزی را پذیرفت؟ این شدنی نیست، اما ایشان فرمودند که اگر شما مفهوم «عدم» را به مفهوم «فضای متناهی» کنیم، تصوّر «فضای نامتناهی» محقق می‌شود. ما این را قبول نداریم، زیرا آن را مصداق اجتماع نقیضین می‌دانیم: «لیس فی محال القول مجالاً».

پاسخ سوم: کدام مطلق؟ کدام مقید؟

نکته بعد آنکه: بر فرض که ما بتوانیم مفاهیم نامتناهی را تصوّر کنیم؛ بر فرض که بتوانیم مطلق را ضمن مقید به ذهن بیاوریم؛ آیا رابطه ما و خدا، مانند رابطه مطلق و مقید است؟ اولاً بنا بر مبنای خود فلاسفه، خدا را باید «وجود بشرط لا» بدانیم، نه وجود «لا بشرط». یکی از بزرگان فرموده بودند که خدای فلاسفه وجود بشرط لا است و خدای عرفا وجود لا بشرط. اگر خداوند، وجود بشرط لا باشد، نمی‌توان آن را مطلق دانست، زیرا مطلق

۱. نهاية الحکمة: م ۱۱: ف ۱. «و انقسام العلم إلى القسمین قسمة حاصرة؛ فحضور المعلوم للعالم إما بماهية وهو العلم الحسولي، أو بوجوده وهو العلم الحضوري».

لابشرط است، خواه لابشرط قسمی دانیم یا لابشرط مقسمی. همان طور که خود آقای مطهری تذکر دادند، در اینجا مهم نیست که ما مطلق را لابشرط قسمی بدانیم یا مقسمی، همین که فی الجمله مطلق را از تمامی قیود آزاد بدانیم، کفایت می کند.^۱

پاسخ چهارم: اطلاق عقلی و نقلی تشبیه

همان طور که گفته شد، در فلسفه قاعده‌ای هست که «معطی یک چیز نمی تواند فاقد آن چیز باشد»، و این عین تشبیه است. بنا بر این قاعده، نمی توان میان علم، قدرت، حیات و تمامی کمالات خدا با کمالات مخلوقات فرق گذاشت. حقیقت کمالات خدا و مخلوقاتش یکی است، زیرا در غیر این صورت، قاعده «معطی شیء» نقض خواهد شد. تنها تفاوتی که هست، در مقدار آن است؛ یعنی کمالات ما محدود و کمالات خداوند نامحدود است.

گفتیم که فلاسفه در اینجا پاسخ می دهند: کمالات خدا به وجود واجب، و کمالات مخلوقی به وجود امکانی موجودند. به عبارت دیگر، فلاسفه ادعا می کنند که ما متذکر به نفی تشبیه بوده ایم. ما نمی گوییم که خدا شبیه مخلوقات است، وجود خدا واجب است و وجود مخلوقات امکانی، خدا وجود صرف است و مخلوقات، وجود مشوب به عدم است و... .

ما پاسخ می دهیم: به هر تقدیر، حقیقت کمالات ما و خدا یکی است یا دوتا؟ اگر

۱. در پی نوشت های این گفتار، توضیحاتی درباره اعتبار لابشرط و بشرط داده شده است. این اعتبارات، اولاً برای ماهیت است، اما برخی آن را برای وجود به شکل مسامحی مطرح کرده اند. بنا بر مسلک صدرایی که تشکیک عینی وجود به اصالت وجود ضمیمه می شود، خداوند مرتبه خاصی از وجود (بالا ترین حد) است و شاید به این اعتبار بتوان خدا را بشرط لا دانست، یعنی وجود «به شرط لاحدودیت» یا «به شرط لامکان» یا چیزی مشابه آن. از طرفی، عرفا خداوند را به لابشرط مقسمی تشبیه کرده اند، یعنی وجودی که تعین نپذیرفته و در مراتب پایین تعین می پذیرد. خداوند در مقام ذات (نه تجلی)، تعین ندارد، ولی این قابلیت را دارد که متعین به هر چیزی شود: انسان، فرس، در، دیوار، ملک، فلک و... . به همین جهت و برای تقریب به ذهن، عرفا گفته اند که لاتعینی خداوند مانند لابشرط مقسمی است. بنگرید به: مبانی و اصول عرفان نظری: ۲۰۸-۲۱۶. در آینده درباره این دیدگاه عرفا بیشتر سخن خواهیم گفت.

یکی است تشبیه لازم می‌آید و اگر دو تا است، قاعده معطی شیء، نقض می‌شود. در اینجا - به قول علما - دَوْران بین محذورین پدید می‌آید، یعنی این بزرگواران هر طرف را ملتزم شوند، از طرف دیگر بازمی‌مانند.

حکم عقل و مدلول نقل، تشبیه مطلق است، نه مقید، در حالی که فلاسفه به نفی تشبیه مقید باور دارند. از طرفی می‌گویند: خداوند شبیه مخلوقات نیست و تفاوت‌هایی دارد، مانند وجوب و امکان یا تناهی و عدم تناهی، و از طرف دیگر نیز معتقدند که حقیقت ذات و کمالات خداوند با مخلوقات یکی است.

پاسخ پنجم: تناقض دورنی عبارات

با تأمل در عبارات فلاسفه تعارض آشکار دیده می‌شود. از طرفی می‌گویند که ما باید خدا را تصوّر کنیم و اگر تصوّر نکنیم، ایمان مختل می‌شود و... از طرف دیگر، می‌فرمایند که اگر ما مفهومی از خدا در ذهن داشته باشیم، کثرت مفهومی در ذات خدا پدید می‌آید! مرحوم آقای طباطبایی در *نهایة الحکمة*، اصول فلسفه و روش رئالیسم و رسائل توحیدی تصریح کرده‌اند که ما مفهومی از خدا در ذهن نداریم. اگر چنین است، چگونه میان خدا و خلق اشتراک قائل می‌شوید؟! شما مفهوم «عالم» را در نظر بگیرید. فلاسفه معتقدند که خداوند به همان معنا عالم است که مثلاً مرحوم آقای خویی عالم است. در این صورت، باید گفت که خدا و آیت الله خویی مصداق مفهوم کلی «عالم» اند. این نتیجه روشن سخن فلاسفه است. با این حال، مرحوم علامه فصلی را در *نهایة گشوده* است، تحت این عنوان که خداوند مصداق یک مفهوم کلی نیست! *العظمة لله!*^(۲)

پاسخ ششم: ناسازگاری با نصوص دینی

در مقابل، روایات ما در عبارات مختلفی هرگونه فکر، وهم، تصوّر، تمثّل و تعقل را از خداوند نفی می‌کنند. در این موضوع روایات زیادی هست. برای مشاهده آنها به این ابواب کتاب *بحار الأنوار* رجوع کنید:

۱. بدیهی است که مراد ایشان از این اصطلاح، معنای لغوی و عام آن است، نه معنای اصولی آن.

■ جلد ۳، باب ۹: النهی عن التفكير في ذات الله تعالى والخوض في مسائل التوحيد وإطلاق القول بأنه شيء؛

■ جلد ۳، باب ۱۳: نفی الجسم و الصورة و التشبيه و الحلول و الاتحاد و أنه لا يُدرك بالحواس و الأوهام و العقول و الأفهام؛

■ جلد ۴، أبواب أسمائه تعالى و حقائقها و صفاتها و معانيها، باب ۴: جوامع التوحيد. اکنون برخی عبارات روایات نقل می شود:

[۱]: بحار الأنوار، ج ۳، ص ۲۸۸ (به نقل از کفایة الأثر). امام صادق؟ ع؟ فرمودند:

«تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَصِفُهُ الْمُشَبِّهُونَ بِصِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ ... وَ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ، لَا يُقَاسُ بِالْقِيَاسِ وَلَا يُشَبَّهُ بِالنَّاسِ».

«خداوند متعالی است از وصف اهل تشبیه که خداوند را به صفات مخلوقات متصف می کنند. ... و خداوند آفریننده هر چیز است، به وسیله قیاس [با کسی] قیاس نمی شود و [به هیچ وجه] شبیه مردم نیست».

در اینجا عبارات مطلق است و ما هیچ مجوزی نداریم که آنها را قید بنزیم و بگوییم اینها فقط به وجوب و امکان باز می گردد. خیر! عقل هم نفی تشبیه مطلق را تأیید می کند و تشبیه مقید را قبیح می یابد. در روایتی داریم که بالاترین ذنب (گناه) تشبیه است! پس تشبیه قبیح است، هم عقلاً و هم نقلاً، خواه مطلق باشد یا مقید.

[۲]: بحار الأنوار، ج ۳، ص ۲۹۰. امام صادق (علیه السلام) به هشام فرمودند:

«إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يُشَبَّهُ شَيْئاً وَلَا يُشَبَّهُ شَيْءٌ؛ وَ كُلُّ مَا وَقَعَ فِي الْوُحْمِ فَهُوَ بِخِلَافِهِ».

«همان خداوند متعالی شبیه چیزی نیست و چیزی شبیه او نیست؛ و هر چیزی که در وهم واقع شود، خداوند غیر و مقابل اوست».

۱. بحار الأنوار ۳: ۲۸۷ (به نقل از امالی طوسی). عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا الصَّادِقَ (علیه السلام) فَقَالَ لَهُ: «أَخْبِرْنِي أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ؟» قَالَ: «تَوْحِيدُكَ لِرَبِّكَ». قَالَ: «فَمَا أَكْبَرُ الذُّنُوبِ؟» قَالَ: «تَشْبِيهُكَ لِخَالِقِكَ».

۲. الإرشاد ۲: ۲۹۰. همچنين بنگريد به: التوحيد: ۸۰.

یعنی مثلاً اگر دیوار در وهم می‌گنجد، خداوند دیوار نیست. همچنین اگر مفهوم‌های «واجب الوجود» و «علة العلل» و امثالهما در ذهن واقع می‌شود، خداوند غیر آنها است.

[۳]: الکافی، ج ۱، ص ۱۰۵. امام کاظم علیه السلام فرمودند:

«إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يُشَبِّهُهُ شَيْءٌ. أَيُّ فُحْشٍ أَوْ خَنَا أَعْظَمُ مِنْ قَوْلِ مَنْ يَصِفُ خَالِقَ الْأَشْيَاءِ بِجِسْمٍ أَوْ صُورَةٍ أَوْ مَخْلُوقَةٍ أَوْ بِتَّخْدِيدٍ وَأَعْضَاءٍ؟ تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ عُلُوءًا كَبِيرًا».

«خداوند متعالی شبیه چیزی نیست. چه فحش و وهنی بالاتر از آن سخن کسی است که خالق اشیا را به جسم، صورت، مخلوقیت، محدودیت و اعضا وصف می‌کند؟ خداوند تعالی از این سخنان بسیار منزّه است».

اینجا مراد از «صورت» می‌تواند «صورت ذهنی» باشد، نه صورت جسمی که همان «شکل داشتن» باشد، زیرا در روایات دیگر مستقلاً به نفی صورت ذهنی پرداخته‌اند و فرموده‌اند که اذهان نمی‌توانند خداوند را تصویر و تمثیل کنند.^۱ یا اینکه فرموده‌اند: «كُلُّ مَا تُصَوِّرُ فَهُوَ بِخِلَافِهِ».^۲

[۴]: الکافی، ج ۱، ص ۱۰۵. در حدیث مشابهی، امام رضا علیه السلام فرمودند:

«لَا تَضْبِطُهُ الْعُقُولُ وَلَا تَبْلُغُهُ الْأَوْهَامُ».

«عقل‌ها بر او احاطه ندارند و اوهام به او نمی‌رسند».

[۵]: التوحید، ص ۷۶. امام کاظم علیه السلام فرمودند:

«... وَ أَنَّهُ لَا تَقْدِرُهُ الْعُقُولُ وَلَا تَقَعُ عَلَيْهِ الْأَوْهَامُ».

«... و عقل‌ها نمی‌توانند برای او اندازه تعیین کنند (او را محدود کنند) و اوهام بر او واقع نمی‌شوند (بر او احاطه پیدا نمی‌کنند)».

۱. التوحید: ۷۰. «مُتَنَبِّعٌ عَنِ الْأَوْهَامِ أَنْ تَكْتَنِبَهُ وَ عَنِ الْأَفْهَامِ أَنْ تَشْتَعْرِقَهُ وَ عَنِ الْأَذْهَانِ أَنْ تُمَثِّلَهُ: محال است که اوهام بتوانند به کنه او برسند (کنه او را دریابند) و افهام مستغرق در او شوند و اذهان او را مانند دیگری قرار دهند».

۲. الاحتجاج ۱: ۲۰۱.

ذیل آیه «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ»^۱ «قدر» را که در لغت به معنای «اندازه» است به «وصف» برگردانده‌اند^۲، زیرا هرگونه وصف خداوند محدود ساختن او است. اگر ما از جانب خود زبان گشودیم و گفتیم که خداوند چنین است و چنان است، او را محدود ساخته‌ایم، زیرا یک سلسله معانی معقول را برای او استفاده کرده و خداوند را معقول خود ساخته‌ایم و این چیزی جز محدود ساختن خدای نامحدود نیست.

[۶]: الکافی، ج ۱، ص ۸۲. امام باقر علیه السلام جمله‌ای را فرموده‌اند که در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام نقل شده است^۳:

«إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلَقَهُ خَلْقٌ مِنْهُ».

«خداوند خالی از مخلوقات و مخلوقات خالی از خدایند».

[۷]: التوحید، صص ۴۵-۴۶. حضرت حسن بن علی (امام مجتبی یا امام حسن عسکری علیه السلام) فرمودند:

«فَلَا تُدْرِكُ الْعُقُولُ وَأَوْهَامُهَا وَلَا الْفِكَرُ وَ خَطَرَاتُهَا وَلَا الْأَلْبَابُ وَ أَذْهَانُهَا صِفَتَهُ».

عقل‌ها، ذهن‌ها، وهم‌ها و فکرها به اوصاف خدا راه ندارند، یعنی ما با تکیه بر مدارک خود نمی‌توانیم خدا را بشناسیم و از او گزارشی دهیم.

این‌ها تنها نمونه‌ای از هزار و مشتی از خروار بود. ما مبانی فلاسفه (و عرفا) را با این سخنان غیر قابل جمع می‌دانیم و معتقدیم که برای اعتقاد پیدا کردن به مدّعی کتاب و سنت باید دست از مبانی و آموزه‌های فلسفه اسلامی بشوئیم. مقابله علمی ما با امثال مرحومین طباطبایی و مطهری نیز دلیلی جز این ناسازگاری ندارد، وگرنه این بزرگواران اهل تقوا بوده‌اند و نیتی جز خدمت به آستان اهل بیت علیهم السلام نداشته‌اند.

۱. الأنعام: ۷۱، الحج: ۷۴، الزمر: ۶۷.

۲. الکافی: ۱: ۱۰۳. عَنِ الْفَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام يَقُولُ: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُوصَفُ وَ كَيْفَ يُوصَفُ وَ قَدْ قَالَ فِي كِتَابِهِ: (وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ)؟» همچنین بنگرید به الکافی ۲: ۱۸۲.

۳. الکافی: ۱: ۸۳.

پی‌نوشت

(۱) سه اصطلاح «بشرط شیء»، «بشرط لا» و «لا بشرط» سه اعتبار برای ماهیت‌اند. وقتی ماهیتی مثل انسان را با مفهوم دیگری لحاظ می‌کنیم، سه حالت پیش می‌آید. به عنوان مثال، ماهیت «انسان» و مفهوم «سفیدپوست» را در نظر بگیرید و فرض کنید که می‌خواهند فردی را در اداره‌ای استخدام کنند. سه حالت زیر را در نظر بگیرید:

الف) آن فرد باید سفیدپوست باشد. (بشرط شیء)

ب) آن فرد نباید سفیدپوست باشد. (بشرط لا)

ج) مهم نیست که آن فرد سفیدپوست باشد یا نباشد. (لا بشرط/لا بشرط قسمی)

با این اوصاف، باید گفت که ماهیت بشرط شیء مانند «انسان سفیدپوست» یک مفهوم مقید است و در مقابل، مفهوم مطلق مانند «انسان» یک مفهوم مطلق است.

مراد از لا بشرط مقسمی، مقسم ماهیت بشرط شیء، بشرط لا و لا بشرط است، یعنی همان ماهیتی که آن را با چیز دیگری لحاظ کردیم و حاصل آن، سه‌گونه اعتبار شد.

به طور خلاصه باید گفت:

انسان سفیدپوست (بشرط شیء)	انسان بدون لحاظ با هر مفهوم دیگر (لا بشرط مقسمی)
انسان غیر سفیدپوست (بشرط لا)	
انسان، بدون در نظر گرفتن سفیدپوستی (لا بشرط قسمی)	

(۲) مرحوم علامه در نه‌ایة الحکمة (م ۱۲: ف ۷) می‌نویسد:

«في أنَّ الواجب بالذات لا مشاركَ له في شيء من المفاهيم من حيث المصادق: المشاركة بين شيئين و أزيد إنما تتمَّ فيما إذا كانا متغايرين متمايزين و كان هناك مفهوم واحد يتَّصفان به ... فهي وحدة في كثرة و لا تتحقَّق الكثرة إلا بأحاد متغايرة متمايزة. كُلُّ منها مشتمل على ما يُسلَب به عنه غيره من الآحاد. فكلُّ من المتشاركين مركَّبٌ من النفي و الإثبات بحسب الوجود. و إذ كان وجود الواجب بالذات حقيقة الوجود الصرف البسيط لا سبيل للتركيب إليه و لا مجال للنفي فيه، فلا يشاركه شيء في معنى من المعاني. و أيضاً المفهوم المشترك فيه إما شيء من الماهيات أو ما يرجع إليها فلا سبيل للماهيات الباطلة الذوات إلى حقيقة الواجب بالذات التي هي حقة محضة، فلا مجانس للواجب بالذات إذ لا جنس له، و لا مماثل له إذ لا نوع له، و لا مشابه له إذ لا كيف له، و لا مساوي له إذ

لا کم له، ولا مطابق له إذ لا وضع له، ولا محاذی له إذ لا أين له، ولا مناسب له إذ لا إضافة لذاته. ...

و أما حمل بعض المفاهیم على الواجب بالذات و غیره كالوجود المحمول باشتراك المعنوي عليه و على غیره مع الغض عن خصوصية المصداق و كذا سائر صفات الواجب بمفاهیمها فحسب - كالعلم و الحياة و الرحمة - مع الغمض عن الخصوصیات الإمكانية، فليس من الاشتراك المبحوث عنه في شيء!

ناگفته نماند که از عبارات پاراگراف اخیر به خوبی روشن می شود که نفی تشبیه در نظام فلسفی، مقید است.

ایشان همچنین در مجموعه رسائل (۶۰:۱-۶۱) می نویسد:

«از آن جا که هر مفهومی ذاتاً از مفهوم دیگر جداست و با آن فرق دارد؛ و این مطلبی بدیهی و روشن است که نیازی به توضیح ندارد. بنابراین، ضرورتاً وقوع «مفهوم» بر «مصداق» خالی از «تحدید» مصداق نخواهد بود و این برای شخص اندیشه گر بدیهی و آشکار است و عکس مطلب این می شود که همانا مصداقی که ذاتاً نامحدود است، وقوع مفهوم بر آن، متأخر از مرتبه ذات آن مصداق خواهد بود، به نوعی از تأخر که همان تأخر «تعین» از «اطلاق» است. و نیز معلوم و آشکار است که مرتبه «محمول» متأخر از مرتبه «موضوع» است و از آن جا که وجود «واجبی» یک «حقیقت صرف» است، پس نامحدود است و فراتر از هرگونه «تعین اسمی» و «وصفی» و هر نوع «تقیید مفهومی» خواهد بود، حتی از خود همین حکم (حکم هایی از قید و تعین) نیز رها و آزاد است. پس این حقیقت مقدس دارای اطلاقی خواهد بود نسبت به هر تعینی که فرض شود و در نظر آورده شود، حتی نسبت به خود این «حکم اطلاق» نیز دارای «اطلاق» و رهایی از قید خواهد بود».

گفتار پنجم: تذکره خدا به واسطه آیات (۱)

[تا بدین جا بحث بر سر این بود که محور آموزه‌های توحیدی شیعه، «تنزیه» و «خروج عن الحدین» است و نشان داده شد که تنزیه برابر سلب صرف نیست و مخالفت فلاسفه با تنزیه مطلق وجهی ندارد. در گفتارهای پیشین، تأکید بحث بیشتر روی «نفی تشبیه» بود، از این جا به بعد به رکن دیگر تنزیه یعنی «نفی تعطیل» خواهیم پرداخت.]

یکی از سؤالاتی که انسان همواره درگیر آن بوده، این است که آیا این جهان «خالق» یا «سازنده‌ای» دارد یا نه. خود این سؤال و دغدغه ذهنی نشان می‌دهد که وقتی انسان این آفرینش را می‌بیند، نمی‌تواند به سادگی از کنار آن عبور کند و این آفرینش عظیم را ببیند اما به هیچ چیزی متذکر نشود. [حال باید دید که ما چرا به خدا معتقدیم و چگونه می‌توانیم او را بیابیم.]

«مغفولیت» در برابر «مجهولیت»

وقتی انسان پای به جهان می‌گذارد، آیا خدا را می‌شناسد؟ غالباً تصوّر می‌کند که انسان با قلبی خالی از معرفت خدا، از مادر متولد می‌شوند. وقتی به این جهان می‌آید، عقل او را وادار می‌کند که به خدایی معتقد شود و او نیز معتقد می‌شود. در واقع، انسان خدا را کشف [علمی] می‌کند، مانند زکریای رازی که الکل را کشف کرد.

در این دیدگاه، خداوند «مجهول» است. فرض کنید معادله‌ای ریاضی را در برابر شما می‌گذارند: « $x + 2 = 4$ » شما این معادله را حل می‌کنید و به این جواب می‌رسید: « $x = 2$ ».

در اینجا شما به مدد فکر خود و با فعالیتی ذهنی توانستید مقدار x را کشف کنید. در صورت مسئله مقدار x را به شما نداده بودند، x برای شما «مجهول» بود و آن را کشف کردید.

اما بنا بر آیات و روایات و آنچه در بشر مشاهده می‌شود، خدا برای ما «مجهول» نیست، بلکه «مغفول» است. در آیات و روایات متعددی داریم که انسان هنگام ورود به دنیا همراه با معرفت خدا پای به این جهان می‌گذارد، زیرا پیش از این عالم، خداوند خود را به او شناسانده، هرچند که موطن تعریف را فراموشانیده است: «تَبَّتِ الْمَعْرِفَةُ فِي قُلُوبِهِمْ وَ نَسُوا الْمَوْقِفَ»^۱.

در اینجا تذکری لازم به نظر می‌آید. ما بایستی بین دو مطلب تفکیک کنیم:

(۱) مغفولیت خدا؛

(۲) ریشه مغفولیت خدا.

اولی وجدانی همه است، یعنی همه خدا را «مغفول» می‌یابند، نه «مجهول». مثلاً در بلایا، وقتی امید انسان از همه منقطع می‌شود، ناخودآگاه به «خدا» توجه می‌کند، تفاوتی نمی‌کند که آن انسان کافر باشد یا مسلمان. حتی اگر او منکر خدا باشد، در شدائد خدا را می‌یابد. چرا؟ زیرا او خدا را می‌شناسد و معرفت خدا در فطرت او قرار داده شده است، ولی آن معرفت به دلایل مختلفی محجوب گشته است. یا اینکه وقتی با کودکان و نوجوانان درباره خدا سخن می‌گوییم، آنها گزاره‌های صحیح از ناصحیح را تشخیص می‌دهند. مثلاً وقتی توحید اهل تسنن را که قائل به جسمانیت خدایند، برای آنها تعریف می‌کنیم، می‌خندند! زیرا با معرفت فطری شان ناسازگار است. در مقابل، وقتی می‌گوییم: «خدا بزرگ است»، «خدا مهربان است» و... او تصدیق می‌کند و اصطلاحاً این جملات به دل او می‌نشینند. پس مطلب (۱) قابل وجدان است.

مطلب (۲) اما با تکیه بر نقل اثبات می‌گردد. اگر کسی این سؤال را مطرح کند که:

«چگونه کودک نابالغ و ممیز درکی از خدا دارد؟» یا «چگونه خدا را در بلایا بدون هیچ مقدمه‌ای می‌یابیم؟» به او با استناد به آیات و روایات پاسخ می‌دهیم که جهانی پیش از این جهان بوده است که خداوند در آن عالم، خود را به انسان شناسانده است (در آینده و در گفتاری مستقل به این بحث خواهیم پرداخت).

«تذکر» به جای «استدلال»

این اختلاف مبنا میان و فلاسفه (بلکه بسیاری از متکلمان) ثمرات مهمی دارد. فلاسفه برای اثبات خداوند از راه «استدلال» استفاده می‌کنند. مرادشان از استدلال هم قیاس منطقی است. ما در روایات داریم که به خداوند استدلال می‌شود: «بِضَنْعِ اللَّهِ يُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ»^۱ یا «يُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ بِخَلْقِهِ»^۲. اما [با توجه به قرائن متعدد باید گفت که] مراد از «استدلال» در اینجا همان «دلاله» است، یعنی به وسیله مخلوقات خدا ما به خداوند متذکر می‌شویم.

فلاسفه خدا را مجهول می‌گیرند و می‌کوشند تا با اقامه ادله قیاسی به خدا برسند، زیرا اساساً کارکرد قیاس برای این است که ما را به مجهول برساند. مثلاً مثلی را مقابل شما می‌گذارند و سه زاویه آن را a و b و c می‌نامند. مجموع مقدار a و b را هم به شما می‌دهند و از شما می‌خواهند مقدار c را بیابید. مقدار c ابتدا برای شما مجهول است، ولی با اقامه قیاس می‌توانید آن را به دست بیاورید، مانند:

$$(c = 180 - (a + b$$

$$(a + b) - 180 = 50$$

در نتیجه:

$$c = 50$$

این راهی است که فلاسفه برای اثبات خدا طی می‌کنند.

۱. التوحید: ۳۵.

۲. التوحید: ۴۳۷.

براهین فلسفی یک مشکل مبنایی دیگری نیز دارد که اعتبار آنها را به شدت مخدوش می‌کند. مقدّمات باید بگوییم که در منطق قاعده‌ای هست که می‌گوید: «الجزئی لا کاسباً و مکتسباً» با امر جزئی نمی‌توان چیزی را اثبات کرد و نتیجه برهان نیز نمی‌تواند جزئی باشد. ما نمی‌توانیم از یک امر جزئی به کلی برسیم. این کار استقراء نام دارد که معتبر نیست. مثلاً ما از گزاره‌های:

(۱) زید مختار است.

(۲) عمرو مختار است.

(۳) حسن مختار است.

(۴) حسین مختار است.

نتیجه بگیریم:

■ انسان مختار است.

این نتیجه‌گیری معتبر نیست، زیرا شما از یک سری گزاره‌های جزئی یک گزاره کلی را نتیجه گرفته‌اید.

به علاوه، حدّ اقل یکی از قضیه‌ای که به عنوان مقدّمه قیاس مطرح می‌شود (صغری و کبری) باید کلی باشد، مثلاً بگوییم:

(۱) زید انسان است.

(۲) انسان مختار است.

در نتیجه:

■ زید مختار است.

نتیجه این قیاس معتبر است، زیرا قضیه (۲) کلی است. بنابراین، حدّ اقل یکی از مقدّمات قیاس باید کلی باشد (کبری). حال اگر مقدّمه دیگر (صغری) جزئی بود (مانند قیاس مذکور)، نتیجه جزئی و اگر کلی بود، نتیجه کلی خواهد بود. به تعبیر اهل منطق «نتیجه تابع اخس مقدّمات است».

براهین فلسفی ما را به یک خدای متشخص نمی‌رساند. مثلاً در [کلام و] فلسفه می‌گویند:

(۱) العالمُ حادثٌ.

(۲) لکلِّ حادثٍ مُحدثٌ.

در نتیجه:

■ لهذا العالمُ محدثٌ.

این عالم باید محدثی داشته باشد. آن مُحدث کیست؟ نمی‌دانیم! آن علةُ العلل که در فلسفه اثبات می‌شود کیست؟ معلوم نیست! به نحو کلی می‌گویند آن محدث باید عالم، قادر و... باشد، اما به ما پاسخ نمی‌دهند و نمی‌توانند پاسخ دهند که آن مُحدث کیست. فرض بفرمایید که من بگویم: «پدری دارم»، سپس اوصاف ایشان را بیان کنم: «پدر من قد بلند است، لاغر است و...». آیا برای شما معرفت حاصل شد؟ یعنی اگر پدر مرا ببینید می‌شناسید؟ فقط یک مشت اوصاف کلی از او در ذهن دارید. اینکه معرفت نیست! شما با این براهین (حتی مبتنی بر مبانی فلسفی) خدا را نخواهید شناخت! وقتی شما به نماز می‌ایستید و می‌گویید: «دو رکعت نماز صبح می‌خوانم، قربۀاً إلى الله» یعنی چه؟ آیا یعنی «دو رکعت نماز صبح می‌خوانم، برای نزدیکی به یک احداث‌کننده‌ای که کذا و کذا»؟ ما خدا را به نحو متشخص و متعین می‌شناسیم و این با نتیجه براهین فلسفی ناسازگار است. آنها ما را به یک مفهوم کلی نکره سوق می‌دهند، نه یک مفهوم معروف شناخته‌شده متعین متشخص.

اما اگر شما خدا را مغفول دانستید، نتیجه متفاوت می‌شود. به مثال مذکور باز می‌گردیم. شما پدر بنده را می‌شناسید، اما چهره ایشان را فراموش کرده‌اید. وقتی من چند «نشانه» را برایتان مطرح می‌کنم، شما ایشان را به یاد می‌آورید. قرآن و روایات از «نشانه» تعبیر کرده‌اند به: «آیه»، «اسم» و «صفت». گاهی این نشانه‌ها لفظی است، یعنی خداوند یک سلسله اسماء را نشانه خودش قرار داده؛ و گاهی نیز تکوینی و وجودی

است، یعنی خدا یکی از مخلوقاتش را نشانه قرار می‌دهد تا ما به او متذکر شویم. مرحوم استاد بحث آیات تکوینی را در دروس توحید و آیات لفظی را در دروس اسماء و صفات مطرح کرده‌اند. [ما نیز در ادامه به آیات تکوینی اشاره می‌کنیم و آیات لفظی را به بحث اسماء و صفات موکول می‌کنیم.]

انقسام آیات تکوینی به آفاقی و انفسی

وقتی به کتب خداشناسی رجوع می‌کنیم، به دو اصطلاح برمی‌خوریم: آیات آفاقی و آیات انفسی. معمولاً گفته می‌شود که ما از دو طریق می‌توانیم به خدا برسیم: یا از طریق تأمل در آیاتی که خداوند درون ما قرار داده (انفسی) یا آیات و نشانه‌هایی که خداوند در خارج از ما قرار داده است (آفاقی).

این تسمیه برخاسته از آیه ۵۳ سوره فصلت است:

﴿سُرِّبَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾

«نشانه‌های خود را در آفاق و خودشان به آنها نشان خواهیم داد تا برایشان روشن شود برای آنها که او حق است».

در این آیه، بحث بر سر ضمیر «ه» در «أَنَّهُ» است. وقتی به این آیه استناد می‌شود، پیش فرض این است که ضمیر «ه» به خداوند بازگردد. در تفسیر جناب علی بن ابراهیم همین تفسیر آمده است. [ایشان می‌نویسد:]

«و قوله: ﴿سُرِّبَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾. فعنی «في

الآفاق» الكسوف و الزلازل و ما يعرض في السماء من الآيات. و أما «في أنفسهم»

فمرة بالجوع و مرة بالعطش و مرة يشبع و مرة يروى، و مرة يمرض و مرة يصح، و مرة

يستغني و مرة يفتقر، و مرة يرضى و مرة يغضب، و مرة يخاف و مرة يأمن. فهذا من

عظيم دلالة الله على التوحيد»^۱.

«فرمود: «نشانه‌های خود را در آفاق و خودشان نشان خواهیم داد تا روشن شود برای آنها که او حق است». معنای «در آفاق» خورشیدگرفتگی، زلزله‌ها و آن نشانه‌ای است که در آسمان رخ می‌دهد. اما منظور از «در خودشان» این است که گاهی انسان گرسنه و تشنه و گاهی سیر و سیراب است، گاهی بیمار و گاهی سالم است، گاهی بی‌نیاز و گاهی نیازمند است، گاهی خشنود و گاهی ناخشنود است، گاهی هراسان و گاهی در امنیت است. این (احتمالاً منظور آیات انفسی باشد) از نشانه‌های بزرگ خدا بر توحید است».

مرحوم علی بن ابراهیم از مشایخ کلینی بوده و نزدیک به نیمی از روایات کتاب شریف کافی از ایشان است. این سخن ایشان به احتمال قوی برخاسته از روایات بوده است. با این حال، ما امروزه روایتی نداریم که مؤید سخن ایشان باشد (یا حداقل بنده ندیده‌ام).^۱ در مقابل، روایاتی وجود دارد که ضمیر «ه» را به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یا امام عصر علیه السلام بازگردانده‌اند.

در کتاب احتجاج، محاجه‌ای میان امیرالمؤمنین علیه السلام و عالمی یهودی نقل شده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بالاترند یا حضرت موسی علیه السلام. یهودی می‌گوید:

«خدا موسی علیه السلام را به سوی فرعون فرستاد و نشانه‌ای بزرگ (الآیة الکبری) را همراه او ساخت».

امام علیه السلام در پاسخ می‌فرمایند:

«خداوند پیامبر ما صلی الله علیه و آله را به سوی افرادی فرستاد که هر کدامشان به مثابه یک

۱. البته شاید بتوان این روایت امام صادق علیه السلام را به عنوان مؤید سخن جناب علی بن ابراهیم مطرح کرد: «هُوَ يَقُولُ: «سُرِبَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ» فَأَيُّ آيَةٍ فِي الْأَفَاقِ غَيْرِنَا أَرَاهَا اللَّهُ أَهْلُ الْأَفَاقِ؟! وَ قَالَ: «مَا نُرِيهِمْ مِنْ آيَةٍ إِلَّا هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا» (الزخرف: ۴۸) فَأَيُّ آيَةٍ أَكْبَرُ مِنَّا؟! خداوند می‌فرماید: «نشانه‌های خود را در آفاق و خودتان نشان خواهیم داد تا روشن شود برای آنها که او حق است». حال، خداوند غیر از ما کدام آیه در سرتاسر گیتی (آفاق) را به اهل جهان (آفاق) نمایانده است؟! او همچنین فرموده است: «و هیچ آیه‌ای را به آنها ننمایانیم، مگر اینکه از آیه دیگر بزرگتر بود». اینک کدام آیه از ما بزرگتر است؟! (کامل الزیارات: ۳۲۹)

فرعون بودند. اگر خدا حضرت موسی علیه السلام را مجهز به یک آیه کرد، آیات متعددی را در آفاق و انفس ارائه داد تا به همگان ثابت کند که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله حق است.^۱

در چند روایت دیگر که از امام صادق علیه السلام در روضه کافی نقل شده است، ضمیر «ه» را به امام زمان علیه السلام بازگردانده‌اند.^۲

البته اصل این مطلب قابل انکار نیست که برخی آیات الهی درونی و برخی بیرونی‌اند، ولی اینکه ما برای این سخن خود به این آیه استناد کنیم، محل تأمل است.

بهتر آن است که ما برای بیان مستندات قرآنی این بحث به آیات سوره ذاریات استناد کنیم:

﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾^۳

«و بر روی زمین و در خودتان نشانه‌هایی برای اهل یقین است. آیا نمی بینید؟»

این آیات نشان می‌دهد که برخی آیات، دورن مایند و برخی بیرون از ما.

۱. الاحتجاج ۱: ۲۱۶. قَالَ لَهُ الْيَهُودِيُّ: «فَإِنَّ هَذَا مُوسَى بْنُ عِمْرَانَ عليه السلام قَدْ أَرْسَلَهُ اللَّهُ إِلَى فِرْعَوْنَ وَ أَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَى». قَالَ لَهُ عَلِيُّ عليه السلام: «لَقَدْ كَانَ كَذَلِكَ وَ مُحَمَّدٌ صلی الله علیه و آله أُرْسِلَ إِلَى فِرْعَانَةَ شَتَّى مِثْلِ أَبِي جَهْلٍ بْنِ هِشَامٍ وَ عُثْبَةَ بْنِ رَبِيعَةَ وَ شَيْبَةَ وَ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ وَ النَّضْرَ بْنَ الْحَرْثِ وَ أَبِي بْنِ خَلْفٍ وَ مُتَيْبَةَ وَ نَيْبَةَ ابْنَتِي الْحَجَّاجِ، وَ إِلَى الْخُمُسَةِ الْمُسْتَهْزِئِينَ الْوَلِيدَ بْنَ الْمُغِيرَةِ الْمُخْزُومِيِّ وَ الْعَاصِ بْنَ وَائِلٍ السَّهْمِيِّ وَ الْأَسْوَدَ بْنَ عَبْدِ يَغُوثَ الزُّهْرِيِّ وَ الْأَسْوَدَ بْنَ الْمُطَّلِبِ وَ الْحَرْثَ بْنَ أَبِي الطَّلَالَةِ، فَأَرَاهُمْ الْآيَاتِ (فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ)».

۲. [۱]: عَنْ الطَّيَّارِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ) قَالَ: «خَسَفٌ وَ مَسْخٌ وَ قَذْفٌ». قَالَ: فَلْتُ: «حَتَّى يَبَيِّنَ لَهُمْ؟» قَالَ: «دَعُ ذَا، ذَاكَ قِيَامُ الْقَائِمِ عليه السلام». (الكافي ۸: ۱۶۶)

[۲]: عَنْ أَبِي بصيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ)». قَالَ: «يُرِيهِمْ فِي أَنْفُسِهِمُ الْمَسْخَ وَ يُرِيهِمْ فِي الْأَفَاقِ انْتِفَاصَ الْأَفَاقِ عَلَيْهِمْ، فَيَرَوْنَ قُدْرَةَ اللَّهِ - عَزَّ وَ جَلَّ - فِي أَنْفُسِهِمْ وَ فِي الْأَفَاقِ». فَلْتُ لَهُ: «حَتَّى يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ؟» قَالَ: «خُرُوجُ الْقَائِمِ هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ - عَزَّ وَ جَلَّ - يَرَاهُ الْخَلْقُ لَا بُدَّ مِنْهُ». (الكافي ۸: ۳۸۱)

۳. الذاریات: ۲۰-۲۱.

مراد از آیات انفسی

یکی از کاستی‌های مکاتب کلامی و فلسفی غفلت از آیات انفسی است. در این زمینه، عرفا بهتر عمل کرده‌اند و انسان را به فقر ذاتی خود متذکر ساخته‌اند، هرچند که در قدم‌های بعدی بسیار لغزیده‌اند که انسان ترغیب می‌شود برای متکلمان و فیلسوفان طلب رحمت کند! در مقابل، یکی از امتیازات آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام و محدثان ما، از جمله مرحوم میرزا، این است که به آیات انفسی تأکید کرده‌اند و نقطه عزیمت را هم در بحث توحید و هم در بحث عدل، توجه به نفس قرار داده‌اند.

مرحوم میرزا و مرحوم استاد تأکید کرده‌اند که اگر انسان به خود توجه کند، دو حیثیت را در خود وجدان خواهد کرد:

■ انفعالی؛

■ فعلی.

این دو حیثیت پایه دو اصل «توحید» و «عدل» است. وقتی انسان یافت که منفعل و متأثر از غیر است، او را زیر و رو می‌کنند، می‌پיچانند و... نه تنها دیگر ادعای خدایی نمی‌کند، بلکه اقرار می‌کند در ید قدرت دیگری است. به قول شاعر:

«غمزه جان ستانش با من ناامید یفعل ما یشاء، یحکم ما یرید»

«قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ يَدُكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»^۱

می‌یابد که اوست که عزت می‌دهد، خوار می‌گرداند، نعمت می‌دهد، نعمت می‌گیرد، بیمار می‌سازد، سالم می‌کند و... حضرت ابراهیم علیه‌السلام فرمود: «الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ * وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ * وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ * وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ»^۲ اوست که مرا هدایت کرده، روزی داده، شفا داده است، می‌میراند و زنده می‌کند. این یعنی

۱. آل عمران: ۲۶.

۲. الشعراء: ۷۸-۸۱.

وجدان فقر ذاتی. «تذکر به خدا بر اثر آیات انفسی» یعنی اینکه انسان غنای خدا را در آینه فقر خود بیابد، عظمت خدا را در آینه حقارت خود بیابد و...^۱ وجدانی که از این راه حاصل می شود، معمولاً بسیار شدیدتر و بیشتر از وجدانی است که از طریق آیات آفاقی حاصل می گردد.

مستندات روایی آیات انفسی

برخی از آیاتی که درباره آیات آفاقی بود بررسی شد. اکنون به چند روایت می پردازیم.

یکم: حدیث ابن ابی العوجاء

این حدیث شاید بهترین مستند برای این بحث باشد. امام صادق علیه السلام ابن ابی العوجاء را که زندیق است و با اهل توحید عناد می ورزد، با آیات انفسی خاضع می کنند، به گونه ای که او می گوید: «نزدیک بود امام علیه السلام خدا را بین من و خودشان ظاهر کنند». با این اوصاف، این تذکرات با جوانان شیعه که محب امیرالمؤمنین و اولادشان علیهم السلام هستند و سر سوزنی عناد ندارند، چه خواهد کرد؟ مشکل جامعه ما این است که برای تبلیغ دین و تذکر مردم به خدا، پای در جای پای اهل بیت علیهم السلام نمی گذارد و در مواردی از این قبیل، از راه و روش آنان غفلت می کند. همه ما باید این حدیث را بخوانیم و از آن در تبلیغ دین و متذکر ساختن مردم الگو بگیریم.

ابن ابی العوجاء ابتدا به امام عرض می کند:

«بہتر نبود خدا خودش را بہ ہندگان نشان می داد تا ہمہ بہ خدا ایمان آورند و میان ہیچ دو نفری اختلاف پیش نیاید؟»

امام ع؟ در پاسخ می فرماید:

«او چگونه خودش را بہ تو نمایانده است، حال آنکہ صنع خدا در تو آشکار است؛ او پیوستہ تو را زیر و رو می کند؛ از حالتی بہ حالت دیگر منتقل می نماید؛ تو

نبودی، تو را آفرید؛ کوچک بودی، بزرگت کرد؛ سالم بودی، بیمار ت گردانید؛ بیمار بودی، سالمات کرد؛ امیدوار بودی، ناامیدت ساخت، ناامید بودی، امیدوارت کرد و...»^(۱).

همه این‌ها آیات انفسی است.

دوم: حدیث «راکب سفینه»

در حدیث دیگری می‌خوانیم:

فردی خدمت امام صادق علیه السلام می‌رسد و عرض می‌کند: «خدا کیست؟ کثرت مجادله کنندگان مرا حیران ساخته است. شما خیلی روشن و واضح و بی‌تکلف به من بفرمایید که «الله» کیست؟»

امام علیه السلام از او چند سؤال می‌پرسند: «آیا سوار کشتی شده‌ای؟ آیا زمانی بر تو گذشته است که طوفان شدید پیش بیاید و مرگ را در مقابل چشمان خود ببینی؟ آیا در آن لحظه ناامید ناامید بودی؟»

او عرض می‌کند: «خیر؛ هنوز دلم به کسی گرم بود؛ می‌دانستم که هنوز یک نفر می‌تواند به دادم برسد و مرا نجات دهد».

امام علیه السلام فرمودند: «همو خداست؛ همان کسی که فریادرس است، زمانی که فریادرسی نیست»^(۲).

چرا بلایا مذكّر خدایند؟ زیرا انسان را به فقر ذاتی اش متذکر می‌کنند. بارخ دادن بلا، حجاب‌ها کنار می‌رود و انسان به فقر ذاتی خود متذکر می‌گردد و در آینه فقر خود، خدا را می‌یابد.

«در بلایا می‌چشم لذات او مات اویم، مات اویم، مات اویم».

بررسی دو حدیث دیگر

مرحوم میرزا و مرحوم استاد در آثار خود به عباراتی از کتاب مصباح الشریعة استناد

کرده‌اند، یعنی کتابی که منسوب به امام صادق علیه السلام است. در اوایل آن کتاب می‌خوانیم:

«قَالَ عَلِيُّ عليه السلام: «اُظْلِمُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالصِّينِ»، وَهُوَ عِلْمُ مَعْرِفَةِ النَّفْسِ وَفِيهِ مَعْرِفَةُ الرَّبِّ عَزَّ وَجَلَّ؛ وَقَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»^۱.

«علی علیه السلام فرمود: «علم را فراگیرید، حتی اگر در چین باشد». و مراد از آن علم، شناخت خود است که در آن، معرفت پروردگار نهفته است؛ و پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: «هرکه خود را بشناسد، به راستی خدا را شناخته است.»»

این حدیث سند ضعیفی دارد و معمولاً علمای علم حدیث وقعی به این کتاب نمی‌نهند؛ اما محتوای این حدیث با احادیث دیگر تنافی ندارد. به همین جهت:

(۱) به جهت ضعف سندی، ما این حدیث را اصل قرار نمی‌دهیم؛

(۲) به جهت صحت محتوایی آن را طرد نمی‌کنیم.

یعنی احتمال اینکه این چند جمله از پیامبر، امیرالمؤمنین یا امام صادق علیه السلام صادر شده باشد، صفر نیست. شیوه مرحوم میرزا و مرحوم استاد نیز این نبوده است که روایات ضعیف‌السند را طرد کنند، بلکه وجه صحیحی برای آن پیدا می‌کردند و آن را شرح می‌کردند. البته هیچ‌گاه مبنای سخن خود را بر احادیث ضعیف استوار نمی‌ساختند، ولی این‌گونه نبود که حدیث ضعیف را به دیوار بکوبند.

در اواخر کتاب بصائر الدرجات، مصنف بابی را گشوده و در آنجا روایاتی نقل کرده است، مبنی بر اینکه اگر کسی روایتی منسوب به ما را شنید، آن را طرد نکند، حتی اگر معنای آن را نفهمد.^۲ ما باید روایات را به گونه‌ای به کار بگیریم که اگر روایت ضعیف را از دست ما گرفتند، خلع سلاح نشویم! مثلاً مرحوم میرزا در بحث دلالت لفظیه به این روایت استناد کرده‌اند:

۱. مصباح الشریعة: ۱۳.

۲. بصائر الدرجات: ۵۲۲ به بعد.

«الْكَلَامُ ثَلَاثَةُ أَشْيَاءَ: اسْمٌ وَفِعْلٌ وَحَرْفٌ؛ جَاءَ لِمَعْنَى. فَلَا اسْمَ مَا أَنْبَأَ عَنِ الْمُسَمَّى، وَ الْفِعْلُ مَا أَنْبَأَ عَنْ حَرَكَةِ الْمُسَمَّى، وَالْحَرْفُ مَا أَوْجَدَ مَعْنَى فِي غَيْرِهِ»^۱.

«کلام (کلمه) سه چیز است: اسم و فعل و حرف که برای رساندن معنایی می آید. اسم آن است که از مسماً خبر می دهد، فعل از حرکت مسماً خبر می دهد و حرف، معنایی را در غیر خودش ایجاد می کند».

برخی در سند این روایت تشکیک کرده اند. بسیار خوب! ما این روایت را کنار می گذاریم، ولی اصل بحث ما صدمه نمی بیند! زیرا ما بالوجدان می بینیم که الفاظ علائم معانی اند و هر کدام از اقسام کلمه بر هدف خاصی دلالت می کنند. در این بحث (آیات انفسی) نیز اگر این دو روایت را کنار بگذاریم، بحث ما مخدوش نمی شود. ما بالعیان می یابیم که با رجوع به خود و وجدان فقر ذاتی، به خدا متذکر می شویم و حدیث ابن ابی العوجاء و امثال آن که در جوامع حدیثی متقدّم مانند الکافی و التوحید آمده، مؤید سخن ماست.

مشابه این روایت در جای دیگر آمده است:

«أَعْرِفُكُمْ بِنَفْسِهِ أَعْرِفُكُمْ بِرَبِّهِ»^۲.

«آشناترین شما به خودش، آشناترین شما به پروردگارش است».

ما با این روایت نیز مانند روایت قبل برخورد می کنیم، زیرا سند این روایت ضعیف، ولی محتوای آن صحیح است.

۱. الفصول المختارة: ۹۱؛ المناقب (ابن شهر آشوب) ۲: ۴۷.

۲. روضة الواعظین ۱: ۲۰.

پی نوشت

(۱) بنا بر نقل کتاب کافی، بخشی از متن این مناظره چنین است:

عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَسِّنِ الْمِثْمِیِّ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي مَنْصُورٍ الْمُتَطَبِّبِ فَقَالَ: أَخْبَرَنِي رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِي. قَالَ: كُنْتُ أَنَا وَابْنُ أَبِي الْعُجَّاءِ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُقَفَّعِ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ. فَقَالَ ابْنُ الْمُقَفَّعِ: «تَرَوْنَ هَذَا الْخَلْقَ؟ - وَأَوْمَأَ بِيَدِهِ إِلَى مَوْضِعِ الطَّوَافِ - مَا مِنْهُمْ أَحَدٌ أَوْجِبَ لَهُ اسْمُ الْإِنْسَانِيَّةِ إِلَّا ذَلِكَ الشَّيْخُ الْجَالِسُ، يَعْنِي أَبَاعَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ. فَأَمَّا الْبَاقُونَ فَرِعَاعٌ وَبُهَائِمٌ».

فَقَالَ لَهُ ابْنُ أَبِي الْعُجَّاءِ: «وَكَيْفَ أُوجِبَتْ هَذَا الْإِسْمَ لِهَذَا الشَّيْخِ دُونَ هَؤُلَاءِ؟»

قَالَ: «لَأَنِّي رَأَيْتُ عِنْدَهُ مَا لَمْ أَرَهُ عِنْدَهُمْ».

فَقَالَ لَهُ ابْنُ أَبِي الْعُجَّاءِ: «لَا بُدَّ مِنْ اخْتِبَارِ مَا قُلْتَ فِيهِ مِنْهُ».

قَالَ: فَقَالَ لَهُ ابْنُ الْمُقَفَّعِ: «لَا تَفْعَلْ! فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يُفْسِدَ عَلَيْكَ مَا فِي يَدِكَ».

فَقَالَ: «لَيْسَ ذَا رَأْيِكَ وَلَكِنْ تَخَافُ أَنْ يَضَعَفَ رَأْيُكَ عِنْدِي فِي إِخْلَالِكِ إِيَّاهُ الْمَحَلَّ الَّذِي وَصَفْتَ».

فَقَالَ ابْنُ الْمُقَفَّعِ: «أَمَّا إِذَا تَوَهَّمْتَ عَلَيَّ هَذَا فَقُمْ إِلَيْهِ، وَتَحَفَّظْ مَا اسْتَطَعْتَ مِنَ الرَّلَالِ وَلَا تُثْنِي عَنَّا نَكَ إِلَى اسْتِزْسَالٍ فَيُسَلِّمَكَ إِلَى عِقَالٍ، وَاسْمُهُ مَا لَكَ أَوْ عَلَيْكَ».

قَالَ: فَقَامَ ابْنُ أَبِي الْعُجَّاءِ، وَبَقِيْتُ أَنَا وَابْنُ الْمُقَفَّعِ جَالِسَيْنِ. فَلَمَّا رَجَعَ إِلَيْنَا ابْنُ أَبِي الْعُجَّاءِ قَالَ: «وَيْلَكَ يَا ابْنَ الْمُقَفَّعِ! مَا هَذَا بِبَشَرٍ! وَإِنْ كَانَ فِي الدُّنْيَا رُوحَانِي يَتَجَسَّدُ إِذَا شَاءَ ظَاهِرًا وَيَتَرَوَّخُ إِذَا شَاءَ بَاطِنًا فَهُوَ هَذَا».

فَقَالَ لَهُ: «وَكَيْفَ ذَلِكَ؟»

قَالَ: «جَلَسْتُ إِلَيْهِ. فَلَمَّا لَمْ يَبْقَ عِنْدَهُ غَيْرِي ابْتَدَأَنِي. فَقَالَ: «إِنْ يَكُنِ الْأَمْرُ عَلَى مَا يَقُولُ هَؤُلَاءِ، وَهُوَ عَلَى مَا يَقُولُونَ - يَعْنِي أَهْلَ الطَّوَافِ - فَقَدْ سَلِمُوا وَعَطِبْتُمْ؛ وَإِنْ يَكُنِ الْأَمْرُ عَلَى مَا تَقُولُونَ وَلَيْسَ كَمَا تَقُولُونَ، فَقَدْ اسْتَوَيْتُمْ وَهُمْ».

فَقُلْتُ لَهُ: «يَرْحَمَكَ اللَّهُ! وَآيَّ شَيْءٍ نَقُولُ؟ وَآيَّ شَيْءٍ يَقُولُونَ؟ مَا قَوْلِي وَقَوْلُهُمْ إِلَّا وَاحِدًا!»

فَقَالَ: «وَكَيْفَ يَكُونُ قَوْلُكَ وَقَوْلُهُمْ وَاحِدًا وَهُمْ يَقُولُونَ إِنَّ لَهُمْ مَعَادًا وَتَوَابًا وَعِقَابًا وَيَدِينُونَ بِأَنَّ فِي السَّمَاءِ إِلَهًا وَأَنَّهَا عُمُرَانُ وَأَنْتُمْ تَزْعُمُونَ أَنَّ السَّمَاءَ خَرَابٌ لَيْسَ فِيهَا أَحَدٌ؟»

قَالَ: «فَاغْتَنَّمْتُهَا مِنْهُ، فَقُلْتُ لَهُ: «مَا مَنَعَهُ إِنْ كَانَ الْأَمْرُ كَمَا يَقُولُونَ أَنْ يَظْهَرَ لِي خَلْقُهُ وَ يَدْعُوهُمْ إِلَى عِبَادَتِهِ حَتَّى لَا يَخْتَلِفَ مِنْهُمْ اِثْنَانِ وَلِمَ احْتَجَبَ عَنْهُمْ وَأَرْسَلَ إِلَيْهِمُ الرُّسُلَ؟ وَلَوْ بَاشَرَهُمْ بِنَفْسِهِ كَانَ أَقْرَبَ إِلَى الْإِيمَانِ بِهِ».

فَقَالَ لِي: «وَيْلَكَ! وَكَيْفَ احْتَجَبَ عَنْكَ مَنْ أَرَاكَ قُدْرَتَهُ فِي نَفْسِكَ؟ نُشُوءَكَ وَلَمْ تُكُنْ؛ وَكِبْرَكَ بَعْدَ صَغَرِكَ وَقُوَّتَكَ بَعْدَ ضَعْفِكَ وَضَعْفَكَ بَعْدَ قُوَّتِكَ؛ وَسُقْمَكَ بَعْدَ صِحَّتِكَ وَصِحَّتَكَ بَعْدَ سُقْمِكَ؛ وَرِضَاكَ بَعْدَ غَضَبِكَ وَغَضَبَكَ بَعْدَ رِضَاكَ؛ وَحُزْنَكَ بَعْدَ فَرَحِكَ وَفَرَحَكَ بَعْدَ حُزْنِكَ؛ وَحُبَّكَ بَعْدَ بُغْضِكَ وَبُغْضَكَ بَعْدَ حُبِّكَ؛ وَعَزَمَكَ بَعْدَ انْهَاتِكَ وَأَنَاتِكَ بَعْدَ عَزَمِكَ؛ وَشَهْوَتَكَ بَعْدَ كِرَاهَتِكَ وَكِرَاهَتَكَ بَعْدَ شَهْوَتِكَ؛ وَرَغْبَتَكَ بَعْدَ رَهْبَتِكَ وَرَهْبَتَكَ بَعْدَ رَغْبَتِكَ؛ وَرَجَاءَكَ بَعْدَ بَأْسِكَ وَبَأْسَكَ بَعْدَ رَجَائِكَ؛ وَخَاطِرَكَ بِمَا لَمْ يَكُنْ فِي وَهْمِكَ؛ وَعُزُوبَ مَا أَنْتَ مُعْتَقِدُهُ عَنْ ذَهْنِكَ؛ وَمَا زَالَ يُعَدِّدُ عَلَيَّ قُدْرَتَهُ الَّتِي هِيَ فِي نَفْسِي الَّتِي لَا أَدْفَعُهَا حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيَظْهَرُ فِيمَا بَيْنِي وَبَيْنَهُ عَنْهُ»». (الكافي: ۱: ۷۴-۷۶)

(۲) متن روایت چنین است:

«قَالَ رَجُلٌ لِلصَّادِقِ (ع): «يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ! دُلَّنِي عَلَى اللَّهِ مَا هُوَ؟ فَقَدْ أَكْثَرَ عَلَيَّ الْمُجَادِلُونَ وَ خَيْرُونِي».

فَقَالَ لَهُ: «يَا عَبْدَ اللَّهِ! هَلْ رَكِبْتَ سَفِينَةً قَطُّ؟»

قَالَ: «نَعَمْ».

قَالَ: «فَهَلْ كُسِرَ بِكَ حَيْثُ لَا سَفِينَةَ تُنْجِيكَ وَلَا سَبَاحَةَ تُغْنِيكَ؟»

قَالَ: «نَعَمْ».

قَالَ: «فَهَلْ تَعَلَّقَ قَلْبُكَ هُنَالِكَ أَنَّ شَيْئًا مِنَ الْأَشْيَاءِ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُخَلِّصَكَ مِنْ وَزَعَتِكَ؟»

قَالَ: «نَعَمْ».

قَالَ الصَّادِقُ (ع): «فَذَلِكَ الشَّيْءُ هُوَ اللَّهُ، الْقَادِرُ عَلَى الْإِنِّجَاءِ حَيْثُ لَا مُنْجِيٍّ وَ عَلَى الْإِغَاثَةِ حَيْثُ لَا مُغِيثٌ».

شخصی به حضرت صادق (ع) عرض کرد: «یا ابن رسول الله! مرا بر خدا راهنمایی کن که او چیست، زیرا اهل جدال بر من بسیار شده اند و مرا به تحیر برده اند».

حضرت به او فرمود: «بنده خدا! آیا سوار کشتی شده ای؟»

گفت: «آری».

فرمود: «آیا کشتی شکسته که تو در آن باشی، در جایی که نه کشتی باشد که تو را پُر هاند و نه شنایی باشد که تو را از غرق شدن نجات دهد؟»
گفت: «آری».

فرمود: «آیا در آنجا و در آن زمان دلت به این مطلب متوجّه شده که عاملی قادر است بر اینکه تو را از ورطه هلاکت به ساحل نجات برساند؟»
پاسخ داد: «آری».

حضرت صادق علیه السلام فرمود: «این همان خدایی است که در جایی که هیچ نجات دهنده ای نیست، می تواند نجات دهد، و در جایی که فریاد رسنده ای نیست، به فریاد می رسد».

گفتار ششم: تذکره خدا به واسطه آیات (۲)

تفکر در آیات آفاقی: مقدمه تذکر به خدا

اگر به آثار دانشمندان مسلمان بنگریم، می بینیم که بسیاری از آنها (به ویژه در اهل تسنن) درباره ارزش و اعتبار «فکر» و «تفکر» گرفتار نوعی افراط یا تفریط شده اند. البته آنها - اعم از متکلمان، فیلسوفان یا عارفان - عموماً از فکر با عنوان «عقل» تعبیر کرده اند. برخی مانند عرفا - به خصوص عرفای پیش از ابن عربی - فکر را از اساس، بی اعتبار و بی ارزش می دانند. در مقابل، فلاسفه خواسته اند همه چیز را به تسخیر فکر درآورند و ذهن خود را آینه جهان خارج قرار دهند. به همین جهت در باره غایت فلسفه گفته اند: «صیرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی»^۱ و کوشیده اند که همه چیز - حتی خدا - را به تسخیر فکر در بیاورند.

در مقابل، ما معتقدیم که باید قائل به تفصیل شد. تفکر گاهی حَسَن و گاهی قبیح است. مثلاً «حَسَن ظَن» خوب است و «سوء ظَن» بد:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾^۲

«ای کسانی که ایمان آورده اید، از بسیاری از گمان ها اجتناب کنید، زیرا برخی از گمان ها گناه است».

۱. الأسفار ۵: ۳۵۴. «و الحكماء ذكروا في فائدة اقتناء الحكمة و غايتها أنها تصير نفس الإنسان بها عالماً عقلياً مضاهياً لهذا العالم الحسّي ... فإذا حصل في النفس صور هذه الموجودات من الأفلاك و العناصر و ما فيها على وجه عقلي، كانت النفس عالماً عقلياً».

۲. الحجرات: ۱۲.

در روایات فرموده‌اند:

«كَذَّبَ سَمْعَكَ وَبَصَرَكَ عَنْ أَخِيكَ»^۱.

«گوش و چشمت را درباره برادر [مؤمن] خود تکذیب کن».

بنابراین، هر فکری ممدوح یا مذموم نیست؛ برخی ممدوح و برخی مذموم‌اند. از جمله فکرهاى ممدوح می‌توان به تفکر در آفرینش خدا و از جمله فکرهاى مذموم می‌توان به تفکر در ذات خدا اشاره کرد. قرآن کریم درباره «أولوا الألباب» می‌فرماید:

«يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۲

«در آفرینش آسمان‌ها و زمین تفکر می‌کنند».

در روایات متعدّدی این مدح و ذم آمده است. مرحوم صدوق در آخرین باب کتاب التوحید روایات خوبی در این باب جمع کرده است که قصد داریم برخی از آنها را مرور کنیم. اما پیش از مرور این روایات، باید به نکته‌ای تذکر دهیم. [همان‌طور که گفته شد،] برخی فلاسفه مانند مرحوم علامه طباطبایی گفته‌اند که این روایات، تنها برای افرادی در درجه پایین است که در علوم عقلی وارد نبوده‌اند. ولی ما دلیلی برای این کلام نداریم، بلکه باید بگوییم که مخاطب این روایات، اصحاب کبار اهل بیت علیهم‌السلام، مانند زرارہ، محمد بن مسلم و ابوبصیر هستند. به عبارت دیگر، امام علیه‌السلام انسان‌های معمولی را از این کار نهی نکرده‌اند. چه بسا امثال زرارہ و محمد بن مسلم بیشتر در معرض تفکر و غور و غوص در ذات خدا باشند، تا فلان فرد عوام که ورود کمتری به علوم دینی دارد. این نکته را مدّ نظر داشته باشید.

اکنون، برخی روایات را از نظر می‌گذرانیم. نخستین منبعی که معرفی می‌کنیم، روایات آخرین باب کتاب التوحید صدوق تحت عنوان «النهي عن الكلام و الجدل و المراء في الله عزّ و جلّ» است.

۱. الکافی ۸: ۱۴۷.

۲. آل عمران: ۱۹۱.

[۱]: روایت هشتم این باب:

راوی می‌گوید: از امام باقر علیه السلام چیزی درباره توحید پرسیدم. امام علیه السلام در پاسخ فرمودند: «تَعَالَى اللَّهُ الْجَبَّارُ. إِنَّ مَنْ تَعَاطَى مَا تَمَّ هَلَكٌ».

کلمه «تعاطی» به معنای «سرکشیدن» است، کسی که «گردن‌فرازی» کند و بخواهد چیزی را ببیند، «تعاطی» کرده است. امام علیه السلام می‌فرمایند: هر کس سرکشی کند و بخواهد به ذات خدا نظر عقلی و فکری کند، هلاک می‌شود.

[۲]: روایت چهارم این باب. امام صادق علیه السلام فرمودند:

«خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى أَصْحَابِهِ فَقَالَ: «مَا جَمَعُكُمْ؟» قَالُوا: «اجْتَمَعْنَا نَذْكُرُ رَبَّنَا وَنَتَفَكَّرُ فِي عَظَمَتِهِ». فَقَالَ: «لَنْ تُدْرِكُوا التَّفَكُّرَ فِي عَظَمَتِهِ».

«پیامبر خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ روزی بر اصحاب گذشتند و فرمودند: «چه چیزی شما را دور هم گرد آورده است؟» عرض کردند: «ما جمع شده‌ایم که پروردگارمان را یاد کنیم و در عظمت او بیندیشیم». ایشان فرمودند: «شما به تفکر در عظمت او نائل نخواهید آمد».

پیام حدیث این نیست که تفکر در عظمت خدا امکان دارد، ولی از توانایی شما خارج است! خیر، منظور این است که اساساً عظمت خدا با فکر قابل ادراک نیست و صورت معقوله ندارد.

[۳-۴]: روایات سیزدهم و چهاردهم این باب. امام باقر و امام صادق علیهما السلام؟ در

روایات جداگانه‌ای فرمودند:

«دَعُوا التَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ، فَإِنَّ التَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ لَا يَزِيدُ إِلَّا تَنِيهًا».

«إِيَّاكُمْ وَ التَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ، فَإِنَّ التَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ لَا يَزِيدُ إِلَّا تَنِيهًا».

فرموده‌اند: در ذات خداوند تفکر نکنید، چرا که تفکر در خدا جز سرگردانی ثمره دیگری ندارد.

[۵]: روایت بیستم این باب. امام باقر علیه السلام فرمودند:

«يَا كُفْرُ وَالتَّفَكُّرُ فِي اللَّهِ، وَلَكِنْ إِذَا أَرَدْتُمْ أَنْ تَنْظُرُوا إِلَى عَظَمَةِ اللَّهِ، فَانْظُرُوا إِلَى عِظَمِ خَلْقِهِ».

«از تفکر در خدا بپرهیزید. اما هرگاه خواستید به عظمت خدا نظر کنید، به عظمت آفرینش خداوند بنگرید».

در این روایت نیز ما را از تفکر در ذات خدا برحذر داشته و به تفکر در خلق خدا فراخوانده‌اند.

[۶]: روایت سی و دوم. امام صادق علیه السلام به مفضل فرمودند:

«يَا مُفَضَّلُ، مَنْ فَكَّرَ فِي اللَّهِ - كَيْفَ كَانَ - هَلَكَ».

«ای مفضل، هرکس به هر نحوی در باره خدا تفکر کند، هلاک خواهد شد».

بنابراین، فرقی نمی‌کند که تفکر، فلسفی باشد یا غیر فلسفی، مسبوق به آموزه‌های فلسفی باشد یا نباشد؛ تفکر، درباره ذات خدا، هر گونه باشد، ممنوع و مذموم است.

منبع دوم عبارت است از: بحار الأنوار، جلد ۳، باب ۹: النهي عن التفكير في ذات الله تعالى والخوض في مسائل التوحيد. مرحوم مجلسی برخی روایاتی را از منابع دیگر غیر از کتاب التوحيد نقل می‌کند، مانند:

[۷]: بحار الأنوار، ج ۳، ص ۲۶۴ (به نقل از المحاسن). امام صادق علیه السلام فرمودند:

«مَنْ نَظَرَ فِي اللَّهِ كَيْفَ هُوَ هَلَكَ».

اگر کسی نظر عقلی کند که خداوند چگونه است، هلاک خواهد شد. مراد از «نظر» در اینجا فکر و تأمل عقلی است.

همچنین می‌توان به کتاب الإیمان و الکفر کافی رجوع کرد. در آنجا روایات فضیلت تفکر در مخلوقات آمده است.^۱ به عنوان نمونه، در آن باب می‌خوانیم:

«لَيْسَ الْعِبَادَةُ كَثْرَةَ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ؛ إِنَّمَا الْعِبَادَةُ التَّفَكُّرُ فِي أَمْرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ».^۲

۱. الکافی ۲: ۵۴-۵۵ (باب التفکر).

۲. الکافی ۲: ۵۵.

«عبادت، زیادی نماز و روزه نیست. بلکه عبادت، تنها تفکر در خلق خداوند - عزّ و جل - است».

«امر» به معنای «فعل» و «خلق» است. لذا در این روایت نیز ما را به تفکر در مخلوقات خدا فراخوانده‌اند.

جمع‌بندی: از آیات و روایات که نمونه‌هایی از آنها قرائت شد، برمی‌آید که اولاً تفکر در ذات خدا ممنوع است، عقلاً و شرعاً؛ ثانیاً تفکر در مخلوقات خدا ممدوح است.

به همین جهت، اگر روایت شاذی دیدیم که ما را به تفکر در باره خدا دعوت کرد، باید آن را تأویل کنیم. مثلاً در کتاب کافی می‌خوانیم:

«أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ إِذْمَانُ التَّفَكُّرِ فِي اللَّهِ وَفِي قُدْرَتِهِ»^۱.

«بالاترین عبارت، ادامه دادن تفکر در خدا و قدرت او است».

بنابر قرائن متعددی که در سایر روایات هست و نمونه‌هایی از آن نقل شد و نیز بنا بر حکم عقل، باید «تفکر در خدا» را به «تفکر در مخلوقات خدا» و «تفکر در قدرت خدا» را به «تفکر در آثار قدرت خدا» تفسیر کنیم، چنانکه مرحوم علامه مجلسی نیز همین را فرموده‌اند.^۲

پس از ذکر این مقدمه، باید دانست که یکی از طرقی که خداوند پیش پای انسان نهاده است تا معرفت خود را افزایش دهد، تفکر در خلقت آسمان‌ها و زمین است. این تفکر اختیاری، زمینه معرفت وهبی خداوند است و انسان در ظرف توجه به آیات آفاقی خداوند، ممکن است متذکر به خدا شود. به همین جهت، خداوند دستور می‌دهد که به مخلوقات مختلف بنگرید و در آنها تأمل کنید:

﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ

۱. الکافی ۲: ۵۵.

۲. مرآة العقول ۷: ۳۴۱. «فإن التفكر في ذات الله وكنه صفاته ممنوع، كما مر في الأخبار في كتاب التوحيد، لأنه يورث الحيرة والدهش واضطراب العقل. فالمراد بالتفكر في الله، النظر إلى أفعاله وعجائب صنعته وبدائع أمره في خلقه».

نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ^۱

«پس آیا به شتر نظر نمی‌کنند که چگونه آفریده شده است؟ و به آسمان که چگونه برافراشته شده است؟ و به کوه‌ها که چگونه [بر روی زمین] نصب شده‌اند؟ و به زمین که چگونه گسترانیده شده است؟»

در هر جای قرآن که بحث تفکر آمده، با قرینه می‌توان فهمید که منظور از تفکر، تفکر در آیات خدا است. مثلاً در قرآن می‌خوانیم:

﴿كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^۲

«پس این چنین نشانه‌ها را برای گروهی که فکر می‌کنند، تفصیل دادیم.»

﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^۳

«در این، نشانه‌هایی است برای گروهی که فکر می‌کنند.»

﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^۴

«همانا در این، نشانه‌ای است برای گروهی که فکر می‌کنند.»

﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾^۵

«پس این چنین نشانه‌ها را تفصیل دادیم، بادا که فکر کنید.»

نقش بلایا در تذکر به خدا

یکی دیگر از سنت‌های خداوند، این است که با بلایا انسان را به خود متذکر کند. بحث بلایا دو بُعد دارد که یک بُعد آن در توحید و یک بُعد آن در عدل مطرح می‌شود. در مباحث عدل ثابت می‌شود که خداوند برای مؤمن (که مصداق آن امروزه شیعه

۱. الغاشية: ۱۷.

۲. یونس: ۲۴.

۳. الرعد: ۳.

۴. النحل: ۱۱.

۵. البقرة: ۲۱۹.

دوازده امامی است) جز خیر، مقدّر نمی‌کند. لذا وظیفه مؤمن است که نسبت به قدر و قضای الهی تسلیم و راضی باشد، بر بلایا صبر کند، به خداوند حسن ظن داشته باشد و همواره خداوند را سپاس بگوید. در این باب می‌توان به ابوابی از کتاب الایمان و الکفر کتاب کافی رجوع کرد.^۱

این بلایا (مانند فقر، بیماری، مرگ عزیزان و...) شَرّند، منتها شرّ بالعرض اند، یعنی خداوند حکمت‌هایی برای ارسال بلایا دارد که آنها مقصود خداوند. مثلاً خداوند می‌خواهد گناهان مؤمنی را بیامرزد تا او از عذاب جهنم ایمن باشد. این اتفاق که خیر است، مقصود اصلی خدا است، نه گرفتار ساختن به بیماری؛ حتی عذاب کفار هم حکمتی دارد، مثل اظهار عدل الهی.^۲

پس از ذکر این مقدمات، باید گفت که یکی از حکمت‌های بلایا این است که انسان از غفلت به درآید، یاد گناهانش بیافتد، در خانه خدا بیاید و تضرّع کند. در قرآن کریم آیات متعددی به این حقیقت اشاره دارد:

﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ، فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾^۳
 «پس زمانی که سوار بر کشتی شدند، خدا را خالصانه خواندند. اما زمانی که خدا آنها را رها کنید و به خشکی رسانید، شرک ورزیدند».

این مباحث را مرحوم استاد در دروس خود بیان کرده‌اند و ما قصد نداریم تا مستندات آن را به طور تفصیلی بیان کنیم. در اینجا، نکته دیگری مدّ نظر ما است.

بلایا و انبیا مذکّر به آیات اند. به عبارت دیگر، همیشه ما به وسیله آیات آفاقی و انفسی (بیرونی و درونی) به خدا متذکّر می‌شویم، اما این تذکر به آیات، مقدماتی دارد. گاهی مقدّمه‌اش

۱. بنگرید به: الکافی ۲: ۶۰-۶۳ (باب الرضاء بالقضاء)، ۷۱-۷۲ (حسن الظن بالله عزّ و جل)، ۸۷-۹۳ (باب الصبر)، ۹۴-۹۹ (باب الشکر).

۲. بنگرید به: عالم تشریع، شرور و بلایا: گفتار سوم و چهارم.

۳. العنکبوت: ۶۵.

سیر در زمین است. مثلاً شما به کوه و جنگل می‌روید و به خدا متذکر می‌شوید؛ مقدمه‌اش گاهی نزول بلا و گاهی تذکر دادن حجج الهی است. البته میان تذکر بلا یا و حجج الهی علیه السلام اختلاف هست. بلا یا ما را به وسیله آیه انفسی - که فقرمان باشد - به خدا تذکر می‌دهند، ولی حجج الهی علیه السلام هم به آیات آفاقی و هم به آیات انفسی تذکر می‌دهند:

﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾^۱

«و بر روی زمین و در خودتان نشانه‌هایی برای اهل یقین است. آیا نمی‌بینید؟»

بنابراین، «تذکر به بلا یا» چیزی غیر از «تذکر به وسیله آیات انفسی» نیست. حالت اضطراری که در بلا یا برای انسان پیش می‌آید، فقر ما را برای ما آشکار می‌سازد و ما به وسیله این فقر ذاتی به خدا متذکر می‌شویم.

شیوه پیامبران علیهم السلام در تذکر به خدا

پیامبران علیهم السلام در کنار بلا یا انسان را به خدا تذکر می‌دهند. هر دو فرستاده خداوند. لذا هم نزول بلا برای ما خیر و لطف است و هم ارسال رسل. خداوند به ما لطف می‌کند و ما را از غفلت بیرون می‌آورد. پیامبران علیهم السلام ما را به آیات انفسی و آیات آفاقی تذکر می‌دهند. در نحوه تذکر به آیات انفسی سخنی نیست، اما تذکر به آیات آفاقی بایستی کمی تبیین شود.

برهان «شبه الإن» پیامبران علیهم السلام

مرحوم میرزا در تقریرات دروس خود تذکر داده‌اند که ما به وسیله آیات آفاقی به خدا متذکر می‌شویم، ولی تذکر آن بزرگواران غیر از اثبات فلسفی است. آری، ظاهر کلام ما با فلاسفه یکی است. در هر دو روش «از مخلوق به خالق می‌رسیم»؛ ولی باطن کلام ما و فلاسفه، از زمین تا آسمان فاصله دارد. ما بحث را با عبارات تقریرات پیش می‌بریم که مرحوم استاد تقریباً عین آن عبارات را در مشهدين نقل کرده‌اند. بعد از آنکه می‌نویسد:

«دو مقام در توحید است: مقام معرفت و مقام اثبات»، می‌افزاید:

[۱]: «و أما القام الثاني فللبرهان فيه سبيل، ولكن لا البرهان اللمی و الإتی المصطلح،

لأنهما يدوران مدار العلّية و المعلوليّة، بل على مذهب التحقيق يدوران مدار السنخية بين العلة و المعلول. و قد حرّزنا في محلّه أنّ الحقّ المطابق للواقع و لإجماع الرسل و أصحاب الشرائع بطلان العلّية و المعلوليّة و بطلان السنخية، بل يجب أن يكون الفاعل الحقّ المتعال مبائناً لفعله لجميع الجهات و لا يشابهه من جهة أبداً، و إلاّ انقلب الصانع مصنوعاً و صار دليلاً بعد ما كان مدلولاً، و ليس لمحال القول مجال».

می فرمایند: در مقام ثانی، عقل شأنیتی دارد. برهان جایگاه دارد، ولی نه برهان فلسفی که دائر مدار علیت و سنخیت میان خالق و مخلوق است. به عبارت دیگر، اگر گفته می شود: «برهان در مقام اثبات جایگاهی دارد»، منظورمان از «برهان»، برهان فلسفی نیست که گاهی إئی و گاهی لَمّی باشد. برهان إئی و لَمّی هر دو باطل اند و به تعبیر مرحوم میرزا ظلمت محض اند، یعنی هیچ چیز را روشن نمی کنند! توضیح این که براهین فلسفی - به ویژه براهین إئی مانند برهان علیت، وجوب و امکان و نظم- دائر مدار سنخیت میان خالق و مخلوق اند، لذا باطل محض اند.

در ادامه، مقصودشان از برهان را بیان می کنند:

«فالذی یکون له فیه سبیل هو البرهان المشابه الإّنّ، و هو عبارة عن التنبيه بمصنوعية الأشياء و تبدلاتها مع التنبيه بعدم المشابهة بينها و بین صانعها کی يُخرج الصانع عن الحدّین: حدّ التعطیل و حدّ التشبيه. فکلّما نبّه المتکلم على الصانع عقبه بکونه لا یُشبهه المصنوعات الخارجیة و الذهنیة بوجه من الوجوه، و هذا هو خلع الأنداد و مستوریة الصانع عن الحواسّ و تعالیه عن المدارک الوهمیة و العقلیة، و هذه هی شیمة الأنبیاء و الرسل...».

آنچه به عنوان «برهان» مطرح می شود و ادّعا می گردد که در مقام اثبات شأنی دارد، چیزی شبیه برهان إئی فلسفی است، «شبه الإّنّ» است، شباهتش هم فقط در ظاهر است و لاغیر! این را مدّ نظر داشته باشید که میان تذکّر انبیا و براهین فلسفی، فقط و فقط در ظاهر شباهت است.

۱. به عنوان نمونه، بنگرید به: أبواب الهدی، الباب الثالث.

یعنی ظاهر هر دو مثلاً از درخت شروع می شود و به خدا ختم می شود، اما این کجا و آن کجا؟
شاعر گوید:

«دانه فلفل سیاه و خال مه رویان سیاه هر دو جانسوزند، اما این کجا و آن کجا؟»

باطن این دو برهان، کاملاً مباین و متفاوت است.

تفاوت یکم که در اینجا بدان تصریح نکرده اند، این است که خدای فلاسفه مجهول است و خدای انبیا مغفول. کار فلاسفه اثبات منطقی است و کار انبیا تذکر؛ این دو، یعنی «اثبات» و «تذکر» تفاوت ماهوی دارند، زیرا یکی مسبوق به معرفت است و دیگری این گونه نیست.

تفاوت دوم: نتیجه براهین فلسفی صانعی است که شبیه خلق است، ولی نتیجه تذکر انبیا خدای غیر مُشَبَّه است، یعنی خدایی که از حواس و عقول مستور است، ولی در عین حال، معروف است.

«لستُ أعنى أنَّ الأنبياء يبرهنون على إثبات الصانع بل المراد أنهم... يتكلمون بمنبّهات على المصنوعات و كيفية تبدلاتها و تغيراتها، كي يترقّ عقل المنكر و الزنديق من القوة إلى الفعلية في مقام إثبات الصانع الفاعل، لا الصانع العلة، و إثبات الصانع الخارج عن الحدين، لا الصانع المتوهم أو المتعقل. فبرهان الأنبياء يكون شبه الإن، لا الإن الحقيقي المصطلح عليه، و مع ذلك ليسوا مبرهنين بهذا البرهان»^۱.

در اینجا نیز برای تأکید می فرمایند که انبیاء منبّه و مذکّرند، یعنی شأنشان تنبه و تذکر دادن است. وقتی به مصنوعیت مصنوعات تذکر دادند و فقر آنها را برای مردم نمایان ساختند، عقل مردم پرورش می یابد، یا به تعبیر امیرالمؤمنین (علیه السلام) «اثاره می شود»^۲ و حکم می کند که باید خدای غیر مشبّهی در کار باشد. از آنجا که معرفت خدا در فطرت ما نهاده شده است، ما به خدای حقیقی خارجی متذکر می شویم.

۱. المناصب: ۳۰-۳۱.

۲. نهج البلاغة: خطبة ۱. «و يُبَيِّرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُول».

گفتار هفتم:

عوالم میثاق: موطن اعطای معرفت خداوند^۱

پیشتر گفتیم که اصل فطری بودن معرفت خدا برای همگان قابل وجدان است؛ می توان برای همه محرز ساخت که خداوند مجهول نیست، بلکه مغفول است. اما ریشه این حقیقت کجاست؟ خداوند، کی و کجا معرفت خود را به ما عطا کرده است که ما از روز اول عارف بالله ایم؟ پاسخ به این سؤال با تکیه بر وجدان حاصل نمی شود. در اینجا وحی و نقل به کمک ما می آید و از عوالمی پرده می گشاید که پیش از این دنیا رخ داده و در آنجا خداوند معرفت خود را به ما عطا کرده، از ما اقرار گرفته و حتی در برخی مواضع، ما را آزموده است.

بحث مبسوط درباره عالم در مقدماتی می خواهد که ما در اینجا مجال بیان آنها را نداریم. لذا فقط به بیان اصل مدعا و اندکی از مستندات بحث بسنده می کنیم و بحث مفصل به فرصت دیگری موکول می شود.

تعدد عوالم میثاق

مرحوم میرزا و به تبع ایشان مرحوم استاد، سه عالم را به عنوان «عالم ذر» یا «عالم میثاق» معرفی کرده اند و این سخن را نیز به روایات منتسب دانسته اند. مرحوم میرزا برای اثبات این نکته که عوالم در چند عالم بوده اند، به روایتی از تفسیر قمی و بصائر الدرجات

۱. همان طور که خود استاد عصار تذکر داده اند، در این گفتار، بیشتر مدعا منقح شده است. ما نیز در حد مجال، برخی مدارک روایی آن را آورده ایم، ولی پر واضح است که حق مطلب ادا نشده است و بحث گسترده تری می طلبد.

استناد کرده‌اند:

عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْمَرٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ (هَذَا نَذِيرٌ مِنَ النُّذْرِ الْأَوَّلِ) قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمَّا ذَرَأَ الْخَلْقَ فِي الذَّرِّ الْأَوَّلِ، فَأَقَامَهُمْ صُفُوفًا، وَبَعَثَ اللَّهُ مُحَمَّدًا، فَأَمَنَ بِهِ قَوْمٌ، وَأَنْكَرَهُ قَوْمٌ، فَقَالَ اللَّهُ: (هَذَا نَذِيرٌ مِنَ النُّذْرِ الْأَوَّلِ) يَعْني بِهِ مُحَمَّدًا عليه السلام حَيْثُ دَعَاهُمْ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي الذَّرِّ الْأَوَّلِ»^۱.

قرآن می‌فرماید: ﴿هَذَا نَذِيرٌ مِنَ النُّذْرِ الْأَوَّلِ﴾^۲ امام عليه السلام می‌فرمایند: اولاً «هذا» به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله باز می‌گردد (یعنی به مُحَمَّدًا صلی الله علیه و آله). حال، ایشان چه کسانی را در چه زمانی نسبت به خدا انداز دادند؟ امام عليه السلام می‌فرمایند: این انداز مربوط به این دنیا نیست. وقتی خداوند بندگان را در «ذَرَّ اَوَّل» آفرید، آنها را به صف کرد، سپس پیامبر صلی الله علیه و آله را در میان آنان برانگیخت. این همان مضمونی است که در کافی هم فرموده‌اند: «بَعَثَهُمْ فِي الظَّلَالِ»^۳ و نیز در صلوات ابوالحسن ضراب اصفهانی می‌خوانیم: «الْمُنْتَجَبِ فِي الْمِيثَاقِ، الْمُصْطَفَى فِي الظَّلَالِ»^۴ خداوند این بزرگوار را در عالم میثاق و در زمانی که مردم «ظَلَّ» بودند، برگزید و برانگیخت. حضرتش در همان عالم نیز، مردمان را به سوی خدا دعوت کرد. (دَعَاهُمْ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي الذَّرِّ الْأَوَّلِ).

البته ما با توجه به امکانات فعلی - که قاعدتاً در اختیار مرحوم میرزا نبوده است - جستجو کردیم و عبارت مشابهی را در کتاب غیبت نعمانی یافتیم. در این کتاب، روایتی از حضرت صادق عليه السلام نقل شده است که می‌فرمایند:

«پس از ظهور امام زمان عليه السلام، تنها کسانی با ایشان می‌مانند که در ذَرَّ اَوَّل به میثاق الهی دربارهٔ ایشان وفادار بوده‌اند»^۵.

۱. تفسیر القمی ۲: ۳۴۰؛ بصائر الدرجات ۱: ۸۵.

۲. النجم: ۵۶.

۳. الکافی ۱: ۴۳۶.

۴. مصباح المتهجد ۱: ۴۰۶.

۵. الغیبة (نعمانی): ۱۸۸-۱۸۹ و ۲۱۱. «لَا يَبْقَى عَلَيْهِ إِلَّا مَنْ قَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَهُ فِي الذَّرِّ الْأَوَّلِ»

مرحوم میرزا از تعبیر «ذَرَّ اَوَّل» استفاده کرده‌اند و فرموده‌اند که این عبارت نشان می‌دهد پیش از دنیا، بیش از یک عالم ذر بوده است، زیرا اگر فقط یک عالم ذر در کار بود، تعبیر «اَوَّل» معنا نداشت.^۱ سؤالی که در اینجا به ذهن می‌آید، این است: «سَلَمْنَا! عوالم ذر بیش از یک عالم بوده است. با این اوصاف، تعداد عوالم ذر چند تا است؟» ایشان در پاسخ فرموده‌اند: «با توجّه به اینکه انسان یک حقیقت سه جزئی است، ما سه عالم ذر داریم که در هریک از عوالم، خداوند خودش را به یکی از این سه جزء معرفی کرده و از آنها اقرار گرفته است».

حقیقت سه‌گانه انسان

- این بزرگواران از روایات چنین استنباط کرده بودند که انسان مرکّب از سه جزء است:
- ۱- نفس ناطقه: جزء اصلی ماست که مادی نیست، یعنی از ماء بسیط که مادةالموادّ عالم اجسام است، خلق نشده است.
 - ۲- روح حیوانی: جزء مادی لطیفی است که اگر بخواهیم با عبارت عامیانه سخن بگوییم، این جزء واسطه بین نفس ناطقه و جزء سوم یعنی «بدن» است. او واسطه انتقال کمالات، از نفس نطقی به بدن است.
 - ۳- بدن: بسیاری از افعال ما توسط بدن انجام می‌شود. بدن خاکی جزء مهم و کاری انسان است و خیلی اوقات تعبیر «انسان» به همین بدن باز می‌گردد، مثلاً در آیه «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ»^۲، مراد از «انسان» همین بدن است، زیرا بدن از خاک خلق شده است.

۱. المناصب: ۱۵۷-۱۵۸. «... إذا عرفت ذلك فاعلم أَنَّ الأخبار الواردة في باب عوالم الذر على طوائف: إحدیها راجعة الى الذر الاول وهو الأظلة، وقد صرّحوا في الاحادیث بهذا اللفظ أى لفظ «الذر الاول». ففي بصائر الدرجات عن ابی عبد الله علیه السلام بعد السؤال عن قوله تعالى (هذا نذیر من النذر الأولى) : «یعنی به محمد صلی الله علیه و آله، دعاهم إلى الإقرار فی الذر الاول». انتهى. و فی تفسیر علی بن ابراهیم پسندیده بعد السؤال عن الآية، قال: «إِنَّ الله تبارك و تعالی لما ذرأ الخلق فی الذر الاول، فأقامهم صفوفاً قدّامه، فبعث الله محمداً...». الخبر».

۲. المؤمنون: ۱۲.

انسانیت ما وقتی است که این سه جزء با هم باشد. در بسیاری از اوقات، وقتی لفظ «انسان» به کار برده می‌شود، منظور انسانی است که از این سه جزء ترکیب شده است.

هر کدام از این سه جزء رتبه و شأن و مقامی دارد. خداوند به هر کدام از آنها خودش را شناسانده و از هر کدام، عهد و میثاق گرفته است. سپس خداوند در این دنیا این سه جزء را ترکیب کرده و عهود و پیمان را در این دنیا توسط انبیاء و اولیاء تجدید کرده است. عالم ذر یکم مربوط به نفس نطقی، عالم ذر دوم مربوط به ذره بدنی و عالم ذر سوم مربوط به ذره روحی است. عالم ذر دوم پیش از نفخ روح در بدن حضرت آدم علیه السلام رخ داده و ذر سوم پس از اتمام نفخ روح در جسم آن بزرگوار رخ داده است.^۱ لذا روایاتی که بیان می‌دارند: «خداوند ذرات را از صلب یا کتف حضرت آدم علیه السلام بیرون کشید و ایشان به ذرات نگرست و تعجب کرد»^۲ به ذر سوم اشاره دارد.

ذرّ اول

در ذرّ اول، اثری از عوالم مخلوق از ماء بسیط وجود ندارد، بلکه فقط ماهیت است و کمالاتش، کمالاتی که با داشتن آنها می‌تواند معرفت پیدا کند؛ یعنی او حرّیت دارد و با

۱. المناصب: ۱۵۷-۱۵۸. «... إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الأخبار الواردة في باب عوالم الذرّ علی طوائف: إحدیها راجعة إلى الذرّ الاول و هو الأطلّة ... و هذا العالم عالم الروحانية و الأرواح ليس فيه جسم ولا زمان ولا مكان ولا جميع ما هو من شؤون الجسميّة. و ثانيها راجعة إلى الذرّ الثاني و هو عالم الأجسام، و قد أخذ فيه الميثاق عن كلّها، سواء كان طينة للبشر أم لا؛ ولكن انعقاد هذه العهود و الموائيق و توجيه التكالیف، إنّما كان قبل تماميّة نفخ الروح فی آدم علی نبینا و آله و علیه السلام. و ثالثها راجعة إلى الذرّ الثالث، و هو عالم أخذ الموائيق من بنی آدم بعد تماميّة نفخ الروح فيه علیه السلام».

۲. علل الشرائع ۱: ۱۰. «عَنْ حَبِيبِ السَّجِسْتَانِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام يَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ -عَزَّ وَجَلَّ- لَمَّا أَخْرَجَ ذُرِّيَّةَ آدَمَ علیه السلام مِنْ ظَهْرِهِ لِيَأْخُذَ عَلَيْهِمُ الْمِيثَاقَ لَهُ بِالرُّبُوبِيَّةِ وَ بِالنَّبُوَّةِ لِكُلِّ نَبِيٍّ، كَانَ أَوَّلَ مَنْ أَخَذَ عَلَيْهِمُ الْمِيثَاقَ نَبِيُّ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله. ثُمَّ قَالَ اللَّهُ -جَلَّ جَلَالُهُ- لِآدَمَ: «انْظُرْ مَاذَا تَرَى؟» قَالَ علیه السلام: فَنَظَرْتُ آدَمَ إِلَى ذُرِّيَّتِهِ وَ هُمْ ذُرٌّ، فَقَدْ مَلَأُوا السَّمَاءَ. فَقَالَ آدَمُ: «يَا رَبِّ مَا أَكْثَرَ ذُرِّيَّتِي...».

آن می‌تواند حقیقت را نفی یا انکار کند. به علاوه، عقل هم دارند: «فَأَلْزَمَهُمُ الْعَقْلُ»^۱. البته آن عالم، مائی نیست، لذا خبری از طینت هم نیست، چه طنیت علیّینی و چه طینت سجّینی. «علیین» که سمت با صفای ماء بسیط است - و گاهی از آن تعبیر به «نور» می‌شود - در اعمال انسان تأثیر دارد و انجام کار خیر را برای او آسان می‌کند؛ نه به این معنا که جبر در کار باشد؛ بلکه تنها او را به طرف کارهای پسندیده و نیک سوق می‌دهد و تشویق می‌کند. در مقابل، کسی که طینتش سجّینی باشد، به طرف کارهای زشت تمایل دارد. به تعبیر مرحوم استاد، «لو خُلِّيَ الْإِنْسَانُ وَطَبْعُهُ» اگر انسان باشد و طبعش (طینتش) و اختیاری در کار نباشد، یک طور خاصّ عمل می‌کند: اگر طینتش علیّینی باشد، کار خیر می‌کند و اگر طینتش سجّینی باشد، کار شرّ می‌کند. حال که اختیار هست، باید بگوییم که کار خیر یا شرّ ممکن است برای یک فرد، آسان یا سخت شود.

این تعبیر درباره ذرّ اول هست که خداوند به تمام اشیاء، از جمله انسان‌ها، هم خودش و هم پیغمبرش را شناساند و نیز اتمام حجت کرد. باز تأکید می‌شود که در ذرّ اول، فقط ماهیت بود و کمالات. دقت شود که جنبه مادی انسان هم نبود، بلکه فقط ماهیتش بود، نه تنها ماهیت انسان که ماهیت تمام اشیاء: «تَعَرَّفَتْ لِكُلِّ شَيْءٍ فَمَا جَهِلَكَ شَيْءٌ»^۲. سپس به تعبیری که در روایات آمده، خداوند از آنها «خلع لباس» کرد. به عبارت دیگر، همه دوباره به حالت اولشان بازگشتند و ذرّ اول تمام شد.

ذرّ ثانی و ثالث^۳

پس از اتمام ذرّ اول، خداوند ماء بسیط را آفرید: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْمَاءَ»^۴. ماء بسیط حقیقتی

۱. الأُمّالی (طوسی): ۴۷۷.

۲. إقبال الأعمال ۱: ۳۵۰.

۳. پیشتر، بیانات استاد عصار و مستندات روایی برخی مباحث مرتبط با ماء بسیط را منعکس کرده‌ایم. بنگرید: عالم تشریع، شرور و بلایا: ۱۳۲ به بعد.

۴. علل الشرائع ۱: ۸۳. عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَيَّانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ أَوَّلِ مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ. قَالَ: «إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مَا خَلَقَ مِنْهُ كُلُّ شَيْءٍ». قُلْتُ: «جُعِلَتْ فِدَاكَ وَمَا هُوَ؟» قَالَ: «الْمَاءُ».

است که از عوارض، فقط ابعاد دارد و چیز دیگری ندارد. به بیان روایت، خداوند، علم و دانش را به این ماء تحمیل کرد.^۱ یعنی این ماء، علم و شعور و آگاهی پیدا کرد.

«هیزم تیره حریف نار شد تیرگی رفت و همه انوار شد»

توجه داشته باشید که آفرینش ماء بسیط، «لا من شیء» و «ابداعی» است، لذا علم و دینی که به آن تحمیل شد، از نور خاتم النبیین ﷺ بود.

به هر صورت، خداوند کمالات را به ماء تملیک کرد و کل این ماء را به شرایطی درآورد که قابلیت مسئولیت پذیری و تکلم داشته باشند، یعنی اجزای آن بفهمند که با آنها سخن گفته می شود و بدانند که آنچه به آنها امر و نهی می شود، باید اجرا کنند؛ زیرا ماء بسیط قابل انقسام است، مانند دریایی که از مولکول های متعددی تشکیل شده است. پس از تملیک کمالات، هر جزء ماء بسیط می فهمد که خدا با او سخن می گوید. اینجا است که خدا از او می پرسد: «آیا من خدای تو نیستم؟ آیا او پیغمبر من نیست؟ فهمیدی چه گفتم؟ حال که فهمیدی، آیا قبول داری؟» یکی گفت: «بله» و دیگری گفت: «نه». آنکه قبول کرد «عَذْبُ فُرَاتٍ» شد و آنکه رد کرد، «مِلْحُ أُجَاجٍ» شد.^۲

به تعبیر روایات، خداوند ماء بسیط را تبدیل به دو بحر کرد:

۱- بحر عَذْبُ فُرَات: سمت نورانی، شیرین و کمال مند ماء بسیط. مردان و زنان مؤمن به صورت یکپارچه در این سمت قرار گرفتند، زیرا همگی اقرار کردند.

۲- بحر مِلْحُ أُجَاج: سمت ظلمانی و تلخ ماء بسیط. کافران و منکران، یکپارچه در این سمت جای گرفتند. برخلاف سمت دیگر، اینها یکپارچه انکار کردند. بنا بر نص روایات، خداوند به بحر عذب فرات فرمود که تو محبوب منی و من اولیاء و دوستان

۱. الکافی ۱: ۱۳۳. «إِنَّ اللَّهَ حَمَلَ دِينَهُ وَ عِلْمَهُ الْمَاءَ، قَبْلَ أَنْ يَكُونَ أَرْضٌ أَوْ سَمَاءٌ أَوْ جَنٌّ أَوْ إِنْسٌ أَوْ شَمْسٌ أَوْ قَمَرٌ».

۲. بنگرید به کتاب علامه امینی با عنوان «مقاصد علیه» که احادیث مربوط به عالم ذر را با توضیح و تبیین مفصل آورده است.

خودم را از تو می‌آفرینم. به بحر ملح اجاج هم فرمود که تو مبعوض منی و من دشمنانم را از تو می‌آفرینم.^۱

نکته: در حالت اولیه لطح طینت نبود. در اینجاست که ارواح و ابدان معصومین علیهم‌السلام خلق می‌شود، بدون اینکه خلط و لطحی در کار باشد. یعنی ارواح و ابدان آن بزرگواران از طینتی خلق شده است که یکپارچه نورانی و علّینی است و خبری از طینت ناری و سجّینی در آن ذوات مقدّسه نیست. ارواح مؤمنان نیز از طینتی خلق شد که ابدان اهل بیت علیهم‌السلام را آفرید، ولی بدن آنها از یک مرتبه پایین‌تر خلق شده است. نتیجه آنکه: نورانیت و صفای طینت‌ها بدین ترتیب است: ۱- ارواح اهل بیت علیهم‌السلام؛ ۲- ابدان اهل بیت علیهم‌السلام و ارواح مؤمنان؛ ۳- ابدان مؤمنان.^۲

سپس خلط اتفاق می‌افتد. از سمت عذب فرات به ملح اجاج می‌افزایند تا اهل ملح اجاج هم بتواند کار خیر بکنند. از ملح اجاج هم مقداری روی عذب فرات می‌ریزند تا آنها هم میل به بدی داشته باشند و امتحان معنا پیدا کند.^۳ به عبارت دیگر، لطح طینت انجام می‌شود. بعد از امتحان کلی از آن دو بحر، از قسمت‌های مختلفش ذراتی را برداشتند و آنها را با هم ترکیب کردند^۴ و به تعبیر روایت، تپه‌ای از هر دو درست کردند.

۱. علل الشرائع ۱: ۸۳. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَجْرَى مَاءً فَقَالَ لَهُ: «كُنْ بَحْرًا عَذْبًا أَلْخُلُقُ مِنْكَ جَنَّتِي وَأَهْلَ طَاعَتِي»، وَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَجْرَى مَاءً فَقَالَ لَهُ: «كُنْ بَحْرًا مَالِحًا أَلْخُلُقُ مِنْكَ نَارِي وَأَهْلَ مَعْصِيَتِي».

۲. علل الشرائع ۱: ۸۲. عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ علیه‌السلام قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ النَّبِيِّينَ مِنْ طِينَةِ عَلَيْنٍ وَ أَبْدَانَهُمْ، وَ خَلَقَ قُلُوبَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ تِلْكَ الطِّينَةِ، وَ خَلَقَ أَبْدَانَهُمْ مِنْ دُونِ ذَلِكَ». ناگفته نماند، بنا بر توضیح استاد عصار، کلمه «دون» در اینجا به معنای «پست‌تر» است، نه «غیر».

۳. علل الشرائع ۱: ۸۳. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ يَقُولُ فِي آخِرِهِ: «مَهْمَا رَأَيْتَ مِنْ نَزَقٍ أَصْحَابِكَ وَ خُرْفِهِمْ، فَهُوَ مِمَّا أَصَابَهُمْ مِنْ لَطِخِ أَصْحَابِ السَّمَاءِ؛ وَ مَا رَأَيْتَ مِنْ حُسْنٍ شَيْءٍ مِنْ خَالِفِهِمْ وَ وَقَارِهِمْ، فَهُوَ مِنْ لَطِخِ أَصْحَابِ الْبَيْتِ».

۴. علل الشرائع ۲: ۴۲۵. «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمَّا خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ، خَلَقَ بَحْرَيْنِ: بَحْرًا عَذْبًا وَ بَحْرًا أُجَاجًا. فَخَلَقَ تُرْبَةً آدَمَ مِنَ الْبَحْرِ الْعَذْبِ وَ شَنَّ عَلَيْهَا مِنَ الْبَحْرِ الْأُجَاجِ، ثُمَّ جَبَلَ آدَمَ علیه‌السلام». همچنین

سپس چهل روز، از آب عذب فرات به آن افزودند. به عبارت دیگر، شربت به آن ریختند و شیرینش کردند و خوب مالش دادند تا همه آنها، چه شیرین و چه تلخ، شیرینی آب عذب فرات را داشته باشند. ترکیب آن دو هم ترکیب انضمامی بود. به عبارت دیگر، ذرات توی هم نرفتند و داخل در یکدیگر نشدند. این اضافه کردن ماء عذب فرات به نصّ روایت چهل روز طول کشیده است.^۱ البته در روایت، تعبیر «یوم» آمده است و بعید نیست که مراد از «یوم» یک دوره زمانی باشد. حالا دیگر همه ذرات، هم تلخ اند و هم شیرین. البته برخی اصلشان شیرینی است و تلخی به آنها افزوده شده، ولی برخی تلخ اند و شیرینی به آنها اضافه شده است.

سپس خداوند از این ذرات انضمامی، جسد حضرت آدم علیه السلام را ساخت که هنوز روح در آن دمیده نشده بود. به همین جهت در روایت فرموده اند: مراد از «خلق ارواح قبل از ابدان» این است که ارواح قبل از خلق حضرت آدم علیه السلام آفریده شده بودند.^۲ به هر صورت، پیش از نفخ روح در بدن حضرت آدم علیه السلام ذرات عذب فراتی را از کتف راست و ذرات ملح اجاجی را از کتف چپ ایشان خارج ساخت.^۳ به همین جهت آنها را «اصحاب یمین» و این ها را «اصحاب شمال» می نامند.

در همین ذرّ ثانی خداوند آتشی را برافروخت. به اصحاب یمین و اصحاب شمال دستور داد تا وارد آتش شوند. اصحاب یمین وارد شدند، ولی اصحاب شمال سر باز زدند. خداوند آتش را بر اصحاب یمین برد و سلام کرد. اصحاب شمال از خدا خواستند که فرصت دوباره ای به آنها بدهد. خداوند نیز چنین کرد و فرمود: «فرصت دوباره ای به شما

بنگريد به: علل الشرائع ۱: ۸۳-۸۴، ۲: ۴۹۰-۴۹۱؛ الکافی ۲: ۶؛ تفسیر القمّي ۱: ۳۸-۳۹.

۱.

۲. بحار الأنوار ۵۸: ۱۳۵ (به نقل از کتاب العلل تألیف محمد بن علی بن ابراهیم). «الْعَلَّةُ فِي خَلْقِ الْأَرْوَاحِ قَبْلَ الْأَبْدَانِ بِالْفَنِيِّ عَامٍ، قَالَ إِنَّمَا عَنِيَ بِهِ أَنَّ الْأَرْوَاحَ خُلِقَتْ قَبْلَ آدَمَ بِالْفَنِيِّ عَامٍ».

۳. علل الشرائع ۲: ۴۲۵. «... فَلَمَّا أَرَادَ أَنْ يَنْفَخَ فِيهِ الرُّوحَ ... فَقَبَضَ قَبْضَةً مِنْ كِتْفِهِ الْأَيْمَنِ فَخَرَجُوا كَالذَّرِّ ... وَ قَبَضَ قَبْضَةً مِنْ كِتْفِهِ الْأَيْسَرِ ...».

دادم، وارد آتش شوید». برخی از آنها وارد آتش شدند، اما برخی از آنها دوباره سر باز زدند.^(۱) البته از برخی روایات برمی آید که تعداد افرادی که در مرحله دوم وارد شدند، کم بوده است. به نظر مرحوم میرزا در روایات قرائنی هست که نشان می دهد در ذرّ ثانی ذرّات بدنی مخاطب تعریف و مورد امتحان بوده اند^۱ و این تعریف و امتحان، پیش از نفخ روح در جناب آدم علیه السلام رخ داده است (...فَلَمَّا أَرَادَ أَنْ يَنْفُخَ فِيهِ الرُّوحَ ...).

به یک معنا ذرّ ثانی مربوط به ذرّات بدنی است، ولی می توان ذرّ ثانی را به تعریف و امتحان اجزای ماء بسیط نیز برگرداند؛ یعنی زمانی که خداوند ماء بسیط را آگاه کرد و آن را آزمود، و در نتیجه امتحان به دو بحر عذب فرات و ملح اجاج تقسیم کرد. بنابراین، تا بدین جا ما دو فهرست داریم از نتیجه امتحان ذرّ اول و ذرّ دوم؛ که چه ماهیات یا اظلالی در ذرّ یکم و چه ذرّات مائی ای در ذرّ دوم، سربلند یا سرافکنده شدند.

در ذرّ ثالث، از ذرّات روحی ما (روح حیوانی) اقرار گرفتند. این تعریف و اقرار، زمانی بوده که خداوند، جناب آدم علیه السلام را آفریده بود. ذرّات را از صلب حضرت آدم علیه السلام بیرون می آورند و جلوی چشمان ایشان، ذریه ایشان را می آزمایند.^۲ بنا بر برخی روایات، این ذر (ذرّ ثالث) در سرزمین «روحاء» بین مکه و طائف بوده است.^۳

بنابراین، ذرّ ثانی و ذرّ ثالث دست کم دو تمایز دارند:

(۱) ذرّ ثانی پیش از نفخ صور جناب آدم علیه السلام در پیکر ایشان و ذرّ ثالث پس از آن بوده

است.

۱.

۲. پیشتر این روایت را در پاورقی ذکر کرده بودیم: عَنْ حَبِيبِ بْنِ الْحَسَنِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام يَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - لَمَّا أَخْرَجَ ذُرِّيَّةَ آدَمَ علیه السلام مِنْ ظَهْرِهِ لِيَأْخُذَ عَلَيْهِمُ الْمِيثَاقَ لَهُ بِالرُّبُوبِيَّةِ وَبِالْبُيُوتَةِ لِكُلِّ نَبِيٍّ، كَانَ أَوَّلُ مَنْ أَخَذَ عَلَيْهِمُ الْمِيثَاقَ نُبُوَّةُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله. ثُمَّ قَالَ اللَّهُ - جَلَّ جَلَالُهُ - لِآدَمَ: «انْظُرْ مَاذَا تَرَى؟» قَالَ علیه السلام: فَتَنَظَّرَ آدَمُ إِلَى ذُرِّيَّتِهِ وَهُمْ ذُرٌّ، فَذُ مَلَأُوا السَّمَاءَ. فَقَالَ آدَمُ: «يَا رَبِّ مَا أَكْثَرَ ذُرِّيَّتِي...». (علل

الشرائع ۱: ۱۰)

۳. تفسیر العیاشی ۲: ۲۱۹.

۲) در ذرّ ثانی امتحان ورود به آتش بوده، ولی در ذرّ ثالث گزارشی در این باب نداریم. وجود نفاق در عوالم ذر: در روایات عالم ذر آمده است که همه از روی ایمان قلبی اقرار نکردند. تعبیر مختلف است. در روایتی داریم که اصحاب یمین، از سر طوع و رغبت «بلی» گفتند و اصحاب شمال، از روی کراهت.^۱ در روایت دیگر داریم: «فِيهِ الْمُؤْمِنُ وَ الْكَافِرُ: در میان آنها هم مؤمن بود و هم کافر»^۲. در جایی هم فرموده اند: «برخی با قلبشان اقرار کردند و برخی با زبانشان»^۳.

ترکیب سه جزء آدمی در دنیا. پس از اتمام عوالم ذر سه گانه، خداوند سه جزء انسان را که خداشناس شده اند در این دنیا با هم ترکیب کرده است و این ذرات نیز تناسب دارند، یعنی ظلّی را که به معرفت پروردگار اقرار کرده بود، با یک ذره عذب فراتی که عَرَض لطافت به آن خورده، به عنوان روح حیوانی ترکیب کرده اند. همچنین یک ذره عذب فراتی دیگر که به آن عَرَض غلظت (کثافت) خورده، به عنوان بدن ترکیب کرده اند، مثلاً شده است: سلمان فارسی، مالک اشتر، محمّد بن مسلم، شیخ صدوق و....

در مقابل، ظلّی را که به معرفت پروردگار اقرار نکرده بود، با یک ذره ملح اجاجی که عَرَض لطافت به آن خورده، به عنوان روح حیوانی و یک ذره ملح اجاجی دیگر که به آن عرض غلظت (کثافت) خورده، به عنوان بدن ترکیب کرده اند؛ مثلاً شده است: معاویه، مروان بن حکم، هارون الرشید، فلان مفتی وهابی و.... مرحوم استاد تعبیر می کردند که خداوند، یک بار دیگر به ما این فرصت را

۱. علل الشرائع ۲: ۴۲۵. «... قَالَ أَصْحَابُ الْيَمِينِ: «بلى» طَوْعاً وَ قَالَ أَصْحَابُ الشِّمَالِ: «بلى» كَرْهاً...».

۲. الکافی ۲: ۱۲. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ (فَطَرَتُ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) مَا تِلْكَ الْفِطْرَةُ؟ قَالَ: «هِيَ الْإِسْلَامُ، فَطَرَهُمُ اللَّهُ حِينَ أَخَذَ مِيثَاقَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ. قَالَ: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟» وَ فِيهِ الْمُؤْمِنُ وَ الْكَافِرُ».

۳. کنز الدقائق ۵: ۲۴۰. «... فمنهم من أقرّ بلسانه فى الذرّ و لم يؤمن قلبه». (ح ۲) و «... فمنهم من أقرّ بالقلب و منهم من أقرّ باللسان». (ح ۳)

داده است که معرفت خود را افزایش دهیم. او ما را به این دنیا آورده است تا بار دیگر ما را بیازماید. لذا، دنیا «ذَرَّ رَابِع» است. این تعبیری بود که ایشان می‌فرمودند و مرادشان این بود که موقعیت ما در دنیا با عوالم سه‌گانه پیشین تفاوتی ندارد؛ باز هم امتحان؛ باز هم اقرار؛ باز هم اتمام حجت؛ باز هم ایمان؛ باز هم انکار؛ باز هم نفاق و... .

درباره روز قیامت گفته‌اند که ما هر روز با عقوبت و ثبوت اعمالمان مواجه می‌شویم و هر روزمان در دنیا خودش یک یوم الحساب است. «آنچنان گرم است بازار مکافات عمل دیده گر بینا بُود هر روز روز محشر است». نظیر آن را مرحوم استاد برای عوالم پیشین می‌گفتند.

پی‌نوشت

(۱) چند روایت به عنوان مدرک این سخن ذکر می‌شود:

[۱]: الکافی ۲: ۶-۷. «... ثُمَّ أَمَرَ نَاراً فَأُسْعِرَتْ، فَقَالَ لِأَصْحَابِ الشِّمَالِ: «ادْخُلُوهَا» فَهَابُوهَا. فَقَالَ لِأَصْحَابِ الْيَمِينِ: «ادْخُلُوهَا» فَدَخَلُوهَا. فَقَالَ: «كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا»، فَكَانَتْ بَرْدًا وَسَلَامًا. فَقَالَ أَصْحَابُ الشِّمَالِ: «يَا رَبِّ، أَقْلَنَّا». فَقَالَ: «قَدْ أَقْلَيْتُكُمْ، فَادْخُلُوهَا»، فَدَهَبُوا فَهَابُوهَا. فَتَمَّ ثَبَّتَتِ الطَّلَاعَةُ وَالْمَعْصِيَةُ...».

[۲]: علل الشرائع ۲: ۴۲۵. «... فَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهُمْ: «... إِنِّي سَأُنْلِيكُمْ». فَأَمَرَ اللَّهُ تَعَالَى النَّارَ فَأُسْعِرَتْ. ثُمَّ قَالَ لَهُمْ: «تَقَحَّمُوا جَمِيعاً فِي النَّارِ، فَإِنِّي أَجْعَلُهَا عَلَيْكُمْ بَرْدًا وَسَلَامًا». فَقَالُوا: «يَا رَبِّ إِنَّمَا سَأَلْنَاكَ لِأَيِّ شَيْءٍ جَعَلْتَهَا لَنَا هَرَبًا مِنْهَا؟ وَ لَوْ أَمَرْتَ أَصْحَابَ الْيَمِينِ مَا دَخَلُوا». فَأَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ النَّارَ فَأُسْعِرَتْ، ثُمَّ قَالَ لِأَصْحَابِ الْيَمِينِ: «تَقَحَّمُوا جَمِيعاً فِي النَّارِ فَتَقَحَّمُوا جَمِيعاً فَكَانَتْ عَلَيْهِمْ بَرْدًا وَسَلَامًا». فَقَالَ لَهُمْ جَمِيعاً: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟» قَالَ أَصْحَابُ الْيَمِينِ: «بلى» طَوْعاً وَقَالَ أَصْحَابُ الشِّمَالِ: «بلى» كَرْهًا.

[۳]: بحار الأنوار ۵: ۲۵۶ (به نقل از تفسیر العیاشی). «... فَقَالَ لِلنَّارِ: «كُونِي نَاراً». فَإِذَا نَارٌ تَأَجَّجَ وَقَالَ لَهُمْ: «قَعُوا فِيهَا». فَمِنْهُمْ مَنْ أَسْرَعَ وَمِنْهُمْ مَنْ أَبْطَأَ فِي السَّعْيِ، وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ يَرِمْ مَجْلِسَهُ. فَلَمَّا وَجَدُوا حَرَّهَا رَجَعُوا فَلَمْ يَدْخُلْهَا مِنْهُمْ أَحَدٌ، ثُمَّ قَبَضَ قَبْضَةً بِهَذِهِ، فَخَلَقَهُمْ خَلْقاً مِثْلَ الدُّرِّ مِثْلَ أَوْلَئِكَ، ثُمَّ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ مِثْلَ مَا أَشْهَدَ الْآخِرِينَ، ثُمَّ قَالَ لَهُمْ: «قَعُوا فِي هَذِهِ النَّارِ». فَمِنْهُمْ مَنْ أَبْطَأَ وَمِنْهُمْ مَنْ أَسْرَعَ وَمِنْهُمْ مَنْ مَرَّ بِطَرْفِ الْعَيْنِ. فَوَقَعُوا فِيهَا كُلُّهُمْ فَقَالَ: «اخْرُجُوا مِنْهَا سَالِمِينَ»، فَخَرَجُوا لَمْ يُصِبْهُمْ شَيْءٌ. وَقَالَ الْآخَرُونَ: «يَا رَبَّنَا أَقْلَنَّا نَفْعَلْ كَمَا فَعَلُوا». قَالَ: «قَدْ أَقْلَيْتُكُمْ». فَمِنْهُمْ مَنْ أَسْرَعَ فِي السَّعْيِ وَمِنْهُمْ مَنْ أَبْطَأَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ يَرِمْ مَجْلِسَهُ مِثْلَ مَا صَنَعُوا فِي الْمَرَّةِ الْأُولَى. فَذَلِكَ قَوْلُهُ: (وَلَوْ زِدُوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ).».

[۴]: علل الشرائع ۱: ۸۴. «... إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - فِي وَفْتٍ مَا دَرَأَهُمْ، أَمَرَ أَصْحَابَ الْيَمِينِ - وَأَنْتُمْ هُمْ - أَنْ يَدْخُلُوا النَّارَ، فَدَخَلُوهَا، فَأَصَابَهُمْ وَهَجٌ... وَأَمَرَ أَصْحَابَ الشِّمَالِ - وَهُمْ مُحَالِفُوهُمْ - أَنْ يَدْخُلُوا النَّارَ، فَلَمْ يَفْعَلُوا...».

از آنجایی که محتوای این احادیث در متن آمده بود، از ترجمه واژگانی آنها اجتناب شد.

گفتار هشتم:

مقامات حقّ متعال در عرفان نظری^۱

یکی از مبانی بسیار مهمّ عرفانی که تکملاً بحث «وحدت شخصی وجود» است، مبحث «مراتب حقّ متعال» است. پیش از آنکه به تبیین و نقد این بحث بپردازیم، باید خاطرنشان کنیم که عارفان در این مورد اصطلاحات یکسانی به کار نبرده‌اند. به همین جهت، ممکن است خواننده با مراجعه به کتب عرفانی و دروس مرحوم استاد کمی سردرگم شود و نتواند دقیقاً مطالب را با هم تطبیق کند. اما گذشته از اصطلاحات، مبانی معتقد در میان آثار عرفانی یکسان است و فصول مشترکی دارد که ما بیشتر به آنها تأکید خواهیم کرد. حال، اینکه یک اصطلاح مانند «مقام احدیت» دقیقاً بر کدام مقام یا مقام‌ها اشاره دارد و استعمالش چیست، بایستی به طور موردی بررسی شود.

مقام ذات

از مسلّمات عرفان نظری این است که خداوند دست‌کم دو مقام دارد: مقام ذات و مقام صفات یا تجلیات. این دو مقام، احکام متفاوتی دارند. خداوند در مقام ذات، هیچگونه اسم و رسم و صفتی ندارد (لا اسم له و لا رسم له) و اساساً متعلّق معرفت واقع نمی‌گردد. در نظر آنها، خداوند در مقام ذات خویش عبادت نمی‌شود و معبود واقع نمی‌گردد. او در این مقام، مانند زیبارویی است که در پستوی خانه نشسته است و

۱. توصیه می‌شود مخاطبان محترم به این منبع مراجعه کنند تا عمیقاً با دیدگاه متصوّفه آشنا شوند و بتوانند از این گفتار و گفتار بعدی استفاده بیشتری ببرند: یزدان‌پناه، یدالله، مبانی و اصول عرفان نظری: ۲۹۷ به بعد (مقام ذات و مراتب تجلیات).

کسی از جمال او خبر ندارد تا گرد او جمع گردد. حال این ماهرو خود را در آینه می بیند و زیبایی خود را درمی یابد؛ می یابد که چقدر زیبا و دلربا است! از آنجا که «پری رو تاب مستوری ندارد»^۱، از خلوت به جلوت می آید، تجلّی می کند و جمال و کمال خود را بر همگان آشکار می سازد. خداوند نیز خود را در آینه دید، یعنی خودش بر خودش تجلّی کرد که اهل عرفان آن را «تجلّی ذات بر ذات» یا «فیض اقدس» می نامند. سپس بر دیگران نیز تجلّی کرد و صفات جلال و جمال خود را بر همگان آشکار ساخت که از آن به «فیض مقدّس» تعبیر می شود.

در ادامه، عباراتی از اساتید و اساطین عرفان نقل می شود. نخستین عبارت کلام صدرالدین قونوی در رساله النصّوص است. وی شاگرد ابن عربی است که برخی او را دومین عارف برجسته می دانند. به همین جهت، ابن عربی را «شیخ اکبر» و او را «شیخ کبیر» می دانند. او در این رساله امّهات بحث عرفان را برشمرده و از این جهت، کتاب مهم و مفیدی برای پژوهشگران و علاقمندان است تا با اصول اصیل عرفان نظری آشنا شوند. نخستین اصلی که قونوی آن را بیان می کند، چنین است:

[۱]: «اعلم أنّ الحق من حيث إطلاقه الذاتي لا يصحّ أن يُحكَمَ عليه بحكمٍ أو يُعرَفَ بوصفٍ أو يضاف إليه نسبةٌ ما من وحدة أو وجوبٍ وجودٍ أو مبدئيةٍ أو اقتضاءٍ إيجابٍ أو صدور أثر أو تعلّقٍ علِمَ منه بنفسه أو غيره»^۲.

«بدان که حق (= خداوند) از جهت اطلاق ذاتی اش، نه محکوم حکمی واقع می شود و نه به وصفی شناخته می گردد و نسبتی به او اضافه می شود، مانند وحدت یا وجوب وجود یا مبدئیت یا اقتضای ایجاد کردن (وجود بخشیدن) یا صدور فعل یا هرگونه تعلّقی که از خود او یا غیر او دانسته شود».

۱. برگرفته از این بیت جامی است: «پری رو تاب مستوری ندارد / بندی در، ز روزن سر برآرد» (هفت

اورنگ: یوسف و زلیخا: بخش ۱۱)

۲. رساله النصّوص: ۶-۷.

عبارت بعدی مربوط به ابن فتاری است که مرحوم استاد، جایگاه او را در عرفان می‌ستوند و معتقد بودند که او عرفان را خوب و عمیق فهمیده است و اهل عرفان نیز برای او جایگاه والایی قائل اند. وی در مصباح الأئس [که مهم‌ترین کتاب اوست] می‌نویسد:

[۲]: «ذات الحقّ - سبحانه - من حيث وحدته المنبّه عليها - أعني الحقيقة الذاتيّة لا العدديّة - ومن حيث تجرّده عن أوصافه ونسبهِ اللاحقة... لا يُدرَك ولا يوصَف»^۱.
«ذات حقّ - سبحانه - از جهت وحدتی که به آن تذکّر داده شد - منظوم حقیقت و وحدت ذاتی است، نه وحدت عددی - و از جهت مبّرّا بودنش از اوصافش و نسبت‌هایی که به او ملحق می‌گردد... شناخته نمی‌شود و وصف نمی‌گردد».

سومین و آخرین عبارت متعلّق به ابن ترکه و تمهید القواعد او است. این کتاب که متن بسیاری از کلاس‌ها و جلسات آموزشی عرفان است، جایگاه مهمّی در میان اهل عرفان دارد و مطالب را به شکل خوبی طبقه‌بندی کرده است. در این کتاب می‌خوانیم:

[۳]: «وَأما حضرة الإِطلاق الذّاتي المعبّر عنه عند القوم بـ: «غيب الهوية» و «اللاتعین»، فلا مجال للاعتبارات فيه أصلاً، حتّى عن هذا الاعتبار أيضاً. فلا يشوبه من اللواحق الاعتباريّة شيء أصلاً، بل هو محض الوجود البحت بحيث لا يمازجه غيره ولا يخالطه سواه. فهو بهذا الاعتبار - أي باعتبار إطلاقه الذّاتي - لا تركيب فيه ولا كثرة، بل لا اسم له من الأسماء الحقيقيّة ولا رسم»^۲.

«و اما مقام اطلاق ذاتی که نزد عارفان به «غیب الهوية» یا «لاتعین» تعبیر می‌شود، به هیچ وجه، مجالی را برای اعتبارات باقی نمی‌گذارد، حتّی برای این اعتبار (اعتبار اطلاق). بنابراین هیچ‌یک از اعتبارهای ملحق او را به خود الوده نمی‌سازد، بل که او وجود خالص است، به طوری که هیچ چیز دیگر با او مخلوط و ممزوج نمی‌شود.

۱. مصباح الأئس: ۱۸۰.

۲. تمهید القواعد: ۱۱۹.

پس او به این اعتبار - یعنی اعتبار اطلاق ذاتی - محلّ هیچ ترکیب و کثرتی نیست، بلکه [در این مقام] نه اسمی از اسامی حقیقی برای هست و نه رسمی.»

اطلاق مَقَسَمی مقام ذات

در عبارت اخیر نکته‌ای است که باید توضیح داده شود. ابن‌ترکه می‌گوید که در مقام ذات، حتّی اطلاق هم نمی‌توان اعتبار کرد؛ یعنی - به تعبیر خود اهل عرفان - خداوند از قید اطلاق نیز آزاد است و متعیّن به تعین اطلاق نیز نیست. این همان مطلب است که عارفان از آن به «لا بشرط مَقَسَمی» تعبیر می‌کنند و مرحوم استاد نیز در دروس اشاره کرده‌اند که عرفا خداوند را «لا بشرط مَقَسَمی» می‌دانند.^۱ قنوی پس از عباراتی که خواندیم، به این نکته اشاره می‌کند و مرحوم میرزا هاشم اشکوری که این کتاب را حاشیه زده است، در تعلیقه خود بر عبارات قنوی این نکته را بسط داده است. قنوی می‌نویسد:

«تَصَوُّرُ إِطْلَاقِ الْحَقِّ يُشْتَرَطُ فِيهِ أَنْ يُتَعَقَّلَ، بِمَعْنَى أَنَّهُ وَصَفٌ سَلْبِيٌّ، لَا بِمَعْنَى أَنَّهُ إِطْلَاقٌ صَدَّهُ التَّقْيِيدُ، بَلْ هُوَ إِطْلَاقٌ عَنِ الْوَحْدَةِ وَالْكَثَرَةِ الْمَعْلُومَتَيْنِ وَ عَنِ الْحَصْرِ أَيْضاً فِي الْإِطْلَاقِ وَ التَّقْيِيدِ».^۲

اینکه می‌گوییم: «خدا وجود مطلق است یا وحدت اطلاق دارد» نه بدان معناست که «خداوند مقید نیست»، بلکه یعنی «خداوند فراتر از اطلاق و تقیید است» و اصطلاحاً «مطلق از قید اطلاق» است. مرحوم اشکوری در تعلیقات خود می‌نویسد:

«فَالْمُرَادُ بِالْإِطْلَاقِ الذَّاتِي هُوَ مَا لَا يُعْتَبَرُ فِيهِ قَيْدٌ، لَا مَا قَيَّدَ بِالْإِطْلَاقِ، وَ هُوَ الْمَأْخُوذُ بِشَرْطٍ، أَيْ التَّجْرِيدُ عَنِ الْقِيُودِ، وَ الْأَوَّلُ هُوَ الْمَأْخُوذُ لَا بِشَرْطٍ».^۳

مراد ما از «اطلاق» یعنی اینکه خداوند از هرگونه شرطی، حتّی شرط اطلاق، مبرا و

۱. معرفت توحیدی: ۱۵۳.

۲. رسالة النصوص: ۷.

۳. رسالة النصوص: ۶، تعلیقه ۴.

منزّه است، نه اینکه فقط از قیود، مطلق و آزاد باشد. در اینجا او اصطلاح «بشرط» و «لا بشرط» را به کار برده است که در ادامه توضیح خواهیم داد.

حکما معتقدند که ماهیت را به سه گونه می‌توان اعتبار کرد:

■ بشرط شیء؛

■ بشرط لا؛

■ لا بشرط.

فرض کنید مادر شما، شما را برای خرید گوشت به قصابی می‌فرستد. این سه حالت را در کلام مادر خود در نظر بگیرید:

■ گوشت گوساله بخر؛

■ هر گوشتی به غیر از گوشت گوساله بخر؛

■ هر گوشتی خواستی بخر.

مادر شما در حالت اول، گوشت را مقید و مشروط به «گوساله بودن» کرده است. در حالت دوم، مشروط به «گوساله نبودن» کرده است و در حالت سوم، هیچ شرطی نگذاشته است. گاهی ما اساساً شرطی نمی‌گذاریم که آن را «لا بشرط» می‌نامیم. گاهی امر مثبت و ایجابی‌ای را به عنوان شرط مطرح می‌کنیم که «بشرط شیء» نام دارد و گاهی یک امر سلبی را شرط می‌کنیم که «بشرط لا» نام دارد. بنابراین، با چنین تقسیم‌بندی‌ای روبرو هستیم:

لا بشرط (مطلق)	ماهیت (مقسم)
بشرط شیء (مختلط)	
بشرط لا (صرف)	

در این تقسیم‌بندی، یکی از «اقسام» ماهیت را «مطلق» می‌نامند، یعنی ماهیتی که مقید به قیدی نیست. این را «لا بشرط قسمی» می‌نامند که یکی از اقسام ماهیت است و از تمامی قیود، رها است. اما ماهیت که مقسم است و ماهیت مطلقه یکی

از اقسام آن است، از لابلشروط قسمی نیز مطلق تر است که آن را «لا بشرط مقسمی» می نامند. لابلشروط قسمی نسبت به قیود، مطلق است؛ ولی لابلشروط مقسمی نسبت به قید و اطلاق، مطلق است. به همین جهت گفته اند: «لا بشرط مقسمی نسبت به اطلاق نیز اطلاق دارد».

با این اوصاف، معنای سخن عارفانی چون قونوی و ابن ترکه بهتر مشخص می گردد. به همین جهت (اطلاق مقسمی)، اهل عرفان در آثار مختلفی تصریح کرده اند که مقام ذات، محکوم به هیچ حکمی نیست؛ یعنی هیچ کس نمی تواند بگوید که خداوند در مقام ذاتش چنین و چنان است. در آن مقام، زبان آدمی لال است! به عنوان نمونه، قونوی در رساله النصوص تصریح می کند که نمی توان هیچ حکمی را بر مقام ذات حمل کرد.^۱ در نتیجه، ذات خداوند اسم و صفت ندارد؛ لا اسم له ولا رسم له ولا صفة له. این نکته بسیار مهمی است که در بحث اسماء و صفات بدان خواهیم پرداخت. وقتی هیچ حکمی نتوان به خداوند حمل کرد، طبیعتاً نمی توان او را مستمای هیچ اسم و موصوف هیچ صفتی دانست؛ به او نه می توان گفت: عالم، نه قادر، نه حی و نه هیچ صفت دیگر.^۲

اسامی مقام ذات

عرفا اسامی مختلفی را برای این مقام ذکر کرده اند، مانند:

■ عَمَاء یا عَمی (نابینایی)^۳؛

۱. رساله النصوص: ۶ و ۱۰. «... أَنَّ الْحَقَّ مِنْ حَيْثُ إِطْلَاقِهِ الذَّاتِي لَا يَصِحُّ أَنْ يُحْكَمَ عَلَيْهِ بِحَكْمٍ». و «... أَنَّ الْحَقَّ مِنْ حَيْثُ إِطْلَاقِهِ وَإِحَاطَتِهِ لَا يَسْتَمِي بِاسْمٍ وَلَا يُضَافُ إِلَيْهِ حَكْمٌ».

۲. رساله النصوص: ۳۰. «... أَنَّ الْحَقَّ لَمَّا لَمْ يُمْكِنْ أَنْ يُنْسَبَ إِلَيْهِ مِنْ حَيْثُ إِطْلَاقِهِ صِفَةٌ وَلَا إِسْمٌ، أَوْ يُحْكَمَ عَلَيْهِ بِحَكْمٍ مَّا - سَلْبِيًّا كَانَ الْحَكْمُ أَوْ إِبْجَائِيًّا - عُلِمَ أَنَّ الصِّفَاتِ وَالْأَسْمَاءَ وَالْأَحْكَامَ لَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ وَلَا يُنْسَبُ إِلَيْهِ إِلَّا مِنْ حَيْثُ التَّعْيِّنَاتِ».

۳. فرهنگ معارف اسلامی ۲: ۱۳۴۵ (به نقل از شرح قیصری). «وجود اگر بشرط لا» لحاظ شود، مرتبت احدیت و جمع الجمع و حقیقه الحقائق و عَمی نامند که تمام اسماء و صفات، مستهلک در آن می باشند».

■ جمع الجمع؛^۱

■ حقیقة الحقائق؛^۲

■ کنز مخفی؛^۳

■ احدیت؛^۴

■ مجهول مطلق؛^۵

■ غیب مطلق؛^۶

■ غیب الغیوب/ غیب الغیب؛^۷

■ هویت مطلق؛^۸

■ غیب مکنون؛^۹

و...^{۱۰}

همه این اسامی حاکی از آن اند که مقام ذات خداوند شناخته نمی شود. به کنه ذات خداوند نمی توان پی برد. در نتیجه، بنا بر مسلک عرفان، ما خدا را نمی توانیم بشناسیم و

۱. همان.

۲. همان.

۳. اصطلاحات الصوفیة (کاشانی): ۱۶۸. «الکنز المخفی: هو الهوية الأحادية المكنونة فی الغیب»

۴. همان.

۵. الأسفار ۲: ۳۲۷. «... و هو المسمى عند العرفاء بـ«الهوية الغيبية» و «الغیب المطلق» و «الذات الأحادية» و هو الذي لا اسم له ولا نعت له ولا يتعلق به معرفة وإدراك... فهو الغیب المحض والمجهول المطلق».

۶. إعجاز البيان: ۴۸. «متی ذکرْتُ «الغیب المطلق» فی هذا الكتاب هو إشارة إلى ذات الحقّ - سبحانه و تعالی - و هویته من حیث بطونه و إطلاقه و عدم الإحاطة بها».

۷. تمهید القواعد: ۲۷۰. «فاعلم أنّ الذات باعتبار اللاتین المسماة بـ«غیب الغیب» تارة و «الهوية المطلقة» أخرى...».

۸. همان.

۹. فرهنگ معارف اسلامی ۲: ۱۳۸۲. «غَیْب مَکْنُون (اصطلاح عرفانی): غیب مکنون که غیب مبطون هم گویند، مراد ذات و کنه ذات است. شاعر گوید: «آنجا بصر و بصیر کاری نکنند/ صیاد ضعیف اند و شکاری نکنند»

۱۰. بنگرید به: اصول و مبانی عرفان نظری: ۳۴۵-۳۵۳.

تنها قادر به شناخت تجلیات اویم، یعنی همان چیزی که به عنوان «تعطیل» شناخته می‌شود. بنابراین، بالاترین درجهٔ عرفان این است که ما خدا را نمی‌توان بشناسیم و این یعنی نفی دین‌داری، زیرا «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ»^۱.

اثربخیزی حکمای صدرایی

ملاصدرا دست‌کم در دو موضع در کتاب اسفار، این مبنای عرفا را تأیید و اخذ کرده است. او تصریح می‌کند که این سخن عرفا صحیح است که خداوند اسم و صفت ندارد، متعلق ادراک و معرفت واقع نمی‌شود و... به تبع او، فیلسوفانی چون حاجی سبزواری و علامه طباطبایی نیز همین عقیده را دارند. بنابراین، متأسفانه باید گفت که فلاسفه نیز مانند متصوّفه گرفتار تعطیل می‌شوند و در بحث معرفهٔ الله به بن‌بست می‌رسند.

عبارات ملاصدرا

نمونهٔ یکم: وی در جلد دوم الأسفار الأربعة می‌گوید: وجود سه مرتبهٔ کلی دارد. بالاترین مرتبهٔ وجود همان واجب‌الوجود است. سپس در باب واجب‌الوجود توضیحاتی می‌دهد. او عیناً سخنان عرفا را تکرار می‌کند، مبنی بر اینکه:

■ خداوند وجود صرف است. وجود صرف یعنی وجود «بشرط لا»، یعنی وجودی که هیچ قید و تعینی ندارد.

■ این وجود همان مرتبه‌ای است که عرفا اسامی مختلفی روی آن نهاده‌اند: هویت غیبیه، غیب مطلق، ذات احدیت، غیب محض، مجهول مطلق و... .

■ خداوند در این مقام هیچ اسم و صفتی ندارد.

■ معرفت به این مرتبه از خداوند ممکن نیست.

■ هر گونه تصوّری از این مرتبه غیر خداست.

خلاصهٔ کلام ملاصدرا این است که واجب‌الوجود را نمی‌توان شناخت و اساساً او

۱. نهج البلاغة: خطبة ۱.

متعلّق معرفت، واقع نمی‌شود. وی می‌نویسد:

«فصلٌ فی کیفیتِ سریانِ حقیقةِ الوجودِ فی الموجوداتِ المتعیّنةِ والحقائقِ الخاصّةِ: اعلم أنّ للأشیاءِ فی الموجودیة ثلاث مراتب: أوّلها الوجودُ الصّرفُ الذی لا یتعلّقُ وجودُهُ بغيره، و الوجودُ الذی لا یتقیّد بقیّد و هو المسمّى عند العرفاء بالهوئیة الغیبیة و الغیبِ المطلق و الذاتِ الأحدیة، و هو الذی لا اسمَ له و لا نعتَ له و لا یتعلّقُ به معرفةٌ و إدراکٌ، إذ کُلُّ ما له اسمٌ و رسمٌ کان مفهوماً من المفهوماتِ الموجودةِ فی العقلِ أو الوهمِ و کُلُّ ما یتعلّقُ به معرفةٌ و إدراکٌ یكون له ارتباطٌ بغيره و تعلّقٌ بما سِواه... فهو الغیبُ المحضُ و المجهولُ المطلقُ إلّا من قِبَلِ لوازمِهِ و آثارِهِ»^۱.

نمونه دوم و سوم همان عباراتی‌اند که مرحوم استاد در درس توحید آن را نقل کرده‌اند:
«فما وضعناه أولاً أنّ فی الوجودِ علّةٌ و معلولاً بحسبِ التّظنّ الجلیل. قد آل آخر الأمرِ بحسبِ السّلوکِ العرفانیّ إلى کونِ العلّةِ مِنْهُما، أمراً حقیقیّاً و المعلولُ جهةً من جهاته، و رجعت علیه المسمّى بالعلّةِ و تأثیره للمعلولِ إلى تطوُّره بطورٍ و تحيَّته بحیثیّةٍ لا انفصال شیءٍ مباینٍ عنه»^۲.

«پس آنچه در آغاز با نگرشی بلند چنین قرارداد کرده بودیم که در گستره هستی، علتی و معلولی هست، در پایان با رهیافت عرفانی بدین جا رسیده است که در میان آن دو، آنچه حقیقت است، همانا علت است و معلول جهتی از جهات اوست. و علت بودن آنچه علت می‌نامیم و تأثیرش بر معلول، به گونه‌گونی و حیثیت یافتن معلول است، نه اینکه چیزی جدا و دور از علت باشد».

نیز می‌گوید:

۱. الأسفار ۲: ۳۷۲.

۲. معرفت توحیدی: ۱۸۹-۱۹۰.

۳. الأسفار ۲: ۳۰۰-۳۰۱.

«فَكَذَلِكَ هَدَانِي رَبِّي بِالْبُرْهَانِ النَّبِيِّ الْعَرَشِيِّ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ مِنْ كَوْنِ الْمَوْجُودِ وَ الوجودِ مُنْهَصِرًا فِي حَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ شَخْصِيَّةٍ، لَا شَرِيكَ لَهُ فِي الْمَوْجُودِيَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ وَلَا ثَانِي لَهُ فِي الْعَيْنِ وَلَا يَسَ فِي دَارِ الْوُجُودِ غَيْرَهُ دِيَارٌ ... فَكُلُّ مَا تُدْرِكُهُ فَهُوَ وَجُودُ الْحَقِّ فِي أَعْيَانِ الْمُمَكِّنَاتِ. فَمِنْ حَيْثُ هَوِيَّةِ الْحَقِّ هُوَ وُجُودُهُ، وَ مِنْ حَيْثُ اخْتِلَافِ الْمَعَانِي وَ الْأَحْوَالِ الْمَفْهُومَةِ مِنْهَا الْمُنْتَزَعَةِ عَنْهَا بِحَسَبِ الْعَقْلِ الْفَكْرِيِّ وَ الْقُوَّةِ الْحَسِّيَّةِ، فَهُوَ أَعْيَانُ الْمُمَكِّنَاتِ الْبَاطِلَةِ الدَّوَاتِ ... وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ عَلَى مَا ذَكَرْتُهُ لَكَ، فَالْعَالَمُ مُتَوَهِّمٌ مَا لَهُ وَجُودٌ حَقِيقِيٌّ. فَهَذَا حِكَايَةُ مَا ذَهَبَتْ إِلَيْهِ الْعُرَفَاءُ الْإِلَهِيِّونَ وَ الْأَوْلِيَاءُ الْمُحَقِّقُونَ»^(۱)

«به همین ترتیب، خداوند مرا به برهان روشن عرشی بر صراط مستقیم نیز هدایت کرد؛ و آن اینکه موجود و وجود، منحصر در حقیقت واحد شخصیه است؛ چندانکه هیچ شریکی که موجودیت حقیقتاً به آن نسبت داده شود، ندارد و هیچ ثانوی در عالم عین، برای او متصور نیست، چنانکه در دار وجود جز او دیار و صاحب داری نیست. ... پس هرآنچه را که ما ادراک می‌کنیم، وجود حق در اعیان ممکنات است. پس وجود آن، از حیث هویت، حق است و از حیث اختلاف معانی و حالات مفهومی - که توسط عقل فکری و قوه حس از آن انتزاع می‌شود - اعیان ممکنات باطله الذوات است. ... و چون امر بدان صورت است که برای تو ذکر نمودم، پس عالم متوهّم است و برای آن از وجود حقیقی بهره‌ای نیست. و این حکایتی است که عارفان الهی و اولیاء محقق بر آن رفته‌اند».

بنابراین، منزل آخر فلسفه طبق تصریح جناب ملاصدرا عدم امکان شناخت خدا و تکرار سخن عرفا است. در نتیجه، یکی از اشکالات مشترکی که به سخن فلاسفه و عرفا وارد است، این است که این دو مکتب به «عدم شناخت خدا» اقرار می‌کنند و محکوم به تعطیل ذات خداوندند.

بیان حاجی سبزواری و علامه طباطبایی

نمونه چهارم، بیت مشهور حکیم سبزواری است: «مفهومُهُ مِنْ أَعْرِفِ الْأَشْيَاءِ/ وَ كُنْهُهُ فِي غَايَةِ الْخَفَاءِ». او در این بیت تصریح می‌کند که «حقیقة الوجود» غیر قابل دسترسی است. از طرفی خداوند نیز چیزی جز «حقیقة الوجود» نیست. پس خداوند نیز در نهایت پنهانی است و امکان معرفت به او ممکن نیست.^(۲)

نمونه پنجم: سخن علامه طباطبایی. علامه طباطبایی در رسائل توحیدی خود می‌نویسد:

«و از این جا به دست می‌آید که توحید ذاتی، به معنای شناختِ خود ذات، امری محال است؛ زیرا معرفت، نسبتی بین شناسنده و شناخته‌شده می‌باشد و در آن مقام، همه نسبت‌ها ساقط می‌گردد. در واقع، هرگونه شناختی که به او تعلّق می‌گیرد، به اسم او تعلّق گرفته است نه به ذاتش. احدی به او، احاطه علمی ندارد. و مراد از این که گفته‌اند: «معرفت، متناسب با ظرفیت شناسنده است» همین معناست؛ به عنوان مثال، کاسه‌ای را در نظر بگیرید که از آب دریا پر می‌شود. کاسه دریا را می‌طلبید، ولی فقط به اندازه گنجایشش نصیبش می‌گردد. و نیز روشن می‌شود که او، از کمند بیان هم بیرون است. ... خداوند سبحان خطاب به پیامبرش می‌فرماید: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ﴾^۱.

بنابراین، حکمای صدرایی نیز خدا را «وجود صرف» یا «صرف الوجود» می‌دانند و در جای خود اثبات می‌کنند که چنین وجودی قابل شناخت و تعقل نیست. اگرچه این سخنان با بیانات عرفا تفاوت‌هایی دارد، ولی کنهش و ثمره‌اش یکسان است.

۱. رسائل توحیدی: ۳۲. ایشان عین همین مطلب را در **نهاية الحكمة** نیز فرموده است، به طوری که پس از اثبات اصالت وجود، نتایجی را برای این قاعده برمی‌شمرد. نتیجه دهم چنین است: «و عَاشِرًا أَنَّ حَقِيقَةَ الْوُجُودِ حَيْثُ كَانَتْ عَيْنٌ حَيْثِيَّةٌ تَرْتَبُ الْأَثَارُ كَانَتْ عَيْنُ الْخَارِجِيَّةِ فَيَمْتَنِعُ أَنْ تَحُلَّ الذَّهْنُ فَتَبْدُلُ ذَهْنِيَّةً لَا تَرْتَبُ عَلَيْهَا الْأَثَارُ لِاسْتِلْزَامِهِ الْإِنْقِلَابَ الْمُحَالِ» (نهاية الحكمة: ۱۶)

تکمله گفتار هشتم^۱

یکم: ناسازگاری درونی کلام فلاسفه

شاید بد نباشد که در تکمله مباحث استاد عصار، تضاد کلام فلاسفه را در باب «تصورپذیری» و «تصورناپذیری» خدا نشان دهیم. پیشتر دیدیم که فلاسفه مسلمان بر ضرورت تصورپذیری خداوند اصرار دارند. در این گفتار نیز نشان داده شد که آنها تصور خدا یا وجود صرف را محال می‌دانند. این یک ناسازگاری درونی آشکار در سخنان بزرگان این جریان فکری است. بزرگان فلسفه علم حصولی به خدا را محال دانسته‌اند، زیرا علم حصولی - به بیان ساده - یعنی حضور ماهیت شیء در ذهن، در حالی که خداوند ماهیت ندارد، اما همین بزرگواران در مواضع دیگری تصورناپذیری خدا را جایز (بلکه واجب) دانسته‌اند.

ملاصدرا در جلد دوم أسفار فصلی را با این عنوان نگاشته است: «فصل فی کیفیة کون الممكنات مرایا لظهور الحق فیها و مجالی لتجلی الاله علیها»^۲. در این فصل، او به سراغ ممکنات ماهیت‌دار می‌رود تا راه معرفت خدا را بگشاید:

«قد أُشیرَ فیما سَبَقَ أنَّ جمیعَ الماهیاتِ و الممكناتِ مرئی لوجود الحق تعالی و مجالی لحقیقته المقدسة. و خاصیة کلِّ مرآة بما هی مرآة أن تحکى صورة ما تجلّی فیها»^۳.

۱. این تکمله به قلم محقق نگاشته شده است.

۲. الأسفار ۲: ۳۵۶.

۳. الأسفار ۲: ۳۵۶.

یعنی از آنجایی که خدا بر ممکنات تجلی کرده است، آنها آینه حق متعال اند. و خاصیت آینه این است که از فرد متجلی حکایت کند.

او در اینجا از عرفان نظری و مبانی محیی الدین کمک می‌گیرد. و پس از اشاره به فیض اقدس (تجلی ذات برای ذات) و فیض مقدس (تجلی ذات برای غیر)، با استمداد از تمثیل ابن عربی می‌نویسد:

«قال الشيخ محي الدين العربي في الباب الثالث والستين في كتاب الفتوحات المكية: إذا أدرك الإنسان صورته في المرأة، يُعلم قطعاً أنه أدرك صورته بوجه؛ وأنه ما أدرك صورته بوجه لما يراه في غاية الصغر، لصغر جرم المرأة أو الكبر لعظمه؛ ولا يَقْدِرُ أن يُنكرَ أنه رأى صورته و يعلم أنه ليس في المرأة صورته، ولا هي بينه وبين المرأة؛ فليس بصادق ولا كاذب في قوله: «رأى صورته»^۱.

محیی الدین می‌گوید: «جهان آینه خداوند است که خدا در آن تجلی نموده است. کسی که خود را در آینه دیده است و می‌گوید: «خودم را در آینه دیدم»، هم راست می‌گوید و هم دروغ؛ راست می‌گوید، چون خودش را دیده است (نه دیگری را) و دروغ می‌گوید، چون خودش را ندیده، بلکه تصویر خودش را دیده است.

بنابراین ملاصدرا پس از آنکه راه معرفت به خدا را از طریق فلسفه بسته می‌بیند، به وادی عرفان پا می‌گذارد و با تمسک به این وادی راه را برای تصوّر خدا می‌گشاید. وقتی چنین شد، می‌تواند علم حصولی به خدا را جایز بداند:

«و أمّا الناقص المحجوب، فيرى الحق في مرآة الأشياء ويعتقده على حسب ما يراه، فيعرفه على صورة معتقده»^۲.

می‌گوید: «افرادی که ناقص‌اند (معرفت آنها ناقص است)، به وسیله صورت علمی به خداوند معتقد می‌شوند»، زیرا ممکنات که صاحب ماهیت‌اند، مرآت خداوند و به واسطه

۱. الأسفار ۲: ۳۵۶-۳۵۷.

۲. الأسفار ۲: ۳۶۰.

حضور ماهیت آنها در اذهان، علم حصولی به آنها حاصل می‌شود. وقتی علم به آینه حاصل شد، علم به «محک» نیز حاصل می‌شود، زیرا خاصیت آینه حکایت‌گری است.

اما سؤال اینجاست که چرا ملاصدرا بر جواز علم حصولی به خداوند اصرار می‌ورزد؟ جواب این است: همان‌طور که در تعلیقات استاد مطهری بر کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم دیدیم، فلاسفه معتقدند که اگر خداوند تصوّر نشود، تصدیق نیز نخواهد شد و «ایمان» شکل نخواهد گرفت. در واقع، چون در قاموس فلاسفه مسلمان، «تصدیق بلا تصوّر محال است»، نمی‌توان از خدا تصوّری نداشت و او را تصدیق کرد. صدرالمتألهین ذیل حدیث امیرالمؤمنین (علیه السلام) که می‌فرماید: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ»^۱ می‌نویسد:

«قوله: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ» إِيضاً إِلَى أَنْ مَعْرِفَةَ اللَّهِ تَعَالَى وَ لَوْ بَوَاجِهِ، ابْتِدَاءُ الْإِيمَانِ وَ الْيَقِينِ، فَإِنْ مَا لَمْ يُتَصَوَّرْ شَيْءٌ لَا يُمَكِّنُ التَّصْدِيقَ بِوُجُودِهِ»^۲.

پس اگر خدا تصوّر شد، می‌تواند تصدیق شود و ایمان پدید آید.

بدیهی است که این سخنان با عبارات وی در اسفار و المبدأ و المعاد که بر احتجاج خدا از عقل تأکید می‌ورزید، غیر قابل جمع است؛ مگر اینکه او نیز راه حلّ عرفا را برگزیند، مبنی بر اینکه ذات خدا غیر قابل شناخت، ولی تجلیات او قابل شناخت است.

همین سان عبارات علامه طباطبایی در تفسیر المیزان که مورد اشاره مرحوم عصار نیز بود، با عبارات منقول از ایشان در مجموعه رسائل قابل جمع نیست. ایشان در المیزان ذیل آیه «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ»^۳ این حدیث را می‌آورد: «فَإِذَا انْتَهَىٰ الْكَلَامُ إِلَى اللَّهِ فَأَمْسِكُوا»^۴. آنگاه این حدیث را دارای مخاطب خاص می‌داند، ولی در رسائل توحیدی خود چنین تخصیصی را مطرح نمی‌کند.

۱. نهج البلاغة: ۳۹.

۲. الأسفار ۱: ۱۳۶.

۳. النجم: ۴۲.

۴. الکافی ۱: ۹۲.

به علاوه، دیدیم که ایشان در جلد پنجم کتاب اصول فلسفه و در مقاله چهاردهم که «خدای جهان و جهان» نام دارد، فصلی گشوده‌اند با عنوان «ما خدا را چگونه تصوّر می‌کنیم؟». ایشان در آنجا می‌فرمایند که «انسان، مطلق را در مقیّد تصوّر می‌کند». سپس از این اصل نتیجه می‌گیرند که ما می‌توانیم «وجود مطلق» را در ضمن «وجودات مقیّد» تصوّر کنیم.^۱ باز همان‌طور که دیدیم، مرحوم استاد مطهری نیز در پاورقی این فصل تصریح می‌کنند که اگر ما تصوّری از خدا نداشته باشیم، ناگزیر به دام «تعطیل» می‌افتیم و ایمان مختل می‌شود. اگر هم نخواهیم گرفتار تعطیل شویم، یا باید راه شکاکان را برویم یا راه اهل عرفان را.

در اینجا پرسشی مطرح می‌شود که وقتی خدا ماهیّت ندارد، چگونه او را تصوّر کنیم؟ مگر تصوّر چیزی غیر از «حصول ماهیّت شیء در نفس» است؟ تنها موجوداتی را می‌توان تصوّر کرد که اولاً موجودند و ثانیاً وجودشان محدود است. طبیعی است که خداوند را نمی‌توان جزو مفاهیم اعتباری چون معقولات ثانیّه فلسفی برشمرد (عجیب است که عده‌ای خداوند را مصداق مفهوم وجود می‌دانند که معقول ثانیّه فلسفی و مفهومی اعتباری است!) خلاصه آنکه: بنا بر مبانی حکمت صدرایی، تنها «ممکنات» را می‌توان تصوّر کرد و تصوّر واجب‌الوجود و ممتنع‌الوجود معنا ندارد.

امتناع علم حضوری به خداوند

پس از آنکه اعترافات فلاسفه به «ناکامی دستیابی به خدا به وسیله علم حصولی» بیان شد، بایستی به مبنایی اشاره شود که مرحوم استاد عصار بدان نپرداخته بودند، یعنی «امکان یا عدم امکان ادراک خداوند به وسیله علم حضوری». ابتدا دو نمونه را از دو دانشمند معاصر یعنی استاد مصباح یزدی و استاد جوادی آملی نقل می‌کنیم و سپس به نقد و بررسی آنها می‌پردازیم.

نمونه یکم: عبارات استاد مصباح یزدی. ایشان در جلد دوم کتاب آموزش فلسفه و در ابتدای بحث الهیات بالمعنی الأخص و خداشناسی، ضمن تبیین معنای «معرفت

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم ۵: ۹۹-۱۰۷.

فطری خداوند می‌فرماید:

«منظور از شناخت فطری خدا، یا علم حضوری است که مرتبه‌ای از آن در همه انسان‌ها وجود دارد و شاید آیه شریفه ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾ اشاره به آن باشد و چنانکه در درس چهل و نهم گفته شد، معلولی که دارای مرتبه‌ای از تجرد باشد، مرتبه‌ای از علم حضوری نسبت به علت هستی‌بخش را خواهد داشت، هرچند ناآگاهانه یا نیمه‌آگاهانه باشد و در اثر ضعف، قابل تفسیرهای ذهنی نادرست باشد. این علم در اثر تکامل نفس و متمرکز کردن توجه قلب به ساحت قدس الهی و به وسیله عبادات و اعمال صالحه تقویت می‌شود و در اولیای خدا به درجه‌ای از وضوح می‌رسد که خدا را از هر چیزی روشن‌تر می‌بیند، چنانکه در دعای عرفه آمده است: «أَيُّكُونُ لِيُغَيِّرَكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرُ لَكَ؟» (إقبال الأعمال: ۱: ۳۴۹). و گاهی منظور از شناخت فطری خدا علم حصولی است. شناخت‌های حصولی فطری، یا از بدیهیات اولیه هستند که به فطرت عقل نسبت داده می‌شوند و یا دسته‌ای از بدیهیات ثانویه هستند که در منطق به نام فطریات نامگذاری شده‌اند. گاهی به نظریات قریب به بدیهی هم تعمیم داده می‌شود....

حاصل آنکه: خداشناسی فطری به معنای علم حضوری به خدای متعال، دارای درجاتی است که درجه نازل آن در همه مردم وجود دارد، هرچند مورد آگاهی کامل نباشد؛ و درجات عالی آن مخصوص مؤمنان کامل و اولیای خدا است و هیچ درجه‌ای از آن به وسیله برهان عقلی و فلسفی حاصل نمی‌شود. و اما به معنای علم حصولی قریب به بداهت، از راه عقل و استدلال به دست می‌آید و قریب بودن به بداهت و سهولت استدلال برای آن، به معنای بی‌نیازی از برهان نیست»^۱.

در جای دیگر می‌گویند:

«قبلاً گفته شد که معرفت خدای متعال به دو قسم تقسیم می‌شود: معرفت حضوری و شهودی، و معرفت حصولی و عقلانی. اما معرفت حضوری دارای مراتب متفاوتی است و مرتبه نازل آن در هر انسانی موجود است و با تکامل نفس و تمرکز توجه قلب، قوت می‌یابد تا برسد به مرتبه معرفت اولیاء خدا که او را بیش از هر چیز

و پیش از هر چیز با چشم دل می‌بیند. ولی به هر حال، معرفت حضوری هر عارفی به اندازه ارتباط وجودی و قلبی او با خدای متعال است و هیچ‌گاه هیچ‌کس نمی‌تواند احاطه بر ذات الهی پیدا کند و او را آنچنانکه خودش می‌شناسد بشناسد. و دلیل آن روشن است، زیرا هر موجودی غیر از ذات مقدس الهی از نظر مرتبه وجودی متناهی است، هرچند از نظر زمان یا بعضی دیگر از شئون وجودی نامتناهی باشد؛ و احاطه متناهی بر نامتناهی محال است.^۱

در عبارات بالا، چند نکته مهم وجود دارد که باید مورد بررسی قرار گیرد:

- شناخت ما به خداوند متعال دوگونه است: حضوری و حصولی.
- شناخت حضوری از طریق تزکیه نفس، و شناخت حصولی از طریق توجه به بدیهیات یا اقامه برهان به دست می‌آید.
- نازل‌ترین مرتبه شناخت حضوری در تمام افراد بشر وجود دارد، ولی درجات بالای آن مختص اولیای الهی است.

مبنای فلسفی علم حضوری انسان به خداوند، «علم حضوری معلول مجرد به علت مجرد» است. از آنجایی که نفس انسانی (معلول) و ذات خداوندی (علت) مجردند، انسان می‌تواند به پروردگار خویش علم حضوری پیدا کند. علم حضوری معلول به علت خویش نیز به اندازه ظرفیت وجودی او است و انسان به اندازه ظرفیت وجودی می‌تواند به خداوند متعال (علت خویش) معرفت پیدا می‌کند، نه اینکه بتواند خداوند را بشناسد و به او احاطه پیدا کند. به عبارت دیگر، چون احاطه متناهی بر نامتناهی محال است، انسان نمی‌تواند احاطه کامل بر خداوند پیدا کند.

نمونه دوم: عبارات استاد جوادی آملی. در فصل دوم کتاب فطرت که از آثار ایشان جمع‌آوری شده، به تبیین «بینش فطری» پرداخته شده و ادعا شده است که بینش فطری اقسام مختلفی دارد:

✓ خودشناسی؛

✓ مبدأشناسی:

■ مبدأشناسی غیراستدلالی (علم حضوری)،

■ مبدأشناسی استدلالی (علم حصولی)،

✓ توحید؛

✓ معادشناسی؛

✓ خیرشناسی.

اکنون، برخی عبارات این کتاب در باب «مبدأشناسی غیر استدلالی» و «توحید فطری» را با هم مرور می‌کنیم. ابتدا در معنای «مبدأشناسی غیر استدلالی» می‌خوانیم: «مبدأشناسی فطری را به دوگونه متفاوت تجزیه و تحلیل کرده‌اند. بر اساس یک تحلیل، «فطرت» نوعی مبدأشناسی غیراستدلالی تلقی شده است. مقصود از بینش غیراستدلالی درباره خداوند، مشاهده حضرت حق است که از راه چشم حسی محقق نمی‌شود... دیده جان است که می‌تواند خداوند را مشاهده کند... علم حضوری و شناخت شهودی، عین واقعیت خارجی است. از این رو، چنین نیست که همانند شناخت مفهومی و حصولی جنبه حکایت‌گری داشته باشد، بلکه شناختی بی‌واسطه است»^۱.

نکته مهم در این عبارات آن است که ایشان «تصدیق بلا تصور» را ممکن می‌دانند. این، خلاف گفته برخی بزرگان مانند ملاصدرا و مرحوم مطهری است. استاد مطهری در پاورقی‌های جلد پنجم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، با پایه قرار دادن این قاعده که «تصدیق بلا تصور محال است» تصور خداوند را واجب دانسته بودند، اما آیه الله جوادی در اینجا می‌فرماید که معرفت بی‌واسطه به حق متعال، ممکن است. در ادامه، چنین معرفتی را بیشتر توضیح می‌دهند:

«از آنجا که شناخت حضوری نفس، عین وجود نفس مجرد است و این وجود مجرد، عین ربط به آفریدگار خویش می‌باشد و آن ربط نیز عین مربوط است، آنها همانند وجود و ایجاد، عین یکدیگرند و در اعتبار، از هم ممتازند. آن ربط نیز همان

پیوند تجرّد و شهود خواهد بود. بنابراین، شناخت حضوری نفس هرگز از شناخت حضوری «مربوط إلیه» - که همان وجود خداوند است - جدا نیست. ... اگر انسان واقعیّت خود را به علم حضوری بیابد، چون واقعیّت او هیچ حقیقتی جز تعلّق به مبدأ آفرینش و ربط به هستی محض ندارد، هرگز ممکن نیست حقیقت ربطی خود را بیابد و وجود محض را که طرف این ربط و وجودی مستقل است، نیابد. حقیقت وجودی انسان از یک سو وجود مستقل نیست؛ و از سوی دیگر، به وجود موجودی غیر از خداوند نیز وابستگی حقیقی ندارد. از این رو، اگر انسان حقیقت خود را بیابد، ولی وجود محض را نیابد، در واقع، حقیقت خود را نیز یافته است، زیرا فقر و ربط وجودی [حتی] از لوازم ذات انسان نیست، بلکه عین ذات او نیست»^۱.

استدلال ایشان در عبارات فوق را می توان به شکل زیر صورت بندی کرد:

✓ انسان به ذات خویش علم حضوری دارد.

✓ انسان معلول خداوند و خداوند علّت انسان است.

بنابراین،

❖ انسان به معلول خداوند (یعنی خودش) علم حضوری دارد.

در این صورت، انسان به خداوند نیز علم حضوری خواهد داشت، زیرا معلول عین ربط به علّت است. معلول، درجه ضعیفی از وجود علّت است.

در اینجا نیز استدلال اصلی بر قاعده ای متّکی است که شیخ اشراق آن را اثبات کرده است، یعنی اینکه «معلول مجرّد به علّت مجرّد خود علم دارد». البتّه علم او نیز به قدر ظرفیّت خود اوست، نه اینکه بتواند کنه علّت خود را بشناسد.

خلاصه آنکه: اگرچه حصول علم حضوری به خداوند توسط برخی اساتید فلسفه ادّعا شده است، ولی این سخن بنا بر مبنای فلاسه قابل اثبات نیست، زیرا معلول مجرّد تنها می تواند به اندازه سِعّه وجودی خودش به علّت مجرّدش احاطه پیدا کند، نه اینکه بتواند به او معرفّه بالکنه داشته باشد. در نتیجه، علم حضوری به خداوند نیز ممتنع خواهد بود.

پی نوشت

(۱) ناگفته نماند که وی در مواضع دیگری از کتاب أسفار نیز به این بحث متعرض شده است؛ از جمله: [۱:] «واعلم أنَّ العقلَ كما لا یقدرُ أن یتعقلَ حقیقةَ الواجبِ بالذاتِ لغایةِ مجده وعلوه وشدّة نوریتیّه ووجوبه وفعلیّته و عدم تناهی عظمتّه و کبریائیه كذلك لا یقدرُ علی أن یتصورَ الممتنع بالذات بما هو ممتنع بالذات». (الأسفار: ۱: ۲۳۶)

در اینجا می‌خواهد بگوید: تنها ممکنات اند که تصوّرپذیرند، چرا که فقط آنها ماهیت دارند. واجب‌الوجود و ممتنع‌الوجود ماهیت ندارند، زیرا یکی وجودش نامحدود است (وجودش حد ندارد، پس ماهیت هم ندارد، زیرا ماهیت حد وجود است) و دیگری هم وجود ندارد که «حد وجود» داشته باشد. در جای دیگر و در عبارتی مشابه می‌نویسد:

[۲:] «فإنَّ القولَ لا یلحقُه بالعدمِ الصرفِ وقد علمتَ أنّه لیس بلا شیءٍ ولا بالوجودِ المحضِ». (الأسفار: ۲: ۳۵۶)

عقل دو چیز را نمی‌فهمد: عدم صرف و وجود محض؛ زیرا هیچ کدام ماهیت (حد وجود) ندارند، یکی به دلیل اینکه اساساً وجود ندارد و دیگری به دلیل اینکه وجودش حد ندارد. پس عقل توان شناخت خداوند را که وجود محض است ندارد.

همان‌طور که پیشتر هم اشاره شد، او همچنین در کتاب المبدأ و المعاد، در فصلی مستقل به عدم امکان معرفت خداوند پرداخته است و همین عبارات را با شرح و بسط بیشتری بیان می‌کند:

[۳:] «الفصل الخامس فی أنّ کنه الواجبِ تعالی غیر معلوم للبشر... یمتنع ارتسام الحقیقة الواجبة فی الأدهانِ عالیة کانت أو سافلة، بل جمیع القوى الإدراکیة عقلیة کانت أو حسیة، فی مرتبة واحدة بالقیاس إلی نیل الجناب الربوبی كما وَرَدَ عن النبی ﷺ: «إنَّ الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار وإنَّ الملاء الأعلى یطلبونه كما تطلبونه أنتم». فإنَّ الإحساس إنّما یتعلّق بما فی عالم الخلق، و التعلُّق إنّما یتعلّق بما فی عالم الأمر. فما هو فوق الخلق و الأمر یرتفع عن الحسّ و العقل، بل العقل یتصورُ مفهومَ الوجود و یحكمُ بسبب البرهان أنّ له مبدأً، لو ارتسّم فی العقل ینتزع منه هذا المفهوم، لكن یمتنع أن یرتسم... حجة عرشیة: کنه الواجب لو کان متعقلاً لزم انقلاب حقیقته... و الحاصل أنّ الواجب تعالی لو تُعقّل بالکنه، لکان الموجود الخارجی من حیث أنّه موجود خارجي، موجوداً ذهنياً، و هو باطل، و بطلانه یوجب بطلان المقدم و هو المطلوب». (المبدأ و المعاد: ۵۵-۵۶)

این عبارات بسیار کلیدی است. ملاصدرا در عبارات فوق چند نکته را تذکر می‌دهد: یکم: عدم راهیابی عقل به ذات خدا همان قدر محال است که کاشفیت حواس از ذات خدا محال است. به عبارت دیگر، عقل و حس به یک میزان از درک خدا عاجزند. به همین جهت است که ملاصدرا به این حدیث نبوی استناد می‌کند: «خداوند از عقل‌ها پنهان است، همان‌طور که از حواس پنهان است». البته

این حدیث در منابع شیعی از پیامبر ﷺ نقل نشده و از امام حسین (علیه السلام) روایت شده است. (تحف العقول: ۲۴۵).

دوم: انسان می‌تواند به وسیله حس، عالم خلق (مادیات) و به وسیله عقل، عالم امر (عقول) را بشناسد. بنابراین، حوزه کاشفیت حس و عقل در مخلوقات است، نه خدا.

سوم: آنچه عقل می‌تواند بفهمد، تنها «مفهوم وجود» است که از موجودات انتزاع کرده است، اما حقیقت وجود که «عین بودن در خارج» است را نمی‌تواند ادراک کند.

چهارم: اگر عقل، خدا را ادراک کند، خدا دیگر خدا نخواهد بود، زیرا خداوند وجود محض است و وجود عبارت است از: «بودن در خارج». اگر عقل خدا را تصوّر کند، لازمه اش این است که خدا از ساحت عین به ساحت ذهن بیاید. در این صورت، دیگر وجود صرف نخواهد بود.

بنابراین، استدلال اخیر ملاصدرا را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی کرد:

✓ خداوند وجود صرف است.

✓ وجود صرف به ذهن نمی‌آید.

❖ بنابراین، خداوند به ذهن نمی‌آید، زیرا عین بودن در خارج است.

(۲) مرحوم استاد مطهری در شرح مبسوط منظومه به خوبی این مبنای فلسفی را تبیین کرده است. به همین جهت، عباراتی از تقریرات دروس ایشان نقل می‌شود. گفتنی است، ظاهراً این دروس برای دانشجویان دکتری فلسفه دانشگاه تهران بوده است. از این رو، سؤال‌ها و جواب‌هایی که در پاورقی آمده، ارزشمند است. بدین روی ما برخی سؤال و جواب‌های موجود در پاورقی نقل می‌شود:

«می‌گویند اگر ما باشیم و تصوّر وجود، ما باشیم و مفهوم وجود، این مفهوم از شناخته‌ترین چیزهاست، یعنی بدیهی است و جزو بدیهی‌ترین بدیهیات است، و به همین معناست که گفتیم بی‌نیاز از تعریف است. ولی در عین حال، وجود، کنهی و حقیقتی دارد، یعنی مصداق و واقعیتی دارد (که البته این حرف بر طبق عقیده اصالت وجودی‌هاست که هنوز بحثش را نکرده‌ایم) که آن‌کنه در نهایت خفاء است؛ یعنی مفهوم وجود قابل تعریف نیست از باب اینکه بی‌نیاز از تعریف است و حقیقت وجود قابل تعریف نیست از باب اینکه فوق تعریف شدن است». (شرح مبسوط منظومه ۱: ۳۷)

شاگرد: «یعنی حقیقت وجود مجهول است؟»

استاد: «بله مجهول است... اینها که می‌گویند کنه وجود در غایت خفاء است، یعنی اگر ما بخواهیم وجود را از راه تصوّر و از راه علم حصولی و از راه فکر درک کنیم، غیر ممکن است و به همین جهت بعضی اساتید ما می‌گفتند که همین تعبیر حاجی هم تعبیر نارسایی است، زیرا تعبیر «کنه» به این نحو است که وجود یک کنهی دارد که ما نمی‌توانیم به آن برسیم (اما مقصود حاجی روشن است). نه، صحبت این نیست که ما نمی‌توانیم به آن برسیم،

صحبت این است که حقیقت وجود، چیزی از این چیزها نیست. اینکه می‌گویند: «کنه وجود در غایت خفاء است»، یعنی هر چه را شما بخواهید به صورت تصوّر، درک کنید، این خود او نیست، حقیقت او نیست. ولی خود وجود را می‌شود به نحو علم حضوری درک کرد. شما آن «من» خودتان را که به نحو علم حضوری درک می‌کنید، همان حقیقت وجود شماست... و از همین جاست که فلسفه و عرفان در فلسفه صدر المتألهین به هم نزدیک می‌شود، که اگر کسی آن حرف را قبول کرد که انسان می‌تواند از درون خودش به نحو علم حضوری به حقیقت هستی نزدیک بشود، تمام هستی را در علم حضوری درک می‌کند، یعنی حقیقت هستی را درک می‌کند. ...»

شاگرد: «یعنی می‌خواهید بفرمایید که بین آن علم حضوری نفس به خودش و حقایق خارجی سنخیتی است؟»

استاد: «بله، سنخیت است و این سنخیت از طریق اتصال است؛ یعنی همین طور که از خودش جدا نیست، خودش به خودش و امور وابسته به خودش - مثل قوا و نیروها و تأثرات و تألمات - علم حضوری دارد؛ و اینها چون در متن واقعیت به یکدیگر وابسته‌اند، همان حقیقت وجود آنها را درک می‌کند. و اگر حرف عرفا را بپذیریم که از طریق درون خودش یک اتصال واقعی با تمام عالم هستی دارد (که قطعاً همین جور است) می‌توانیم بگوییم که انسان می‌تواند حقیقت همه اشیاء را درک کند. آنها می‌گویند این «خود» و این «من»ی که تو الآن داری، در زیر این من، من‌های دیگری خفته است که آن من‌ها از این من جدا نیستند، منتها تو باید با عمل خودت به اصطلاح از این شعور آگاهت بروی به درون شعور ناآگاهت. این «خود»ی که تو الآن می‌بینی «خود» فردی توست. اینکه الآن می‌گویی «من»، این «خود» طفیلی است که درک می‌کنی. اگر خوب در خودت فرو بروی به آن «من»ی می‌رسی که آن «من» همه اشیاء است، یعنی «من»ی است که بر همه اشیاء احاطه دارد. آن وقت است که تو «إِنِّي أَنَا اللَّهُ» می‌گویی، اما نه اینکه این «من»ی که الآن تو می‌شناسی همان «الله» باشد. مثلاً بایزید که می‌گوید: «إِنِّي أَنَا اللَّهُ» نمی‌خواهد بگوید آن «أنا»ی که قبلاً من می‌گفتم و تو هم حالا آن را می‌گویی «أنت» این الله است. قطعاً این حرف را نمی‌گوید. او می‌خواهد بگوید آن «أنا»ی که در آن وقت بود دیگر حالا رفت، آن «أنا» دیگر الآن در کار نیست؛ من رسیده‌ام به جایی که آن کسی که می‌گوید: «أنا» همان است که به موسی گفت: «إِنِّي أَنَا اللَّهُ»، چون می‌خواهد بگوید این «من» من دیگری در باطنش هست که اگر این «من» فانی شود از خودش، آن «من» تجلی می‌کند و ظاهر می‌شود». (شرح مبسوط منظومه ۱: ۳۷-۳۸)

در این عبارات، مرحوم مطهری تصریح کرده‌اند که وجود در غایت خفاست و نمی‌توان آن را شناخت. ایشان راه فلسفه را بن بست می‌دانند و راه رسیدن به حقیقت وجود را طریقه عرفانی می‌داند و به امثال بایزید استشهد می‌کنند.

گفتار نهم:

مقامات حقّ متعال در عرفان نظری (۲)

در گفتار گذشته دربارهٔ مقامات حقّ متعال در عرفان نظری و محیی‌الدینی مطالبی را بیان کردیم. گفته شد که این مقامات به یک اعتبار به دو مقام و به یک اعتبار به سه مقام تقسیم می‌شوند؛ یعنی گاهی می‌گویند که خداوند دو مقام دارد: ذات و صفات، و گاهی می‌گویند: ذات، فیض اقدس و فیض مقدّس. همچنین گفتیم که برخی اصطلاحات مانند «احدیت» و «واحدیت» اطلاقات مختلفی دارد که انسان را گیج می‌کند. به همین دلیل، بایستی اصل مطالب را فراگرفت و درگیر اصطلاحات نشد. در گفتار قبلی دربارهٔ مقام ذات سخن گفتیم. اینک بنا بر تقسیم دوگانه، بایستی به مقام صفات پردازیم.

مقام صفات و تجلّیات

دیدیم که عرفا مقام ذات را مقام عماء می‌دانند. این مقام نه اسمی دارد، نه رسمی و نه صفتی؛ متعلّق معرفت و عبادت نیز واقع نمی‌گردد: لَا يُعْرَفُ وَلَا يُعْبَدُ! یعنی چیزی که در روایت از آن به «نفی»، «تعطیل» و «بطلان» تعبیر شده است.

اوصاف مقام صفات، اما کاملاً متفاوت است. در این مقام، خداوند تجلّی می‌کند و بر اثر این تجلّیات، مسمّای اسما و موصوف صفات واقع می‌شود؛ ما می‌توانیم او را در این مقام بشناسیم و عبادت کنیم:

حُسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد این همه نقش در آینه‌ی اوهام افتاد
این همه نقش می‌ورنگ مخالف که نمود یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد^۱

۱. دیوان حافظ.

به عبارت دیگر، بنا بر مسلک عرفا، ما «تجلیات خدا» یا «خدای متجلی» را می‌شناسیم. البته همان طور که در آینده خواهیم گفت، مادامی که ماقائل به شناخت ذات خدا نشویم، چنین چیزی شدنی نیست.

در این مقام، خداوند «تجلی» می‌کند و «متعین» می‌شود. مثالی که مرحوم استاد برای فهم «تعین» زده‌اند، نور و شیشهٔ مشبک است. در قدیم (شاید هنوز هم در بعضی خانه‌ها چنین چیزی یافت شود) پنجره‌ایی چوبی بود که در میان آن شیشه‌های رنگی با اشکال مختلف واقع شده بود، مثلاً یک مثلث آبی‌رنگ داشت، یک مربع قرمز رنگ، یک هشت ضلعی سبز و... نور آفتاب که از حیات می‌تابید، از این شبکه‌ها می‌گذشت و تصاویری روی فرش اتاق نقش می‌بست، مثلاً یک مثلث آبی‌رنگ، یک مربع قرمز رنگ، یک هشت ضلعی سبز و...؛ یعنی نور آفتاب که در پشت پنجرهٔ اتاق، یک پارچه سفید بود (شما سفید را بی‌رنگ فرض کنید) و رنگ و شکلی نداشت، پس از عبور از این پنجره به رنگ‌ها و شکل‌های مختلفی درآمد. این همان معنای «تعین» است؛ یعنی نور آفتاب، متعین شده بود به رنگ‌ها و شکل‌های مختلف، دیگر بسیط و یکپارچه نبود.

خدای عرفان نیز در مقام ذات، یک حقیقت بسیط است که هیچ تعینی ندارد (نور آفتاب در حیات). حال، آن حقیقت، تجلی می‌کند و متعین می‌شود (نوری که از پنجره می‌گذرد). یک تعین خداوند می‌شود: من، یک تعینش شماست، یک تعینش در است، تعین دیگرش دیوار است و... .

«هر لحظه به شکلی بت عیار درآمد، دل برد و نهان شد

هر لحظه به شکل دگر آن یار درآمد، گه پیر و جوان شد»^۱

این تعینات و تجلیات خدا همان چیزهایی‌اند که عوام از آنها به «مخلوقات» و فلاسفه از آن به «صادرات» تعبیر می‌کنند. این سه اصطلاح باید مدّ نظر باشد: خلق، صدور و تجلی. محدّثان و متکلمان از لفظ «خلق» استفاده می‌کنند، زیرا قرآن و روایات

۱. کلیات شمس تبریزی.

هم تقریباً در همه موارد از همین لفظ استفاده کرده‌اند. در این فرض، ثنویت و دوگانگی میان خدا و ما محفوظ است، زیرا خالق غیر از مخلوق است. همچنین، معنای وجدانی [وارتکازی] خلق، این است که بدء و آغاز زمانی دارد (حادث زمانی است) و مسبوق به قدرت و اختیار است.

در فرض صدور نیز ثنویت و دوگانگی میان خدا و ما محفوظ است. مثلاً وقتی در قاعده «الواحد» گفته می‌شود: «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد»، «واحد یکم» غیر از «واحد دوم» است؛ یکی صادرکننده است و یکی صادرشونده. البته در اینجا، فلاسفه منکر حدوث زمانی‌اند، ولی در معنای اولیه [وارتکازی] «صدور»، حدوث زمانی اخذ شده است. البته ما هم مانند فلاسفه معتقدیم که لفظ «صدور» عقیم است، زیرا نمی‌تواند حرّیت خداوند را توضیح دهد.

در بحث جبر و اختیار، مرحوم استاد مثالی می‌زدند که فرق میان فعل اختیاری و غیر اختیاری بهتر روشن شود. ایشان می‌فرمودند: گاهی من دستم را می‌لرزانم و گاهی دستم از فرط ضعف و پیری می‌لرزد. معنای صدور - حدّاقل در تفسیری که فلاسفه ارائه می‌کنند - با حالت دوم سازگار است. گواه بر این مدّعا آن است که گاهی فلاسفه به جای «صدور»، از «فیض» استفاده می‌کنند. آنها خداوند را «فیاض علی الإطلاق» می‌دانند و معتقدند که فیض خداوند، ذاتی و ازلی است. «فیض» به معنای «سرریز شدن» است. مثلاً وقتی آب حوض پر می‌شود و از لبه‌های آن سرازیر می‌گردد، عرب‌زبان می‌گوید: «فاض الماء». یعنی هیچ اختیاری در کار نیست! بنابراین، در معنای صدور، دوگانگی اخذ شده است، ولی اختیار و حریت نه.

بنا بر فرض سوم، اساساً هیچ ثنویتی مطرح نیست و هرگونه دوگانگی نفی می‌شود. یعنی خود خداست که متنزل می‌شود! وقتی ثنویتی مطرح نباشد، حریتی هم مطرح نیست. وقتی گفته می‌شود: «آیا این لرزش دست، اختیاری است یا نه؟» فرض بر این است که «من» و «لرزش دست من» دو چیزند.

وقتی این دوگانگی اساساً نفی شود، دیگر ثنویتی به نام «من» و «فعل من» مطرح نباشد، دیگر چه جای سخن گفتن از حریت و اختیار! البته اگر شما به اهل عرفان بگویید که شما قائل اید همه چیز خداست، روی ترش می‌کنند و این نسبت را بر نمی‌تابند، ولی واقع کلام ایشان همین است. مگر قیصری نگفته است: «في الوجود وأنه الحق»^۱؟ مگر هاتف نمی‌گوید: «که یکی هست و نیست غیر از او»^۲؟ مگر عراقی نمی‌گوید: «غیرتش غیر در جهان نگذاشت»^۳؟ مگر حلاج نمی‌گوید: «أحوّل است آنکه جز تو می‌بیند»^۴؟^(۱) مگر محیی‌الدین نمی‌گوید: «سبحان الذي أظهر الأشياء وهو عينها»^۵؟ این‌ها عین کلمات اهل عرفان است. عجیب است که برخی بزرگان که متشّّع‌اند، به جهت تشرّعشان، حاضر به قبول این‌گونه تصریحات نیستند و آنها را تأویل می‌کنند. اگرچه اهل عرفان این نسبت‌ها را نمی‌پذیرند، ولی خودشان در مباحث توحیدی می‌گویند که ما سه مرتبه توحید داریم:

✓ **توحید افعالی:** در این مرحله، سالک همه افعال را فعل خدا می‌بیند.

✓ **توحید صفاتی:** او در این مرحله همه صفات را صفات حق می‌داند؛ همه چیز را مظهر خدا می‌بیند، حتی کثافات و مقبّحات را.

✓ **توحید ذاتی:** او در این مرحله همه چیز را مندرک در خداوند می‌بیند.^(۲)

۱. مقدّمه قیصری بر فصوص الحکم: عنوان فصل یکم.

۲. بند ترجیع‌بند مشهور هاتف اصفهانی است که می‌گوید: «که یکی هست و نیست جز او / وحده لا إله إلا هو»

۳. کلیات عراقی: ۱۲۳ (بند سوم از ترجیع‌بند). «غیرتش غیر در جهان نگذاشت / لاجرم عین جمله اشیا شد / تا به امروز مرا نبود خبر / بر من امروز آشکارا شد: / که همه اوست هرچه هست یقین / جان و جانان و دلبر و دل و دین». بند ترجیع‌بند همین بیت اخیر بود.

۴. «أحوّل است آنکه جز تو می‌بیند / آن‌چنان چشم بد ز روی تو دور!» دیوان منسوب به حلاج: بند هفتم از ترجیع‌بندی که بندش این است: «که جهان مظهر است و ظاهر دوست / همه عالم پر از تجلّی اوست».

۵. الفتوحات المکیة ۲: ۴۵۹.

۶. «و عند المولى الأعظم و صدر الحقّ و الملة و الدين القنوي - قدّس الله روحه - التوحيد ينقسم إلى ثلاثة أقسام: توحيد الأفعال و توحيد الصفات و توحيد الذات». (جامع الأسرار: ۷۸-۷۹)

با این حال، از این ابا دارند که بگویند ما همه چیز را خدا می دانیم. آنها می گویند: «همه چیز خدا نیست، بلکه تجلیات خدا است!» وقتی هم از آنها سؤال می کنیم که آیا تجلیات خدا غیر از خداست یا نه؟ می گویند: خیر.

«چشم باز و گوش باز و این ذکا؟ حیرت ام از چشم بندی خدا»^۱.

نسبت حقّ و خلق در این دیدگاه

گفته شد که وقتی خداوند متعین می شود، جهان پدید می آید.

«هر لحظه به شکلی بت عیار درآمد، دل برد و نهان شد

هر لحظه به شکل دگر آن یار درآمد، گه پیر و جوان شد»

بنابراین، تمام مخلوقات، تعینات و تشنّات حقّ اند؛ لذا خود تعبیر «مخلوقات» هم صحیح نیست. اساساً چیزی جز خداوند در دار وجود نیست: «لیس فی الدار غیره دَیّار»^۲. اگر هم شما برای خدا غیری قائل می شوید، حاصل از چشم دو بین و احول شماست! وگرنه چیزی غیر از خدا نیست که بتوان او را دید. این همان رویکرد است که از آن تعبیر به «کثرت در عین وحدت» می کنند. عرفا مثال های مختلفی برای بیان این نسبت مطرح می کنند، مانند:

یکم: جوهر و کلمات. فرض کنید شما قلم را برمی دارید، جوهر آلود می کنید و کلماتی را می نویسید. مثلاً می نویسید: «محبّت اهل بیت (علیهم السلام) اساس دین است»^۳. در اینجا شما چند کلمه نوشته اید که ظاهرشان با هم متفاوت است: محبت، اهل، بیت و...، اما در عین حال، حقیقت همگی شان یک چیز است و آن «جوهر» است. یک جا جوهر به شکل «م» درآمد، یک جا به شکل «ب» و... در واقع، آن جوهر بسیطی که در ظرف بود و هیچ تعینی نداشت، متعین شد به صورت های مختلف. از یک طرف، آن مکتوبات حروف اند

۱. مثنوی مولوی: دفتر پنجم: بخش ۴۳.

۲. از کلمات قصار صوفیه و منتسب به حلاج. «در خانه جز او کسی ساکن نیست».

۳. الکافی ۲: ۴۶. «لِکُلِّ شَیْءٍ أَسَاسٌ وَ أَسَاسُ الْإِسْلَامِ حُبُّنَا أَهْلَ الْبَيْتِ».

و شما به آنها جوهر نمی‌گویید، از یک طرف حقیقتشان چیزی جز جوهر نیست.^۱

دوم: دریا و موج دریا. یک موج دریا را در نظر بگیرید. شما به این موج، «دریا» نمی‌گویید، بلکه می‌گویید: «موج دریا»، یعنی این حقیقت به دریا «اضافه» می‌شود، نه اینکه خود دریا باشد. اما وقتی با نظر دقیق می‌نگرید، موج دریا چیزی جز دریا نیست. در واقع، موج دریا همان «دریای متعین» است.^۲

سوم: نفَس و کلمات. وقتی انسان سخن می‌گوید، در تک تک کلماتش بازدم وجود

۱. جامع الأسرار: ۳۰۶. «فحیثُ مدَّ معیته تعالی مع کلِّ أنس و جانّ و فی کلِّ حین و أوان و إحاطته بکلِّ مکان لا یكون إلا بالذات و الوجود، كما مرَّ أيضاً. و مثال ذلك - أي مثال معیته مع کلِّ موجود بلا نقص و لا کمال و لا زیادة و لا نقصان - هو بعینه مثال المداد مع کلِّ حرف من هذه الحروف. و هو بعینه أيضاً مثال البحر مع کلِّ موج من أمواجه، لأنَّ معیة المداد مع الحروف لیس بشیء آخر غیر وجوده. و كذلك معیة البحر مع أمواجه. فافهم فإِنَّه دقیق». در انتهای این عبارات، به تمثیل دوم یعنی «دریا و موج دریا» نیز اشاره شده است.

۲. استاد حسن زاده می‌نویسد: «و ما سوی الله همه فیض حقّ اند و فیض از مفیض جدا نیست ... و جدایی‌شان در حد و نقص است. چنان‌که سید اوصیا و خاتم اولیا در عبارت بالا (بینونة صفیة لا بینونة عزیة) فرموده بودند. مثلاً در نظر بگیریم موج را و دریا را که موج از آن جهت که آب است با دریا متصل است که بینونت عزلت نیست و از آن جهت که موج است از دریا جداست یعنی موج است و دریا نیست که بینونت صفت است. پس موج دریا را به اندازه بهره وجودی اش از آب عالم است». (ممد الهمم فی شرح فصوص الحکم: ۵۷).

در همان کتاب می‌نویسند: «کثراتی که ملحوظ می‌شود به مبنای عرفان، جز لحاظات و اعتبارات چیز دیگری نیست. همان یک وجود حقیقت واحده شخصیه را به ظهورات عدیده می‌نگریم و روی جهاتی که همان لحاظات و اعتبارات است، بر آنها اسماء نهادیم: «و کمال توحیده الإخلاص له و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه». چون از جنبش دریا امواج گوناگون پدید آمده، ما نام‌های فراوان بر آنها نهاده‌ایم. با اینکه جز شکن آب چیز دیگری نیستند و از آن شکن این تعیینها پیش آمد. کُلُّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ. و هیچ موجی با موج دیگر در حقیقت واحده شخصیه آب بودن تفاوت ندارد و ما به لحاظات و اعتبارات، اسماء مختلف بر آنها نهادیم. «مشو أحول! مسمی جز یکی نیست / اگر چه ما بسی اسماء نهادیم» (ممد الهمم: ۱۵۶).

در جای دیگر (هزار و یک کلمه: ۱: ۴۳۲) نیز پس از اشاره به این مبنای عرفا، این دو بیت را از آقا علی زینوی نقل می‌کند: «خاک چون عنقا و آدم اوج او است / فعل حق دریا و عالم موج او است / در حسیض موج او بس اوج‌ها است / موج‌ها دریا و دریا موج‌ها است»

در همان کتاب می‌نویسد: «آفریدگارا، من جهان را دریای بی‌کرانی می‌بینم و خودم را موجی از دریا ... خوشا آنان که نه جهان می‌بینند نه امواج». (هزار و یک کلمه: ۲: ۱۴۰)

دارد. مثلاً می‌گوید: «یک لیوان به من آب بدهید». شش کلمه به کار برده است و این شش کلمه تعینات مختلف نفس‌های اوست. او یک بازدم خود را به شکل «آب» خارج می‌سازد و یک بازدم خود را به شکل «لیوان». این نفس‌های اوست که در هر کلمه به یک شکل خاصّ متعین می‌شوند.^۱

اسم و صفت: ذات متعین و نفس تعین

بنا بر آنچه گذشت، می‌توان مراد عرفا از «اسم» و «صفت» را توضیح داد. فرض بفرمایید خداوند به یک تعین متعین می‌شود. مثلاً در قالب یک «دیوار» تعین می‌یابد. در اینجا خود آن «دیوار» اسم خدا است و «دیوار شدن» صفت خدا. شاید این معانی در اسمائی چون «عالم» و «قادر» بهتر خودش را نشان دهد. گفتیم که خداوند در مقام ذات، اسم و صفت ندارد. بنابراین، نمی‌توان ادعا کرد که او عالم یا قادر است و در نتیجه، نمی‌توان به او «عالم» یا «قادر» اطلاق کرد. حال، خداوند تجلّی می‌کند و مقام صفات پدید می‌آید. در اینجا متعین به تعینات متفاوت و گوناگون می‌گردد. یکی از تعینات او، عالم شدن است. عرفا ذات متعین را که همان «ذات عالم» باشد، «اسم» و اصل آن تعین را که «علم» نامیده می‌شود «صفت» می‌دانند. با این حساب، «قادر» اسم خدا و «قدرت» صفت او خواهد بود.^۲ به طور کلی،

۱. ناگفته نماند، تفاسیر مختلفی از «نفس رحمانی» در لسان عرفا بیان شده (بنگرید به: اصول و مبانی عرفان نظری: ۵۳۹ به بعد) و ملاصدرا نیز آن را وارد فلسفه کرده است. این تفسیر مرحوم استاد عصار با برخی عبارات ابن عربی و کلام صدر المتألهین سازگارتر است. بنگرید به: الفتوحات المکیة ۱: ۱۱۹؛ المشاعر: ۸؛ اسفار ۶: ۱۸-۲۱.

۲. داوود قیصری از شارحان مهمّ فصوص الحکم ابن عربی می‌نویسد: «اعلم، ان للحق سبحانه و تعالی بحسب (كُلِّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ) شئونات و تجلیات فی مراتب الإلهیة و انّ له بحسب شئونه و مراتبه صفات و أسماء ... و لیست (الصفات) إلا تجلیات ذاته تعالی ... و الذات مع صفة معینة ... تسمى بالاسم ... و هذه الأسماء الملفوظة هي أسماء الأسماء». (تقدیم القیصری علی الفصوص: ۴۳ - ۴۴). صدر المتألهین نیز می‌نویسد: «فالذات المأخوذة مع كلّ منها يقال لها الاسم في عرفهم و نفس ذلك المحمول العقلي هو الصفة عندهم» (الأسفار: ۶: ۲۸۲). علامه طباطبائی نیز در حاشیه‌اش بر اسفار می‌نویسد: «في اصطلاح العرفاء نفس ذلك التعین الوجودي هو الصفة؛ والوجود مع ذلك التعین هو الإسم؛ و نفس ذلك الوجود مع قطع النظر عن التعین هو المسمّى». (الأسفار الأربعة: ۶: ۲۸۱؛ تعلیقة ۳). مخفی نماند که ملاصدرا در مفاتیح الغیب عباراتی دارد که با عبارات منقول از اسفار متفاوت است. او در مفاتیح الغیب چنان سخن گفته است که گویی قول

اسمای خدا را مشتق و صفات خدا مبدأ اشتقاق می‌دانند.^۱

به همین جهت، آنها الفاظ مستعمل درباره خدا مانند «عالم» و «قادر» را «أسماء الأسماء» نامیده‌اند^۲ و این یکی از تفاوت‌های مبنایی میان تفسیر عرفا از دو لفظ «اسم» و «صفت» با معنای قرآنی و حدیثی آن است.^۳

مرحوم استاد در کلماتشان فرموده‌اند که عرفا اسماء الله را «تعیّنات نوریه» می‌دانند که ما شاهی از کلمات آنها در آثار عرفانی نیافتیم.^۴

حق همین قول عرفا است و برخلاف دو نقل قول مذکور، در مقام نقل سخن عرفا نیست. وی می‌نویسد: «فالمشتقات هي الأسماء و مبادئها هي الصفات. و الفرق بين الاسم و الصفة في اعتبار العقل كالفرق بين المركب و البسيط في الخارج، إذ مفهوم الذات معتبر في مفهوم الاسم و ليس بداخل في الصفة، لأنها مجرد الأمر العارض... و بالجملة فالذات الأحدية مع صفة معينة من صفاته أو باعتبار تجلٍ خاص من تجلياته الذاتية أو الأفعالية تسمى باسم من الأسماء». (مفاتيح الغیب: ۳۲۷)

۱. صدر المتألهین می‌نویسد: «الفرق بين أسماء الله و صفاته في عرف العرفاء كالفرق بين المركب و البسيط. فإنهم صرحوا بأن الذات مع اعتبار صفة من الصفات هو الاسم» (الشواهد الربوبية: المشهد الأول: الشاهد الثالث: الإشراق الثامن: في الفرق بين الاسم و الصفة)

۲. عبارت قیصری در پانویس قبل نقل شد. صدرالدین قنوی ملقب به شیخ کبیر نیز می‌نویسد: «فالحروف و الكلمات اللفظية و الرقمية هي أسماء الأسماء» (إعجاز البيان: ۱۲۱). عبدالرزاق کاشانی شارح مهم دیگر ابن عربی که مرتبه علمی‌اش از قیصری بالاتر است، نیز می‌گوید: «وأيضا إذا قلنا: الاسم غير المسمى كان معناه أن أسماء الأسماء التي عرفت أنها الألفاظ والألقاب الموضوعية بإزاء معانيها هي غير المسمى، وذلك واضح» (لطائف الأعلام: ۱: ۳۲۲). ابن تعبیر - یعنی «اسماء اسماء» - در آثار اهل عرفان به وفور مشاهده می‌گردد. به عنوان مثال، بنگرید به: الفتوحات المکیة (بولاق): ۲: ۳۹۶، ۳۸۳، ۳۸۴؛ ۴: ۲۲۲، ۴۱۹، ۴۴۳؛ إعجاز البيان: ۱۵، ۹۵، ۹۷، ۱۲۰، ۳۴۴؛ شرح قیصری بر تائیه ابن فارض: ۱۴۳.

۳. در مباحث مربوط به «اسماء و صفات الهی» که در دفتری مستقل تنظیم خواهد شد، استاد عصار به این نکته خواهند پرداخت.

۴. سبزواری در تعلیقه‌اش بر شواهد صدرا می‌نویسد: «قال العرفاء: حقيقة الوجود مطلقاً بلا تعین هي الذات و المسمى. و تلك الحقيقة مأخوذة بتعین نوري هي الاسم، مثلاً إن يلاحظ أنها الظاهرة بالذات المظهرة للغير، فهي الاسم النور؛ و إن يلاحظ أنها الحاضرة بالذات و الماهيات لذاتها فهي الاسم العليم». (الشواهد الربوبية مع تعلیقات السبزواري: ۲: ۴۵۸) [این شاهد به واسطه نرم‌افزارهای نوین یافت شد]

پی‌نوشت

(۱) ناگفته نماند که عرفا معتقدند کسی که جز خدا چیز دیگری در این عالم می‌بیند، مانند انسان «دوبین» و «احول» است که یک حقیقت را دو تا می‌بیند و یکی از آن دو که می‌بیند، حقیقی نیست، بلکه ناشی از کژبینی و دوبینی او است. این اشعار به حلاج منسوب است:

«دل من غیر او نمی‌داند / چون همه اوست، خود که را داند؟ ای دل آن احوّل خطابین
را / به نصیحت بگوی تا داند / که مبین اختلاف هستی‌ها / بگذر از ما و من پرستی‌ها»
(دیوان حلاج: ۱۴۴)

شبستری می‌نویسد:

«تو در خوابی و این دیدن خیال است / هر آنچه دیده‌یی از وی مثال است / به صبح
حشر چون گردی تو بیدار / بدانی کان همه وهم است و پندار / چو برخیزد خیال چشم
احول / زمین و آسمان گردد مبدّل» (گلشن راز: ۲۶)

عطار می‌نویسد:

«یکی خوان و یکی خواه و یکی جوی / یکی بین و یکی دان و یکی گوی / يك است این
جمله چه آخر چه اول / ولی بیننده را چشم است احوّل». (اسرار نامه: المقالة الأولى فی
التوحد)

مولوی می‌نویسد:

«تیغ «لا» در قتل غیر حق براند / در نگر ز آن پس که بعد «لا» چه ماند؟ / مانند «إِلَّا اللَّهُ»
باقی جمله رفت / شاد باش ای عشق شرکت سوز زفت / خود همو بود آخرین و اولین /
شرک جز از دیده احوّل مبین» (مثنوی: دفتر پنجم: بخش ۲۹)

عراقی نیز می‌نویسد:

«در دیده عراقی، جام و شراب و ساقی / هر سه يك است و احوّل، بیند یکی دوگانه»

(۲) استاد یزدان‌پناه در این باره می‌گوید:

«توحید سه گونه است: افعالی، ذاتی و صفاتی. عارف در طئی مقامات سیر و سلوک
خویش به سوی حق، نخست به مقام توحید افعالی می‌رسد. مقامی که در آن هر فعلی
را فعل حق می‌بیند. بحث توحید افعالی اساساً از قوس نزول سرچشمه می‌گیرد، آنجا
که به این واقعیت نفس‌الامری اشاره می‌کنیم که هر فعلی فعل حق است. اما در قوس
صعود، بحث از این است که عارف به مقامی دست می‌یازد که این واقعیت را به چشم

دل شهود می‌کند. این شهود به واسطه تجلی حق، یعنی تجلی افعالی است. بنابراین، عارف با رسیدن به مقام فنای افعالی (شهود و درک توحید افعالی) در قوس صعود، به واقعیتی پی می‌برد که ازلاً و ابداً در قوس نزول بوده است و خواهد بود.

پس از این مرحله، عارف به مرتبه بالاتر و به مقام توحید صفاتی می‌رسد؛ مقامی که در آن، همه صفات را صفات حق می‌یابد و به تعبیری، عالم را پر از اسماء الله می‌بیند. این شهود رخ نمی‌دهد، جز با فانی شدن صفات عارف در صفات حق که تنها با تجلی صفات ممکن است. در اینجا نیز عارف با پیمودن مسیر سلوک، از حقیقتی آگاه می‌شود که ازلاً و ابداً در سراسر هستی حضور داشته است. توحید صفاتی، مرحله‌ای بالاتر از توحید افعالی است، زیرا فعل، امری خارجی و صفت، منشأ فعل و نسبت به فعل، درونی‌تر و باطنی‌تر است.

عارف سرانجام، به فنای ذاتی و توحید ذاتی می‌رسد؛ جایی که به واسطه تجلی ذاتی همه ذوات را مندرک و مستحیل در ذاتی واحد می‌یابد. اینجاست که ادعای وحدت شخصی وجود به معنای دقیق‌تر و با همه جوانب سر برمی‌آورد، زیرا در این مقام، عارف در حال فنای ذاتی و زیر سیطره تجلی ذاتی درمی‌یابد که یک وجود و یک ذات بیش نیست. این همان مرحله توحید ذاتی است.

بنابراین، در مرحله اول، تجلی افعالی، در مرحله دوم، تجلی صفاتی و در مرحله سوم تجلی ذاتی یا توحید ذاتی و یا فنای ذاتی به عارف دست می‌دهد. (مبانی و اصول عرفان نظری: ۴۱۱-۴۱۲)

گفتار دهم:

مقامات حقّ متعال در عرفان نظری (۳)

نقد یکم: روش ناصحیح فیلسوفان و عارفان در کشف حقائق

نقدهایی که محدّثان ما - به ویژه مرحوم میرزا و مرحوم استاد - به دو جریان فکری فلسفه و عرفان اسلامی وارد ساخته‌اند، به چند دسته قابل تقسیم است:

(۱) برخی اشکالات، ناظر به ناسازگاری ثمرات فلسفه و عرفان با آموزه‌های دینی است. به عنوان مثال، می‌گویند که فلسفه قائل به جبر است، ولی کتاب و سنت می‌گویند: «لا جبر»؛ یا اینکه عرفان قائل به عینیت میان حق و خلق است ولی روایات بر غیریت تأکید دارند. در اشکالاتی از این قبیل، مقدّمات بحث (مانند علیت فلسفی) فرض گرفته شده است و از ثمرات فاسد آن به فساد مقدّمات و مبانی می‌رسند (برهان خَلَف^۱).

(۲) گاهی اوقات پا را فراتر می‌نهند و مقدّمات را رد می‌کنند. مثلاً می‌گویند: ریشه جبر فلسفی در ضرورت علیّ - معلولی است، در حالی که ما دلیلی برای اثبات این ضرورت نداریم یا اینکه این ضرورت به این دلیل غلط است.

(۳) گاهی نیز روش را نقد کرده‌اند، یعنی گفته‌اند که اساساً روشی که فلاسفه و عرفا برای کشف حقائق پیموده‌اند و می‌پیمایند، عقیم است و منجر به حقیقت نمی‌شود.

وقتی اشکالاتی را که مرحوم استاد در دروس توحیدشان (چه دروس فارسی و چه رساله

۱. صورت برهانی برهان خَلَف چنین است:

(1) $p \rightarrow q$

فرض

(2) $\sim q$

فرض

(3) $\sim p$

نتیجه

مشهدین) به فلسفه و عرفان وارد ساخته اند، بررسی می‌کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که تمامی اشکالاتشان در آن موضع، از گروه سوم است.^۱

ایشان نسبت به مکتب فلاسفه چند اشکال وارد کرده‌اند:

یکم: بر فرض درستی، راه فلسفه راه انبیاء علیهم‌السلام نیست، زیرا مقدمات زیادی دارد که برای همه قابل تحصیل نیست، زیرا اولاً ایمان بر دختر و پسر تازه بالغ نیز واجب است، در حالی که آنها فرصت فراگیری ندارند؛ ثانیاً همه افراد، استعداد فراگیری آن را ندارند؛ ثالثاً اگر همه بخواهند آن را فرا بگیرند، نظام اجتماعی مختل می‌شود.

پرواضح است که این نقد، روشی است، زیرا آنها می‌گویند این راه صلاحیت آن را ندارد که راه انبیاء علیهم‌السلام باشد.^۲

دوم: میزان در این راه منطق است که خود، محلّ اختلاف است. اگر ما بخواهیم بدانیم که آقای الف درست می‌گوید یا آقای ب، باید به منطق و قواعد آن استناد کنیم. وقتی خود قواعد منطقی منقّح نیست، چگونه می‌توان به آن استناد کرد؟

«چون دوست دشمن است، شکایت کجا بریم؟»^۳

این اشکال نیز ناظر به راه فلسفی است و ما را از گام نهادن در آن باز می‌دارد.

سوم: فلاسفه با یکدیگر اختلافات مبنایی دارند که قابل جمع نیست. اختلافات آنها مانند بسیاری از اختلافات فقها نیست که بتوان با احتیاط میان فتاوا جمع کرد. اختلافات فقهی عموماً قابل جمع است؛ مثلاً فقیهی می‌گوید که هبه خمس ندارد و دیگری قائل است که خمس دارد. انسان می‌تواند احتیاط کند و خمس تمامی هبه‌هایش را بپردازد. در اختلافات فلسفی، اما چنین جمع‌هایی شدنی نیست. میرداماد

۱. بنگرید به: معرفت توحیدی: دروس ۴-۶ (نقد روش فلسفی) و ۹-۱۰ (نقد روش عرفانی).

۲. معرفت توحیدی: ۱۱۷-۱۱۸. در واقع، در این اشکال گفته می‌شود که راه فلسفی ثبوتاً ممکن است، ولی در مقام اثبات، نه.

۳. همان: ۱۱۸.

می‌گوید اصالت با ماهیت است و صدرا می‌گوید با وجود؛ ابن سینا می‌گوید اتحاد عاقل با معقول و حرکت جوهری محال است، ولی صدرا به شدّت به آن معتقد است. کسی که قائل به استحاله اجتماع نقیضین باشد، هیچ‌گاه نمی‌تواند میان این آراء جمع‌آوری کند، زیرا یک فیلسوف حکمی را برای شیئی (مثلاً اصالت را برای وجود) اثبات می‌کند و دیگری نفی می‌نماید.^۱

نکته قابل توجّه در کلام مرحوم استاد که عمدتاً هم مورد غفلت قرار می‌گیرد، این است: ایشان از این اختلافات می‌خواهند سستی راه و فساد طریق را نتیجه بگیرند.^۲ بنابراین، این اشکال هم ناظر به راه فلاسفه در کشف حقائق است و اصل طریق را نشانه گرفته است.

چهارم: نتیجه راه فلسفی چیزی جز اصطلاحات، اطلاعات، مفاهیم و صور نیست. به عنوان مثال، فلسفه در بحث خدا یک مشت مفهوم به دست ما می‌دهد که ما نمی‌دانیم با این مفاهیم چه باید بکنیم. می‌گوید: «خداوند، واجب الوجود من جمیع الجهات است، وجود صرف بحت بسیط است، بسیط الحقیقه کل الأشياء و لیس بجزء منها، و...» بسیار خوب! آیا ما با این الفاظ به خدا متذکّر و متنبّه می‌شویم؟! مسلماً خیر! گوینده باید خدای عینی خارج را در عالم خارج نشان دهد. لذا مرحوم استاد می‌فرمودند که خوف و رجا نسبت به خدای فلاسفه معنا ندارد! زیرا مادامی که انسان با یک سری الفاظ و مفاهیم سروکار داشته باشد، به معرفت خدا نمی‌رسد و آثار معرفت خدا بر او مترتب نمی‌شود؛ اما وقتی خدای عینی واقعی خارجی را یافت، معرفت خدا و آثارش - مانند خوف و رجا- در وجودش زنده می‌شود.^۳

اگرچه این اشکال ناظر به دست‌آوردهای فلسفی است، ولی مراد مرحوم استاد از طرح

۱. معرفت توحیدی: ۱۱۸-۱۲۰.

۲. «از این اختلافات در فلسفه بیش از صدتا است! آیا این راهی است که آدم عاقل [باید] در طریق ایمان به خدا و معرفت حق تعالی پییماید؟!» (معرفت توحیدی: ۱۲۰)

۳. معرفت توحیدی: ۱۲۰ و ۱۰۵-۱۰۸.

چنین اشکالی نیز بیان فساد راه فلاسفه است. ایشان می‌خواهند بفهمانند حال که مقصد جای مطلوبی نیست، از ابتدا پای در این راه نگذارید و عمر خود را تلف نکنید.

پنجم: ثمرات راه فلسفه با مبانی ضروری کتاب و سنت نمی‌خواند. فلسفه انسان را و خداوند را - هر یک به بیانی - موجب می‌داند، خدا را به خلق تشبیه می‌کند، معاد جسمانی را انکار یا تأویل می‌کند و

مرحوم استاد در طول دروسشان این تعارضات را نشان داده‌اند و سخنان فلاسفه را مفصلاً نقد کرده‌اند. آنچه ایشان از مطرح کردن این اشکال در ابتدای دروس معارف مدّ نظر دارند، این است که مخاطبان‌شان را تحذیر بدهند که این راه، راه درستی نیست. به عبارت دیگر، ایشان در ابتدای توحید نمی‌خواستند مباحث مربوط به عدل یا خلقت را تدریس کنند، بلکه می‌خواستند روزنه‌ای بگشایند تا مشخص شود که این راه پر پیچ و خم از ناکجا آباد سردر می‌آورد.

ششم: بزرگان فلسفه به بی‌کفایتی این راه اعتراف کرده‌اند.^۱

در اینجا نیز ایشان اصل راه را نشانه گرفته‌اند.

درباره عرفا هم سخنان مشابهی را فرموده‌اند. اشکال‌های یکم و پنجم در اینجا هم تکرار می‌گردد. مگر می‌شود همه بروند و ریاضت بکشند؟ اصلاً مگر همه طاقتش را دارند؟ یا اینکه دختر خردسال و پسر نوجوان کی فرصت می‌کند که برود به گوشه‌ای و ریاضت بکشد؟! لذا عین اشکال اول به اهل عرفان هم وارد است. دستاوردهای عرفان نیز با تعلیمات کتاب و سنت نمی‌خواند. آنها به توحید افعالی، وحدت شخصی وجود، تعطیل معرفت خدا و ... قائل‌اند که همگی به تصریح متواترات کتاب و سنت، باطل است.

درباره راه عرفا اشکال دیگری مطرح می‌شود که درباره طریق فلاسفه مصداق ندارد. فلاسفه با مفاهیم سر و کار دارند، اما عرفا به دنبال اشراق قلبی‌اند. سؤال ما از اهل عرفان این است: «وجه تمایز الهام ربّانی از القای شیطانی چیست؟» مثلاً بارقه‌ای در قلب من

۱. معرفت توحیدی: ۱۲۹-۱۳۰، ۱۴۶-۱۵۵.

روشن شد که همهٔ افعال، فعل خدا است (توحید افعالی). از کجا بفهمیم این الهام ربّانی است یا القای شیطانی؟ اگر در اینجا ملاک، عقل است، پس بهتر است از اوّل سراغ عقل برویم؛ اگر معیار، کتاب و سنّت است، از همان ابتدا به آیات و روایات رجوع کنیم. عرفا راهی را جلوی پیش ما می‌گذارند که بسیار سخت است، افرادی بسیاری را هلاک می‌کند، دیوانه می‌کند و... آخر سر هم ممکن است القای شیطانی را به جای الهام ربّانی بپذیریم! آیا این راه قابل اعتماد است؟!

بگذریم از اینکه دستورات عملی عرفا نیز در موارد متعدّدی با کتاب و سنّت در تعارض است. آنها از ازدواج و خوردن گوشت و حضور در اجتماع و... نهی می‌کنند، در حالی که دین نسبت به این امور توصیه، بلکه امر می‌کند. غزّالی در همان عبارات مشهورش که مورد استناد مرحوم استاد است^۱، تصریح کرده است که سالک در برخی مراحل حتّی قرآن هم نباید بخواند!^۲

نقد دوم: گرفتاری در ورطهٔ تعطیل

فلاسفه و راه عرفا راه طولانی و سختی را جلوی پای ما می‌گذارند که یکی با ریاضت فکری و دیگری با ریاضت عملی همراه است. حال، آیا پس از طیّ این مسیر صعب العبور به سرمنزل خواهیم رسید؟ خیر! یعنی طیّ این دو مسیر، خسران دوجانبه است، هم عمر ضایع شده و هم مقصود حاصل نشده است: «مَا قُصِدَ لَمْ يَقَعْ وَمَا وَقَعَ لَمْ يُقْصَدْ»^۳،

«ما ز یاران چشم یاری داشتیم خود غلط بود آنچه می‌پنداشتیم»^۴.

به عنوان نمونه، ابن سینا در *التعلیقات و رسالة الحدود* عباراتی دارد که مرحوم استاد نیز بدان استناد کرده‌اند.^۴ (البته *تعلیقات* به قلم خود ابن سینا نیست ولی مطالب اوست

۱. معرفت توحیدی: ۱۷۱-۱۷۸.

۲. بنگرید به: معرفت توحیدی: ۱۷۳.

۳. دیوان حافظ.

۴. برای مشاهدهٔ این عبارت و نقل‌های مشابه در کلام مرحوم استاد، بنگرید به: معرفت توحیدی، درس ششم.

که شاگردش بهمنیار آن را به رشته تحریر درآورده است). وی در تعلیقات می‌نویسد:

«لَا نَعْرِفُ حَقِيقَةَ الْأَوَّلِ، إِنَّمَا نَعْرِفُ مِنْهُ أَنَّهُ يَجِبُ لَهُ الْوُجُودُ أَوْ مَا يَجِبُ لَهُ الْوُجُودُ. وَ هَذَا هُوَ لَا زَمٌ مِنْ لَوَازِمِهِ لَا حَقِيقَتَهُ... وَ مَعْنَى قَوْلِنَا «الَّذِي لَهُ الْوُجُودُ» إِشَارَةً إِلَى شَيْءٍ لَا نَعْرِفُ حَقِيقَتَهُ»^۱.

«ما حقیقت مبدأ عالم (واجب الوجود) را نمی‌شناسیم. ما تنها می‌توانیم بگوییم که واجب الوجودی باید باشد، [اما اگر از ما بپرسند که حقیقت آن وجود واجب چیست، هیچ نمی‌توانیم بگوییم]. ما او را از طریق لوازمش می‌توانیم بشناسیم، نه اینکه به حقیقت او پی ببریم. این سخن ما [در تفسیر واجب الوجود] که می‌گوییم: «کسی که برای او وجود [واجب] است»، به چیزی اشاره می‌کند که ما حقیقت او را نمی‌شناسیم».

در رساله الحدود نیز می‌نویسد:

«فَإِنَّ أَصْدَقَائِي سَأَلُونِي أَنْ أُمْلِيَ عَلَيْهِمْ حَدُودَ أَشْيَاءٍ يُطَالِبُونَنِي بِتَحْدِيدِهَا فَاسْتَعْفَيْتُ مِنْ ذَلِكَ، عِلْمًا بِأَنَّهُ كَالْأَمْرِ الْمَتَعَذَّرِ عَلَى الْبَشَرِ. وَأَنَّ الْمَقْدَمَ عَلَى هَذَا بِجَرَأَةٍ وَثَقَةٍ لِحَقِيقِ أَنْ يَكُونَ أَتَى مِنْ جِهَةِ الْجَهْلِ بِالْمَوَاضِعِ الَّتِي مِنْهَا تَفْسُدُ الرَّسُومُ وَالْحُدُودُ. بَلْ نَحْنُ إِنَّمَا نَعْتَرِفُ بِالْعَجْزِ وَالْقُصُورِ، وَ نَسْتَعْفِي عَمَّا سَأَلُوهُ بِقُصُورِنَا عَنْ إِيْفَاءِ الرَّسُومِ حَقَّهَا، وَ الْحُدُودِ غَيْرِ الْحَقِيقِيَّةِ حَقَّهَا، وَ أَمِنَ الْخَطَأَ فِيهَا»^۲.

«از من درخواست کردند که حدّ اشیاء را برایشان معین کنم (یعنی ماهیت حقیقی اش را به دست آورم). من از ایشان خواستم که (مرا از اجابت این درخواست) عفو کنند، چون یقین دارم که این امر برای بشر، متعذّر است (نه اینکه سخت است، اصلاً نمی‌تواند). اگر کسی جرأت و اطمینان کند و پیش بیاید (و حدّ حقیقی انسان یا حدّ حقیقی حیوان را ذکر کند) این فرد، از اینکه رسم را به جای حدّ بیاورد (عَرَضی را به جای ذاتی بیاورد، عرض لازم را به جای فصل مقوم بیاورد) در امان نیست».

۱. التعلیقات: ۳۵.

۲. الرسائل (ابن سینا): کتاب الحدود: ۸۱.

بنابراین، فلاسفه خود را از شناخت اشیاء عاجز می‌دانند، چه رسد به خدای متعال! در گفتار گذشته نیز دیدیم که سرانجام سخن فلاسفه در توحید، تعطیل معرفت است، زیرا وجود مطلق را به نحو حصولی و حضوری نمی‌توان شناخت.

با توجه به آنچه در گفتار پیشین گفته شد، دیدیم که اهل عرفان نیز به صراحت خدا را غیر قابل شناخت و غیر قابل عبادت می‌دانند: «لَا يُعْرَفُ وَلَا يُعْبَدُ» و معتقدند که ما فقط تجلیات خدا را می‌شناسیم. برخی عبارات این بزرگواران در گفتار گذشته نقل شد که مشابه آن در آثار قوم، فراوان است. این از نظر ما قابل قبول نیست.

امامان معصوم علیهم‌السلام فرموده‌اند: «أَوَّلُ الدِّيَانَةِ بِهِ مَعْرِفَتُهُ»^۱، «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ»^۲، «فَعَرَفَهُمْ وَ أَرَاهُمْ نَفْسَهُ»^۳. در دعای مأثور می‌خوانیم: «اللَّهُمَّ عَرِّفْنِي نَفْسَكَ». بر فرض که آیه و روایتی در کار نباشد، آیا عقل می‌تواند بپذیرد که ما ذات خدا را نشناسیم؟ مگر می‌شود خدا را شناخت ولی تجلیات او را شناخت؟! اگر خدا را نمی‌شناسیم پس درباره چه کسی سخن می‌گوییم؟! برای که قصد قربت می‌کنیم؟! رو به که نماز می‌گزاریم؟! در حج به چه کسی لبیک می‌گوییم؟! و... قول حق همان است که امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمود: اگر معرفت خدا نباشد، دینی در کار نیست!

نقد سوم: انقسام‌ناپذیری خدای متعال

در حدیث امیرالمؤمنین علیه‌السلام در باب معنای «واحد» گذشت که یکی از معانی واحدیت خداوند، «انقسام‌ناپذیری» او در وهم یا عین است. طبق این مبنا، عرفا واحدیت خداوند را آشکارا نقض کرده‌اند و دست‌کم در ساحت ذهن و وهم، خدا را منقسم کرده‌اند (هرچند به نظر می‌رسد در ساحت عین نیز چنین کرده باشند). می‌گویند: خدا در مقام ذات، غیر از مقام صفات و در مقام صفات، غیر از مقام ذات است؛ چرا که در یک مقام

۱. الکافی: ۱: ۱۴۰.

۲. نهج البلاغة: ۳۹.

۳. الکافی: ۲: ۱۳.

قابل شناخت و در مقام دیگر غیر قابل شناخت است؛ در یک مقام عبادت می‌شود، ولی در یک مقام، نه؛ در یک مقام اسم و صفت ندارد، ولی در مقام دیگر مستمّا و موصوف است.

عجیب است که عده‌ای آشکارا واحدیت خدا را زیر پا می‌گذارند و عقیده خود را «توحید» نام می‌نهند و معتقدند که با این اعتقادشان خدا را «واحد» دانسته‌اند! ﴿مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ أَمْ لَكُمْ كِتَابٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ﴾^۱.

نقد چهارم: اخبار از مجهول مطلق؟

سخن اهل عرفان ناسازگاری درونی دارد. از یک طرف می‌گویند که خداوند قابل شناخت نیست و از طرف دیگر، درباره آن سخن می‌گویند. مگر می‌شود انسان درباره چیزی که نمی‌شناسد سخن بگوید؟ اساساً سخن گفتن، مؤخر از وجدان است، یعنی تا وقتی انسان چیزی را نشناسد، نمی‌تواند از آن سخن بگوید. اگر هم بخواهد یک داستان تخیلی یا چیزی مانند آن را تعریف کند، صورت‌هایی در ذهن خود می‌آفریند و از آن صورت‌ها [که معلوم او است] سخن می‌گوید.

در بحث اسماء و صفات خواهیم دید که اساساً «وضع» و «استعمال» به «معلومات» تعلّق می‌گیرد. حال عرفا می‌گویند: «مقام ذات»، «مقام عماء» و... اگر خداوند در آن مقام، مجهول مطلق است، چگونه درباره آن سخن می‌گویند؟ اساساً از کجا فهمیده‌اند که چنین چیزی هست؟ مگر نمی‌گویند که خدا را در آن مقام، کسی جز خدا نمی‌شناسد: «لَا يَعْرِفُهُ إِلَّا هُوَ»؟ پس چگونه از وجود چنین مقامی خبر می‌دهند؟ به علاوه، اگر اسم و صفتی ندارد، چگونه این قدر برای آن اسم برگزیده‌اند: «غیب الغیوب»، «مجهول مطلق» و...؟ البته اسمایی که آنها برگزیده‌اند، همگی تنزیهی و سلبی است، ولی وقتی گوینده ادّعا می‌کند که خدا اسمی ندارد، ادّعای او اعمّ از این است که آن اسم، سلبی باشد یا ثبوتی (ایجابی).

مروری بر عبارات مرحوم استاد

ایشان در رسالۀ «المشهدین فی التوحید و العدل» به این مبنای عرفا (مقامات حقّ متعال) پرداخته و نقدهایی را مطرح کرده‌اند. عمده نقدها همین مطالبی بود که بیان شد. به عنوان [حسن ختام] و اینکه ذکری از ایشان نیز به میان آید، چند کلمه‌ای از مکتوبات ایشان نقل می‌شود. ایشان پس از آنکه متعرّض دیدگاه تشکیک وجود ملاصدرا می‌شوند و آن را نقد می‌کنند، به آبشخور این سخنان می‌پردازند و اعتقاد عرفا را ابتدا تقریر و سپس نقد می‌کنند.

«فقالوا: إنّ الله - تعالی - کان ولم یکن معه شیء و الآن کما کان. ففی هذه المرتبة و المقام، لا ظهور له و لا تجلّی و لا التعین النوری بوجه من الوجوه و لا اسم و لا صفة؛ و هو بحسب هذه المرتبة غیب مطلق و کنز مخفی، لا یُشار إلیه بإسم و لا صفة إلا ب«هو».

و إلى هذا المقام أشار الجامي فی أشعاره:

در آن خلوت که هستی بی‌نشان بود	به کنج نیستی عالم نهان بود
وجودی بود از نقش دوئی دور	ز گفت و گوی مائی و توئی دور
نه با آئینه رویش در میانه	نه زلفش را کشیده دست، شانه
نواى دلبری با خویش می‌ساخت	قمار عاشقی با خویش می‌باخت

إلى آخر أشعاره. ...

ثم إنّ له - تعالی - مقام آخر و هو مرتبة ظهوره بمظاهر الأسماء و مجالی الصفات النورية اللاهوتية، فبتجلّیه فی مجلّی إسم من الأسماء اللاهوتية یصدر منه أمرٌ من الأمور و خلقٌ من الممكنات. فالذات المتعال متعیناً بالتعیّن النوری العلمی مصدرٌ و مبدءٌ لوجود العلماء، و بالتعیّن النوری القهري مصدرٌ لوجود القواهر، و بالتعیّن النوری اللاهوتي السلطاني لوجود السلاطين، و هكذا و هكذا:

پادشاهان مظهر شاهی حق عارفان مرآت آگاهی حق

فالذات البحت الغیب المکنون لا إسم له و لا رسم؛ و الذات المتعیّن بواحد من التعیّنات النورية اللاهوتية إسمٌ إلهی، و نفس التعیّن النوری وصفٌ إلهی، و الأسماء

اللفظیة أسماء الأسماء، والذات البحت هو المسمی فی مقام الظهور والتجلی. فعندهم ذات وإسم و صفة^۱.

بنابراین، تعریف سه چیز نزد عارفان مشخص می‌شود: ذات، اسم و صفت. «ذات» همان چیزی است که تعیین، اسم، صفت، رسم و... ندارد و متعلق ادراک واقع نمی‌شود. «اسم» ذاتی است که تعیین یافته است و «صفت» نفس آن تعیین است. لذا مسمای اسامی مشتق مانند «قادر» و «عالم» اسما و مظاهر خدایند و موضوع له مبدأ اشتقاق صفت خداوند است، مانند: «علم» و «قدرت».

نکته‌ای که در کلام مرحوم استاد آمده و ما بدان اشاره نکردیم، این است: اسماء خداوند مبدأ و منشأ پدید آمدن سایر مظاهر خدایند. مثلاً تمام عالمان مظهر اسم «یا عالم» خدایند و در آن مجموعه می‌گنجند و ذیل آن قرار می‌گیرند، همین‌گونه همه قادرها، همه سلاطین و....

سپس ایشان چهار نقد را به کلام عرفا وارد می‌سازند:

«هذه نبذة من مخلصه من أوهامهم المنسوجة. ويرد على هذه الأوهام:

أولاً: بأنها يوجب صيرورة الذات محدوداً بحدّين و معدوداً بمرتبتين و مقامين: مقام الخفاء و العماء و مقام الظهور و الجلاء؛ و هما نحوان من التعيّن، و لو في بعض التأملات العقلية. و أنت تعلم أنّ التحدّد و التعدّد بأيّ نحو من الأنحاء و في أيّ لحاظ من الأحوال ينافي عدم تناهيه تعالى»^۲.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در خطبه اشباح (خطبه ۹ نهج البلاغة) می‌فرماید: «إِنَّكَ أَنْتَ اللَّهُ الَّذِي لَمْ تَتَنَاهَ فِي الْعُقُولِ: تو همان خدایی که در عقول متناهی نمی‌گرددی». تناهی در عقول، یعنی دقیقاً همان کاری که عرفا خواسته‌اند انجام دهند. اگر واقعاً خداوند هیچ‌گونه قابل انقسام نیست و حقیقتاً واحد است، پس چگونه برای او دو مقام قائل می‌شویم؟ این سؤالی

۱. المهدیین: ۷۶.

۲. المهدیین: ۷۷.

است که ما برای آن پاسخی نیافته‌ایم.

«و ثانیاً: قد عرفت فی ما سلف أنّ وجدان القیوم المتعال لیس إلاّ علی سبیل الوَلّهِ و التحیّر، حیث إنّّه تعالی خارج عن الحدّین، و لهذا لا تنفک معرفته عن الخضوع الذاتی ... فع هذا التحیّر و الوَلّهِ لا یبقی مجال لتعیینه و تحدیده بأيّ نحو من أنحاء التحدیدات العقلیة، و لو بالخفاء و العماء و الظهور و الجلاء. نعم؛ تلك التحدیدات حَرِیَّةٌ بِشَهِودِ اکتَنَهِه الشاهد، و الله - تعالی - أعلی و أجَلّ من أن یکنّنه أحدٌ من الممكنات، حتّی الصادر الأوّل، و قد صرّحوا أنفُسُهم بذلك علی ما عرفت عند نقل کلماتهم»^۱.

اگر کسی بپذیرد که معرفتش به خدا ولهی است، اقرار خواهد کرد که زبانش لال است: «اللهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ»، خدا وصف ناپذیر است، زیرا شبیه چیزی نیست که بتوان او را با الفاظ مستعمل وصف کرد. البته - همان طور که گفته شد و در مباحث اسماء و صفات مفصلاً خواهد آمد - او اسمائی را برای خویش برگزیده و بدین وسیله زبان ما را گشوده است. اگر کسی متحیر در ذات خدا باشد، دهان باز نمی‌کند که حقیقت ذات خدا را بیان کند. اینکه ما لب باز می‌کنیم و ذات خدا را جزّاحی کنیم و بگوییم: خدا دو مقام دارد، یک مقامش چنین است، یک مقامش چنان است و... نشان از آن است که ما در ذات خدا تحیر نداریم، خداوند برای ما «إله» و «الله» نیست.

«اكتناه» در لغت به معنای آن است که ما به كنه چیزی برسیم^۲، یعنی بر آن احاطه پیدا کنیم. امام معصوم می‌فرماید: «وَلَا إِتَاءَ وَحَدَّهُ مِنْ اِكْتَنَهِه»^۳ یعنی کسی که ادّعا کند كنه خدا را شناخته است، یا کسی که كنه خدا را طلب کند، یا کسی که كنه خدا را بیان کند، خدا را واحد ندانسته است! نیز می‌فرماید: «وَقَدْ أَخْطَأَهُ مِنْ اِكْتَنَهِه»^۴ و «ممتنع عن الأوهام أن تَكْتَنَهِهَ وَ عَنِ الْإِفْهَامِ أَنْ تَسْتَغْرِقَهُ»^۵ کسی نمی‌تواند با تکیه بر وهم خودش به كنه

۱. همان.

۲. «اِكْتَنَهِتِ الْأَمْرَ اِكْتِنَاهًا إِذَا بَلَغْتَ كُنْهَهُ». (لسان العرب ۱۳: ۵۳۷)

۳. همان: ۳۵.

۴. همان: ۳۶.

۵. همان: ۷۰.

خدا برسد یا کنه خدا را بجوید یا آن را بیان کند. این ها نصوصی است که به هیچ وجه با این تلاش عرفا و کلام و مبانی آنها سازگار نیست و افرادی که به این سخنان باور دارند، بایستی در اعتقاد خودشان تجدید نظر کنند.

«و ثالثاً؛ إذا كان للذات مقام الخفاء المحض و الغيب البحت - كما ذكرتم و صرحتم به - فكيف تشيرون إليه بالألفاظ، و لو بلفظ «العمى» و «الخفاء» و غيرهما؟! فإنّ الألفاظ حواكي عن المعقولات؛ ففي ما لا يمكن الإشارة إليه عقلاً، كيف تشيرون إليه بلفظ «هو»؟! فالتلفظ بالألفاظ «العمى» أو «الغيب المكنون» أو «اللاسمية و اللارسمية» أو لفظ «هو» خُلّف ظاهر؛ إذ هو إشارة إلى ما لا يمكن الإشارة إليه. فإذن يلزم عليكم سدّ الأفواه و ترك التكلم مطلقاً، نفيّاً للسمية أو إثباتاً لها.

و رابعاً؛ من لم يكتنه حقيقة الواجب - جلّت عظمتُه - و لم يشهد ذاته المتعال، كيف يمكنه أن يسمّيه بإسم من الأسماء، و لو في مقام الظهور؟! نعم، لو كان ظهوره النوريّ بأطواره و تجلّيه الظهوريّ بأنواعه مشهوداً بالاكتناه، لأمكن لنا تسميته، إذ كُنّا قد اكتنهنّا الظاهر بهذه الظهورات. فبمناسبة كلّ ظهور، كُنّا نسمّيه بإسم خاص. و أما الظاهر الذي ما عرفناه إلّا على سبيل الوله و التحير، فهو أرفع و أجلّ و أعلى من أن نسمّيه بإسم أو نصفه بنعت و صفة^۱.

اشکالات سوم و چهارم همان هایی است که عرض شد. اگر ذات خداوند قابل شناخت نیست، قابل گزارش هم نخواهد بود و نمی توان با الفاظ از آن حکایت کرد. اینکه بگوییم مقام ذات قابل شناخت نیست و از آن حکایت کنیم، تناقض آشکار است. اصلاً اگر خدا را نمی شناسیم، چگونه درباره او سخن می گوییم و خبر می دهیم؟! مگر می شود از مجهول مطلق خبر داد؟!^۲

۱. همان.

۲. ناگفته نماند که این مبنای عرفا (مقامات حقّ متعال) بحث درازدانی است که در دفتر دیگر این مجموعه تحت عنوان «سیمات و صفات» الهی پیگیری خواهد شد. در این دفتر، به این مقدار کفایت می شود.

خلاصه و جمع بندی

توحیدی که کتاب و سنت آن را فریاد می زنند، بر دو رکن استوار است: ۱- نفی تعطیل و بطلان از خداوند ۲- عدم تشبیه میان حق و خلق (تعالی خداوند از مخلوقات). از مجموع این دو اصل با تعبیر مختلفی یاد می شود، مانند: تنزیه، تسبیح، تقدیس و خروج عن الحدین. مرحوم استاد نیز با استنباط از روایات، دو تعبیر را افزوده اند: «ظهور در عین بطون» و «معرفت در عین احتجاب». تفسیر اسمائی چون «الله»، «إله» و «هو» و اذکار شریفی چون «الله اکبر»، «سبحان الله» و «لا إله إلا الله» نیز به وضوح به همین دو اصل بازمی گردد.

ما معتقدیم که مبانی فلسفه و عرفان دانشمندان مسلمان (موسوم به فلسفه و عرفان اسلامی) با هر دو رکن توحید شیعی ناسازگار است. اولاً از بیان برخی اساتید مانند مرحوم مطهری برمی آید که معنای درستی از «تنزیه» در ذهن آنها نبوده است. آنها تنزیه را معادل «تعطیل» گرفته اند، در حالی که «معرفت» و «معروفیت» در معنای تنزیه مستتر است (اخذ شده است). ثانیاً فلاسفه قائل به سنخیت میان خالق و مخلوق، و عرفا قائل به عینیت اند. فلاسفه تشبیه را در وجوب و امکان منحصر می کنند، ولی کمالات خدا و خلق را یکسان می پندارند و بدین ترتیب، خداوند و مخلوقات، مصادیق مفاهیم یکسانی خواهند بود. لذا آنها با نفی تشبیه به شکل مطلق مخالف اند. عرفا نیز به طریق اولی با تشبیه مخالف خواهند بود. آنها قائل به تشبیه در عین تنزیه اند که ما در این مجموعه بدان پرداختیم.

هر دو گروه، سرانجام به تعطیل معرفت خدا اقرار کرده اند. فلاسفه در برخی مواضع، تصوّر خدا را ممکن، بلکه واجب می دانند و در برخی مواضع، تصوّر خدا و وجود مطلق را محال می پندارند. بنا بر مبنای فلاسفه، علم حضوری نیز به خدای متعال محال است. عرفا نیز با انقسام خداوند به مقام ذات و مقام صفات، تصریح کرده اند که خداوند در مقام ذات، نه شناخته می شود و نه عبادت. این مبانی باعث می شود تا پایه کل دین ویران شود، زیرا پایه دین، معرفت خدا است. اگر انسان معرفت خدا را منکر شود، تمام بنای دین فرو می ریزد.

این مبنای عرفا اشکالات متعدّدی داشت، از جمله اینکه: اگر ما خدا را نشناسیم، چگونه درباره او سخن می گوئیم؟ اصلاً چگونه می توانیم ادّعا کنیم که چنین چیزی هست؟ اگر آن مقام، مقام لا اسمی و لا صفتی است، چگونه است که با اسمی متعدّد از آن یاد می کنند؟ به علاوه، چگونه است که خدا قابل انقسام می شود؟ در حالی که عقل و نقل، خدا را غیر قابل انقسام در عین و وهم می دانند.

پی‌نوشت

(۱) به جهت اهمیت مطلب و ارتباط آن با موضوع کتاب (توحید) عباراتی از درس چهارم کتاب معرفت توحیدی نقل می‌شود:

«همان گونه که اشاره شد، هر دو دسته [از فلاسفه] افکاری را منظم کرده‌اند و الفاظی را می‌گویند که از آن الفاظ، مفاهیمی در فکرشان می‌آید. خدای شان یک واجب الوجود مفهومی است. علم خدا یک مفهوم است؛ قدرت خدا یک مفهوم است؛ همه‌اش در باب مفاهیم معقول و صورت‌های خیالی است. در تمام این بحث‌ها، از خدای واقعی خارجی - که الآن بنده را نگه داشته و می‌چرخاند و بنده به وجدان خودم که مراجعه کنم او را می‌یابم - به کلی غافل‌اند. یک سر سوزن، از این خدای خارجی واقعی که چرخانده من است، مقلب القلوب و الأبصار است، محرک من است، قیوم من است، نگهدار من است و من الآن بین دو دست او و در محضر او هستم و او محیط به من و حافظ من است و سمیع گفتارهای من و بصیر به افکار من است، همین خدای واقعی‌ای که ما با اندک مراجعه به وجدان او را می‌یابیم، هیچ از این خدا بحث نیست، هیچ! هیچ! یک چنین خدایی را در فکرشان درست کرده‌اند و فکرشان «وجه» است. «وجه خدا» را آن مفهومات عقلی و صورت‌های خیالی دانسته‌اند که [به گمانشان] نماینده [و نمایان‌گر] آن خدای واقعی است. لذا معرفت‌شان به خدا، معرفت است «بوجه». شناسایی‌شان خدا را، عبارت است از اینکه آن افکار به فکرشان آمده است. همین! هیچ چیز دیگری نیست!

لهذا در این بحث‌ها سر سوزنی از آن خدا خوف ندارند؛ به آن خدا راجی (= امیدوار) نیستند؛ از آن خدا خشیت ندارند. چنین حالاتی از بحث فلسفی و مباحث عرفانی به دست نمی‌آید. دلیل بزرگش هم این است که سه ساعت بحث در خدا می‌کنیم و یک سر سوزن از این خدا نمی‌ترسیم؛ یک سر سوزن انقلاب و حال در ما پیدا نمی‌شود.

مثل این است که بنده یک ساعت درباره شیر درنده و خصوصیات او برای شما صحبت کنم و بنا کنم برای شما اوصاف شیر را نقل کردن که: شیر دُم دارد؛ شیر شُم دارد؛ شیر چنگال دارد؛ شیر دندان دارد؛ شیر کشنده است؛ شیر گشنده است و... شما هم گوش می‌دهید. بعد از یک ساعت، این فکر و مغز شما یک همبانی می‌شود پر از شیر فکری؛ اما شیر را نشناخته‌اید. شناخت شما از شیر، عبارت شده از همان صورت‌های فکری که در مغز شما آمده است؛ اما یک سر سوزن نه گوینده تکان می‌خورد و نه شنونده، چون صحبت شیر خارجی نیست و من شما را متنبه به شیر خارجی نمی‌کنم. اما اگر گفتیم: «شیر! نگاه کنید!» تا نگاه کردید و شیر را دیدید، رعب‌تان می‌گیرد (= می‌ترسید) و می‌لرزید. خود من هم می‌لرزم. عیناً موضوع خدا، همین طور است.»

(معرفت توحیدی: ۱۰۵-۱۰۶)

بخش دوم:

سِمات و صفات الهی

گفتاریازدهم: معنای «اسم» و «صفت» (۱)

ضرورت بحث

مرحوم میرزا در تقریرات درس حجّیت قرآن خود مباحثی را حول اسماء و صفات خداوند مطرح کردند و مرحوم استاد تقریباً عین همان عبارات را در انتهای مشهد یکم رساله مشهدين که به بحث توحید اختصاص دارد، منعکس کردند؛ البته مباحث مرحوم استاد منقّح‌تر، ولی مختصرتر است. دروس فارسی مرحوم استاد نیز بیان ساده بخشی از (نه همه) همان مطالب است. مرحوم میرزا در تقریراتشان بحث را با معنای «اسم» و «صفت» آغاز کرده‌اند، چرا که این بحث از اهمیت خاصی برخوردار است و تا این بحث روشن نشود، بسیاری از روایات، کج و معوج فهمیده خواهد شد و خیلی از مبانی معارف کتاب و سنت فهمیده نخواهد شد. پیش از آنکه دیدگاه این بزرگوار را درباره معنای «اسم» و «صفت» بیان کنیم، بایستی مقدّمه‌ای را مقدّم بداریم.

یکی از اصولی که در تعالیم مرحوم میرزا و مرحوم استاد حکم فرما است، بازگرداندن کلمات به معنای لغوی و اصیل آنها است؛ چیزی که عموماً در تعالیم فلسفی و عرفانی مغفول واقع شده است. به عنوان مثال، اهل عرفان «اسم» را «ذات متعیّن» می‌دانند، یعنی وقتی ذات نامتعیّن خداوند، متعیّن به تعینی می‌شود، «مسمّا» می‌گردد. مثلاً خداوند متعیّن به تعین «علم» می‌شود و مسمّای لفظ «عالم» قرار می‌گیرد. بنابراین، آنها لفظ «عالم» یعنی «ع + ا + ل + م» را اسم خدا نمی‌دانند، بلکه معتقدند که لفظ عالم، «اسم اسم» خدا است. در نظام فلسفی، گاهی مشابه همین مبنای عرفا را اتخاذ می‌کنند

و گاهی میان «اسم» و «صفت» فرق می‌گذارند؛ به طوری که «اسم» را معادل همین الفاظ می‌گیرند، ولی صفت را معادل کمالات می‌گیرند، مانند علم، قدرت، حیات و...؛ یعنی مراد از آنها «صفت»، نفس علم و قدرت و حیات خارجی عینی است.

با این اوصاف، اگر شما بگویید: «صفات خدا حادث است» یا «صفات خدا غیر خدایند» آنها موضع می‌گیرند و مخالفت می‌کنند. حق هم دارند، زیرا علم و قدرت خدا حادث نیست: «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَالِمًا^۱، غیر خدا هم نیست: «وَالْعِلْمُ ذَاتُهُ وَلَا مَعْلُومٌ^۲». در حالی که مراد ما - که صریح روایات است - از «صفت» و «اسم» یک چیز است که همان «علامت» باشد. لذا مراد ما از «صفت» مثلاً خود لفظ «عالم» است، نه علم ذاتی خداوند. در نتیجه و با این تفسیر، خیلی روشن می‌توان استنباط کرد که صفات خدا - که سنخشان به تعبیر امام جواد علیه السلام حروف هجائیه است^۳ - غیر خدا و حادث اند.

خلاصه آنکه: اگر ما تکلیف معنای «اسم» و «صفت» را معین نکنیم، نمی‌توانیم مبانی روایت را تبیین نماییم و با سایر جریان‌های فکری - اعم از فلسفی، کلامی و عرفانی - گفتمان و دیالوگ برقرار کنیم.

معنای اسم: علامت

در باب ریشه «اسم» اختلاف نظر وجود دارد. برخی - ادیبان بصری - «اسم» را از «س م و» گرفته‌اند و برخی - ادیبان کوفی - از «و س م» دانسته‌اند. پیش از آنکه به تبیین این اختلاف بپردازیم، نکته‌ای را باید تذکر دهیم. مرحوم میرزا و مرحوم استاد تلاش کرده‌اند با برگرداندن «اسم» به «و س م»، نشان دهند که «اسم» به معنای «علامت» است، ولی ما معتقدیم که بدون این تلاش‌ها هم می‌توان این را نشان داد. معنای لغوی، عرفی [و

۱. الکافی ۱: ۱۰۸.

۲. الکافی ۱: ۱۰۷.

۳. الکافی ۱: ۱۱۶. «إِنْ كُنْتَ تَقُولُ: «لَمْ يَزَلْ تَصَوِّرُهَا وَهِيَ أَهْوَاُهَا وَتَقْطِيعُ حُرُوفِهَا» فَمَعَاذَ اللَّهِ أَنْ يَكُونَ مَعَهُ شَيْءٌ غَيْرُهُ؛ بَلْ كَانَ اللَّهُ وَلَا خَلْقَ.»

ارتکازی] «اسم» همان «علامت» است. مرحوم استاد می‌فرمودند که برخی اصولیان فعل مانند محقق اصفهانی (د: ۱۳۶۴ ق) نیز معتقد بودند که اساساً رابطه لفظ و معنا «علامیت» است، یعنی تمامی الفاظ - اعم از اسم و فعل و حرف - علامت معانی خودند. وجدان اولیه ما نیز همین را تصدیق می‌کند. لذا اسامی، علائم مسماهایند. حال، شما «اسم» را از هر ریشه‌ای که می‌خواهید بگیرید! به عبارت دیگر، بنده معتقدم که امر، بالعکس است، یعنی نه تنها علامت بودن اسم، متوقف بر این نیست که ریشه این کلمه از «و س م» باشد؛ بلکه این رابطه‌ای که ما میان اسم و مسما می‌بینیم، قرینه بر این است که ریشه «اسم» باید «و س م» باشد.

علمای شیعه نیز بر یک نظر نبوده‌اند. گاهی «اسم» را از «وسم» و گاهی از «سُمُو» گرفته‌اند. مثلاً علامه طباطبایی «وسم» را ترجیح داده‌اند، ولی آیت الله خویی «سُمُو» را. مرحوم علامه در تفسیر المیزان درباره «اسم» می‌نویسد:

«وَأَمَّا «الْإِسْمُ» فَهُوَ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى الْمُسَمَّى مُشْتَقٌّ مِنْ «السَّمَةِ» بِمَعْنَى «الْعَلَامَةِ» أَوْ مِنْ «السُّمُو» بِمَعْنَى «الرَّفْعَةِ». وَكَيْفَ كَانَ، فَالَّذِي يَعْرِفُهُ مِنْهُ اللَّغَةُ وَالْعَرَفُ هُوَ اللَّفْظُ الدَّالُّ وَيَسْتَلْزِمُ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ غَيْرَ الْمُسَمَّى»^۱

«و اما اسم: این کلمه در لغت به معنای لفظی است که بر مسمی دلالت کند، و این کلمه از ماده «سِمَه» اشتقاق یافته، به معنای «علامت» (و داغی است که بر گوسفندان می‌زدند، تا مشخص شود کدام یک از کدام شخص است)؛ و ممکن هم هست اشتقاقش از «سُمُو» به معنای «بلندی» باشد. مبدأ اشتقاقش هرچه باشد، کاری نداریم. فعلاً آنچه لغت و عرف از لفظ «اسم» می‌فهمد، لفظ دلالت‌کننده است؛ و معلوم است که لازمه این معنا آن است که غیر مدلول و مسما باشد»^۲

کلام ایشان مؤید عرض ما است. اولاً ایشان تأیید کرده است که اشتقاق از «وسم» بر اشتقاق از «سمو» رجحان دارد؛ ثانیاً استعمال عرفی را مؤید این رجحان دانسته؛ ثالثاً

۱. المیزان ۱: ۱۷.

۲. ترجمه المیزان ۱: ۲۷.

شهود اولیه را تأیید می‌کند که اسم و مسماً غیر یکدیگرند. البته متأسفانه ایشان در ادامه برای حفظ مبانی فلسفی، از این اصول عدول می‌کند و معنای «اسم» را برای خدا تغییر می‌دهد و معتقد می‌شود که اسماء خدا عین ذات اویند. ولی ایشان انصاف به خرج داده‌اند و فرموده‌اند که لغت تنها معنای اول را تأیید می‌کند و اگر ما اسم را عین ذات بگیریم، یک امر انتزاعی (به تعبیر ایشان: عقلی) بیش نیست.^۱

۱. «وَأما «الإسم» بمعنى الذات مأخوذاً بوصف من أوصافه فهو من الأعيان لا من الألفاظ وهو مسمى الإسم بالمعنى الأول، كما أن لفظ «العالم» من أسماء الله تعالى اسم يدلّ على مستماه وهو الذات مأخوذة بوصف العلم وهو بعينه اسم بالنسبة إلى الذات الذي لا خبر عنه إلا بوصف من أوصافه ونعت من نعوته. والسبب في ذلك أنهم وجدوا لفظ الإسم موضوعاً للدالّ على المسمّى من الألفاظ، ثم وجدوا أنّ الأوصاف المأخوذة على وجه تحكي عن الذات وتدلّ عليه حال اللفظ المسمّى به: «الإسم» في أنّها تدلّ على ذوات خارجية، فسمّوا هذه الأوصاف الدالّة على الذوات أيضاً أسماء، فأتّج ذلك أنّ الإسم كما يكون أمراً لفظياً كذلك يكون أمراً عينيّاً، ثم وجدوا أنّ الدال على الذات القريب منه هو الاسم بالمعنى الثاني المأخوذ بالتحليل وأنّ الاسم بالمعنى الأول إنّما يدلّ على الذات بواسطته. ولذلك سمّوا الذي بالمعنى الثاني «اسماً» والذي بالمعنى الأول «إسم الإسم». هذا، ولكن هذا كلّ أمر أدّى إليه التحليل النظري ولا ينبغي أن يُحمّل على اللغة. فالإسم بحسب اللغة ما ذكرناه (= المعنى الأوّل).» (الميزان ۱: ۱۷)

«البته این یک استعمال است. استعمال دیگر اینکه «اسم» بگوئیم و مرادمان از آن ذاتی باشد که وصفی از اوصافش مورد نظر ما است؛ که در این مورد، کلمه «اسم» دیگر از مقوله الفاظ نیست، بلکه از اعیان خارجی است، چون چنین اسمی همان مسمای کلمه «اسم» به معنای قبلی است. مثلاً کلمه «عالم: دانا» که یکی از اسماء خدای تعالی است، اسمی است که دلالت می‌کند بر آن ذاتی که به این اسم، مسماً شده؛ و آن ذات عبارت است از ذات به لحاظ صفت علمش؛ و همین کلمه در عین حال اسم است برای ذاتی که از خود آن ذات جز از مسیر صفاتش خبری نداریم. در مورد اول، اسم از مقوله الفاظ بود که بر معنایی دلالت می‌کرد، ولی در مورد دوم، دیگر اسم لفظ نیست، بلکه ذاتی است از ذوات که دارای وصفی است از صفات. و اما اینکه چرا با این کلمه چنین معامله‌ای شده که یکی مانند سایر کلمات از مقوله الفاظ و جایی دیگر از مقوله اعیان خارجی باشد؟ در پاسخ می‌گوئیم: علتش این است که نخست دیده‌اند لفظ «اسم» وضع شده برای الفاظی که دلالت بر مسمیاتی کند، ولی بعدها برخوردند که اوصاف هر کسی در معرفی او و متمایز کردنش از دیگران کار اسم را می‌کند، به طوری که اگر اوصاف کسی طوری در نظر گرفته شود که ذات او را حکایت کند، آن اوصاف درست کار الفاظ را می‌کند، چون الفاظ بر ذوات خارجی دلالت می‌کند و چون چنین دیدند، این‌گونه اوصاف را هم اسم نامیدند. نتیجه این نامگذاری این شد که فعلاً «اسم» همان‌طور که در مورد لفظ استعمال می‌شود و به آن لحاظ اصلاً امری لفظی است، در مورد صفات معرف هر

در مقابل، آیت الله خویی در تفسیر البیان، ذیل «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» می نویسد:

«(الإسم) في اللغة بمعنى «العلامة»، و همزته همزة وصل، و ليست من الحروف الأصلية ... و هو مأخوذ من «السُّمُو: الارتفاع» باعتبار [۱]: أَنَّ المعنى يُرْتَفَعُ به فيخرج من الخفاء إلى الظهور، فَإِنَّ المعنى يحضر في ذهن السامع بمجرد سماع اللفظ بعد أن لم يكن فيه؛ [۲]: أو باعتبار أَنَّ اللفظ يُرْتَفَعُ بالوضع، فيُخرج من الإهمال إلى الاستعمال.»

«اسم» در لغت به معنای «علامت» است و همزه آن همزه وصل است، نه اینکه از حروف اصلی باشد ... و این کلمه برگرفته از «سُمُو» به معنای «ارتفاع» است، به اعتبار اینکه: [۱]: معنی مرتفع می گردد و آشکار می شود، چرا که معنا به مجرد شنیدن لفظ در ذهن شنونده حاضر می شود، در حالی که قبلاً در ذهن او نبوده است؛ [۲]: یا به اعتبار اینکه لفظ به وسیله وضع مرتفع می گردد و از اِهمال به استعمال می آید.»

«و قيل باشتقاقه من «السمة: العلامة» و هو خطأ، لأن جمع اسم «أسماء» و تصغيره «سُمَيٌّ» و عند النسبة إليه يقال: «سَمَوِيٌّ» و «اسْمِيٌّ» و عند التعدية يقال: «سَمَيْتُ» و «أَسَمَيْتُ». و لو كان مأخوذاً من «السِّمَةِ» لَقِيلَ في جمعه «أَوْسَامٌ»، و في تصغيره «وُسَيْمٌ» و في النسبة إليه «وُسَمِيٌّ» و عند التعدية «وُسَمْتُ» و «أَوْسَمْتُ»..»^۱

«و برخی به اشتقاق آن از «سِمه» به معنای «علامت» اعتقاد دارند که باور غلطی است، زیرا جمع اسم، «اسماء»، مصغّر اسم، «سُمَيٌّ»، اسم منسوب به آن «سَمَوِيٌّ» یا «اسْمِيٌّ» و صیغه متعدّی آن «سَمَيْتُ» و «أَسَمَيْتُ» می شود. در حالی که اگر

کسی نیز استعمال می شود و به این لحاظ از مقوله الفاظ نیست، بلکه از اعیان است. آن گاه دیدند آن چیزی که دلالت می کند بر ذات و از هر چیزی به ذات نزدیک تر است، اسم به معنای دوم است، (که با تجزیه و تحلیل عقلی اسم شده)، و اگر اسم به معنای اول بر ذات دلالت می کند، با وساطت اسم به معنای دوم است. از این رو اسم به معنای دوم را اسم نامیدند، و اسم به معنای اول را اسم اسم. البته همه اینها که گفته شد مطالبی است که تحلیل عقلی آن را دست می دهد، و نمی شود لغت را حمل بر آن کرد، پس هر جا کلمه «اسم» را دیدیم، ناگزیریم حمل بر همان معنای اول کنیم.» (ترجمه المیزان ۱: ۲۷-۲۸).

از «سمه» اشتقاق یافته بود، باید اسم جمعش «أوسام»، مصغرش «وُسَیم»، اسم منسوبش «وُسمی» و صیغه متعذیش «وَسَمْتُ» و «أَوْسَمْتُ» می شد.

همان طور که عرض شد، حتی اگر ریشه «اسم» را از «سُمُو» بگیریم، تفاوتی در معنای آن ایجاد نخواهد شد. می بینیم با اینکه مرحوم آقای خویی «اسم» را از «سمو» گرفته اند، ولی در عین حال، «اسم» را به معنای «علامت» دانسته اند (دقت شود).

مبدأ اشتقاق «اسم»

ادبا عموماً «اسم» را از «سمو» یا «سُمُو» گرفته اند، ولی هستند افرادی که «وسم» را ریشه دانسته اند. یکی از افرادی که به روشنی «اسم» را از «وسم» گرفته، فیومی صاحب المصباح المنیر است:

«وَسَمْتُ الشَّيْءِ وَثَمًا مِنْ بَابٍ وَعَدَ؛ وَالْإِسْمُ: السِّمَّةُ وَهِيَ الْعَلَامَةُ؛ وَمِنْهُ: «الْمَوْسِمُ» لِأَنَّهُ مَعْلَمٌ يُجْتَمَعُ إِلَيْهِ؛ ثُمَّ جُعِلَ «الْوَسْمُ» اسماً.^۱

همان طور که مرحوم میرزا و مرحوم استاد تذکر داده اند، این اختلاف به ادبیات کوفی و بصری بازمی گردد. این بزرگواران معتقدند که نحویان کوفی به جهت تأثیرپذیری از تعلیمات امیرالمؤمنین (علیه السلام) ریشه اسم را «وسم» و نحویان بصری به جهت تأثیرپذیری از خلافت عباسی ریشه اسم را «سمو» می دانند.^۲

عبدالرحمن ابن الأنباری (د: ۵۷۷ ق) در ابتدای کتاب «الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحو البصريين و الكوفيين» این نزاع را مطرح کرده و قول کوفیان و بصریان را تقریر نموده است. استدلال کوفیان این بود که اسم به معنای علامت است. به همین جهت، معنا ندارد که ما آن را مشتق از سُمُو بگیریم! علامت که با «وَسَم» و «سِمَة» و امثالهما مترادف است، بایستی مانند آنها از «وسم» مشتق شده باشد. بر این اساس، «اسم» همان «وسم» بوده که واو آن تبدیل به همزه شده است.

۱. المصباح المنیر: ۶۶۰.

۲. در ادامه، عباراتی در این باره نقل خواهد شد.

در مقابل، بصریین معتقدند که «اسم» از «سمو» است، زیرا - همان طور که آقای خویی فرمودند - جمع مکسر، اسم مصغّر و صیغۀ متعدّی کلمۀ «اسم» با «س م و» سازگار است، مثلاً گفته می‌شود: «أسماء»، «اسامی»، «سُمی» و «تسمیه». وقتی از بصریین پرسیده شود: «چرا اسم را «اسم» می‌گویند و این چه ارتباطی با سمو دارد؟» آنها می‌گویند که اسم بر روی مسمّی واقع می‌شود: «الْأَسْمُ وَقَعَ عَلَى الْمَسْمُی»؛ یا اینکه اسم از دو قسم دیگر کلمه، یعنی فعل و حرف، عالی‌تر است، زیرا هم می‌توان با آن خبر داد و هم می‌توان از آن خبر داد، برخلاف فعل که فقط می‌توان با آن خبر داد و حرف که نه می‌توان از آن خبر داد و نه می‌توان به آن خبر داد.^۱

معنای اسم نزد ادیبان

در زبان عربی، اسم را در مقابل «فعل» و «حرف» گرفته‌اند. اگر بخواهیم در جدولی تعریف این سه را بیان کنیم، باید بگوییم:

۱. الإنصاف: ۸-۱۰. ابن الأُباری می‌نویسد: «ذهب الكوفيون إلى أن الاسم مشتق من الوسم وهو العلامة، وذهب البصريون إلى أنه مشتق من السّموّ وهو العلوّ. أما الكوفيون فاحتجّوا بأن قالوا: إنما قلنا إنه مشتق من الوسم، لأنّ الوسم في اللغة هو العلامة، والإسم وسم على المسمّی، فصار كالوسم عليه. فلهذا قلنا: إنه مشتق من الوسم، ولذلك قال أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب: الإسم سمة توضع على الشيء يُعرّف بها. والأصل في «اسم»، «وسم»، إلّا أنّه حذف منه الفاء التي هي الواو في «وسم»، وزيّدت الهمزة في أوّله عوضاً عن المحذوف، ووزنه «إعل»؛ لحذف الفاء منه. و أما البصريون فاحتجّوا بأن قالوا: إنّما قلنا إنه مشتق من «السّموّ» لأنّ السّموّ في اللغة هو «العلوّ»... والإسم يعلو على المسمّی، ويدلّ على ما تحته من المعنى، ولذلك قال أبو العباس محمد بن يزيد المبرّد: «الاسم ما دلّ على مسمّی تحته»، وهذا القول كاف في الاشتقاق، لا في التحديد، فلما سمّا الاسم على مسمّاه و علا على ما تحته من معناه دلّ على أنّه مشتق من السّموّ، لا من الوسم. ومنهم من تمسّك بأن قال: إنّما قلنا إنه مشتق من السّموّ وذلك لأنّ هذه الثلاثة الأقسام التي هي الاسم والفعل والحرف لها ثلاث مراتب: فمنها ما يُخبّر به ويُخبّر عنه وهو الاسم... ومنها ما يُخبّر به ولا يُخبّر عنه، وهو الفعل... ومنها ما لا يُخبّر به ولا يُخبّر عنه وهو الحرف. فلما كان الاسم يُخبّر به ولا يُخبّر عنه، والفعل يُخبّر به ولا يُخبّر عنه، والحرف لا يُخبّر به ولا يُخبّر عنه، فقد سمّا الاسم على الفعل والحرف: أي علا، فدّل على أنّه من السّموّ. والأصل فيه سمّو على وزن «فعل» بكسر الفاء وسكون العين، فحُذِفَت اللام التي هي الواو وجُعِلَتِ الهمزة عوضاً عنها، و وزنه «إفع» لحذف اللام منه..»

کلمه	معنای مستقل	زمان
فعل	*	*
اسم	*	-
حرف	-	-

اسم کلمه‌ای است که معنای مستقل یا «نفسی» دارد ولی محدود به زمان خاصی (ماضی، مضارع و مستقبل) نیست: «الْإِسْمُ كَلِمَةٌ تَدُلُّ عَلَى مَعْنَى فِي نَفْسِهِ غَيْرِ مُقْتَرِنٍ بِأَحَدِ الْأَزْمَنَةِ الثَّلَاثَةِ». این تعریفی است که ادبای عرب مطرح کرده‌اند و در جای خودش هم کاربرد دارد. البته این تعریف با آنچه از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل شده^۱، متفاوت است، ولی ما الآن در مقامی نیستیم که بخواهیم تعریف ادبا را به نقد بکشیم. بحث ما این موضوع است که کلام خدا و حجت خدا را با اصطلاحات قوم تفسیر نکنیم. آنجایی که فرموده‌اند: «اسم»، «صفت»، «عقل»، «علم» و...، ما باید همان معنای لغوی را در نظر بگیریم و بهترین قرینه برای کشف معنای لغوی استعمال خود آنها در آیات و روایات است. مرحوم آقای خویی در بیان فرموده‌اند، که «الله» عَلم است. سپس ادله‌ای را مطرح کرده‌اند، از جمله «تبادُر». این سخن، خلاف شأن ایشان است. مگر می‌شود با تبادُر، اسماء الله را تفسیر کرد؟ تبادُر تابع کثرت استعمال است! اگر من به «شما» بگویم: «مرحوم میرزا»، شما ذهنتان به «میرزای اصفهانی» منتقل می‌شود (معنای متبادر از لفظ «میرزا» برای شما «میرزای اصفهانی» است) و اگر به یک طلبه بگویم، ذهنش منتقل خواهد شد به «میرزای شیرازی» یا «میرزای نائینی» (معنای متبادر از لفظ «میرزا» برای یک طلبه «میرزای شیرازی/ نائینی» است).

عرض ما این است که کلمات کتاب و سنت را به همان معنایی تفسیر کنیم که خودشان بیان کرده‌اند (که همان معنای لغوی یا مصداقی از آن است) و اصطلاحات وضع شده در علوم مختلف را در فهمان از کتاب و سنت داخل نکنیم. بنابراین، اگر گفته می‌شود: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا»^۲ اینجا بحث بر سر این نیست که اسامی

۱. «الْكَلَامُ ثَلَاثَةُ أَشْيَاءَ: اسْمٌ وَفِعْلٌ وَحَرْفٌ جَاءَ لِمَعْنَى. فَلَا اسْمَ مَا أَنْبَأَ عَنِ الْمُسَمَّى؛ وَ الْفِعْلُ مَا أَنْبَأَ عَنْ حَرَكَةِ الْمُسَمَّى؛ وَ الْحَرْفُ مَا أَوْجَدَ مَعْنَى فِي غَيْرِهِ.» (الفصول المختارة: ۹۱؛ المناقب (ابن شهر آشوب) ۲: ۴۷)

۲. الأعراف: ۸۰.

الفاظی هستند که معنای نفسی دارند و زمان ندارند که باعث شود تا ما تلاش کنیم تا آن معنای نفسی را کشف کنیم و....

همچنین در دستور زبان فارسی، «اسم» را معادل «اسم عَلَم» یا «اسم جامد» می‌گیرند. وقتی می‌گوییم: «اسم من محمد حسین عصار است»، مرادمان از «اسم» در اینجا «اسم عَلَم» است. در زبان عربی نیز گفته می‌شود: «لفظ «عِلْم» مصدر و اسم است و «عالم» صفت است» و مرادشان از «اسم»، «اسم جامد» است. اگر این معنای و اصطلاحات را داخل کنیم، کار خراب می‌شود. کار به جایی می‌رسد که می‌گویند: «هر کسی اسمی دارد و اسم خدا «الله» است! پس «الله» عَلَم است» یا اینکه گفته می‌شود: ««الله» اسم خدا است و «عالم»، «قادر»، «حی» و... صفات خدایند. پس «الله» جامد است و نمی‌تواند مشتق باشد.» این‌ها همه ناشی از تفسیرهای غلط است که بر اصطلاحات بنا شده است.

خشت اول چون نهد معمار کج تا ثریا می‌رود دیوار کج

معنای «اسم» در روایات

گفتیم که ریشه «اسم» هرچه باشد، معنای آن تفاوتی نمی‌کند. معنای اسم، «علامت/ نشانه/ دلالت‌گر» است. این معنا از تعریف ادبا نیز قابل استنباط است. آنها می‌گویند: «الاسْمُ کَلِمَةٌ دَالَّةٌ عَلَى...»، پس آنها نیز «اسم» را دلالت‌گر می‌دانند. مراد ما از «علامت» نیز چیزی بیشتر از این نیست. «علامت» یعنی چیزی که ما را به «ذو العلامة» می‌رساند و مفتاح معرفت ذو العلامة است. روایات نیز «اسم» را در معنای لغوی اش استعمال کرده‌اند.

مرحوم میرزا و مرحوم استاد در این باب به چند روایت استناد کرده‌اند:

[۱]: راوی از امام رضا علیه السلام درباره «بِسْمِ اللَّهِ» می‌پرسد. امام علیه السلام در جواب می‌فرمایند:

«أَيُّ اسْمٍ عَلَى نَفْسِي سَمَةٌ مِنْ سَمَاتِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ هِيَ الْعِبَادَةُ.»^۱

۱. التوحید: ۲۲۹-۲۳۰؛ معانی الأخبار: ۳؛ عیون أخبار الرضا علیه السلام: ۱: ۲۶۱.

راوی می پرسد:

«مرادتان از «سمه» چیست؟»

امام علیه السلام می فرمایند:

«الْعَلَامَةُ.»

ملاحظه می کنید که بحث بر سر «اسم» خدا بود و به «علامت» ختم شد. پس امام علیه السلام دو لفظ «اسم» و «سمه» را مرادف (بلکه یکی) می دانند و هر دو را به معنای علامت می گیرند.^۱

[۲]: فتح بن یزید جرجانی از امام رضا علیه السلام می پرسد:

«شما از طرفی می فرمایید که خدا شبیه چیزی نیست. از طرف دیگر، هم به خدا «واحد» می گوئید و هم به انسان. آیا این تشبیه نیست؟»

امام علیه السلام در جواب می فرمایند:

«إِنَّمَا التَّشْبِيهُ فِي الْمَعْنَى فَأَمَّا فِي الْأَسْمَاءِ فَهِيَ وَاحِدَةٌ وَهِيَ دَالَّةٌ عَلَى الْمُسَمَّى.»^۳

«تشبیه تنها در معنای است. اسماء یکسان است (نه اینکه فقط شبیه باشد) و به مسمّا دلالت می کند.»

فعلاً با بخش ابتدایی روایت کاری نداریم. امام علیه السلام می فرمایند که کار اسماء، دلالت گری است. پس اسماء، علامت اند.

[۳]: امیرالمؤمنین علیه السلام به ابو الأسود دُولی اصول صرف و نحو را آموزش دادند و

۱. ناگفته نماند که ابتدای روایت را می توان «أَسْمُ» یا «أُسْمُ» خواند که اولی با «وسم» و دومی با «سمو» بیشتر می سازد. ولی این تفاوت صدمه ای به اصل استدلال نمی زند، زیرا علاوه بر این کلمه، دو کلمه «سمة» و «علامة» نیز از پایه های این استدلال اند و حتی می توان گفت نقش این دو کلمه از کلمه «أَسْمُ» اساسی تر است. لذا با صرف نظر از «أَسْمُ» نیز استدلال قوام خواهد داشت.

۲. در توحید صدوق، به جای «دالّة» لفظ «دَلَالَة» آمده که مرجوح است.

۳. الکافی ۱: ۱۱۹.

فرمودند:

«الْكَلَامُ ثَلَاثَةُ أَشْيَاءَ: اسْمٌ وَفِعْلٌ وَحَرْفٌ جَاءَ لِمَعْنَى. فَلَا اسْمَ مَا أَتْبَعَ عَنِ الْمُسَمَّى...»^۱

اسم چیزی است که از مسمای خود خبر می دهد. مراد ما از «علامت» نیز چیزی بیش از این نیست؛ علامت چیزی است که معرفت‌زا است، واسطه در معرفت است، نشانه است و ما را به مقصود و ذوالعلامة می‌رساند.

توجه بفرمایید که قوت سندی حدیث اخیر مانند دو حدیث قبلی نیست، ولی به قرینه دو روایت دیگر ما می‌توانیم محتوای این حدیث را بپذیریم. اصولاً اگر ما با حدیث ضعیف‌السند مواجه شویم، باید آن را با تکیه بر روایات محکم توضیح دهیم. وظیفه ما بیش از این نیست. وقتی که صاحب معارف علیه السلام ظهور کردند، یا ایشان توضیح ما را می‌پذیرند یا آن را اصلاح می‌کنند و مراد صحیح را می‌فرمایند، یا به کلی انتساب آن را منکر می‌شوند و می‌فرمایند که چنین سخنی از اجداد طاهرين علیهم السلام صادر نشده است. ما بایستی به وظیفه خود عمل کنیم و علم آن را به اهلش واگذار نماییم.

ترادف «اسم» و «صفت» در روایات

نکته دیگری که در باب معناشناسی «اسم» و «صفت» باید بررسی شود، این است که این دو واژه قریب‌المعنی‌اند، یعنی معنای بسیار نزدیکی دارند، ولی دقیقاً مترادف نیستند، چرا که هیچ دو کلمه‌ای در زبان عربی - بلکه شاید در هیچ زبانی - مترادف نیستند. مثالی که مرحوم استاد در این باره برای تقریب به ذهن فرموده‌اند: دو کلمه «قطع» و «یقین» است. این دو واژه معنای نزدیکی دارند، به طوری که می‌توان این دو کلمه را به جای یکدیگر استعمال کرد. مثلاً وقتی می‌گوییم: «قطعاً» یا «یقیناً» مراد ما یک چیز است، همان که مخاطب می‌فهمد؛ ولو اینکه در حاق واقع [و در مقام وضع] این دو کلمه با یکدیگر متفاوت‌اند.

۱. الفصول المختارة: ۹۱؛ المناقب (ابن شهر آشوب) ۲: ۴۷.

در این باره هم مرحوم میرزا و مرحوم استاد به روایاتی استناد می‌کنند:

[۱]: امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

«إِنَّ الْأَسْمَاءَ صِفَاتٌ وَصَفَ بِهَا نَفْسَهُ»^۱

«همانا اسماء، صفاتی‌اند که خودش را به آنها وصف کرده است.»

این جمله یعنی:

«إِنَّ الْأَسْمَاءَ عَلَامَاتٌ سُمِّيَ بِهَا نَفْسَهُ.»

پس «توصیف» و «تسمیه» به یک معنایند که عبارت است از: «جعل علامت» و «نشان‌دار کردن». در نتیجه، خود «اسم» و «صفت» هم به یک معنایند که عبارت باشد از: «علامت».

[۲]: حضرت ابوالحسن (امام کاظم یا امام رضا علیه السلام) می‌فرماید:

«ثُمَّ وَصَفَ نَفْسَهُ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - بِأَسْمَاءٍ»^۲

یعنی:

«ثُمَّ وَصَفَ نَفْسَهُ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - بِصِفَاتٍ.»

اینجا به جای «صفات» از «اسماء» استفاده کرده‌اند.

[۳]: محمد بن سنان از امام رضا علیه السلام می‌پرسد:

«معنای «اسم» چیست؟»

حضرت پاسخ می‌دهند:

«صِفَةٌ لِلْمَوْصُوفِ»^۳

برای روشن شدن بحث و تقریب به ذهن، مثالی می‌زنم. یکی از عناوین علم نحو،

۱. الکافی ۱: ۸۷.

۲. الکافی ۱: ۱۲۰.

۳. الکافی ۱: ۱۳۱.

«مفعول مطلق» است. مثلاً گفته می‌شود: «جَلَسْتُ جُلُوساً» یا «جَلَسْتُ جُلُوسَ الْعَبْدِ»؛ یعنی مصدر فعل را به عنوان تأکید (جملهٔ اوّل) یا حالت فعل (جملهٔ دوم) به کار می‌رود. این اصل است. اما گاهی مفعول مطلق را از ریشهٔ فعل به کار نمی‌برند، بلکه از ریشهٔ مترادف به کار می‌برند؛ مثلاً می‌گویند: «جَلَسْتُ قُعُوداً» یا «جَلَسْتُ قُعُودَ الْعَبْدِ». فرض کنید کسی معنای «قعود» را نداند. نفس این استعمال نشان می‌دهد که «قعود» مترادف «جلوس» است. پس اگر کسی نسبت به معنای «قعود» جاهل بود و در استعمالات عرب‌زبانان دید که گفته‌اند: «جَلَسْتُ قُعُوداً»، می‌تواند نتیجه بگیرد که «قعود» و «جلوس» مترادف‌اند. مشابه چنین روشی در استنباط ترادف «اسم» و «صفت» از روایات، در کلام مرحوم میرزا و مرحوم استاد دیده می‌شود.

توجه داشته باشید که از دو مقدمه:

(۱) ترادف اسم و علامت؛

(۲) ترادف اسم و صفت؛

نتیجه گرفته می‌شود که معنای «صفت» هم همان «علامت» است.

تا اینجا بحث بر سر دیدگاه کتاب و سنت دربارهٔ معنای «اسم» و «صفت» بود. در ادامه -إن شاء الله- دیدگاه عارفان و فیلسوفان بررسی می‌شود و پس از آن، عباراتی را از کلام این بزرگواران نقل خواهیم کرد.

مقدمه گفتار دوازدهم: «صفت» نزد فیلسوفان مسلمان

مقدمه

از آنجا که مرحوم استاد عصّار به شکل تفصیلی به معنا و حقیقت «صفت» در دیدگاه فیلسوفان مسلمان نپرداخته‌اند، ناچاریم مانند گذشته، نوشته‌ای را به عنوان مقدمه مباحث استاد عصّار تنظیم کنیم. متنی که پیش رو دارید، درآمدی بر دیدگاه فیلسوفان مسلمان در باب «اسماء و صفات ذات الهی» است که تنها به مرور دیدگاه‌ها اکتفا کرده و فهم تفصیلی آن را به پیگیری مخاطبان و مراجعه آنها به کتب و مقالات مرتبط وا گذاشته است. از این رو، سعی شده علاوه بر آثاری که در ارجاعات مندرج در پاورقی یاد شده، مقالاتی نیز در انتها معرفی شوند تا محلّ مراجعه و مورد مطالعه مخاطبان قرار گیرند.

این جستار، از سه بخش تشکیل شده است. در بخش اول اصطلاح «صفت» در فلسفه اسلامی از دو بُعد «معناشناختی» و «وجودشناختی» مطالعه می‌شود. در بخش دوم، اصل «عینیت صفات و ذات الهی» را شرح کرده‌ایم که تبیین فلاسفه در باب «رابطه ذات و صفات ذاتی خداوند» است. در این بخش، ابتدا به تقسیم‌بندی صفت از دیدگاه حکما پرداخته‌ایم و مشخص شده که در نظر آنها کدام دسته از صفات، عین ذات‌اند. سپس اعتقاد «عینیت صفات با ذات» در دو ساحت «مفهوم» و «وجود» بررسی شده و اقوال مختلف در این زمینه را نقل کرده‌ایم. به طور مشخص، به «اختلاف ابن‌سینا و ملاصدرا» و «دو خوانش فلسفی و عرفانی از آرای ملاصدرا» پرداخته‌ایم. در بخش سوم و پایانی نیز دو اشکال نقضی وارد بر مباحث مذکور را به اختصار ارائه داده‌ایم.

بررسی «معناشناختی» صفت

مقدمه: معنای ذاتی و عرضی

یکی از پرسش‌هایی که ذهن فیلسوفان را از دیرباز به خود مشغول ساخته، این است که راه صحیح برای تعریف اشیا چیست و اساساً چگونه می‌توان تعریفی «جامع» و «مانع» از یک شیء ارائه داد. این دغدغه مباحث متعددی در پی دارد، تا آنجا که ابن سینا، نیمی از منطق را به بحث «تعریف» اختصاص داد.^۱ از جمله مباحثی که ذیل عنوان تعریف مطرح می‌شود، بحث درباره «ذاتی» و «عرضی» است.

دو قضیه زیر را در نظر بگیرید:

*الف ب است.

*الف ج است.

در اینجا دو مفهوم «ب» و «ج» بر الف حمل شده‌اند. اما آیا لزوماً نسبت آن دو با «الف» یکسان است؟ حکما در یک تقسیم بندی اولیه و منطقی^۲، محمولات را به دو دسته «ذاتی» و «غیر ذاتی» تقسیم بندی کرده و «غیر ذاتی» را «عرضی» نامیده‌اند. امور «ذاتی» آنهایی‌اند که اگر آنها را از شیء سلب کنیم، دیگر آن شیء، شیء سابق نیست. برای مثال اگر شما «سه ضلعی بودن» را از مثلث سلب کنید، دیگر مثلث نیست و شکل دیگری خواهد بود. به دیگر عبارت: «نمی‌توان مثلثی فرض کرد که سه ضلعی نباشد». اما متساوی الساقین بودن، ذاتی مثلث نیست، زیرا می‌توان مثلثی فرض کرد که متساوی الساقین نباشد. ابوالبرکات بغدادی می‌نویسد:

«الذاتی هو الوصف الذي اذا فهمته وأخطرته ببالك ثم فهمت الموصوف به وأخطرته

۱. منطق ارسطویی، منطقی‌ت‌بخشی بود، زیرا نه رساله منطقی به جا مانده بود. اما ابن سینا تبویب جدیدی از منطق ارائه داد، به طوری که منطق‌ت‌بخشی را مبدل به منطق دو بخشی کرد: «تعریف» و «حجت». البته در میان متفکران مسلمان، تنها افراد معدودی در کتابهای منطقی خود روش‌ت‌بخشی دارند، مانند: خواجه نصیرالدین طوسی.

۲. تقسیم بندی (حصر) منطقی آن است که دایره مدار نفی و اثبات باشد.

ببالت معه، لم یکنک أن ترفع الوصف عن الموصوف به حتى تستثبت فی ذهنک الموصوف مجرداً عن ذلك الوصف ... بل تجدد: رفع الوصف یقتضی رفع الموصوف ... کالشکل للمثلث. وکل ما لم تکن هذه حاله فهو عرضي.^۱

به عنوان نمونه، مفهوم «انسان» را در نظر بگیرید. حکما تعریف انسان را «حیوان ناطق» می‌دانند. طبق این تعریف، ماهیت (مفهوم) انسان دو جزء ذاتی (مقوم) دارد: یکی «حیوانیت» و دیگری «ناطقیت».

مفهوم حیوان اعم از مفهوم انسان است، بدان معنا که مفاهیمی غیر از انسان را نیز شامل می‌شود، مانند: گاو، اسب، شیر و کلاغ. در مقابل، مفهوم ناطقیت^۲ تنها بر انسان صدق می‌کند، نه حیوان دیگری. در اصطلاح فلسفی، حیوان را «جنس» انسان و ناطقیت را «فصل» آن می‌نامند.

خلاصه آنکه هر ماهیتی دو جزء مقوم دارد: جنس و فصل. جنس و فصل یک شیء، «ذاتی» آن شیء محسوب می‌شوند.^۳

بار دیگر، مفهوم «انسان» را در نظر بگیرید. اگر مفهومی را بر «انسان» حمل کنیم و آن مفهوم محمول:

(۱) جنس و فصل انسان (حیوان و ناطق) نباشد؛

(۲) حمل آن بر انسان صحیح باشد؛

مفهوم مذکور، مفهومی «عرضی» برای «انسان» خواهد بود.

به سه مثال زیر توجه کنید:

۱. المعتبر فی الحکمة ۱: ۲۳.

۲. در فلسفه اسلامی دو تفسیر برای ناطقیت عنوان شده است: تفکر و سخن گفتن که معمولاً معنای اول، مراد است.

۳. البته معانی متعددی برای «ذاتی» برشمرده‌اند که یکی از مشهورترین تعاریف آن، همین معنی است. این معنی از ذاتی را «ذاتی باب ایساغوجی» می‌نامند.

أ. زید حیوان است.

ب. زید مکعب است.

ج. زید سفیدپوست است.

در مثال‌های فوق، سه مفهوم «حیوان»، «مکعب» و «سفیدپوست» محمول واقع شده‌اند. حال به تحلیل «عرضی» بودن این سه مفهوم می‌پردازیم:

➤ مفهوم «حیوان» عرضی نیست، زیرا شرط (۱) را دارا نیست، اگرچه شرط (۲) را داراست.

➤ مفهوم «مکعب» عرضی نیست، زیرا تنها شرط (۱) را داراست و شرط (۲) را دارا نیست.

➤ مفهوم «سفیدپوست» عرضی است، زیرا واجد شروط (۱) و (۲) هست.

ملاک تشخیص ذاتی از عرضی

علاوه بر ملاکی که در بخش قبل دیدیم، ملاک سه جزئی دیگری نیز برای تمییز ذاتی از عرضی ارائه شده است. حاجی سبزواری این سه ملاک را این‌گونه به نظم کشیده است:

ذاتی شئی لم یکن معللاً و کان ما یسبقه تعقلاً
و کان ایضاً بَیِّن الثبوت له و عرضیه أعرفن مقابله^۱

ایشان سه ملاک برای امر «ذاتی» ارائه داد که عبارت بودند از:

✓ **معلل نبودن:** این ملاک بیان‌گر آن است که همان علت ایجادکننده شئی، «امر ذاتی» را نیز ایجاد کرده است. مثلاً اگر سه ضلعی بودن، «ذاتی» مثلث است، علت «مثلث» و «سه ضلعی بودن» آن یکی است. معلل نبودن بدان معنا نیست که نیازی به علت ندارد، بلکه بدان معناست که علت «مستقل» ندارد.

۱. یک امر ذاتی برای یک شیء،

و پیش از خود شیء تصور می‌شود
امر عرضی را کاملاً مقابل آن بدان

علتی جداگانه از آن شیء نمی‌خواهد
اثبات آن برای شیء، بدیهی است

✓ **سبقت بر تعقل**: بدان معنا که ما قبل از آنکه شیء را تصور کنیم، «ذاتی» آن را تصور می‌کنیم. یعنی شما تا «سه ضلعی بودن» را تصور نکنید، نمی‌توانید «مثلث» را تصور کنید.

✓ **بدهات در ثبوت**: برای مثال، وقتی می‌گوییم «ب» برای «الف» ذاتی است، تصدیق گزاره «الف ب است» بدیهی است.

سبزواری سپس تأکید کرد که «عرضی» امری است که این سه ویژگی را نداشته باشد. یعنی اگر مفهومی یک یا چند شرط از این شروط را نداشته باشد، ذاتی نخواهد بود.^۱

انطباق مفهوم «صفت» بر مفهوم «عرضی»

پس از طرح این مقدمات باید گفت: واژه «صفت» در کتب فلسفی دو معنا دارد:

۱. ذاتیات و عرضیات^۲؛

۲. فقط عرضیات^۳.

برای مثال، حاجی سبزواری در شرح عبارت ملاصدرا دربارهٔ عقل اول یعنی «فیه جمیع صفات الأشياء» می‌نویسد:

«أي ذاتياتها و عرضياتها، و بالجملة حقائقها. فإنَّ المراد بالصفة ... إما عين ذات الموضوع أو جزئه أو عارضه. ويمكن أن يُراد بصفات الأشياء حياتها و علمها و قدرتها و إرادتها و غيرها من الكمالات.»^۴

در این نوشته معنای صفت در بحث «صفات الهی» بررسی می‌شود. با مروری بر آثار فلسفی خواهیم دید که مقصود فلاسفه از واژهٔ صفت در این باب، معنای دوم صفت

۱. ملاکی که حکیمان مسلمان برای تمییز ذاتی از عرضی ارائه کرده اند، این امور سه گانه است. اما این ملاک‌ها انتزاعی به نظر می‌رسند. دو ملاکی که در بخش قبل ارائه شد، کاربردی تر به نظر می‌رسد.

۲. المعترف فی الحکمة ۱: ۲۲، ۳۲.

۳. ر.ک: النجاة: ۱۸۱؛ شرح اشارات (فخر الدین رازی) ۱: ۱۴۱؛ أساس الاقتباس: ۱۸۸؛ القبسات: ۱۷؛ الأسفار الأربعة ۶: ۱۹، ۱۳۱، ۲۱۰.

۴. الشواهد الربوبية ۲: ۶۰۴.

(عرضیات) است. از این رو، مفاهیمی که آنها در این باب، دربارهٔ حمل یا سلب آن از خداوند بحث می‌کنند، همگی مفاهیمی عرضی‌اند، نظیر علم، قدرت، حیات و اراده.

بررسی وجود شناختی صفت

مقدمه: وجود مستقل و رابط

در حکمت صدرایی وجود را از جهات مختلف تقسیم بندی می‌کنند.^۱ اکنون به یکی از تقسیم بندی‌های وجود اشاره می‌شود.

(۱) وجود یا «بنفسه» است یا «بغیره».

(۱-۱) وجود «بنفسه» وجودی است که «قائم بالذات» باشد. این نحوه وجود، مصداقی جز «واجب الوجود بالذات» ندارد.

(۲-۱) وجود «بغیره» وجودی است که «قائم بالغیر» باشد. تمام ممکنات وجود «بغیره» محسوب می‌شوند.

وجود «بغیره» خود به دو قسم «فی نفسه» و «فی غیره» تقسیم می‌شود.

(۱-۲-۱) وجود «فی غیره» وجود «رابط» است که در «غیر» موجود است.

چنین وجودی جز مدلول لفظ «است» مصداق دیگری ندارد.^۲ از این رو، این قسم از وجود، ماهیت ندارد.

(۲-۲-۱) وجود «فی نفسه» در دیگری موجود نیست و ماهیت دارد.^۳

وجود «فی نفسه» نیز به وجود «لنفسه» و «لغیره» تقسیم می‌شود.

(۱-۲-۲-۱) وجود «لنفسه» برای تحقق، نیازی به موضوع ندارد.

(۲-۲-۲-۱) وجود «لغیره» برای تحقق، نیاز به موضوع دارد. این قسم از

۱. مانند تقسیم وجود به: «ذهنی و خارجی»، «واحد و کثیر» و «ما بالقوة و ما بالفعل».

۲. برای مثال، گزاره «زید ایستاده است» را در نظر بگیرید. این گزاره، از سه قسم وجود تشکیل شده است: «زید»، هیئت ایستادن و «است». وجود «است» از دیدگاه فلسفی «فی غیره» است و قائم به دو طرف قضیه (موضوع و محمول) است.

۳. تفاوت وجود «فی نفسه» و «فی غیره» مانند تفاوت معنای «اسمی» و معنای «حرفی» است.

وجود، هم از ماهیت خودش طرد عدم می‌کند؛ هم از موضوع خود، یک نوع، عدمی را طرد می‌کند. مثلاً وجود علم و قدرت هم از عدم را ماهیت خودشان، طرد می‌کنند و هم از موضوعشان (موصوفشان) جهل و عجز را طرد می‌کنند.^۱

علامه طباطبایی دربارهٔ «وجود فی نفسه لغيره» یا همان وجود «ناعتی» می‌نویسد:

«و المراد بكون وجود الشيء لغيره أن يكون الوجود الذي له في نفسه ... كالعالم الذي يطرد بوجوده العدم عن ماهيته الكيفية و يطرد به بعينه عن موضوعه الجهل الذي هو نوع من العدم يقارنه. و كالقدرة فانها كما تطرد عن ماهية نفسها العدم تطرد بعينها عن موضوعها العجز».^۲

نمودار تقسیم‌بندی فوق چنین می‌شود:

نحوه وجود			مثال
وجود	بنفسه		واجب الوجود
	بغيره	فی نفسه	جوهر
		لغيره	عرض
		فی غیره	مدلول لفظ «است»

وجود صفت: وجود ناعتی (فی نفسه لغيره)

در میان حکما، در باب تعیین مصادیق وجود فی نفسه لغيره اختلاف وجود دارند. در اینجا، دو قول مشهور وجود دارد:

۱. مصداق این نحوه وجود عبارت است از: «عرض»

۲. مصداق این نحوه وجود عبارت است از: «عرض» و «صورت نوعیه».^۳

۱. برای آشنایی با این تقسیم‌بندی، ر.ک: الأسفار الأربعة ۱: ۸۰-۸۲؛ شرح منظومه ۲: ۴۰-۴۲؛ نهاية الحکمة:

۳۱-۳۲؛ رحيق محتوم ۴: ۴۰۲-۴۰۳؛ شرح جلد اول اسفار (مصباح یزدی) ۱: ۳۳۷-۳۴۳؛ جستارهایی

در فلسفه اسلامی: ۴۶۳-۵۰۹؛ درآمدی بر نظام حکمت صدرایی ۱: ۲۰۱-۲۱۰.

۲. بداية الحکمة: مرحلة ۳: ۳.

۳. ر.ک: شرح نهاية الحکمة (مصباح یزدی) ۱: ۲۹۹ به بعد.

بنا بر هر دو قول، وجود «عرض»، وجود ناعتی است. بنابراین اعراضی مانند علم، قدرت و اراده که عرض و از جمله «کیفیات نفسانی» اند، به نحو «فی نفسه لغیره» در عالم خارج موجودند.

تلازم میان «صفت» و «وجود فی نفسه لغیره» تا آنجا پیش رفته که برخی تفاوت میان «وجود فی نفسه لِنفسه» و «وجود فی نفسه لغیره» را این دانسته‌اند که اولی نمی‌تواند صفت واقع شود، اما دومی این قابلیت را دارد. آیت الله فیاضی می‌نویسد:

«وجود «فی نفسه لِنفسه» وجودی است که وصف و نعت برای غیر نیست؛ یعنی وجود خارجی‌اش وجود غیر وصفی و نعتی است، ولی وجود «فی نفسه لغیره» وجودی است که گرچه معنای مستقل دارد، در خارج، وصف و نعت برای غیر است و از این رو، به آن وجود «رابطی» نیز می‌گویند. بنابراین، هر وجودی که حالت وصفی داشته باشد، وجود رابطی است؛ مانند «سفیدی» و «علم» که وصف و نعت برای محل خود هستند و به تنهایی- یعنی بدون حالت وصفیت و نعتیت- موجود نیستند.»^۱

خلاصه آنکه: مفاهیمی که درباره آنها در بحث «صفات الهی» گفتگو می‌شود، به نحو فی نفسه و لغیره در عالم خارج تحقق می‌یابند. در مقابل، همچنین وجود موصوف، وجود فی نفسه و لِنفسه است.

تمایز وجود «صفت» و «موصوف»

پیدا است کسی که ادعا می‌کند نحوه هستی صفت «فی نفسه و لغیره» است، باید برای صفت وجودی متمایز از وجود موصوف قائل باشد، زیرا

[۱]: صفت از خود و موصوف خود طرد عدم می‌کند. این استدلال برای تمایز وجود صفت و موصوف، به روشنی از عبارات مرحوم طباطبایی استنباط می‌شود. ایشان نوشته است:

«یطرده عن ماهیته [أی ماهیة الوجود الّتی وجودها فی نفسها و لغیرها و هی الصفة]

۱. جستارهایی در فلسفه اسلامی ۱: ۱۳۵-۱۳۶.

العدم هو بعینه یطرد عدماً عن شیءٍ آخر لا عدم ذاته [عدم ذات شیءٍ آخر و هی الموصوف] و ماهیته.»

ایشان به روشنی استدلال کرده اند که صفت، علاوه بر اینکه از ماهیت خود طرد عدم می کند، نوعی از عدم را از موصوف خود طرد می کند. اگر وجود صفت و موصوف یکی باشد، دیگر دو طرد عدم معنا نخواهد داشت.

عدم مترادف «نفس» و «غیر» («لغیره» بودن وجود صفت)

گزاره «نفس ناطقه عالم است» را در نظر می گیریم. اگر بپذیریم هستی صفت «علم» همان هستی نفس ناطقه (موصوف) است، ناگزیر باید وجود نفس ناطقه همان وجود علم باشد. لذا خواهیم داشت:

(۱) وجود نفس = وجود علم

(۲) وجود فی نفسه لنفسه = وجود فی نفسه لغیره

بنا بر (۱) و (۲) خواهیم داشت:

(۳) لنفسه = لغیره

یا

(۴) نفس = غیر

از آنجایی که گزاره های (۳) و (۴) از لحاظ مفهومی، بی معنا و متناقض (پارادوکسیکال) هستند، به هیچ روی نمی توان مبتنی بر این گزارش از صفت، وجود صفت را عین وجود موصوف دانست.

بنابراین، وجود صفت به هیچ روی نمی تواند عین وجود موصوف باشد، چرا که دیگر نمی توان وجود صفت را وجودی «لغیره» دانست، زیرا در این صورت «غیری» در کار نخواهد بود.^۱

۱. برای مثال، همان طور که خواهد آمد، فلاسفه برخی صفات خدا، مانند علم و قدرت، را عین ذات او می دانند. در این تحلیل، تنها یک وجود در عالم خارج تحقق دارد که هم ذات واجب الوجود است،

تمایز وجودی صفت و موصوف در عبارات فلاسفه، به روشنی دیده می‌شود. به عنوان نمونه، آیت‌الله مصباح یزدی می‌نویسد:

«وجود لغیره یا وجود رابطی وجودی است که هیچگاه تنها موجود نمی‌شود، همیشه همراه و مقارن با وجود دیگری به نام «محل» تحقق می‌یابد ولی این مقارنت و همراهی مقارنت و همراهی عرفی نیست... اضافه‌ای که در مقارنهای عرفی است عین واقعیت هیچ یک از دو شیء مقارن نیست، این دو شیء دو موجود مستقل از یکدیگرند... برخلاف اضافه‌ای که بین وجود رابطی و محل آن است، این اضافه و نسبت زائد بر وجود این هردو نیست، بلکه عین واقعیت وجود رابطی است، مقوم آن است، در خارج یک واقعیت است که به اعتباری وجود فی نفسه است و دارای ماهیت خاصی است و به اعتبار دیگر اضافه به محل است... و بودن جز بودن در محل ندارد و به زبان فلسفی وجود لغیره دارد؛ وجوده فی نفسه هو بعینه وجوده لغیره. بالاتر آنکه خصوصیت لغیره، یعنی این خصوصیت که اضافه به محل عین واقعیت وجود رابطی است نه زائد و عارض بر آن... یعنی... نحوه تحقق آن طوری است که خودش واجد خود نیست، دیگری واجد آن است، بودن او یعنی بودن برای دیگری نه برای خود؛ به تعبیر فلسفی، وجود رابطی وجود لنفسه ندارد»^۱

به نظر می‌رسد که این تباین به شکل شهودی و بدیهی نیز قابل درک باشد، چرا که در برخی عبارات، این تمایز فرض گرفته شده و بدون استدلال بدان استناد شده است. برای نمونه، سبزواری می‌نویسد:

«... لأن وجود العرض وإن كان للموضوع، لكن ليس عين وجود الموضوع، بل غيره بالمرتبة، فوجود العرض ضمیمه و وجود الموضوع هو المنضم إليه»^۲

هم علم اوست، هم قدرت اوست و... به عبارت دیگر، غیریتی میان صفت و موصوف برقرار نیست، بلکه رابطه عینیت برقرار است. در اینجا نیز اگر بنا باشد صفت و موصوف به یک وجود موجود باشند، دیگر غیری نخواهد بود، یک وجود است که هم صفت است و هم موصوف. وقتی غیری در کار نبود، نمی‌توان گفت که وجود صفت، وجودی لنفسه لغیره است.

۱. شرح نهاية الحکمة ۱: ۲۹۹-۳۰۱؛ همچنین ر.ک: درآمدی بر نظام حکمت صدرایی ۱: ۲۰۲.

۲. شرح منظومه ۲: ۳۹۷.

جمع بندی

در این بخش دانستیم که:

أ. از لحاظ مفهومی، مفهومی می‌تواند «صفت» تلقی شود که «عرضی» و «غیر ذاتی» باشد.

ب. ملاک «عرضی» بودن عبارت است از اینکه:

■ مفهوم مورد نظر، جنس یا فصل موصوف خود نباشد

■ حمل آن بر موصوف، صحیح باشد

ت. از لحاظ وجود شناختی، وجود عرض وجود «لنفسه لغیره» است.

ث. وجود صفت غیر از وجود موصوف است، زیرا در غیر این صورت:

■ «لغیره» بودن وجود عرض معنا نخواهد داشت.

■ مفهوم «غیر» و «نفس» یکسان خواهد شد.

ج. فلاسفه به روشنی، به تمایز وجودی میان صفت و موصوف اقرار کرده‌اند.

رابطه صفات با ذات الهی از دیدگاه فلاسفه

در این بخش برآن ایم تا نشان دهیم که فلاسفه آشکارا تمایز شهودی میان ذات و صفت را در مورد خدا زیر پا گذاشته‌اند. پیش از رسیدن به نقطه مذکور، ذکر مقدماتی لازم است که ابتدا به طرح آنها می‌پردازیم.

مروری بر تقسیم بندی صفات الهی در فلسفه اسلامی

فیلسوفان مسلمان صفات خداوند را بر اساس تقسیم بندی های مختلفی دسته بندی می‌کنند. ابتدایی ترین تقسیم بندی ها، تقسیم بندی صفات الهی به «ثبوتی» و «سلبی» است. صفات ثبوتی کمالاتی مانند علم و قدرت اند که بر خداوند حمل می‌شوند و صفات سلبی، نقایصی اند که از خداوند، نفی (سلب) می‌شوند.^۱ صفات ثبوتی نیز خود به چند قسمت تقسیم می‌شوند:

۱. البته گاهی نیز صفاتی نظیر «بی‌نهایت» و «بی‌مکان» و «بی‌زمان» را نیز در زمره صفات سلبی می‌دانند، ولی در اینجا مراد ما از صفات سلبی نقایص اند.

✓ حقیقه

➤ حقیقه محضه: حی؛

➤ حقیقه ذات اضافه: عالم، قادر، خالق و رازق؛

✓ اضافه: عالمیت / قادریت؛ خالقیت؛ رازقیت.

صفات حقیقه، صفاتی «واقعی» اند، برخلاف صفات اضافه که اعتباری اند و از «نسبت» میان خدا و خلق، انتزاع می‌شوند.^۱ برای مثال، وقتی خداوند را به خودی خود در نظر می‌گیریم، وی را متصف به صفت «علم» می‌یابیم، اما وقتی او را به همراه خلق در نظر می‌گیریم، از نسبت میان او و خلق، صفت عالمیت را انتزاع می‌کنیم، مانند مفاهیمی از قبیل «أَبَوْتُ»، «بُنَوْتُ» و «أُخُوْتُ». ناگفته نماند که این نسبت‌ها مانند هر نسبت دیگری، حقیقتی در عالم خارج ندارند، بلکه اموری انتزاعی و اعتباری هستند، برای مثال، کسی نمی‌تواند به موجودی خارجی اشاره کند و بگوید: «این، اخوت است».^۲

تفاوت صفات حقیقه محضه و حقیقه ذات اضافه در آن است که صفات حقیقه محضه (مانند حیات) نه تنها از صفات اضافه نیستند، بلکه حتی مستلزم هیچ‌گونه اضافه‌ای نیز نیستند، اما صفات حقیقه ذات اضافه (مانند علم و قدرت) اگرچه از زمره صفات اضافه نیستند، ولی به اضافه ختم می‌شوند.^۳

۱. آیت الله فیاضی می‌نویسد: «فالحقیقه امور واقعیه، بخلاف الإضافیه التي لا تكون إلا أموراً اعتباریه. و ذلك لأن الإضافیه عبارة عن نفس النسبة بین أمرین، و النسبة القائمة بالطرفین لاحقیقه لها ... فالصفات الإضافیه أمور اعتباریه. بخلاف الحقیقه التي هي امور واقعیه». شرح نهایه الحکمة ۴: ۱۱۰۹.

۲. فرض کنید زید و عمرو برادر باشند. در این صورت، اگر زید یا عمرو را به تنهایی در نظر بگیرید، هیچ‌کدام از این دو نفر را متصف به صفت «برادری» نمی‌یابید، ولی اگر این دو نفر را با هم لحاظ کنید، نسبت برادری را از آنها انتزاع می‌کنید.

۳. علامه طباطبایی در تعلیقات اسفار می‌نویسد: «إن الصفة ... إما إضافیه و هي ما كانت محض النسبة كالعالمیه و القادریه؛ و إما حقیقیه و هي إما حقیقیه محضه إن لم تكن نسبة و لا ملزومه للنسبة كالحیة و الوجوب بالذات و علم العالم بذاته؛ و إما حقیقیه ذات إضافه إن لم تكن نسبة و لكن تكون ملزومه للنسبة كالعلم بالغير و القدرة علیه. فعلم زید بالشمس مثلاً صورة في ذهنه و ليست إضافه بل کیفیه، و لكن تلزمها النسبة إلى الشمس الخارجیه و تلك النسبة هي العالمیه». الأسفار الأربعة ۶: ۱۱۸؛ تعلیقه ۲.

گاهی نیز صفات خداوند را به «ذاتی» و «فعلی» تقسیم می‌کنند.^۱ صفات ذاتی خداوند، صفاتی‌اند که از ذات او انتزاع می‌شوند، زیرا همان‌طور که خواهد آمد، صفات ذاتی او عین ذات اویند و حقیقتی جدا و مستقل از ذات واجب‌الوجود ندارند. در مقابل، صفات فعلی صفاتی‌اند که از فعل خداوند انتزاع می‌شوند. صفات ذات، در تحققشان تنها متوقف بر ذات واجب‌الوجودند، اما صفات فعل برای تحققشان متوقف بر ذات و فعل واجب‌الوجودند. برای مثال، تا موجود دیگری تحقق پیدا نکند، صفت «خالق» بر خدا، قابل اطلاق نخواهد بود. علامه طباطبایی می‌نویسد:

«ثم إنّ الصفة تنقسم انقساماً أولياً إلى ثبوتية تفيد معنى إيجابياً كالعلم والقدرة؛ و سلبية تفيد معنى سلبياً... كقولنا: «من ليس بجاهل» و «من ليس بعاجز» الراجعين إلى العالم والقادر ...

و الصفات الثبوتية تنقسم إلى حقيقية كالحی؛ وإضافة كالعالمية والقادرية؛ والحقيقية تنقسم إلى حقيقية محضة كالحی؛ وحقيقية ذات إضافة كخالق والرازق. و من وجه آخر تنقسم الصفات^۲ إلى صفات الذات وهي التي يكفي في انتزاعها فرض الذات؛ و صفات الفعل وهي التي يتوقف انتزاعها على فرض الغير؛ و إذ لا موجود غيره - تعالى - إلا فعله، فالصفات الفعلية هي المنتزعة من مقام الفعل.^۳

به طور خلاصه، جدول تقسیم‌بندی صفات الهی چنین می‌شود:

أ. تقسیم‌بندی صفات الهی به حقیقیه و ذات اضافه

صفات الهی	حقیقیه	محضه	حیات	نسبت نیست	به نسبت نمی‌انجامد
	حقیقیه	اضافیه	عالم / خالق	نسبت نیست	به نسبت می‌انجامد
	ذات اضافه		عالمیت / خالقیت	از نسبت انتزاع می‌شود	

۱. این تقسیم‌بندی در صفات سلبی نیز جاری است. برای مثال، «ظلم» یکی از صفات سلبی فعلی است، اما «عجز» یکی از صفات سلبی ذاتی است.

۲. مراد، صفات حقیقیه است. ر.ک: شرح نه‌ایة الحکمة للقیاضی ۴: ۱۱۰۹.

۳. نه‌ایة الحکمة: ۲۸۴. همچنین ر.ک: الأسفار ۶: ۱۱۸ به بعد.

ب. تقسیم‌بندی صفات الهی به ذاتی و فعلی:

صفات الهی	ذاتی	علم / قدرت / حیات	از لحاظ وجودی، عین ذات‌اند و از لحاظ مفهومی غیر ذات‌اند.
	فعلی	خلق / رزق	از افعال مختلف الهی انتزاع می‌شوند و برای تحقیقشان، غیر از خدا چیز دیگری نیز لازم است

به طور خلاصه، می‌توان دو تقسیم‌بندی فوق را در یک نمودار دید:

صفات الهی	حقیقیه	محضه (ذاتی)	حیات	نسبت نیست	به نسبت نمی انجامد
		ذات اضافه	ذاتی: عالم	نسبت نیست	به نسبت می انجامد
	فعلی: خالق				
	ذات اضافه	ذاتی: عالمیت	از نسبت انتزاع می شود		
فعلی: خالقیت					

آنچه در نظریه «عینیت صفات با ذات الهی» مطرح است، «صفات حقیقیه ذاتیه» است. این نظریه از دو دیدگاه قابل بررسی است: مفهومی و وجودی.

نفی ترکیب مفهومی از ذات الهی

در باب نفی ترکیب مفهومی از خداوند، دو دیدگاه وجود دارد: دیدگاه اول، دیدگاهی است که ابن‌سینا برای اولین بار آن را مطرح کرد.^۱ این دیدگاه درصدد آن است که به وسیله اتحاد مفهومی صفات ذات، ترکیب مفهومی را از خداوند نفی کند. دیدگاه دوم دیدگاهی است که ترکیب مفهومی را در خداوند می‌پذیرد و معتقد است که چنین ترکیبی با بساطت و وحدت حق متعال تنافی ندارد. بنا بر دیدگاه اول:

(۱) مفهوم صفات ذات با ذات مغایرند.

(۲) وجود و مصداق صفات ذات، عین ذات‌اند.

(۳) صفات ذات، اتحاد مفهومی با یکدیگر دارند.

ابن‌سینا معتقد است که صفات ذات مانند علم، قدرت و اراده با یکدیگر اتحاد

۱. شرح الهیات نجات (مصطفوی) ۱: ۳۲۹.

مصدیقی و مفهومی دارند، چرا که اگر این صفات از لحاظ مفهومی نیز اتحاد نداشته باشند، کثرت در واجب الوجود راه پیدا خواهد کرد، حال آنکه کثرت به هیچ وجه در ذات او راه ندارد.^۱ دیدگاه دوم دیدگاهی است که با دیدگاه اول تفاوت‌هایی دارد. در این دیدگاه، کثرت مفهومی در ذات خداوند پذیرفته شده است. این دیدگاه منافاتی میان «کثرت مفهومی» و «وحدت و بساطت خداوند» نمی‌بیند. بنا بر این رأی:

- (۱) مفهوم صفات ذات، با ذات مغایزند.
- (۲) وجود و مصداق صفات ذات، عین ذات‌اند.
- (۳) مفهوم صفات ذات با یکدیگر متفاوت است.

عینیت وجودی ذات و صفات الهی در فلسفه سینوی

پس از بررسی مفهومی نسبت ذات با صفات الهی، نوبت به آن رسیده که از منظر وجود شناختی به این مسئله نگاه کنیم. اگرچه تمام فلاسفه متفق‌اند که ذات و صفات الهی، عینیت وجودی دارند، ولی چند تفسیر از «عینیت» وجود دارد: تفسیر ابن سینا، تفسیر فلسفی ملاصدرا و تفسیر عرفانی ملاصدار که جداگانه به بررسی هر یک از آنها می‌پردازیم.

همان طور که گذشت، ابن سینا هر گونه کثری را در وجود باری نفی می‌کند که از جمله آنها کثرت وجودی است. او معتقد است که صفات ذات خداوند عین ذات او و عین وجود واجب‌ی اویند؛ با این تفاوت که در هر یک از صفات، چیزی همراه وجود واجب الوجود اعتبار می‌شود. برای مثال، گاهی مبدأ بودن خداوند برای اشیا لحاظ می‌شود و صفاتی نظیر قدرت، اراده و خیر بر ذات واجب، اطلاق می‌شود.^۲ وی می‌نویسد:

«لو قال قائل للأول ... واحد، لم یعنِ إلا هذا الوجود»^۳ ... وإذا قال: عقل و عاقل و

۱. الهیات شفاء: ۳۶۷-۳۶۸؛ النجاة: ۶۰۰-۶۰۴؛ شرح الهیات نجات (مصطفوی) ۱: ۳۲۹ به بعد.

۲. ناگفته نماند که امور دیگری باید همراه «مبدئیت» خداوند اعتبار شوند تا قدرت، اراده و خیر از هم تمایز یابند (به متن توجه کنید).

۳. یعنی واجب الوجود.

۴. یعنی وجود واجب‌ی.

معقول، لم یعن بالحقیقة إلا أن هذا المجرد ... وإذا قال له: أول، لم یعن إلا إضافة هذا الوجود إلى الكل. وإذا قال له: قادر، لم یعن به إلا أنه واجب الوجود مضافاً إلى أن وجود غيره إنما يصح عنه ... وإذا قال له: حي، لم یعن إلا هذا الوجود العقلي^۱ ... وإذا قال له: مريد، لم یعن إلا كون واجب الوجود مع عقليته - أي سلب المادة عنه - مبدئاً لنظام الخير كله ... وإذا قال له: خير، لم یعن إلا كون هذا الوجود مبدئاً عن مخالطة ما بالقوة والنقص ... فإذا عَقَلَتْ صفاتُ الأول الحق على هذه الجهة، لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه^۲

دلایل مختلفی در راستای عینیت صفات با ذات اقامه شده است، اما وجه مشترک در تمامی آنها این است که همگی آنان از جنس برهان خلف اند، بدان معنا که ابتدا فرض گرفته می شود که صفات ذات الهی عین او نباشند، سپس نشان داده می شود که این فرض به امور محال ختم می شود. در این براهین می کوشند ثابت کنند که اگر صفات خداوند عین ذات او نباشند، باید فرد دیگری این صفات را به واجب الوجود عطا کرده باشد و این امری محال است^۳:

«هذه الصفات، ذاتية عند المعتزلة والأوائل^۴، لامتناع استنادها إلى غير ذاته، لما تقدم^۵»

اکنون به عنوان نمونه به یکی از این ادله اشاره می کنیم. این براهنی است که ملاصدرا از پیشینیان خود نقل می کند. براهنی که در آثار برخی گذشتگان مانند علامه حلی یافت می شود^۶.

۱. یعنی مجزء تام.

۲. الهیات شفاء: ۳۶۷-۳۶۸.

۳. ناگفته نماند که: این براهین علاوه در فلسفه مشاء و پیروان ابن سینا، در فلسفه صدرایی نیز مورد استفاده قرار گرفته است، البته در تقریر فلسفی نه تقریر عرفانی.

۴. یعنی فلاسفه.

۵. تسلیک النفس: ۱۴۵.

۶. أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت: ۱۰۰ به بعد.

صفات حقیقیه‌ی خداوند، مانند علم، قدرت و حیات، عین ذات اویند؛ زیرا اگر چنین نباشد، صفات واجب‌الوجود غیر او خواهند بود. در این صورت یا آن صفت، خود، واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود. واجب‌الوجود نمی‌تواند باشد، زیرا:

[۱]: صفت، وابسته واجب‌الوجود خواهد بود و هر چیزی که وابسته باشد، ممکن‌الوجود خواهد بود و این خلاف فرض است.

[۲]: بیش از یک واجب‌الوجود در عالم خواهد بود.

ممکن‌الوجود نیز نمی‌تواند باشد، زیرا باید علتی آن صفت را به واجب‌الوجود داده باشد که محال است. چرا که:

[۱]: اگر آن علت، چیزی و رای واجب‌الوجود باشد، در آن صورت، واجب‌الوجود دیگر «علة‌العلل» نخواهد بود که محال است.

[۲]: اگر آن علت، از معلولات واجب‌الوجود باشد، در این صورت او باید هم بر معلولات اثر بگذارد و هم از آنها اثر بپذیرد که این امر، به «ترکیب» در ذات واجب‌الوجود می‌انجامد که محال است. صدرا می‌نویسد:

«اعلم أن کل ما هو صفة لشيء فيفتقر إلى ما يُقوّم به. و کل ما هو قیامه بشيء آخر فوجوب وجوده متعلّق به و کل ما تَعَلّقَ وجوب وجوده بشيء آخر فلیس هو واجب الوجود في ذاته، فهو ممکن في نفسه. فالصفات کلها سواء كانت للواجب لذاته أو للممکن، ممکنة في أنفسها. و کیف یکون الصفة و صاحبها واجبی الوجود، و قد بُیِّنَ انتفاء تعدّد الواجب في الوجود؟ و أما أنّه هل يجوز علیه تعالی صفة ممکنة، فنقول یمتنع علیه تعالی الصفة المتقرّرة في ذاته، لأنّه لو تقرّرت في ذاته - تعالی - صفة ممکنة ففاعلها و مرجّحها ذاته تعالی، إذ لا واجب سواه. و لا ینفعل أيضاً عن معلولاته - و هو

۱. چنین نقل شده که فارابی گفته است: «وجود کلّه وجوب کلّه علم کلّه قدرة کلّه حیاة کلّه». الأسفار ۶: ۱۲۱؛ المبدأ و المعاد (ملاصدرا): ۷۴. ناگفته نماند که این جمله در آثار فارابی یافت نشد.

بَيِّنْـ فَيَفْعَل ذات الأحدية و ينفعل و هو محال، لأنَّ كلَّ ذات فَعَلَتْ و قَبِلَتْ فيكون فعلها بجهة و قبولها بجهة أخرى»^۱

ملاصدرا و مسئله عینیت صفات با ذات

تقریر فلسفی: صدرا با نظریه اصالت وجود خویش، تحولی در فلسفه ایجاد کرد. قاعده عینیت صفات با ذات نیز از این مطلب مستثنی نیست. بنا بر تقریر نخست: ا. ذات خداوند، وجودی واحد (بسیط) است به وحدت (بساطت) حقّه و هیچ نوع کثرتی در وی راه ندارد.

ب. صفات ذات خداوند (مانند علم، حیات و قدرت)، همگی به یک وجود (وجود باری) موجودند.

ج. یک وجود تحقق دارد که ذات وجود واجب الوجود باشد و از آن مفاهیم مختلف انتزاع می شود، مانند: ذات، واجب الوجود، علم، قدرت، حیات و ...

وی می نویسد:

«الحقُّ في معنى كون صفاته عين ذاته أن هذه الصفات المتكثّرة الكمالية كلها موجودة بوجود الذات الأحدية، بمعنى أنه ليس في الوجود ذاته - تعالى - متميّزاً عن صفته ... بل هو قادر بنفس ذاته و عالم بعين ذاته ... و مرید بإرادة هي نفس ذاته ... فهذه الأسماء و الصفات، وإن كانت متحدة مع ذاته تعالى بحسب الوجود و الهوية، فهي متغايرة بحسب المعنى و المفهوم»^۲

۱. المبدأ و المعاد: ۶۶-۶۷. همچنین ر.ک: الأسفار ۶: ۱۲۶ به بعد. البته این استدلال از دیدگاه ملاصدرا خالی از اشکال نیست، اما اشکالات او جزئی است و خدشه ای در اصل بحث ایجاد نمی کند.

۲. الأسفار ۶: ۱۴۵-۱۴۸. به دلیل جایگاه مهم صدر المتألهین شیرازی در فلسفه اسلامی، برخی عبارات مشابه وی نیز در اینجا ذکر می شود. وی در الشواهد الربوبية می نویسد: «وجوده الذي هو ذاته هو بعينه مظهر جميع صفاته الكمالية من غير لزوم كثرة و انفعال و قبول و فعل. و الفرق بين ذاته و صفاته كالفرق بين الوجود و الماهية في ذوات الماهيات إلا أن الواجب لا ماهية له لأنه صرف الوجود وإنيته أولى انبجست منه الإثبات كلها. فكما أن الوجود موجود في نفسه من حيث نفسه و الماهية ليست

علامه طباطبائی نیز می نویسد:

«فالصفات الذاتية التي للواجب بالذات ... مختلفة مفهوماً واحدة عيناً ومصادقاً...
و أما ما قيل من كون هذه الصفات عين الذات و هي مترادفة بمعنى واحد، فكأنه
من اشتباه المفهوم بالمصدق. فالذي يثبت البرهان أنّ مصادقها واحد، و أما المفاهيم
فتغايرة لا تتحد أصلاً. على أنّ اللغة و العرف يكذبان الترادف.»^۱

این دیدگاه ریشه در مبنایی اصالت وجودی دارد و آن عبارت است از اینکه: همه
کمالات از سنخ وجودند. بنا بر این اصل، کمالاتی نظیر علم، قدرت و حیات، همگی
اموری وجودی اند. مثلاً علم، وجودی است که آلوده ماده نیست (مجرد است)^۲. صدرا
درباره این اصل می نویسد:

«إِنَّ الوجود في كل شيء عين العلم و القدرة و سائر الصفات الكمالية.»^۳

این اصل باعث شده است تا راه برای اثبات عینیت صفات با ذات هموار شود،
بدان معنا که صفات ذات الهی چیزی جز وجود نیستند که بخواهند عارض بر ذات
خداوند شوند. به همین جهت، این اصل که: «ذات و صفات الهی به یک وجود، موجود
اند» باورپذیرتر می گردد.^۴

تقریر دوم از سخنان صدرا، تقریری عرفانی است. بعید نیست که تناقضات و تعارضات

موجودة في نفسها من حيث نفسها بل من حيث الوجود، فكذلك صفات الحق و أسماءه موجودات
لا في أنفسها من حيث حقيقة الأحدية. (الشواهد ۱: ۳۸). ملاصدرا در این عبارات تصریح می کند
که نسبت خداوند و صفات او، مانند نسبت وجود و ماهیت است، یعنی همان طور که ماهیت، از
وجود انتزاع می شود، صفات خداوند نیز از ذات او انتزاع می شوند. وی در «المبدأ و المعاد» می نویسد:
«صفاته تعالى منها حقيقة كمالية كالوجود و القدرة و العلم و هي لا تزيد على ذاته، بل عين ذاته
بمعنى أن ذاته من حيث حقيقته مبدأ لانتزاعها عنه و مصادق لحملها عليه.» (المبدأ و المعاد: ۷۴).

۱. نهاية الحکمة: ۲۸۹. الأسفار ۶: ۱۲۰.

۲. ر.ک: الأسفار: ۳: ۲۹۷-۲۹۹.

۳. الشواهد: ۷.

۴. ر.ک: الأسفار ۶: ۱۳۴ به بعد.

موجود در بحث عینیت صفات و ذات^۱، باعث شده باشد تا صدرالمتألهین شیرازی بار دیگر به دامن عرفان بغلتد و با تکیه بر اصالت وجود و الهام گرفتن از مبانی عرفان نظری، مسئله را طور دیگری تبیین کند. پیش از هر چیز، خوب است عباراتی از او را مرور کنیم که ذات خداوند را مبرای از هرگونه اسم و صفت می‌داند. وی می‌نویسد:

«اعلم أن للأشياء في الوجودية ثلاث مراتب: أولها الوجود الصرف الذي لا يتعلّق وجوده بغيره والوجود الذي لا يتقيّد بقيد؛ وهو المسمى عند العرفاء ب: «الهوة الغيبية» و «الغيب المطلق» و «الذات الأحدية»؛ وهو الذي لا اسم له ولا نعت له ولا يتعلّق به معرفة وإدراك؛ إذ كلّ ما له اسم و رسم كان مفهوماً من المفهومات الموجودة في العقل أو الوهم و كلّ ما يتعلّق به معرفة وإدراك يكون له ارتباط بغيره و تعلق بما سواه؛ و هو ليس كذلك لكونه قبل جميع الأشياء و هو على ما هو عليه في حدّ نفسه من غير تغيّر و لا انتقال فهو الغيب المحض و المجهول المطلق إلا من قبل لوازمه و آثاره. فهو بحسب ذاته المقدّسة ليس محدوداً مقيّداً بتعيّن و لا مطلقاً... و هذا الإطلاق أمر سلبيّ يستلزم سلب جميع الأوصاف و الأحكام و النعوت عن كنه ذاته و عدم التقيّد و التجدّد [التحدّد] في وصف أو اسم أو تعيّن أو غير ذلك، حتى عن هذه السلوبات باعتبار أنها أمور اعتبارية عقلية.»

در این عبارات، چند نکته قابل تأمل به نظر می‌رسد:

ا. واجب‌الوجود که اعلا درجه وجود است، همان چیزی است که عرفا از آن به مقام «هویت غیبیه»، «غیب مطلق» و «أحدیت» تعبیر کرده‌اند.

ب. این مقام، اسم و رسم و صفت ندارد.

ج. ادراک و معرفت به این مقام، تعلق نمی‌گیرد.

بندهای «ب» و «ت» مؤید بند «الف» هستند، زیرا عرفا برای مقام «غیب مطلق» دو

۱. دیدیم که فلاسفه، در امور عامه، قائل به تمایز مفهومی و وجودی صفت و موصوف‌اند. از این رو، عینیت صفات با ذات، با مبانی‌ای که در فصل اول شرح داده شد، در تعارض است.

ویژگی «ب» و «ت» را بر می‌شمرند. از این رو، می‌توان برخی عبارات او درباره معنای «عینیت صفات با ذات» را به نحو عرفانی نیز فهمید. او در ادامه می‌نویسد:

«إِنَّ معناه ليس كما سبق إلى الأوهام أن هذه الحياة والعلم والقدرة الفائضة على الأشياء عين ذاته؛ ولا أيضاً ما توهمه كثير من المنتسبين إلى العلم أن هذه المعاني الكلية متحدة مع الذات في المعنى والمفهوم... كيف وذاته - تعالى - مجهولة الكنه لغيره وهذه الصفات معلومات متغايرة المعنى؟ بل هذا الوجود بما هو وجود مفني التعيينات والمفهومات كلها، فلم يبق فيه صفة ولا موصوف ولا اسم ولا مسمى ولا ماهية ولا مفهوم إلا الذات فقط؛ ولكن كونها عين الذات عبارة عن كونها بحيث يصدق عليها لذاتها هذه المعاني المتكثرة من دون قيام صفة به. وفي هذا الاعتبار يتحقق صفة و موصوف و علم و عالم و قدرة و قادر و كذا وجود و موجود و يقال لهذا الاعتبار مرتبة الإلهية كما يقال لاعتبار الوجود «مرتبة الأحدثية والهوية الغيبية». فيتحد العلم والقدرة والإرادة وغيرها من الصفات في هذه المرتبة كاتحاد الصفة و الموصوف فيها أيضاً. والحكم بالمغايرة بينها مع كونها واحدة في نفس الأمر»^۱

بنا بر این تقریر، ملاصدرا با مدد گرفتن از مبانی عرفان که میان مقام «کنز مخفی» و «عماء» با مقام ظهور و تجلی خداوند به وسیله اسماء و صفات تمایز می‌گذارد، سعی بر آن دارد تا این مشکل و تعارض را حل کند. البته او با تکیه بر اصالت وجود و اینکه شناخت حقیقت وجود محال است، این نظر را سر و سامان می‌دهد. اینکه چرا «حقیقة وجود» قابل شناخت نیست، مطلبی است که باید با تبیین مبانی معرفت‌شناختی روشن شود. در اینجا، به طور مجمل می‌گوییم: اولاً، حقیقت وجود با علم حصولی قابل شناخت نیست، زیرا حقیقت وجود محدود به ماهیاتی نیست که ادراک شود. سید جلال‌الدین آشتیانی در این باره می‌نویسد:

«از این بیانات ظاهر شد که وجود، قابل تعریف نیست؛ و تعریف منحصر است به

ماهیات و مفاهیم؛ ... حقائق وجودیه امورات مخفیة از عالم ذهن و وعاء ادراکند، وجودات مقیّده به واسطه‌ی تقید آنها به ماهیات، به تبع ماهیات، بنحو من الأنحاء مُدرک می‌شوند و ماهیات شبکه‌اند از برای صید وجودات: «کرده‌اند این تله در خاک که عنقاگیرند»

ولیکن حاقّ حقیقت وجود، مُدرک نمی‌شود، و مقیّد به قیدی نیست:
 نه اشارت می‌پذیرد نه عیان نه کسی زو نام دارد نه نشان
 کس ندانست که منزلگه معشوق کجاست این قدر هست که بانگ جرسی می‌آید^۱
 به علاوه، حقیقت وجود، عین بودن در خارج است و به ذهن آمدنش، ممکن نیست.
 علامه طباطبایی نیز در این زمینه می‌نویسد:

«ینقسم العلم إلى الحقیقی و اعتباری ... و الاعتباری ... إما من المفاهیم التي حیثیة
 مصداقها حیثیة أنه فی الخارج ... فلا یدخل الذهن الذی حیثیة حیثیة عدم ترتب
 الآثار الخارجية لاستلزام ذلك انقلابه عما هو علیه، كالوجود.»^۲

ثانیاً، حقیقت وجود با علم حضوری نیز قابل ادراک نیست. آری، معلول مجرد می‌تواند نسبت به علت مجرد خویش، علم حضوری پیدا کند؛ اما علم حضوری او احاطی نیست، بلکه به مقدار ظرفیت خویش، به علت خویش علم پیدا می‌کند. از این روست که حاجی سبزواری در این باب گفته است: «وکنّها فی غایة الخفاء». علامه طباطبایی می‌نویسد:

«توحید ذاتی به معنای شناخت ذات خداوند، از آن جهت که ذات خداوند است مستحیل و ناممکن خواهد بود ... چه احاطه علمی به مقام ذات حق میسر نیست؛ و آنچه که گفته‌اند که معرفت به اندازه عارف است و مقدار شناخت به اندازه توان شناساگر است، نیز به همین مطلبی که گفته شد بازگشت می‌کند. مثال این مطلب، مثال آب برداشتن از دریاست، زیرا پیمانه جز دریا را نمی‌خواهد و

۱. هستی از نظر فلسفه و عرفان: ۴۶-۴۷.

۲. نهاية الحکمة: ۲۵۶. همچنین رک: نهاية الحکمة: ۱۶-۱۷؛ بداية الحکمة: ۱۵۱.

نمی جوید، اما آن مقدار آبی که از دریا بر می گیرد، به اندازه گنجایش و ظرفیت خود اوست (نه به اندازه وسعت و بیکرانگی دریا).^۱

تنها راهی که برای شهود حقیقت وجود است، غلتیدن به وادی عرفان است؛ به طوری که من به حقیقت وجود خودم علم حضوری پیدا کنم و از طریق اتصال وجود «من» به وجود خدا یا وجود عالم، حقیقت وجود (خدا) یا سایر حقایق وجودیه را بیابم:

«شناخت نفس، عین وجود مجرد نفس است و این وجود مجرد، عین ربط به آفریدگار خویش است و این ربط نیز، چنانکه قبلاً گذشت، عین مربوط است ... بنابراین، شناخت حضوری نفس، هرگز از شناخت حضوری مربوط‌الیه جدا نمی باشد.»^۲

۱. مجموعه رسائل: ۱: ۷۸-۷۹.

۲. مبدأ و معاد (جوادی آملی): ۹۳. در سؤال و جواب هایی که در پاورقی شرح مبسوطه منظومه استاد مطهری آمده است، می خوانیم:

«شاگرد: پس حقیقت وجود مجهول است؟

استاد: بله مجهول است. ... اینکه می گویند کنه وجود در غایت خفاء است، یعنی هرچه را شما بخواهید به صورت درک کنید این خود او نیست، حقیقت او نیست. ولی خود وجود را می شود به نحو علم حضوری درک کرد. شما آن «من» خودتان را که به نحو علم حضوری درک می کنید همان حقیقت وجود شماست. ... و از همین جاست که فلسفه و عرفان در فلسفه صدرالمآلهین به هم نزدیک می شود، که اگر کسی آن حرف را قبول کرد که انسان می تواند از درون خودش به نحو علم حضوری به حقیقت هستی نزدیک بشود تمام هستی را در علم حضوری درک می کند، یعنی حقیقت هستی را درک می کند ...

شاگرد: یعنی می خواهید بفرمایید که بین آن علم حضوری نفس به خودش و حقایق خارجی سنخیتی است؟

استاد: بله، سنخیت است و این سنخیت از طریق اتصال است؛ یعنی همین طور که از خودش جدا نیست، خودش به خودش و امور وابسته به خودش- مثل قوا و نیروها و تأثرات و تألمات- علم حضوری دارد؛ و اینها چون در متن واقعیت به یکدیگر وابسته اند همان حقیقت وجود آنها را درک می کند. و اگر حرف عرفا را بپذیریم که از طریق درون خودش يك اتصال واقعی با تمام عالم هستی دارد (که قطعاً همین جور است) می توانیم بگوییم که انسان می تواند حقیقت همه اشیاء را درک کند. آنها می گویند این «خود» و این «من» ی که تو الآن داری، در زیر این من، من های دیگری خفته است که آن من ها از این من جدا نیستند، منتها تو باید با عمل خودت به اصطلاح از این شعور آگاهت بروی به

بنابراین، تنها وجود صرف است که می‌تواند به وجود صرف علم پیدا کند و «ماسوی الله» که وجودات محدود هستند، نمی‌توانند به وجود بی‌نهایت الهی که حقیقه‌الوجود است، علم حضوری پیدا کنند.

خلاصه آنکه: حقیقت وجود (واجب الوجود در فلسفه صدرایی) نه به نحو حصولی و نه به نحو حضوری قابل شناخت نیست. طبیعتاً اسم و رسم و صفتی هم ندارد. از این روست که ملاصدرا تصریح کرد که آنچه من به عنوان وجود واجب الوجود مطرح می‌کنم، همان مقام «غیب مطلق» و «احدیتی» است که عرفا مطرح کرده‌اند.

قیصری دربارهٔ مقام احدیت و واحدیت می‌نویسد:

«حقیقه الوجود إذا أخذت بشرط ان لا يكون معها شيء، فهي المسماة عند القوم بالمرتبة الاحدية المستهلكة جميع الأسماء والصفات فيها، وتسمى جمع الجمع وحقيقة الحقائق والعماء أيضاً. وإذا أخذت بشرط شيء فأمّا ان يؤخذ بشرط جميع الاشياء اللازمة لها كليها و جزئها، المسماة بالأسماء والصفات، فهي المرتبة الإلهية المسماة عندهم بالواحدية»^۱

این تفکیک عیناً در عبارات منقول از ملاصدرا موجود است. او نیز در برخی عبارات

درون شعور ناآگاهت. این «خود»ی که تو الآن می‌بینی «خود» فردی توست. اینکه الآن می‌گویی «من»، این «خود» طفیلی است که درك می‌کنی. اگر خوب در خودت فرو بروی به آن منی می‌رسی که آن «من» همه اشیاء است، یعنی منی است که بر همه اشیاء احاطه دارد. آنوقت است که تو «اَنّی انا الله» می‌گویی، اما نه اینکه این منی که الآن تو می‌شناسی همان الله باشد. مثلاً بایزید که می‌گوید: «اَنّی انا الله» نمی‌خواهد بگوید آن «انا» ای که قبلاً من می‌گفتم «انا» و تو هم حالا آن را می‌گویی «اَنّت» این الله است؛ قطعاً این حرف را نمی‌گوید. او می‌خواهد بگوید آن «انا» ای که در آن وقت بود دیگر حالا رفت، آن «انا» دیگر الآن در کار نیست؛ من رسیده‌ام به جایی که آن کسی که می‌گوید «انا» همان است که به موسی گفت «اَنّی انا الله»، چون می‌خواهد بگوید این «من» دیگری در باطنش هست که اگر این «من» از خودش فانی شود، آن «من» تجلی می‌کند و ظاهر می‌شود. حالا این دیگر مطلبی است که ما را از بحث خارج می‌کند.» مجموعه آثار ۹: ۳۷-۴۰.

۱. مقدمه قیصری بر فصوص الحکم: ۲۲.

خود، خداوند را در مقام احدیت، متصف به هیچ صفتی نمی‌داند و تمام صفات را به مقام الهیت باز می‌گرداند:

«و يقال لهذا الاعتبار مرتبة الإلهية، كما يقال لاعتبار الوجود مرتبة الأحدية و الهوية الغيبية؛ فيتحد العلم و القدرة و الإرادة و غيرها من الصفات في هذه المرتبة كاتحاد الصفة و الموصوف فيها أيضاً، و الحكم بالمغايرة بينهما مع كونها واحدة في نفس الأمر.»

اینها شواهدی بود بر اینکه ملاصدرا در بحث اسما و صفات الهی نیز با تکیه بر بحث اصالت وجود، به وادی عرفان غلتیده است.

این دوگانگی در آثار برخی پیروان او مانند علامه طباطبایی نیز دیده می‌شود. برخی عبارات ایشان نیز با حرف‌های عرفا سازگار است.

«هر «تعین مفهومی» و «محدودیت مصداقی» از ذات حق باید برداشته شود و نیز هرگونه تمیزی در آن جا باید محو شود و حتی خود همین حکم به محو هر تمیز نیز از مقام ذات منتفی خواهد بود. و از این جا دانسته می‌شود که ... «توحید ذاتی» به معنای شناخت ذات خداوند، از آن جهت که ذات خداوند است، مستحیل و ناممکن خواهد بود ... و تنها شناختی که می‌توان در مورد او (مقام ذات خداوند) بدست آورد، همانا شناخت «اسم» اوست نه «ذات» او؛ چه احاطه علمی به مقام ذات حق میسر نیست. ... از این جا آشکار می‌گردد که «توحید ذاتی» آخرین درجه توحید است؛ زیرا توحید کامل آن است که ذات حق، که پیرامون توحیدش بحث می‌شود، از هر تعین حقیقی یا اعتباری - و حتی از خود همین حکم که نوعی تعین و قید است نیز - آزاد و رها باشد.»^۱

جمع بندی

در این فصل دانستیم که:

أ. بحث عینیت صفات با ذات خداوند از دو منظر قابل بررسی است: معناشناختی و وجودشناختی.

۱. مجموعه رسائل: ۱: ۷۸-۷۹. همچنین ر.ک: توحید علمی و عینی: ۱۶۹ به بعد.

ب. از لحاظ معناشناختی دو دیدگاه وجود دارد: اول دیدگاه ابن سینا که هرگونه ترکیب مفهومی را از ذات خداوند نفی می‌کند و قائل به مترادف اسماء الهی است. دوم دیدگاهی که کثرت مفهومی را درباره خداوند پذیرفته و معتقد است که این کثرت، منافاتی با وحدت حقه خداوند ندارد.

ت. از لحاظ وجودشناختی، چند تقریر برای عینیت صفات با ذات وجود دارد: اول تقریری سینوی که تمام صفات الهی را به وجود واجب و باز می‌گرداند. دوم تقریری صدرایی که معتقد است تمام کمالات از سنخ وجودند، بنابراین وجود واجب خداوند، واجد تمام کمالات است. در واقع، ذات و صفات او، به یک وجود موجودند. البته ملاصدرا در برخی عبارات خود پا را فراتر گذاشته و قائل شده است که اساساً خداوند در مقام ذات، اسم و صفت ندارد.

ث. دلایل مختلفی برای عینیت صفات با ذات اقامه شده است، اما وجه مشترک در تمامی آنها این است که همگی آنان از جنس برهان خلف‌اند، بدان معنا که ابتدا فرض گرفته می‌شود که صفات ذات الهی عین او نباشند، سپس نشان می‌دهند که این فرض به امور محال ختم می‌شود. در این براهین نشان داده می‌شود که اگر صفات خداوند عین ذات او نباشند، باید فرد دیگری این صفات را به واجب‌الوجود عطا کرده باشد و این امری محال است، زیرا ترکیب و احتیاج در ذات خدا راه پیدا خواهد کرد.

ج. در پایان، به شکل تخصصی‌تر به بررسی آرای صدرا پرداختیم و دیدیم که دو تقریر از سخنان او موجود است.

اول، تقریری فلسفی که معتقد به عینیت وجودی و تکثر مفهومی است. دوم، تقریری عرفانی که معتقد است صدرا مانند عرفا، قائل به مقام احدیت و الهیت بوده، خداوند را در مقام احدیت، مبرای از اسم و صفت و در مقام الهیت، متصف به اسماء و صفات می‌داند. مبنای سخن صدرا «غیر قابل شناخت بودن وجود» است، چه به نحو حضوری و چه حصولی.

نقد و بررسی

در این بخش، به اهم اشکالات نقضی نظریه عینیت صفات با ذات می‌پردازیم.

یکم: نا مفهومی «عینیت صفت و ذات»

از مقایسه فصل اول و دوم استنباط می‌شود که فیلسوفان، هنگام بحث درباره صفات الهی، صفت را از مفهوم خویش «تهی» ساخته‌اند و به هر چه در باب صفت گفته بودند، پشت پا زده‌اند. حاصل بحث در بخش اول آن شد که صفت از لحاظ مفهومی معادل مفاهیم «عرضی» است و از لحاظ وجودشناختی معادل «عرض» یا «وجود ناعتی» یا «وجود فی نفسه لغيره» است. همچنین در بخش اول نشان داده شد که بنا بر سخنان فیلسوف، وجود صفت از وجود موصوف، باید متمایز باشد و لازمه سخن فیلسوف جز این نیست.

حال، اگر فیلسوف در جایی ادعا کند که «صفت، عین موصوف است»، از مبنای خویش در حوزه وجودشناختی عدول کرده، اگرچه از مبنای خویش در حوزه معناشناختی عدول نکرده است. او معتقد است که صفات، از لحاظ مفهومی، مفاهیمی عرضی هستند و مفهوم عرضی، چیزی جز مفاهیم «غیر ذاتی» نیست (مانند مفهوم سفیدی برای جسم). در مباحث الهیات بالمعنی الأخص نیز فیلسوف مفهوم «علم» را غیر از مفهوم «واجب الوجود» می‌داند. در اینجا نیز صفت، از لحاظ مفهومی یعنی چیزی که «قائم به غیر است». دیدیم که ملاصدرا چنین گفته بود:

«كُلُّ ما هو صفة لشيء فيفتقر إلى ما يُقَوِّم به.»^۱

بنابراین، در مقام «مفهوم» فلاسفه پای بند مبنای خویش‌اند. اما در مقام وجود و مصداق، لازمه سخنان خویش را که در فصل اول گذشت و عبارت بود از «تمایز وجود صفت و موصوف» زیر پا گذاشته و قائل شده‌اند که صفت و موصوف، وجودی واحد دارند.

همین امر باعث شده است تا برخی از حکیمان، از ابتدا «عینیت صفات با ذات» را در تعریف «صفت» لحاظ نمایند:

۱. المبدأ و المعاد: ۶۶. همچنین ر.ک: اسفار: ۶: ۱۲۶؛ شرح نهایة الحکمة للفیاضی: ۴: ۱۱۱۱.

«لمعه اولی: آن است که صفت در نزد فحوص و برهان عبارت است از معنی ناعتی که موجودیت او از برای خود نباشد، خواه او را موجودیتی سوای موجودیت موصوف متحقق باشد و یا وجود او بعینه وجود موصوف باشد. و به عبارت دیگر، صفت عبارت است از معنی ناعتی که ثبوت فی نفسه او عین ثبوت از برای موصوف باشد، خواه ثبوت فی نفسه او عین ثبوت موصوف و یا غیر او باشد.»^۱

حال آنکه این تعریف، تعریفی نامأنوس و «پسینی» بوده و بیشتر شبیه به «دفع دخل مقدر» است تا تعریفی شهودی و همگانی.

تنافی با اصل «خروج عن الحدین»

اصل «خروج عن الحدین» اصلی است که ریشه در روایات دارد و بنا بر این اصل، خداوند از دو حدّ «تعطیل» و «تشبیه» خارج می‌گردد. اما موضع فیلسوفان مسلمان در قبال این اصل فطری و دینی متفاوت است. گاهی آنها ادعا کرده‌اند که پایبند به این اصل بوده‌اند و لازمه مبانی آنان در بحث صفات الهی، چیزی جز خروج عن الحدین نیست. گاهی نیز مدّعی‌اند که راه صحیح برای بیان اسماء و صفات الهی، «تشبیه در عین تنزیه» است. برای نمونه، ملاصدرا تلاش می‌کند نشان دهد که نظراتش ذیل حدیث أمير المؤمنين عليه السلام که می‌فرمایند: «و کمال الإخلاص له نفي الصفات عنه» با اصل خروج عن الحدین همخوانی دارد.^۲ وی پس از تشریح این همخوانی می‌نویسد:

«فَاتَّقِنْ ذَلِكَ! لَأَنْ لَا تَقَعَ فِي التَّعْطِيلِ وَلَا فِي التَّشْبِيهِ.»^۳

در مقابل، علامه طباطبایی در مواضع مختلفی از تفسیر المیزان، حکم به حقانیت «تشبیه در عین تنزیه» داده است. ایشان در استدلال خویش برای اثبات حقانیت این راه، دقیقاً مبانی فلسفی را بازگو می‌کند. همین امر، حاکی از آن است که لازمه مبانی

۱. منتخب الخاقانی فی کشف حقائق عرفانی: ۸۵.

۲. رک: الأسفار ۶: ۱۴۰-۱۴۵.

۳. همان: ۱۴۵.

فلسفی در اسماء و صفات الهی، تشبیه در عین تنزیه است، نه خروج عن الحدین. ایشان می‌نویسد:

«أَنَّ الَّذِي نَجِدُهُ مِنَ الصِّفَاتِ الْكَمَالِيَةِ لَا يَخْلُو عَنْ مَحْدُودِيَّةٍ وَهُوَ - تَعَالَى - أَعْظَمُ مِنْ أَنْ يَحِيطَ بِهِ حَدٌّ، وَالْمَفَاهِيمُ لَا تَخْلُو عَنْهُ، لِأَنَّ كُلَّ مَفْهُومٍ مَسْلُوبٌ عَنْ غَيْرِهِ مَنَعَزَلٌ عَمَّا سِوَاهُ، وَهَذَا لَا يَلَامُ الْإِطْلَاقَ الذَّاقِي، فَتَوَسَّلَ الْعَقْلُ إِلَى رَفْعِ هَذِهِ النَّقِیْصَةِ بِشَيْءٍ مِنَ النُّعُوتِ السَّلْبِيَةِ تَنْزِيهًا، وَهُوَ أَنَّهُ - تَعَالَى - أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ بِوَصْفٍ وَأَعْظَمُ مِنْ أَنْ يَحِيطَ بِهِ تَقْيِيدٌ وَتَحْدِيدٌ. فَجُمُوعُ التَّشْبِيهِ وَالتَّنْزِيهِ يَقْرَبُنَا إِلَى حَقِيقَةِ الْأَمْرِ»^۱

بنابراین، این ادعای ملاصدرا و شارحان او در باب اینکه حقیقت خروج عن الحدین جز با مبانی صدرايي اثبات نمی‌گردد، ادعایی ناصواب است.

برای مطالعه

✓ امام جمعه، سید مهدی؛ خلیفه سلطانی، سید معین الدین. نقد و بررسی اختلاف نظر ابن سینا و ملاصدرا درباره اتحاد و اختلاف مفهومی اسماء و صفات حق تعالی، مجله فلسفه و کلام، شماره ۹۶، صص ۳۱-۴۰.

✓ توازیانی، زهره. رویکرد کلامی- فلسفی به مسأله عینیت صفات و بررسی دیدگاه ملاصدرا و ابن سینا در خصوص آن، تأملات فلسفی، شماره ۱، صص ۸۲-۹۱.

✓ حسینی سیاهکلرودی، سید قوام الدین. منشأ کثرت اسماء الهی در تفسیر عارفان مسلمان، آیین حکمت، شماره ۲۳، صص ۶۲-۸۸.

✓ ذبیحی، محمد؛ ایرجی‌نیا، اعظم. بررسی وجودشناختی صفات الهی از دیدگاه ابن سینا همراه با نقد ملاصدرا، پژوهش‌نامه هستی‌شناختی، شماره ۶، صص ۱۹-۳۸.

✓ ذبیحی، محمد. اتحاد مفهومی و مصداقی ذات و صفات واجب تعالی،

- مجموعه مقالات همایش ابن سینا، صص ۱-۱۵.
- ✓ سعیدی مهر، محمد؛ باروتی، مریم. مبانی فلسفی توحید صفاتی از دیدگاه علامه طباطبائی، مجله فلسفه دین، شماره دوم، صص ۵-۲۸.
- ✓ سلیمانی، فاطمه. معناشناسی اوصاف الهی از نگاه ابن سینا در پاسخ به مسأله زبان دین، الهیات تطبیقی، شماره یازدهم، صص ۱۳۷-۱۴۸.
- ✓ شهیدی، سعیده سادات. مفهوم‌شناسی اوصاف الهی در فلسفه ابن سینا، پژوهش‌نامه فلسفه دین، شماره دوم، صص ۳۱-۵۰.
- ✓ صادقی، مرضیه. طرح آشتی ترادف سینوی و عینیت صدرایی در باب صفات الهی، خردنامه، شماره ۴۵، صص ۴۵-۵۳.
- ✓ قرایی، مرتضی. صفات اشیاء در فلسفه تحلیلی و حکمت اسلامی، ۱۳۸۳، تهران: نشر سهروردی.
- ✓ کمالی سبزواری، شهریار؛ سعیدی مهر، سعید. توحید صفاتی و بساطت ذات واجب تعالی از دیدگاه علامه طباطبائی، فلسفه و کلام اسلامی، سال پنجاهم، شماره ۲ صص ۳۰۱-۳۱۳.
- ✓ منصوری، مهدی. مبانی و مراحل عینیت صفات با ذات الهی در دیدگاه صدرالمتألهین و تطبیق آن با روایات، حکمت اسلامی، سال چهارم، شماره چهارم، صص ۱۵۰-۱۷۶.
- ✓ نصیری، علی اکبر. تطبیق آرا و نظریات صدرالمتألهین و قاضی سعید قمی در عینیت و غیریت صفات. مجله الهیات و حقوق اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان، صص ۲۰۹-۲۴۰.
- ✓ هدایت‌افزا، محمود. استیفای عوامل مهجوریت ایده‌ی «ترادف مفهومی» در باب صفات الهی (با تأکید بر آثار ابن سینا و شیخ احمد احسائی)، پژوهش‌نامه فلسفه دین، شماره ۳۰، صص ۲۳۲-۲۵۶.

گفتار دوازدهم: معنای «اسم» و «صفت» (۲)

اسم و صفت نزد عارفان مسلمان

[در مباحث پیشین گفته شد که] عرفا مراتبی را برای خداوند قائل اند. یک مقام، مقام عِماء، مجهول مطلق، غیب الغیوب، احدیت یا... است. یک مقام هم مقام واحدیت یا تجلّی است که خود به دو مقام تقسیم می شود: تجلی ذات بر ذات یا فیض اقدس و تجلّی ذات بر غیر یا فیض مقدّس. نکته حائز اهمیت در اینجا که نباید از آن غفلت شود، این است که هر سه مقام خداوند، همین الآن بالفعل موجود است. نه اینکه خداوند روزی در مقام احدیت است و روز دیگر در مقام واحدیت. این را توجّه داشته باشید. قبلاً هم عرض کردیم که این نظریه به معنای انقسام خارجی خدا است که به مراتب از انقسام ذهنی خدا بدتر است و با واحدیت خداوند (بر اساس معنای چهارم حدیث امیرالمؤمنین علیه السلام) ناسازگار است.

همچنین گفته اند که خداوند در مقام احدیت هیچ تعینی ندارد. در نتیجه، هیچ اسم و صفتی هم نخواهد داشت؛ زیرا «صفت» عبارت است از «تعین» خداوند (مثلاً علم یا قدرت) و «اسم» عبارت است از ذات متعین (ذات عالم یا قادر). عرفا اسماء لفظی خدا مانند لفظ «عالم»، «قادر»، «سمیع»، «بصیر» یا... را «اسم الإسم» یا «أسماء الأسماء» می نامند. این نامگذاری با «احکام اسماء الله» که در ادامه خواهد آمد، ناسازگار است. خواهیم دید که روایات ما اسماء الله را حادث و غیر خدا می دانند. حال

اگر «اسم» را مساوی ذات متعین بگیریم، معنا نخواهد داشت که بگوییم: «خدای عالم حادث یا مخلوق است!»

البته عرفا در یک چیز با ما مشترک اند و آن اینکه اسماء و صفات خدا را عین ذات او نمی دانند. آنها نیز اقرار کرده اند که اگر ما اسم و صفت ذاتی برای خدا قائل بشویم، یعنی خدا را بالذات موصوف «عالم» و «قادر» و... بدانیم، او را متعین و محدود کرده ایم. ما نیز معتقدیم که خداوند اسم و صفت ذاتی ندارد. به همین جهت است که خدا بود و اسم و صفتی نبود (اسماء حادث اند). برخلاف این اشتراک ظاهری، ما با عرفا یک اختلاف عمیق داریم و آن اینکه: آنها معتقدند که خداوند با تجلی، نزول، تطوّر و... متعین به تعیناتی شد و در نتیجه مسما به اسمائی و موصوف به صفاتی گشت. ما ولی معتقدیم که خداوند کماکان بی تعین است و کماکان هم اسم و صفت بالذات ندارد؛ بلکه خداوند اسماء گونی و لفظی ای را جعل کرده و علامت خود قرار داده است.

اسم و صفت نزد فیلسوفان مسلمان

فلاسفه «صفت» را به معنای «ویژگی» یا به تعبیر خودشان «عرض» می دانند. پرواضح است که در مخلوقات، عرض غیر از صاحب عرض است. مثلاً سفیدی غیر از جسم است؛ به دلیل اینکه ممکن است رنگ این جسم عوض شود، یعنی جسم هست، ولی سفید یا سفیدی نیست. آنها برای اینکه چنین معنایی از صفت را به خدا نسبت دهند، دچار مشکل می شوند. لذا گفتند که صفت درباره خدا غیر از صفت درباره مخلوقات است. صفت در خدا عین ذات او است! در حالی که عینیت صفات و ذات ابداً معنای عرفی ندارد، مثل اینکه شما بگویید: «مثلثی که چهار ضلع دارد!». این سخن تناقض درونی دارد. اساساً مثلث یعنی شکلی هندسی که سه ضلع دارد. در اینجا نیز «صفت» یعنی چیزی که عارض بر چیز دیگر شده است، یعنی عین ذاتش نیست. مگر می شود گفت در جایی صفت عین ذات می شود؟! این سخن یعنی اینکه ما «صفت» را از معنای خودش خالی کنیم.

نکته بعد این است که اسم و صفت فلسفی درست برخلاف اسم و صفت صرفی است. اسم از لحاظ صرفی گاهی در مقابل فعل و حرف است، گاهی به معنای اسم علم و گاهی به معنای اسم جامد. صفت صرفی (نه صفت نحوی که یک نقش در جمله است) نیز مشتق است، مانند اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبّهه یا... اسم فلسفی مشتق است، مانند «عالم» و صفت فلسفی جامد و مصدری است، مانند «علم».

نکته آخر اینکه فلاسفه برای اسماء لفظی خدا ارزش چندانی قائل نیستند. ما [به تبع روایات] اسم خدا را علامت و واسطه معرفت او می‌دانیم و معتقدیم که اسماء الله مفاتیح معرفت خدایند. آنها اسم «الله» را فقط و فقط قراردادی می‌دانند. چرا؟ زیرا آنها «اسم» را به معنای علامت نمی‌دانند و «الله» را نیز جامد می‌دانند. لذا لفظ جلاله برای خداوند حکم برچسب را دارد. مثلاً اسم من «محمد حسین» است، ولی می‌توانست «محمد حسن» یا هر چیز دیگری باشد. خدا نیز همین‌طور است. اسم خدا «الله» است و می‌تواند هر چیز دیگری باشد. درباره مابقی اسماء - مانند «عالم» و «قادر» - نیز معتقدند که اطلاق این اسماء بر خداوند پشوانه عقلی دارد. ما خدا را مثلاً «عالم» می‌نامیم، زیرا باید «عالم» بنامیم، نه اینکه چون خداوند این اسم را برای خودش برگزیده است. ما به مخلوقات نگاه می‌کنیم و کمال علم را مشاهده می‌کنیم. عقل به ما می‌گوید که این مخلوقات معلول‌اند و علت آنها که خدا باشد، این کمالات را به نحو اعلی و اشرف دارا است. پس خداوند واجد همین علم است، منتها در درجه بالاتری. پس خداوند هم عالم است و باید او را «عالم» بنامیم. مثلاً یک روحانی متوسط را که امام جماعت مسجد است، «عالم دینی» می‌نامید. به طریق اولی یک مرجع تقلید را باید «عالم دینی» بنامید، زیرا ایشان در مقام بالاتری است و تمام کمالات علمی آن امام جماعت مسجد را دارا است. پیشتر این مبانی را توضیح دادیم، لذا از ذکر و نقد مجدد آنها پرهیز می‌کنیم.

گفتار سیزدهم: غیریت و حدوث اسماء

مقدمه: انقسام اسماء خدا به «تکوینی» و «لفظی»

مرحوم استاد اسماء و نشانه‌های خدا را به دو دسته تقسیم کرده‌اند: تکوینی و لفظی. اسماء تکوینی خدا همان آیات آفاقی و انفسی‌اند. خود ما (آیه انفسی) اسم خداییم، کوه‌ها، جنگل‌ها و... اسماء تکوینی خدایند. اما در اینجا ظرائفی وجود دارد که باید واکاوی شود. مرحوم استاد درباره شمول اسماء تکوینی خدا دو بیان دارند. گاهی ایشان تمام مخلوقات را «اسم» خدا دانسته و تذکر می‌دهد که خداوند اسم صغیر ندارد، همه اسماء خدا عظیم‌اند، انبیا و اولیا علیهم‌السلام اسم اعظم خدا، امیرالمؤمنین علیه‌السلام اسم اعظم اعظم خدا و پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اسم اعظم اعظم اعظم خدایند. این بیانی است که ایشان در منابع خود دارند.^۱ در این بیان، آیه و اسم تفاوتی ندارند. اما در دروس فارسی دایره اسماء خدا را محدودتر دانسته و

۱. مجالس توحید فطری: ۳۸-۴۱. «اسم خدا چیست؟ خدا یک اسم‌های لفظی دارد مانند لفظ «الله» و «رحمن» و «رحیم» و «علی» و «حکیم» و «مجید» و... تا هزار و یک اسم او. اینها اسماء لفظی خدا هستند که به زبان جاری می‌شوند. اینها نشانه‌ی خدا هستند. خدا یک دسته اسم‌های تکوینی دارد. اسم‌های تکوینی خدا هم «عظیم» دارد و «اعظم» و هم «اعظم اعظم» و هم «اعظم اعظم اعظم». اینها معارفی است که قرآن و سنت به ما می‌فهماند: «باسمک الأعظم الأعظم الأعظم» (إقبال الأعمال: ۱۷۷). سه مرتبه اعظم دارد. این تکرار و تأکید نیست. خدا اسم عظیم دارد. هیچ یک از اسم‌های خدا صغیر نیست. همه ما اسم‌های تکوینی خدا هستیم. یعنی نشانه‌های خدا هستیم. خدا اسم صغیر ندارد، همه اسم‌های او عظیم و کبیر و علی است. شما اسم‌های عظیم خدا هستید... انبیا و اولیا «اسم اعظم» خدا هستند، علی بن ابی طالب اسم «اعظم اعظم» خدا هستند. خاتم الانبیا حضرت محمد بن عبدالله «اسم اعظم اعظم اعظم» خدا هستند و ایشان حجاب اکبر هستند.»

فرموده‌اند:

«اسماء و صفات دو نوع است: تکوینی و لفظی. اسماء و صفات تکوینی، موجودات خارجی هستند که همه نشانه‌ی خدایند... بنده به کمالات خودم، به علم خودم، به قدرت خودم، به غنای خودم، به عزت خودم، به جمال خودم، به جلال خودم، به سلطنت خودم و... نشانه‌ی خدا هستم.»^۱

پس «من فقیر» اسم خدا نیستم، بلکه من از حیث عالم بودن، قادر بودن و... اسم خدایم. ما معتقدیم که بیان دوم نسبت به بیان نخست، اولی است. خود ایشان هم می‌فرمودند که منابر من، ملاک معارف نیست. این بیان دوم دقیق‌تر است. آنچه اولاً و بالذات اسماء خدا است، کمالات ما و سایر موجودات است؛ یعنی مخلوقات خدا از حیث کمالشان نشانه‌ی خدایند، نه از حیث فقر و ناداری‌شان. لذا اگر بخواهیم این بیان را تفصیل دهیم، باید بگوییم که اسماء حقیقی خدا در تکوین، منحصر در خلقت نوری اهل بیت علیهم‌السلام است که منشأ همه‌ی کمالات‌اند و همه‌ی کمالات را در بالاترین درجه دارند. خداوند نوری را خلق کرده است که «نور عظمت» نام دارد و نور پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از نور عظمت منشق و مشتق شده است که مرحوم استاد آن را «نور ولایت» نامیده‌اند. اسم حقیقی خدا آن نور عظمت و نور ولایت است. تفصیل بیشتر این بحث را بایستی در مباحث خلقت جستجو کرد. اسماء لفظی خدا نیز همان الفاظی‌اند که خداوند آنها را اختیار کرده و برای خود برگزیده و نشانه‌ی خود قرار داده است.

[تا بدین جا که اولاً کتاب سنت دو واژه «اسم» و «صفت» را به معنای «علامت» می‌داند، ثانیاً «اسماء» و «صفات» خدا یک سری مصادیق تکوینی و یک دسته مصادیق لفظی دارد. در این گفتار برآن ایم تا دو نکته را روشن سازیم: یکم اینکه اسماء الله غیر خدایند؛ دوم اینکه اسماء خدا حادث‌اند. این دو حکم - یعنی غیریت و حدوث - اختصاصی به اسمای تکوینی یا لفظی خدا ندارند و هر دو قسم را نیز دربرمی‌گیرند.]

۱. الدرس السابع من الدروس التسعة فی الأسماء و الصفات الإلهية: ۶-۷.

غیریت اسماء خدا با خدا

همان‌طور که پیشتر اشاره شد، این عنوان شاید در وهلهٔ اول عجیب به نظر برسد و مورد انتقاد شدید متفکران و دانشمندان قرار بگیرد؛ چرا که آنها گمان می‌کنند ما اسماء الله را برای «نفس علم خدا» به کار می‌بریم و وقتی می‌گوییم: «اسماء خدا غیر خدایند»، منظورمان این است که علم خدا غیر خدا است؛ یعنی همان سخنی که در روایات نفی شده و برخی اهل تسنن - مانند اشاعره - بدان معتقد شده‌اند. در حالی که با توجه به مقدمه‌ای که [در گفتار یکم] مقدم شد، معلوم می‌گردد که مراد ما از اسم خدا همین لفظ «عالم» است، نه خود علم خدا. اسماء تکوینی نیز در جای خود محفوظ‌اند و غیریت و حدوث آنها در مباحث خداشناسی اثبات شده است. روایات متعددی بر غیریت اسماء خدا با خدا دلالت می‌کنند. مرحوم مجلسی در جلد چهارم بحار الأنوار که به مباحث توحیدی اختصاص دارد، باب اول بخش «أبواب صفاته تعالی» را به این موضوع اختصاص داده و چنین نامگذاری کرده است: «المغايرة بين الإسم والمعنى وأنَّ المعبود هو المعنى و الإسم حادث». روایاتی که دلالت می‌کنند بر این که «اسم» غیر «معنی» است. در ادامه توضیح خواهیم داد که «معنی» چیزی است که ما از آن لفظ «اراده» می‌کنیم (مراد) و با عنایت خود آن را قصد می‌کنیم. به همین جهت، «معنی» را «ما عُنِيَ بِهِ» گفته‌اند. با این اوصاف، «معنای» الفاظی نظیر «عالم»، «قادر» و امثالهما خود ذات مقدس خدا است. در ادامه، بخشی از روایات این باب را از نظر می‌گذرانیم:

[۱]: روایت دوم این باب را مرحوم مجلسی از امام صادق عليه السلام و کتاب احتجاج نقل می‌کند. البته این روایت هم در کافی و هم در توحید صدوق نقل شده است.

«... وَ الْإِسْمُ غَيْرُ الْمُسَمَّى. فَكُنْ عَبْدَ الْإِسْمِ دُونَ الْمُعْنَى فَقَدْ كَفَرَ وَ لَمْ يُعْبُدْ شَيْئاً؛ وَ مَنْ عَبْدَ الْإِسْمِ وَ الْمُعْنَى فَقَدْ كَفَرَ وَ عَبْدَ أَثْنَيْنِ؛ وَ مَنْ عَبْدَ الْمُعْنَى دُونَ الْإِسْمِ فَذَلِكَ التَّوْحِيدُ.»^۱

۱. بحار الأنوار ۴: ۱۵۷؛ الکافی ۱: ۱۱۴؛ التوحید: ۲۲۱.

در ابتدای عبارت حضرت تصریح می‌کنند که اسم غیر مسماً است. سپس امام علیه السلام سه حالت را مطرح می‌کنند:

(۱) کسی که اسم را بدون معنا و مسماً عبادت کند. چنین فردی کافر است و اساساً چیزی را نپرستیده است!

ممکن است این سؤال به ذهن شما خطور کند که مگر می‌شود کسی فقط اسماء خدا را پرستد؟! پاسخ این است که: این اعتقاد استبعادی ندارد، زیرا این اعتقاد با اعتقاد عرفای عظام تفاوت چندانی ندارد. مگر آنها مدعی نیستند که ما ذات خدا را نمی‌توانیم بشناسیم و فقط تجلیات و اسمای او را می‌شناسیم؟! پس آنها مصداق این کلام امام صادق علیه السلام هستند، زیرا ایشان تنها به اسم اکتفا کرده‌اند. آری، ظاهراً مراد امام صادق علیه السلام از «اسم»، اسم لفظی و منظور عرفا اسم تکوینی است؛ ولی در نتیجه تفاوتی نمی‌کند: «فَقَدْ كَفَرَ وَ لَمْ يَعْْبُدْ شَيْئاً»، زیرا عرفا هم مانند گروه اول اسم را بدون مسماً و علامت را بدون ذوالعلامة پرستیده‌اند.

(۲) اگر کسی هر دو را پرستید، مشرک است.

(۳) اگر کسی معنا و مسماً را که خدا باشد، پرستید و اسماء را نپرستید، یعنی حادث و مخلوق دانست، او موحد است.

در ادامه، امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

«إِنَّ لِلَّهِ - تَبَارَكَ وَ تَعَالَى - تِسْعَةً وَ تِسْعِينَ اسْمًا. فَلََوْ كَانَ الْإِسْمُ هُوَ الْمُسَمَّى لَكَانَ كُلُّ اسْمٍ مِنْهَا إِلَهًا. وَلَكِنَّ اللَّهَ مَعْنَى يُدَلُّ عَلَيْهِ بِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ وَ كُلُّهَا غَيْرُهُ. يَا هِشَامُ، الْخُبْرُ اسْمٌ لِلْمَأْكُولِ وَ الْمَاءُ اسْمٌ لِلْمَشْرُوبِ وَ الثَّوْبُ اسْمٌ لِلْمَلْبُوسِ وَ النَّارُ اسْمٌ لِلْمُخْرِقِ.»^۱

در ابتدا می‌فرمایند که خداوند ۹۹ اسم دارد. البته در روایات دیگر اعداد دیگری را برای اسماء الله فرموده‌اند که شاید بتوان وجه جمعی برای آنها برشمرد که ما فعلاً در این مقام نیستیم. در ادامه، ایشان استدلال می‌کنند که اگر اسم همان مسماً باشد، هر اسمی

باید خدا باشد. یعنی ما باید ۹۹+۱ خدا داشته باشیم. این سخن به وضوح غلط است. سخن صحیح چیست؟ اینکه خداوند (منظور از «الله» خود خداوند است، نه لفظ «الله») همان معنایی است (معنی: چیزی است که عنایت می‌شود/ ما عُنِيَ بِهِ) که این اسماء به آن دلالت می‌کنند. به عبارت دیگر، این الفاظ و اسماء، دلالت‌گر و علامت‌اند و خداوند مسمّا و مدلول است. حضرت برای آنکه تفاوت وجدانی میان اسم و مسمّا را آشکار سازند، مثال‌های دم‌دستی می‌زنند: لفظ «خُبْز» اسم و علامتی است برای آنچه خورده می‌شود. دقت کنید! شما صورت ذهنی نان را نمی‌خورید، لفظ «نان» یعنی «ن + ا» را هم نمی‌خورید! بلکه همان نان خارجی عینی را میل می‌کنید. لفظ «خُبْز» در عربی و «نان» در فارسی علامت برای همان خوراکی خارجی است. عین همین نسبت میان الفاظ «مشروب» و «ثوب» و «نار» (به ترتیب) با نوشیدنی و پوشیدنی و سوزاننده خارجی برقرار است. پس اگر کسی قائل شود که اسم و مسمّا عین هم‌اند، سخن بسیار سخیف و خنده‌داری گفته است.

[۲]: مشابه این روایت را مرحوم مجلسی در شماره ۷ این باب به نقل از توحید صدوق نقل کرده که البته در کافی هم موجود است:

«مَنْ عَبَدَ اللَّهَ بِالتَّوَهُّمِ فَقَدْ كَفَرَ؛ وَمَنْ عَبَدَ الْإِسْمَ وَلَمْ يَعْبُدِ الْمَعْنَى فَقَدْ كَفَرَ؛ وَمَنْ عَبَدَ الْإِسْمَ وَالْمَعْنَى فَقَدْ أَشْرَكَ؛ وَمَنْ عَبَدَ الْمَعْنَى بِإِيْقَاعِ الْأَسْمَاءِ عَلَيْهِ بِصِفَاتِهِ الَّتِي يَصِفُ بِهَا نَفْسَهُ، فَعَقَدَ عَلَيْهِ قَلْبَهُ وَنَطَقَ بِهِ لِسَانُهُ فِي سِرِّ أَمْرِهِ وَعَلَانِيَتِهِ، فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ.» وَفِي حَدِيثٍ آخَرَ: «أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا.»^۱

در ابتدای روایت می‌فرماید:

«هر کس خدا را به وسیله توهّم بپرستد، کافر است.»

مصدق اتمّ این سخن، فلاسفه‌اند. دقت بفرمایید که ما در اینجا نمی‌خواهیم حکم کفر کسی را صادر کنیم! نظر دادن در این مورد کار فقهای عظام است. در اینجا این

۱. بحار الأنوار ۴: ۱۶۶؛ الکافی ۱: ۸۷؛ التوحید: ۲۲۰.

نکته مورد نظر است که: عبادت به همراه تَوْهَم یا به وسیله تَوْهَم، توحید حقیقی نیست و اگر کسی چنین کند به حقیقت توحید نرسیده است.^۱ سپس امام صادق علیه السلام حالت های (۱) و (۲) را بیان و ردّ می کنند.

مزیت این روایت نسبت به روایت قبل این است که ایشان حالت (۳) را با شرح و تفصیل بیشتری بیان کرده اند. ایشان دو نکته را برای موحد واقعی ذکر می کنند:

(۳-۲-) نکته دومی که ایشان فرموده اند، این است که اسماء و صفات خدا را توقیفی بدانند: «بِصِفَاتِهِ الَّتِي يَصِفُ بِهَا نَفْسَهُ» یعنی خداوند را تنها موصوف به صفاتی بدانند که او خودش را به آنها وصف کرده است؛ یعنی از خودش اختراع اسم و صفت برای خدا نکند، مثلاً نگوید که خداوند «واجب الوجود بالذات» است، «علة العلل» است یا....

(۳-۱-) نخستین ویژگی که ایشان برای موحد واقعی برمی شمردند، این است که اسماء را واقع بر خدا بدانند: «وَمَنْ عَبَدَ الْمَعْنَى بِإِقْقَاعِ الْأَسْمَاءِ عَلَيْهِ».

«ایقاع اسماء برخداوند» به چه معناست؟ ظاهراً معنای اصلی «وقوع» همان «سقوط» است.^۲ به همین جهت، به محلی که پرنده فرود می آید، «موقع»^۳ و فرود آوردن یک چیز در جایی مشخص را «ایقاع»^۴ می گویند. امام علیه السلام می فرمایند: «عَبَدَ الْمَعْنَى بِإِقْقَاعِ الْأَسْمَاءِ عَلَيْهِ» یعنی «خدا (معنی) را به همراه فرود آوردن اسماء بر خدا بپرستد!» یعنی این فرد اسمای خدا را بر خود خدا واقع می کند. اولاً وقتی چنین گفته می شود، یعنی اینکه آن

۱. در اینجا مرادشان این است که «ب» را در عبارت «بالتَّوَهُّم» به دوگونه می توان تفسیر کرد: معیت و استعانت. در حالت نخست، معنای آن «به همراه» و در حالت دوم «به وسیله» خواهد شد.

۲. الواو والقاف والعین أصل واحد يرجع إليه فروعه، يدلُّ على سقوط الشيء (معجم مقاییس اللغة ۶: ۱۳۳-۱۳۴).

۳. معجم مقاییس اللغة ۶: ۱۳۴.

۴. أساس البلاغة: ۶۸۶.

فرد، اسمای خدا را غیر خدا می‌داند؛ ثانیاً او اسماء را بر خود خدا واقع می‌کند، نه اینکه بر مفهوم و صورت ذهنی او. فلاسفه این اسماء را بر مفهوم خدا حمل می‌کنند که غلط است. عرفا هم این اسماء لفظی را «إِسْمُ الإِسْم» می‌دانند، نه «إِسْمُ اللَّهِ»؛ در حالی که باید اسم خود خدا بدانند.

کسانی که این‌گونه‌اند، اصحاب امیرالمؤمنین (علیه السلام) هستند! مؤمنان حقیقی‌اند! یعنی این مقام از معرفت، مقام نازلی و پستی نیست که همه به آن نائل شوند.

وادی اسماء و صفات، وادی خطرناکی است و انسان جز با عنایات خاصه خدا و ولی خدا نمی‌تواند از گرفتاری از آن نجات یابد.

این همه گفتیم، لیک اندر بسیج^۱ بی عنایات خدا هیچ‌ایم! هیچ!

بی عنایات حق و خاصان حق گر ملک باشد، سیاه استش ورق^۲

قرآن کریم در آیه ۱۸۰ سوره اعراف می‌فرماید:

﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾

«و کسانی را که گرفتار الحاد در اسمای او شدند، رها کنید.»

و در آیه ۱۰۶ سوره یوسف می‌فرماید:

﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾

«و جز این نیست که: بیشتر افرادی که به خدا ایمان می‌آورند، مشرک‌اند.»

در روایات داریم که حضرت با استناد به این دو آیه فرموده‌اند: بسیاری از کسانی که

درباره خدا گرفتار الحاد نشده‌اند، در اسماء خدا گرفتار الحاد می‌شوند.^۳

۱. بسیج: آماده شدن برای کار، تهیة و کارسازی (دهخدا).

۲. مثنوی مولوی، دفتر یکم، بخش ۹۷.

۳. التوحید: ۳۲۴. «... فَلَيْسَ لَهُ شِبْهُ وَلَا مِثْلٌ وَلَا عَدْلٌ وَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى الَّتِي لَا يُسَمَّى بِهَا غَيْرُهُ وَهِيَ الَّتِي وَصَفَهَا فِي الْكِتَابِ فَقَالَ: «فَادْعُوْهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ» جَهْلًا بِغَيْرِ عِلْمٍ. فَالَّذِي يُلْحِدُ فِي أَسْمَائِهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ يُشْرِكُ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ وَ يَكْفُرُ بِهِ وَهُوَ يَظُنُّ أَنَّهُ يُحْسِنُ. فَلِذَلِكَ قَالَ: «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» فَهُمْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَيَضَعُونَهَا غَيْرَ مَوَاضِعِهَا يَا حَنَانُ»

[۳]: در روایت دیگری، امام صادق علیه السلام به دو آیه «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا»^۱ و «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ»^۲ استناد کرده‌اند. ایشان چنین استدلال کرده‌اند که وقتی می‌گوییم: «برای خداوند اسمائی است»، در واقع اسماء را ملک و مملوک خدا دانسته‌ایم؛ و طبیعتاً مالک غیر از مملوک است.

«فَالذَّكِرُ اللَّهُ غَيْرُ اللَّهِ وَ اللَّهُ غَيْرُ أَشْمَاءٍ؛ وَ كُلُّ شَيْءٍ وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمٌ شَيْءٌ سِوَاهُ فَهُوَ مَخْلُوقٌ. أَلَا تَرَىٰ قَوْلَهُ «الْعِزَّةُ لِلَّهِ»، «الْعَظَمَةُ لِلَّهِ» وَ قَالَ: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا» وَ قَالَ: «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ»؟! فَالْأَسْمَاءُ مُضَافَةٌ إِلَيْهِ وَ هُوَ التَّوْحِيدُ الْخَالِصُ»^۳.

مضاف غیر مضاف إليه است. می‌بینید که کتاب و سنت چقدر راحت و ساده با مردم سخن می‌گویند و چقدر راحت استدلال و استناد می‌کنند.

برای توضیح عبارت ابتدایی یعنی «فَالذَّكِرُ اللَّهُ غَيْرُ اللَّهِ» باید بگوییم: اسم یا صفت خدا را «ذکر خدا» یا «ذاکر خدا» هم گفته‌اند؛ زیرا «ذکر» و «ذاکر» هم معنای نزدیکی به علامت دارد. مثلاً وقتی انسان پرچم عزای سیدالشهداء علیه السلام را می‌بیند، به یاد آن حضرت می‌افتد؛ یعنی آن پرچم، هم علامت آن حضرت و عزای آن حضرت است؛ و هم ذکر ایشان. پس ذکر یا ذاکر که چیزی را به یاد انسان می‌آورد و انسان را متوجه چیزی می‌کند، عبارت دیگری از همان «علامت» است که معنای «اسم» و «صفت» است. بنابراین، مراد از «ذاکر» در این روایت شریف همان «اسم» و «صفت» است.

[۴]: امام صادق علیه السلام در حدیث دیگری می‌فرمایند:

«اسْمُ اللَّهِ غَيْرُ اللَّهِ وَ كُلُّ شَيْءٍ وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمٌ شَيْءٌ فَهُوَ مَخْلُوقٌ مَا خَلَا اللَّهَ... وَ اللَّهُ خَالِقُ الْأَشْيَاءِ لَا مِنْ شَيْءٍ يُسَمَّى بِأَسْمَائِهِ؛ فَهُوَ غَيْرُ أَسْمَائِهِ وَ الْأَسْمَاءُ غَيْرُهُ، وَ الْمُوصُوفُ غَيْرُ

۱. الأعراف: ۱۸۰.

۲. الإسراء: ۱۱۰.

۳. بحار الأنوار ۴: ۱۶۰؛ التوحید: ۵۹.

الْوَاصِفِ. فَنَزَعَمَ أَنَّهُ يُؤْمِنُ بِمَا لَا يَعْرِفُ، فَهُوَ ضَالٌّ عَنِ الْمَعْرِفَةِ؛ لَا يُدْرِكُ مَخْلُوقَ شَيْئاً إِلَّا بِاللَّهِ، وَلَا تُدْرِكُ مَعْرِفَةُ اللَّهِ إِلَّا بِاللَّهِ، وَاللَّهُ خَلَقَ مِنْ خَلْقِهِ وَخَلَقَهُ خَلْقٌ مِنْهُ.»^۱

در این روایت مباحث توحید و اسماء و صفات به شکل توأمان و مندمج آمده است. این نشان می‌دهد که فهم مبانی کتاب و سنت در باب اسماء و صفات، بدون تلقی مبانی صحیح در توحید [و معرفه الله] - که آن هم برخاسته از کتاب و سنت است - ممکن نخواهد بود. نکته مهم مورد نظر، این جملات است: «اسْمُ اللَّهِ غَيْرُ اللَّهِ... فَهُوَ غَيْرُ أَسْمَائِهِ وَ الْأَسْمَاءِ غَيْرُهُ وَ الْمُوصُوفُ غَيْرُ الْوَاصِفِ». در ادامه، حضرت به نفی تشبیه و بینونت میان خالق و مخلوق تذکر می‌دهند که شاید تأکید بر همین غیریت باشد؛ یعنی وقتی اسم خدا غیر خدا و مخلوق او شد، طبیعتاً با او مباین است، چرا که: «اللَّهُ خَلَقَ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلَقَهُ خَلْقٌ مِنْهُ».

این‌ها بخشی از روایاتی بود که مرحوم مجلسی در بحار الأنوار آورده است که اصالتاً متعلق به کافی و توحید صدوق است.

کمالات حق متعال ذاتی اند

مرحوم میرزا در دروس خودشان، آنچه را که فلاسفه «صفات ذاتی» نامیده‌اند، مانند علم و قدرت، «کمالات» خداوند نامیده‌اند و تذکر می‌دهند که کمالات خدا ذاتی است. به عنوان مثال، ایشان در ابتدای دروس موسوم به هناک [که در باب حقیقت قدرت و اختیار و نفی جبر و تفویض است] می‌نویسند که وقتی انسان به خود نگاه می‌کند، کمالاتی وجودی را در خود می‌یابد، مانند قدرت و اختیار. مرادشان از کمالات وجودی این است که حقائق مجرد و نورانی دارند و از سنخ عالم ماده نیستند، مانند خود نور وجود. سپس اشاره می‌کنند که این کمالات (قدرت و اختیار) در خداوند ذاتی است؛ یعنی اگر ما به برکت نعمت قدرت که خارج از ذات ما و اعطای خدا است، از

۱. بحار الأنوار ۴: ۱۶۰-۱۶۱؛ التوحید: ۱۴۲-۱۴۳.

ضرورت رهایی می‌یابیم و ضرورت را از خود نفی می‌کنیم، خداوند یک کمال بالذات دارد که او را از ضرورت بی‌نیاز می‌کند.^۱ در جای دیگر نیز تصریح کرده‌اند که ما، هم در ذات خدا حیران‌ایم و هم در کمالات خدا.^۲ بنابراین، اصل استعمال «کمالات خدا» در دروس ایشان مسلم است. این تعبیر را نیز ایشان از روایات برگرفته است. امام صادق (علیه السلام) در جایی فرموده‌اند: «الْعِلْمُ هُوَ مِنْ كَمَالِهِ».^۳

در توضیح این بحث باید توجه داشت که خداوند «عالم بعلم» یا «قادر بقدره» نیست. این نکته صریحاً در روایات آمده است و عقل نیز آن را تصریح می‌کند.

حسین بن خالد می‌گوید: از امام رضا (علیه السلام) شنیدم که فرمود:

«لَمْ يَزَلِ اللَّهُ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - عَالِمًا قَادِرًا حَيًّا قَدِيمًا سَمِيعًا بَصِيرًا»

فَقُلْتُ لَهُ: «يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ، إِنَّ قَوْمًا يَقُولُونَ إِنَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - لَمْ يَزَلْ عَالِمًا بِعِلْمٍ وَ قَادِرًا بِقُدْرَةٍ وَ حَيًّا بِحَيَاةٍ وَ قَدِيمًا بِقَدَمٍ وَ سَمِيعًا بِسَمْعٍ وَ بَصِيرًا بِبَصَرٍ»
فَقَالَ: «مَنْ قَالَ بِذَلِكَ وَ دَانَ بِهِ فَقَدْ أَخَذَ مَعَ اللَّهِ إِلَهَةً أُخْرَى وَ لَيْسَ مِنْ وَلَاتِنَا عَلَى شَيْءٍ»

ثُمَّ قَالَ: «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - عَالِمًا قَادِرًا حَيًّا قَدِيمًا سَمِيعًا بَصِيرًا لِدَانِهِ. تَعَالَى عَمَّا يَقُولُ الْمُشْرِكُونَ وَ الْمُشَبِّهُونَ عُلوًّا كَبِيرًا»^۴

۱. هناك: ۱۷-۱۸. «و فی الواجب المتعال يجب الالتزام بوجوده هذه الكمالات و كونه - تعالى - فی مرتبة ذاته غنياً عن كل شيء. و بعد غنائه الذاتی و تنزهه عن التأثير من غيره يجب الالتزام بوجوده الاختيارية و كونه غير مقيدة بالوجوب و الضرورة فعلى هذا يفسد قول الفلاسفة: «إن كماله فی فعلية فاعليته أى فی كونه فاعلاً بالفعل؛ بل كماله - تعالى - بذاته. فحيث إنه كذلك لا وجوب له أبداً. فله أن يمنع من فضله لعدم الوجوب عليه، و له أن يؤخر و يقدم و يفتنى و يعيد.»

۲. هناك: ۳۷-۳۸. «... و ذهبوا إلى كونه - تعالى - كل الأشياء و ليس بشيء منها لكونه بسيط الحقيقة؛ و به هدموا أساس المعارف الربوبی لكمال تنزهه - جل و على - عن هذه الخرافات. فمعيار معرفته - تعالى - فی جميع درجات المعارف هو الهول و التحير فی الذات و الكمالات، لا تحديده و تعيينه بأنه كل الأشياء و ليس بشيء منها.»

۳. التوحيد: ۱۳۴.

۴. التوحيد: ۱۴۰.

این حدیث نشان می‌دهد که این عقیده (اینکه خداوند «عالم بعلم» یا «قادر بقدره» باشد) در دوران حضور ائمه علیهم‌السلام طرفدار داشته است. امام رضا علیه‌السلام می‌فرماید: کسی که چنین عقیده‌ای دارد هیچ نصیبی از ولایت ما ندارد! زیرا چندین چیز را به همراه خدا قدیم دانسته و مشرک شده است. امام در ابتدا و انتهای روایت تصریح می‌کنند که علم خدا - که طبق فرمایش امام صادق علیه‌السلام از کمالات خدا بود - عین ذات خداست.

در روایت دیگری، راوی خدمت امام صادق علیه‌السلام عرض می‌کند: «برخی افراد که ادعای تشیع و دوستی شما را دارند، چنین اعتقادی دارند» یعنی خداوند را «عالم بعلم» و «قادر بقدره» می‌دانند. امام صادق علیه‌السلام به خشم می‌آیند و پاسخ مشابهی به راوی می‌دهند:

عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ الْأَمَّعِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِلصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ: «أَخْبِرْنِي عَنِ اللَّهِ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - لَمْ يَزَلْ سَمِيعاً بَصِيراً عَلِيماً قَادِراً؟»
قَالَ: «نَعَمْ».

فَقُلْتُ لَهُ: «إِنْ رَجُلًا يَنْتَحِلُ مُؤَلَّاتِكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ يَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - لَمْ يَزَلْ سَمِيعاً بَسْمَعٍ وَبَصِيراً بَبَصَرٍ وَعَلِيماً بَعِلْمٍ وَقَادِراً بِقُدْرَةٍ».

فَغَضِبَ ثُمَّ قَالَ: «مَنْ قَالَ ذَلِكَ وَدَانَ بِهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ وَلَيْسَ مِنْ وَلَائَتِنَا عَلَى شَيْءٍ. إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - ذَاتُ عَلَامَةٍ سَمِيعَةٍ بَصِيرَةٍ قَادِرَةٍ».^۱

بنابراین، تا اینجا سه نکته روشن شد:

(۱) روایات، صفات ذاتی خداوند - به تعبیر فلاسفه - را «کمال» خداوند نامیده‌اند و مرحوم میرزا نیز به پیروی از امام صادق علیه‌السلام چنین استعمالی را مکرراً به کار برده است.

(۲) روایات اضافه کمالات به خداوند را به وضوح نفی کرده‌اند و آن را عین ذات می‌دانند.

(۳) اضافه کمالات به ذات موجب تعدّد قدمات و شرک است.

در ادامه، بایستی یک نکته دیگر را هم افزود:

(۴) کمالات خدا منحصر در علم و قدرت نیست، بلکه حیات و سمع و بصر را هم

دربرمی‌گیرد، چنانکه از متن روایات نیز چنین برمی‌آید.

روایاتی که علم و سایر کمالات خدا را عین ذات او می‌دانند، متعدّد است که در کتبی نظیر کافی، توحید صدوق و بحار الأنوار آمده است.^(۱) از جمله آن روایات می‌توان به احادیثی اشاره کرد که امام علی(علیه السلام) خداوند را «علم» دانسته است، نه «عالم»^(۲). ظاهراً مقصود آن بزرگواران از چنین تعبیری این بوده است که نشان دهند که میان علم خدا و ذات مقدّسش دوگانگی و ثنویت وجود ندارد.

حدوث اسماء

پس از بحث در باب غیریت اسماء با خدا، نوبت به موضوع «حدوث اسماء خدا» می‌رسد. وقتی اسماء خدا غیر خدا شدند، طبیعتاً حادث خواهند بود؛ زیرا عقل و نقل حدوث ماسوای خدا را فریاد می‌زنند. در روایات مختلفی به انحای گوناگون به حدوث ماسوی الله تصریح کرده‌اند:

«كَانَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَلَا شَيْءَ غَيْرُهُ»^۱

«فَعَاذَ اللَّهُ أَنْ يَكُونَ مَعَهُ شَيْءٌ غَيْرُهُ! بَلْ كَانَ اللَّهُ وَلَا خَلْقَ.»^۲

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي كَانَ إِذْ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ.»^۳

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَانَ وَلَا شَيْءَ غَيْرُهُ.»^۴

۱. الکافی ۱: ۱۰۷ به بعد؛ التوحید: باب ۱۰ و ۱۱؛ بحار الأنوار ۴: ۶۲ به بعد.

۲. الکافی ۱: ۱۰۷؛ التوحید: ۱۴۵.

۳. الکافی ۱: ۱۱۶؛ التوحید: ۱۹۳.

۴. التوحید: ۷۵.

۵. التوحید: ۱۴۱.

و عبارات متعدّد دیگری که در جوامع حدیثی شیعی موجود است.^(۳) بنابراین، نخستین دلیل بر حدوث اسماء، غیریت اسماء با خداوند است.

اما روایات دیگری نیز بر این حقیقت دلالت می‌کنند. از جمله آنها روایتی بسیار مهم و کلیدی از حضرت رضا علیه السلام است. متن روایت مفصل است و قرار نیست تمام متن آن را بیاوریم. ایشان در این روایت می‌فرمایند که خداوند قبل از خلقت مخلوقات، اسم و صفتی نداشت، از آن روی که نیازی به اسم و صفت نبود؛ زیرا - همان طور که خواهد آمد - اسماء و صفات خداوند مفتاح و واسطه معرفت خدایند؛ یعنی خداوند خود را مسمای اسماء کرده است تا زبان ما را بگشاید و ما بتوانیم او را بخوانیم و به معرفت او نائل آییم و معرفتمان افزایش یابد. بدین روی، وقتی خلقی نبوده، اسم و صفتی هم نبوده است. خداوند پس از خلق مخلوقات، اسمائی را برای خود برگزید:

«فَلَيْسَ يَحْتَاجُ أَنْ يُسَمِّيَ نَفْسَهُ؛ وَلَكِنَّهُ اخْتَارَ لِنَفْسِهِ أَسْمَاءَ لِيُغَيِّرَهُ يَدْعُوهُ بِهَا، لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يُدْعَ بِاسْمِهِ لَمْ يُعْرِفْ.»^۱

پس آفرینش اسماء لفظی پس از آفرینش اسماء تکوینی بوده است.

تا بدین جا دو حکم از احکام اسماء الله را گفتیم:

(۱) غیریت اسمای خدا با خدا؛

(۲) حدوث اسماء خداوند.

احکام دیگری را هم باید برشمرد که در ادامه خواهد آمد، مانند: توقیفی بودن اسماء الله و موصوفیت در عین لاموصوفیت. این دو حکم در کلام مرحوم استاد، بیشتر درباره اسماء لفظی استعمال شده‌اند. شاید ایشان هیچ‌گاه توقیفی بودن را برای اسماء تکوینی به کار نبرده باشند، ولی بنده گمانم این است که برای این دو حکم، اسماء تکوینی را نیز دربرمی‌گیرد. والله أعلم.

پی نوشت

(۱) در اینجا به دو نمونه دیگر از روایات اشاره می شود:

یکم: امام صادق علیه السلام در فرمایش دیگری علم را ذات خدا دانسته اند:
 «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ جَلًّا وَعَزًّا رَيْنَا وَ الْعِلْمُ ذَاتُهُ وَ لَا مَعْلُومٌ وَ السَّمْعُ ذَاتُهُ وَ لَا مَسْمُوعٌ وَ الْبَصَرُ ذَاتُهُ وَ لَا مُبْصَرٌ وَ الْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَ لَا مَقْدُورٌ.» (التوحید: ۱۳۹)

دوم: امام کاظم علیه السلام می فرمایند:

«عِلْمُ اللَّهِ لَا يُوصَفُ مِنْهُ بِأَيِّنٍ وَ لَا يُوصَفُ الْعِلْمُ مِنَ اللَّهِ بِكَيْفٍ؛ وَ لَا يُفْرَدُ الْعِلْمُ مِنَ اللَّهِ وَ لَا يُبَيَّنُّ اللَّهُ مِنْهُ وَ لَيْسَ بَيْنَ اللَّهِ وَ بَيْنَ عِلْمِهِ حُدٌّ.» (التوحید: ۱۳۸)

در این روایت امام تصریح می کنند که علم خدا از او جدا نیست و حدی میان او و علمش نیست.

(۲) در اینجا به برخی نمونه ها اشاره می شود:

یکم: امام صادق علیه السلام می فرمایند:

«إِنَّ اللَّهَ عِلْمٌ لَا جَهْلَ فِيهِ، حَيَاةٌ لَا مَوْتَ فِيهِ، نُورٌ لَا ظُلْمَةَ فِيهِ.» (التوحید: ۱۳۷)

دوم: امام باقر علیه السلام نیز در کلامی مشابه می فرمایند:

«إِنَّ اللَّهَ نُورٌ لَا ظُلْمَةَ فِيهِ وَ عِلْمٌ لَا جَهْلَ فِيهِ.» (التوحید: ۱۳۸)

سوم: امام رضا علیه السلام نیز در روایتی دیگر، چنین اعتقادی را تقریر کرده اند:

عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا علیه السلام: «رَوَيْنَا أَنَّ اللَّهَ عِلْمٌ لَا جَهْلَ فِيهِ، حَيَاةٌ لَا مَوْتَ فِيهِ، نُورٌ لَا ظُلْمَةَ فِيهِ.»
 قَالَ: «كَذَلِكَ هُوَ»

(۳) در اینجا به برخی نمونه ها اشاره می شود:

یکم: گفتگویی است که میان امام باقر علیه السلام و زراره پدید آمده است:

عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ: «أَكَانَ اللَّهُ وَ لَا شَيْءٌ؟»

قَالَ: «نَعَمْ كَانَ وَ لَا شَيْءٌ.» (الكافی ۱: ۹۰)

دوم: حدیث بعد، سؤال و جوابی است که میان ایشان و مردی از اهل شام رخ داده است:

عن محمد بن عطية عن أبي جعفر أنه قال لرجل من أهل الشام: «أخبرك أن الله تبارك و تعالی كان و لا شيء غيره... كان الخالق قبل المخلوق. و لو كان أول ما خلق من خلقه الشيء من الشيء إذا لم يكن له انقطاع أبدا و لم يزل الله إذا و معه شيء ليس هو يتقدمه؛ ولكنه كان إذا لا شيء غيره.» (الكافی ۸: ۹۴)

۹۴؛ التوحید، ۶۷

سوم: امام صادق علیه السلام در پاسخ نامه عبد الملك بن أعین می نویسند:

«و سَأَلْتُ رَحِمَكَ اللَّهُ عَنِ الْقُرْآنِ وَ اخْتِلَافِ النَّاسِ قَبْلَكُمْ. فَإِنَّ الْقُرْآنَ كَلَامُ اللَّهِ مُحَدَّثٌ غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَ غَيْرُ أَرْزَلٍ مَعَ اللَّهِ - تَعَالَى ذِكْرُهُ - وَ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا. كَانَ اللَّهُ - عَزَّ وَ جَلَّ - وَ لَا شَيْءٌ غَيْرَ اللَّهِ.» (التوحید: ۱۳۸)

مقدمه گفتار چهاردهم: درآمدی بر مسالک اصولیان در حقیقت وضع

دورنمایی از نظریات مطرح شده

از آنجایی که گفتار چهارم متضمن مباحث اصولی است، لازم دیدیم تا دیدگاه‌های مختلف در باب وضع و استعمال را مختصراً اشاره کنیم تا خواننده گرامی با برخی دیدگاه‌های مطرح شده در متن درس آشنا شود و جایگاه دیدگاه مرحوم میرزای اصفهانی و مکتب معارف را نسبت به بقیه دیدگاه‌ها بهتر بداند. در این باب، از دو کتاب *مُنْتَقَى الْأَصُول* و *أبحاث أصولیه* بهره برده‌ایم که اولی شامل تقریرات دروس خارج اصول مرحوم آیت‌الله سید محمد روحانی رحمته است که به قلم عبدالصاحب حکیم نگاشته شده است و دیگری متعلق به آیت‌الله شیخ محمدتقی شهیدی -آدام الله ظلّه- است. این دو تقسیم‌بندی تفاوت‌هایی دارند و هرکدام از جهاتی می‌توانند به خواننده محترم کمک کنند.

صاحب *منتقی* دیدگاه‌های مختلف در باب رابطه لفظ و معنا را به گونه‌ای تقسیم کرده است که می‌توان آن را در جدول زیر به طور خلاصه مشاهده کرد:

تکوینی است (نه جعلی)		رابطهٔ لفظ و معنا
جعل ارتباط بین لفظ و معنی	جعلی (اعتباری) است	
جعل لفظ به عنوان علامت برای معنا		
تنزیل لفظ به منزلهٔ معنا		
تعهد		
نه تکوینی و نه جعلی است		

این تقسیم‌بندی مفید، ولی مختصر است. در *أبحاث أصولیه* تقسیم‌بندی دیگری را

پیشنهاد کرده‌اند که خلاصه آن از این قرار است:

جعل ملازمت واقعی (تکوینی، نه اعتباری) بین لفظ و معنا			حقیقت وضع
اعتبار لفظ به عنوان علامت معنا ^۱	اعتباری بودن وضع	فعلی که به ایجاد ملازمت بین لفظ و معنا می‌انجامد	
اعتبار (ادّعی) هوویت بین لفظ و معنا			
اعتبار ملازمت بین لفظ و معنا			
تعهد			
قرن اکید ^۲			

ما در اینجا قصد نداریم که تمامی این مسالک را به تفصیل توضیح دهیم، بلکه ابتدا نکاتی را به عنوان مقدمه عرض می‌کنیم و سپس کلیاتی را درباره برخی نظریات مهم و مرتبط با بحث اسماء و صفات، مطرح خواهیم کرد.

دو معنا برای «وضع»

یکی از نکاتی که باید بدان تذکر داد که حتی در کلام برخی از بزرگان مانند صاحب کفایه الأصول مغفول مانده^۳، این است که «وضع» دو معنا دارد: مصدری و حاصل مصدری.

۱. استاد شهیدی میان قائلان به این نظریه تفکیک قائل شده‌اند که به نظر می‌رسد، نیازی به انعکاس آن تفکیک در اینجا نیست.

۲. ایشان همچنین مسلک چهارمی در «اعتباری بودن وضع» را به عنوان «هویت» مطرح کرده‌اند، ولی همان‌طور که خودشان فرموده‌اند، این نظریه به علقه وضعیه (وضع به معنای حاصل مصدری) بازمی‌گردد، نه عملیه الوضع (وضع به معنای مصدری). لذا ما از ذکر آن خودداری کردیم و گمان می‌کنیم که این نظریه نباید در عداد سایر نظریات در باب حقیقت وضع مصدری بیان شود، والله أعلم

۳. کفایة الأصول: ۹. «الوضع هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى». این کلام مرحوم آخوند بسیار ناقص است و اشکالات متعددی بدان وارد است. مهم‌ترین اشکال آن این است که در این جمله، «وضع» به معنای حاصل مصدری است، حال آنکه محلّ بحث، «وضع» به معنای مصدری است. گواه بر این مدّعا این است: در جای خود ثابت گشته که وضع به معنای مصدری یا به تخصیص است و یا به تخصّص؛ لذا کلمه «اختصاص» برای بیان حقیقت وضع، صحیح نیست و تنها ثمره تخصیص یا تخصّص را بیان می‌کند. اشکال بعدی آن، این است که - به تعبیر مرحوم دکتر مهدی حائری - احالة

وضع به معنای اول را «عملیة الوضع» نامیده‌اند، یعنی فعلی که واضع انجام می‌دهد، مانند پدری که نام نوزاد پسر خود را «علی» می‌گذارد. اما وضع حاصل مصدری یعنی «عَلَّقَهُ» و «علاقه» ای که میان وضع و معنا بر اثر عملیة الوضع رخ می‌دهد که معمولاً از آن به «عَلَقَةُ وضعیه» تعبیر می‌کنند.^۱ آنچه در بحث اسماء و صفات و کلام مرحوم عصار مطرح است، وضع به معنای مصدری یا عملیة الوضع است.

سبب علقه میان لفظ و معنا

بدون شک، الفاظی که ما استفاده و استعمال می‌کنیم، با یک سری معانی خاص رابطه‌ای دارند؛ مثلاً لفظ «آب» به یک «مایع خاص» اشاره می‌کند. اصل این رابطه غیر قابل انکار است و اساساً محلّ بحث نیست. صحبت اینجاست که:

(۱) این رابطه بر اثر چه چیزی ایجاد شده است؟

نظریه‌ای به قدمای از اهل تسنّن منسوب است که معتقد بوده‌اند، رابطه لفظ و معنا تکوینی است، مانند رابطه آتش و حرارت یا آب و برودت. این نظریه چندان برای ما روشن نیست، ولی با توجه به شواهد و قرائن می‌توان چنین حدس زد که این نظریه چندان سخیف نبوده است و نمی‌توان به راحتی از کنار آن گذشت و نیاز به تحقیق و تفصیل بیشتری دارد. مرحوم علامه حلّی این نظریه را به عباد بن سلیمان صیمری (د: ۲۵۰ق) نسبت داده و معتقد است که او رابطه و لفظ و معنا را ناشی از وضع واضع نمی‌دانسته

به مجهول است، چرا که کیفیت رابطه را معین نمی‌کند و فقط اصل رابطه میان لفظ و معنا را بیان می‌کند، نه بیشتر. مرحوم دکتر حائری می‌نویسد: «قال المحقق الخراساني (قده): «الوضع نحو اختصاص اللفظ بالمعنى.» ولا يخفى أنّ هذا الكلام ليس إلا من قبيل الإحالة على المجهول وليس لهذا الكلام معنى محض يُفهم منه كيفية تعلّق الألفاظ بالمعنى، مضافاً إلى أنّ الوضع ليس هو اختصاص اللفظ و ارتباطه بالمعنى؛ بل الارتباط و الاختصاص ما يحصل من الوضع. فحيث لا بدّ و أن يكون المراد بالوضع هاهنا الوضع بمعنى الاسم المصدريّ كي يصحّ أن يقال: الوضع نحو اختصاص اللفظ بالمعنى.» (الحجة فى الفقه: ۲۱)

۱. از همین جا روشن می‌شود که کلام مرحوم شهید صدر که وضع را مساوی «قرن اکید» دانسته است، صحیح نیست، زیرا قرن اکید از سنخ علقه وضعیه و وضع به معنای حاصل مصدری است، نه عملیة الوضع و وضع به معنای مصدری. بنگرید به: أبحاث أصولية: مباحث الألفاظ ۱: ۱۱۰-۱۱۴.

است. افسوس که ایشان توضیح زیادی در این باب نداده است.^۱

گذشته از این نظریه که امروزه طرفداری ندارد^۲، عموماً علقه موجود میان لفظ و معنا را حاصل وضع واضح (وضع به معنای مصدری) می‌دانند. البته نظر علما در باب مصداق واضح متفاوت است. برخی مانند محقق نائینی^۳ در شیعه و ابوالحسن اشعری^۴ در اهل تسنن تنها واضع را خدا می‌دانند، ولی جمهور مصداق واضع را به مخلوقات نیز سرایت می‌دهند.

در اینجا سؤال دومی مطرح می‌شود:

(۲) وقتی یک واضع، لفظی را برای معنایی وضع می‌کند، دقیقاً چه کاری انجام می‌دهد؟

به عبارت دیگر:

(۲*) ماهیت عملیة الوضع (وضع به معنای مصدری) که سبب علقه وضعیه (وضع به معنای حاصل مصدری) است، چیست؟ غالباً بر این باورند که وضع واضع به نوعی «جعل» باز می‌گردد. چنین اقبالی طبیعی به نظر می‌رسد، زیرا «وضع» و «جعل» قریب‌المعنائیند و در فارسی نیز هر دو را به «قرار دادن» ترجمه می‌کنیم. اختلاف اصلی در سؤال سوم است:

(۳) واضع در وضع خود چه چیزی را جعل می‌کند؟

در اینجا سه مسلک اصلی وجود دارد:

(۱-۳) هوهویت (تنزیل)؛

۱. نهاية الوصول إلى علم الأصول ۱: ۱۵۰. «اختلف الناس هنا (فی الواضع)؛ فذهب بعضهم إلى أنّ دلالة اللفظ طبيعية أي لذاته وهو منقول عن عباد بن سليمان الصيمري وبعض المعتزلة وأصحاب الإكسير. وقال المحققون: إنها بواسطة الوضع.»

۲. آیت‌الله خویی تقریری از محقق عراقی ارائه داده است که به این نظریه نزدیک است، ولی ظاهراً تقریر مرحوم خویی قابل انتساب به مرحوم عراقی نیست. بنگرید به: أبحاث أصولية: مباحث الألفاظ ۱: ۹۵-۹۸.

۳. بنگرید به: أجود التقريرات ۱: ۱۱؛ فوائد الأصول ۱: ۳۰.

۴. نهاية الوصول إلى علم الأصول ۱: ۱۵۰.

(۲-۳) علامیت؛

(۳-۳) ملازمه.

در مسلک هوهویت یا تنزیل، واضع اعتبار یا ادعا می‌کند که «اللفظ هو المعنا»، یعنی گویی لفظ «آب» را معادل خود آن مایع خاص قرار می‌دهد؛ لذا زیبایی یا زشتی معنا به لفظ هم سرایت می‌کند؛ مثل خود لفظ «زباله» یا «غائط» زشت می‌شود و این به جهت هوهویت اعتباری و ادعایی است که با معنا پیدا کرده‌اند. از این نظریه با عنوان «تنزیل اللفظ منزلة المعنى» نیز یاد می‌شود. در مسلک ملازمه، مجعول را ملازمه میان لفظ و معنا می‌دانند.

مسلک علامیت

از آنجایی که مرحوم عصار از اتباع میرزای اصفهانی محسوب می‌شود و مسلک مرحوم میرزا در این باب، علامیت بوده است، ما این مسلک را مورد بررسی بیشتری قرار می‌دهیم. طرفداران مسلک علامیت معتقدند که واضع لفظ را به عنوان «علامت» معنا جعل می‌کند. از جمله طرفداران این مسلک می‌توان به محقق اصفهانی (آیت الله حاج شیخ محمد حسین غروی)، میرزا مهدی اصفهانی، آیت الله وحید خراسانی، آیت الله شیخ جواد تبریزی و آیت الله شهیدی اشاره کرد. لذا می‌توان گفت که در میان اصولیان معاصر، دست کم ۵ نفر از افراد مطرح قائل به علامیت لفظ برای معنا بوده‌اند که در ادامه به تبیین مختصر دیدگاه‌های آنها خواهیم پرداخت.

الف) محقق اصفهانی: از برخی کلمات وی بر می‌آید که او وضع الفاظ برای معانی را عبارت می‌دانسته است از اینکه واضع الفاظ را به عنوان علامت معنی و موضوعاً له اعتبار کند (جعل اعتباری). او ابتدا تصریح می‌کند که رابطه لفظ و معنا «اعتباری» است، نه «مقولی»^۱ و معتقد است که علقه وضعیه برخلاف حقائق مقولی واقعی، با اختلاف آنظار

و تفاوت اعتبار، مختلف و متفاوت می‌گردد. به عنوان مثال، برای یک مایع خاص که حکم معنا را دارد، گاهی لفظ «آب»، گاهی «ماء» و گاهی الفاظ دیگر اعتبار می‌شود؛ در حالی که چنین اختلافی در حقائق مقولی متصوّر نیست. به عبارت دیگر، حقائق مقولی نفس‌الامری‌اند و مستقل از فاعل شناسا در عالم خارج تحقق دارند، در حالی که حقائق اعتباری قائم به معتبرند و صرف نظر از اعتبار معتبر، تحقیقی در عالم خارج ندارند.^۱ در قدم بعد، وی تصریح می‌کند که این امر اعتباری مصداق علامیت است

«ثمَّ إِنَّهُ لَا شَبَهَةَ فِي اتِّحَادِ حَيْثِيَّةِ دَلَالَةِ اللَّفْظِ عَلَى مَعْنَاهُ، وَكُونِهِ بَحِثٍ يَنْتَقِلُ مِنْ سَمَاعِهِ إِلَى مَعْنَاهُ، مَعَ حَيْثِيَّةِ دَلَالَةِ سَائِرِ الدَّوَالِّ، كَالْعَلَمِ الْمَنْصُوبِ عَلَى رَأْسِ الْفَرَسِخِ؛ فَإِنَّهُ أَيْضاً يَنْتَقِلُ مِنَ النَّظَرِ إِلَيْهِ إِلَى أَنَّ هَذَا الْمَوْضِعَ رَأْسَ الْفَرَسِخِ. غَايَةُ الْأَمْرِ، أَنَّ الْمَوْضِعَ فِيهِ حَقِيقٌ وَفِي اللَّفْظِ اعْتِبَارِيٌّ؛ بِمَعْنَى: أَنَّ كَوْنَ الْعَلَمِ مَوْضُوعاً عَلَى رَأْسِ الْفَرَسِخِ خَارِجِيٌّ لَيْسَ بِاعْتِبَارٍ مَعْتَبَرٍ، بِخِلَافِ اللَّفْظِ، فَإِنَّهُ كَأَنَّهُ وُضِعَ عَلَى الْمَعْنَى لِيَكُونَ عَلَامَةً عَلَيْهِ. فَشَأْنُ الْوَاضِعِ اعْتِبَارُ وَضْعِ لَفْظٍ خَاصٍّ عَلَى مَعْنَى خَاصٍّ.»^۲

در این عبارات، او علامیت را معنا کرده است که می‌توان آن را به این صورت تبیین کرد:

فاعل شناسا: s

علامت: a

ذو العلامة: z

علم پیدا کردن: K

علامت بودن: A

بنا بر چیزی که در متن آمده است، می‌توان نتیجه گرفت:

$$(1) (K_{sa} \rightarrow K_{sz}) \rightarrow A_{az}$$

$$(2) A_{az} \rightarrow (K_{sa} \rightarrow K_{sz})$$

۱. همان

۲. همان: ۴۶.

در نتیجه، رابطه میان گزاره‌های (۱) و (۲) دو طرفه است و هر کدام برای دیگری هم شرط لازم است و هم شرط کافی، یعنی:

$$(K_{sa} \rightarrow K_{sz}) \ll A_{az} \quad (۳)$$

ب) آیت الله میرزا مهدی اصفهانی. او نیز به همین مبنا، یعنی علامیت، تفوه کرده است. به عنوان نمونه، او درباره وضع می‌نویسد:

«هو عبارة عن جعل اللفظ علامة و سمة للأمر الخارجی - و المعنی و المفهوم - هی نفس الخارجیات أو ما یکشفه العلم بلا معلوم.»^۱

او برخلاف محقق اصفهانی که موضوع له الفاظ را «نفس الطبيعة» یعنی «کلی طبیعی» می‌داند^۲، در این عبارت معانی را از دو حال خارج نمی‌داند:

- ۱- کائنات: این‌ها معنای الفاظی‌اند که از یک نوع حقیقت ثبوتی حکایت می‌کنند؛
- ۲- لاکائنات یا واقعیات عدمی: این‌ها حقائقی عدمی‌اند که به وسیله علم کشف می‌گردند.^۳

با این حال، به نظر می‌رسد که او مانند محقق اصفهانی وضع مصدری را مساوی «جعل علامت» و حاصل آن را علامیت لفظ برای معنا می‌داند. همچنین، اگرچه مبانی معرفت‌شناختی او با جمهور متفاوت است، ولی به نظر می‌رسد که گزاره (۳) بر تفسیر او از علامیت صادق است.

ج) آیت الله شیخ جواد تبریزی. او نیز قول مختار خود را مسلک علامیت معرفی می‌کند: «والصحيح أن الوضع عبارة عن جعلها علامات للمعانی. والغرض من جعل العلامة تفهيمها بها... ثم إن هذا التعيين وجعل اللفظ علامة للمعنی قد يكون ابتدائياً وقد

۱. الأصول الوسيط: ۹۳.

۲. نهاية الدراية ۱: ۴۴.

۳. در جای دیگر می‌نویسد: «و المعنی و المقصود نفس الحقائق الخارجیة، وُجِدَتْ أم لا توجد.» (مصباح الهدی: ۵۱۷) بنا بر این عبارات، می‌توان نتیجه گرفت که او متعلق علم را لزوماً یک امر وجودی نمی‌داند.

يكون مسبقاً بالاستعمالات المتكررة و ملاحظة، فيكون الوضع تعينياً»^۱

در این عبارات تأکید شده است که حتی وضع تعینی نیز به یک معنا جعل علامت‌اند. وی معتقد است که در وضع تعینی، ابتدا لفظ در معنای مجازی استعمال می‌گردد و بر اثر کثرت استعمال، علقه میان حقیقت و مجاز از بین می‌رود و نوعی تعیین حاصل می‌گردد. به عبارت دیگر، گاهی تعیین به انشاء صورت می‌گیرد (وضع تعینی) و گاهی به [کثرت] استعمال. او همچنین بر دیدگاه محقق اصفهانی که جعل لفظ برای معنا را اعتباری دانسته، صحنه گذاشته است.^۲

د) آیت‌الله شیخ حسین وحید خراسانی. در تقریراتی که به قلم آیت‌الله سید علی میلانی از دروس خارج اصول ایشان تنظیم شده، آمده است که قول حق در این باب، مسلک علامیت است. آقای میلانی می‌نویسد:

«و ذهب شيخنا - دام بقاءه - في الدورتين إلى أنَّ حقيقة الوضع هي العلامية والدليلية»^۳

او سخن استادش را چنین نقل کرده است: انسان در ابتدای امر، مقاصد خود را به کمک اشارات و علامات غیر لفظی بیان می‌کرد، سپس علامات لفظی جای این علامات غیر لفظی را گرفت. او در توضیح علامیت می‌گوید: گاهی علامات ذاتی‌اند (تکوینی‌اند)، مانند دلالت ستارگان بر مسیر و گاهی جعلی‌اند، مانند جعل شرعی صبح صادق به عنوان علامت نماز صبح. علامیت الفاظ نیز جعلی و در زمره گروه دوم است.^۴ چیزی که در اینجا دیده می‌شود و در بیان محقق اصفهانی و میرزای تبریزی دیده نمی‌شود، استشهاد به شواهد قرآنی و حدیثی است.^۵ او همچنین به سخنان عالمان لغت نیز استناد کرده است که الفاظ را علامت معانی و اسم را علامت مسمی

۱. دروس فی مسائل علم الأصول ۱: ۳۴-۳۵.

۲. همان: ۳۱.

۳. تحقیق الأصول ۱: ۷۶.

۴. همان.

۵. همان: ۷۵-۷۶؛ مریم: ۷، الحج: ۷۸، معانی الأخبار: ۳.

دانسته‌اند. نکته دیگری که در کلمات او به چشم به می خورد، تفاوت میان «مفهوم تسمیه» و «واقع تسمیه» است؛ به طوری که «علامت» مصداق دومی است، نه اولی.^۱ قاعدتاً مفهوم تسمیه را بایستی «جعل العلامة» بدانیم.

هـ) آیت الله شیخ محمدتقی شهیدی پور. وی نیز در ابحاث اصولیه به استاد خود میرزا جواد تبریزی اقتدا کرده و مذهب علامیت را برگزیده است:

[۱] «الصیغة الثالثة: ما اختاره جماعة - منهم شيخنا الأستاذ دام ظلّه^۲ - من أنّ الوضع هو اعتبار اللفظ علامة للمعنى. فحينما يسمّى الوالد ولده باسم معيّن، فيقصد من ذلك أن يجعل هذا اللفظ علامة عليه بغرض أن يكون تصوّر هذا اللفظ موجباً لتصوّر هذا الولد... وهذا هو الرأى الصحيح في تفسير الوضع التعيينى»^۳

[۲] «فتحصل من جميع ما ذكرناه أنّ الوضع بمعناه المصدرى هو جعل الواضع اللفظ علامة على المعنى، كما يقول الوالد: «سميتُ ولدى باسم على». فإنّه يعتبر هذا الاسم سمة و علامة لولده»^۴

او نیز دلالت الفاظ بر معانی را از سنخ دلالت علائم غیر لفظی می داند، مانند دلالت زنگ بر تعطیلی مدرسه.^۵

همان طور که از عبارت [۱] مشخص می گردد، وی وضع تعینی را - برخلاف استادش میرزای تبریزی - جعل علامت نمی داند؛ بلکه معتقد است کثرت استعمال باعث یک نوع ملازمه ذهنی میان لفظ و معنا شده است که همان علامیت باشد و نیازی نیست که ما در وضع تعینی نیز مانند وضع تعینی به یک نوع جعل قائل شویم؛ کما اینکه اهل یک زبان، الفاظ مستعمل در آن زبان را علاماتی برای معانی مختلف می دانند، بدون

۱. همان.

۲. منظور، آیت الله تبریزی است که ظاهراً در هنگام نگارش این اثر در قید حیات بوده است.

۳. أبحاث أصولية: مباحث الألفاظ ۱: ۱۰۲.

۴. همان: ۱۱۸.

۵. همان: ۱۰۳.

اینکه وضع واضع (اعتبار معتبر) را دیده باشند.^۱

به نظر می‌رسد گزاره (۳) که در تبیین دیدگاه محقق اصفهانی مطرح شد، بر دیدگاه سایر قائلان به مسلک علامیت نیز قابل تعمیم باشد. در واقع، اختلافات جزئی موجود در کلمات قائلان به علامیت لفظ برای معنا، خدشه‌ای به تعریف علامیت وارد نمی‌کند و آنها در اصل علامیت مشترک‌اند. البته به نظر می‌رسد که گزاره (۳) یا چیزی شبیه به آن را بتوان بر مسالک دیگر نیز تطبیق کرد. به همین جهت، بایستی برخی مبانی الهیاتی را در باب سخن گفتن از خدا و اسمای الهی مطرح کرد تا کارآمدی این مسلک و رجحان آن بر سایر مسالک بهتر روشن شود.^۲

جمع‌بندی: موضع میرزای اصفهانی در میان اصولیان

از مطالب گذشته دانسته شد که:

✓ مرحوم میرزا مانند جمهور اصولیان قائل است که علت علقه موجود میان لفظ و معنا ناشی از وضع واضع است.

✓ وضع واضع از سنخ جعل است، همان‌طور که بیشتر اصولیان نیز چنین نظری را داشتند.

✓ وضع عبارت است از جعل لفظ به عنوان علامت معنا. دیدیم که برخی معاصران ایشان مانند محقق اصفهانی و برخی مدرّسان برجسته حوزل قم در چند دهه اخیر مانند حضرات آیات وحید خراسانی، تبریزی و شهیدی نیز چنین نظری دارند.

البته مرحوم میرزا در مواضع مختلفی با جمهور اصولیان اختلاف نظر دارد، مانند موضوع‌له الفاظ، حقیقت استعمال لفظ، حقیقت دلالت لفظیه و... ولی در باب حقیقت وضع به معنای مصدری (عملیه الوضع)، می‌توان قرابتی میان نظر ایشان و سایر اصولیان برقرار کرد.

۱. همان: ۱۲۱.

۲. به جهت پرهیز از اطاله کلام و طرفداران اندک، از ذکر و بررسی تفصیلی نظریه تعهد و قرن اکید صرف نظر کردیم.

گفتار چهاردهم: وضع و استعمال در اسماء لفظی خداوند

آشنایی بنده با مباحث اسماء و صفات اولین بار به دههٔ چهل بازمی‌گردد که ما در خدمت مرحوم استاد و برخی شاگردانشان کتاب «نقد ایقان»^۱ ایشان را فرامی‌گرفتیم. بعدها هم از محضر مرحوم استاد چندین بار بحث اسماء و صفات را فراگرفتیم. در برخی جلسات خصوصی‌تر، ایشان تذکر می‌دادند که این مباحث نیاز به یک پشتوانهٔ اصولی دارد؛ یعنی اگر کسی در دانش اصول فقه عمیقاً ورود کرده باشد، با تسلط بیشتری برخی مطالب را فراگیرد یا تدریس کند.

حقیقت وضع و علقهٔ وضعیه

علمای علم اصول مسلک‌های مختلفی در بحث وضع دارند؛ مثلاً مرحوم آیت‌الله خوئی قائل به «نظریهٔ تعهد» بودند که چندان در بین علما شایع نبوده و نیست. بیشتر اصولیان [و منطق‌دانان] قائل‌اند که واضع در وضع یک نوع «هوهویت» (یگانگی و این‌همانی) بین لفظ و معنا برقرار می‌کند. به عنوان مثال، فرض کنید خداوند فرزندی به شما عطا کرده است. شما اسم او را «علی» یا «فاطمه» می‌گذارید. در اینجا شما دقیقاً چه کار کرده‌اید؟

پیش از آنکه به این سؤال پاسخ دهیم باید دانست که بحث وضع و استعمال (به ویژه استعمال) برای ما بارها و بارها رخ می‌دهد. همه هم به نحو وجدانی [و ارتکازی] یک کار مشخص را انجام می‌دهند و می‌فهمند چه می‌کنند. مباحثی که در علم اصول

۱. کتاب «ایقان» نوشتهٔ میرزا حسین علی‌نوری - ملقب به بهاء الله - است که توسط مرحوم استاد نقد شده است. نقد کتاب بهاء الله، «نقد ایقان» نام گرفته است.

مطرح شده، در تلاش است تا به طور تفصیلی نشان دهد که ما در وضع یا استعمال دقیقاً چه می‌کنیم و - به اصطلاح فلاسفه - معرفت بسیط ما را ترکیبی کند.

به سؤال بازگردیم. وقتی اسم فرزندان را «علی» می‌گذاریم، چه اتفاقی رخ می‌دهد. یعنی واضح دقیقاً چه می‌کند؟ وضع در ذهن اتفاق می‌افتد؛ یعنی یک فعل ذهنی است، مانند اینکه شما یک باغی را در ذهنتان تصوّر و خلق می‌کنید. پس موطن وضع، ذهن است. واضح معنا را تصوّر می‌کند، لفظ را تصوّر می‌کند و یک نوع رابطه‌ای را در ذهن خود میان لفظ و معنا ایجاد می‌کند. لذا پس از وضع، آن معنا یک رابطه‌ای با لفظ پیدا می‌کند که پیش از وضع، آن ارتباط را نداشت.

به مثال اسم‌گذاری کودک بازگردیم. قبل از آنکه تسمیه‌ای رخ دهد، فرزند ما هر اسمی را می‌تواند قبول کند: علی، حسن، حسین، سجّاد و... و با هیچ‌کدام از این اسامی رابطه خاصی ندارد. به تعبیر فنی، نسبت او با تمامی اسماء، مساوی است؛ چرا که اساساً با هیچ‌کدام از آنها نسبتی ندارد. وقتی شما اسم پسر خود را «علی» می‌گذارید، در واقع، رابطه‌ای میان او و اسم «علی» برقرار کرده‌اید. پس از تسمیه، او دیگر نسبت به همه نام‌ها متساوی النسبة نیست! او رابطه‌ای با نام «علی» دارد که با اسم «حسن» و «حسین» ندارد. فرض بفرمایید شما بعد ۶ ماه وارد خانه می‌شوید و می‌خواهید حال کودک شیرخوار خود را بپرسید. از همسر محترمتان می‌پرسید: «علی چطور است؟» ایشان بلافاصله منظور شما را متوجّه می‌شود و پاسخ می‌دهد. اما اگر اسم دیگری به کار بردید و مثلاً پرسیدید: «حسن چطور است؟» همسر شما تعجب خواهد کرد و خواهد پرسید: «حسن کیست؟ نکند شما همسر دیگری اختیار کرده‌اید و...؟!» یعنی او از اسم «حسن» به کودک شما منتقل نمی‌شود. پس نکته نخست اینکه پس از وضع، میان اسم و معنا (موضوع و موضوعّ له) یک رابطه‌ای برقرار می‌شود. این نکته در بیان بزرگان علم اصول [مانند آخوند خراسانی] مشهود است.^۱

۱. کفایة الأصول: ۹.

اما این رابطه چه نوع رابطه‌ای است؟ در اینجا گویی یک «هوهویی» میان لفظ و معنا رخ می‌دهد؛ یعنی وقتی به شما می‌گویند: «علی آمده است» شما گویی اسم و لفظ «علی» را نمی‌بینید! لذا برخی چنین تعبیر کرده‌اند: «الفاظ، فانی در معانی‌اند.» گویی لفظ «علی» عین همان انسان خارجی است و انسان - تقریباً در همهٔ مواقع - لفظ را نمی‌بیند و فقط آن شیء خارجی را می‌بیند. به تعبیر سوم، الفاظ آئینه و مرآت معنایند؛ یعنی همان‌طور که شما در آئینه خودتان را می‌بینید و در بسیاری از مواقع اصلاً توجهی به خود آئینه ندارید، در اکثر مواقع، خود لفظ را نمی‌بینید و در آئینهٔ لفظ، فقط صورت معنا را می‌بینید و بس. بنابراین:

(۱) حقیقت وضع را باید ایجاد یک نوع رابطهٔ خاص و وثیق میان لفظ با معنا دانست.

(۲) این ارتباط با الفاظ مختلفی بیان می‌گردد:

(۱-۲-) هوهویت میان لفظ و معنا؛

(۲-۲-) فنای لفظ در معنا؛

(۳-۲-) آینه بودن لفظ برای معنا.^۱

مرحوم میرزا مرحوم استاد معتقدند که الفاظ، علائم معانی‌اند. «علامت بودن» هم عبارت چهارمی برای رابطهٔ میان لفظ و معنا است؛ یعنی همان فانی بودن و آینه بودن و.... [پس می‌توان عبارت چهارمی را به عبارات مذکور اضافه کرد:

(۲-۴-) علامت بودن لفظ برای معنا.]

حقیقت استعمال و دلالت لفظیه

دلالات الفاظ بر معانی بر سه رکن استوار است:

■ لفظ؛

۱. همان‌طور که در مقدمهٔ این گفتار تذکر داده شد، بند (۱) را باید وضع به معنای مصدری و بند (۲) را وضع به معنای اسم مصدری یا حاصل مصدری دانست. «الوضع باعتبار هذا المعنى (= المصدری) ليس إلا الدلالة الشائتية وجعل اللفظ بحيث إذا سمع من الالفاظ يفهم منه المعنى و يتقل الذهن من هذا الكيف المسموع إلى المعنى وهذه الدلالة الشائتية باعتبار سببها قابلة الانقسام إلى ما هو بالتعيين و الجعل أو بكثرة الاستعمال. و ملخص الكلام في حقيقة الوضع أنّ وضع اللفظ بمعنى الاسم المصدری هو الدلالة الشائتية على المعنى بنحو الاندكاك و المرآتية بحيث إذا سمع يفهم منه المعنى.» (الحجة فی الفقه: ۲۱)

■ مفهوم یا موضوعْ له یا مستعملْ فیه؛

■ مراد و معنی.

مثلاً شما لفظ «عَصَار» را برای بنده استعمال می‌کنید و می‌گویید: «عَصَار آمد» و لفظ «عَصَار» بر بنده دلالت می‌کند. اما سؤال این است که این دلالت چگونه است؟ همین دلالتی که بارها و بارها در طول شبانه‌روز برای ما رخ می‌دهد، چیست؟ شما یک تصوّر از بنده در ذهنتان دارید؛ یعنی وقتی می‌گویید: «عَصَار آمد» می‌دانید چه می‌گویید؛ برخلاف فردی که هذیان می‌گوید یا در خواب سخن می‌گوید یا... به تعبیر مرحوم استاد، شما «لاَفظ مرید» هستید. این نکته نخست.

وقتی شما می‌گویید: «عَصَار آمد» شما لفظ «عَصَار» را در صورتی ذهنی استعمال می‌کنید که لفظ «عَصَار» برای آن وضع شده است؛ اما شما از لفظ «عَصَار»، یک صورت ذهنی را اراده نکرده‌اید؛ یعنی وقتی می‌گویید: «عَصَار آمد» نمی‌خواهید بگویید «صورت ذهنی عَصَار آمد» صورت ذهنی عَصَار که جای نمی‌رود! می‌خواهید بفرمایید: «این انسان خارجی که «عَصَار» نام دارد، آمد» پس مراد شما - یعنی آنچه اراده می‌کنید - موجود و عین خارجی است. «معنی» هم همین عین خارجی است. معنا یعنی چیزی که از لفظ عنایت می‌شود: «ما عُنِیَ به». پس یک لفظ در کار است که شما آن را استعمال می‌کنید (مستعمل)، یک مفهوم ذهنی است که لفظ برای آن وضع شده (موضوعْ له) و شما لفظ را در آن استعمال می‌کنید (مستعملْ فیه) و یک معنا و مراد است که موجود خارجی است (نه ذهنی) و لفظ را برای آن استعمال می‌کنید (مستعملْ له).

استعمال و دلالت لفظیه دو سر یک ماجرا هستند. استعمال به گوینده بازمی‌گردد و دلالت لفظیه به شنونده، یعنی برای شنونده رخ می‌دهد. برای روشن شدن مطلب و تقریب به ذهن، مثالی را خدمتتان تقدیم می‌کنم. شما گفتگوی تلفنی را در نظر بگیرید. در این گفتگو دو اتفاق می‌افتد:

(۱) شما صحبت می‌کنید و امواج صوتی تبدیل به سیگنال می‌شود.

(۲) سیگنال تبدیل به امواج صوتی می شود و به گوش شنونده می رسد.

در مفاهمهٔ زبانی هم اتفاق مشابهی رخ می دهد. شما یک معنا و مفهوم را در قالب الفاظ بیان می کنید (استعمال) و آن الفاظ که علامت یک سری معانی خاص اند، تبدیل به یک معنا و مفهوم می شوند (دلالت لفظیه)؛ یعنی مشابه اتفاقی که در گفتگوی تلفنی می افتد، در اینجا نیز رخ می دهد:

(۱*) تبدیل معنا و مفهوم به لفظ / بیان یک سری معانی در قالب الفاظ (استعمال)؛

(۲*) تبدیل لفظ به معنا / دلالت یک سری الفاظ به یک سری معانی (دلالت لفظیه).

ثمره بحث در استعمال حقیقی و مجازی

مرحوم استاد در درس خود وارد بحث استعمال حقیقی و مجازی شده اند و ما نیز به تبع ایشان وارد می شویم؛ چراکه این بحث یک ثمره مهم در بحث اسماء و صفات دارد که نباید مغفول واقع شود. شما دو جمله زیر را در نظر بگیرید:

(۱) رَأَيْتُ أَسَدًا فِي الْغَابَةِ: شیری را در بیشه (جنگل) دیدم.

(۲) رَأَيْتُ أَسَدًا يَرْمِي: شیری را دیدم که تیر پرتاب می کرد.

در مثال اول، مراد از لفظ «أسد» یک نوع حیوان درنده (تعبیر عربی: حیوان مُفْتَرِس) و در مثال دوم منظور از آن، یک انسان شجاع (تعبیر عربی رایج: رجل شجاع) است. در اینجا دو جمله مجموعاً چهار چیز دیده می شود:

(۱-۱) معنای حقیقی «أسد»: حیوانی درنده؛

(۲-۱) استعمال حقیقی: استعمال «أسد» برای حیوان درنده؛

(۱-۲) معنای مجازی: انسان شجاع؛

(۲-۲) استعمال مجازی: استعمال «أسد» برای انسان شجاع.

در اینجا این سؤال مطرح می شود که تفاوت حقیقت و مجاز در چیست؟ چه در ساحت وضع و چه در ساحت استعمال.

یکی از پاسخ‌های رایج که ظاهراً متأخرین از آن عدول کرده‌اند و در بین قدما شیوع داشته، این است که: استعمال یا در موضوع^۱ له است یا نیست. اگر بود، آن را «حقیقی» و اگر نبود آن را «مجازی» می‌نامیم؛ یعنی استعمال مجازی عبارت است از: استعمال اللفظ فی غیر ما وُضِعَ له.^۱ حال اگر شما لفظی را در مفهومی غیر موضوع^۲ له استعمال کردید، آن مفهوم، مفهوم مجازی یا مراد مجازی شما خواهد بود. به مثال مذکور بازگردیم. طبق این تبیین، در جمله^۲ (۲)، گوینده لفظ «أسد» را در مفهوم «انسان شجاع» استعمال کرده است. در واقع، در چنین تبیینی دلالت لفظیه دورکن بیشتر ندارد:

✓ لفظ؛

✓ معنا و مستعمل^۱ فیه.

اگر معنا و موضوع^۲ له یک چیز باشند، استعمال، حقیقی و در غیر این صورت، مجازی خواهد بود. این دیدگاه معتقد است که در مثال مذکور، جمله^۱ (۱) استعمال حقیقی است، زیرا لفظ «أسد» در همان موضوع^۲ له خود یعنی «حیوان درنده» استعمال شده است (موضوع^۲ له = مسعمل^۱ فیه)، ولی در جمله^۲ (۲) استعمال مجازی است، زیرا لفظ «أسد» در موضوع^۲ له خود یعنی «حیوان درنده» استعمال نشده، بلکه در «انسان شجاع» استعمال شده است (موضوع^۲ له ≠ مسعمل^۱ فیه) البته این طور نیست که بتوان هر لفظی را در غیر موضوع^۲ له آن استعمال کرد و بدان اطلاق «مجاز» نمود؛ بلکه بایستی میان معنای حقیقی و مجازی یک نوع علقه باشد. در علوم ادبی بیش از ۲۰ علقه رابشرمرده‌اند که برخی از آنها عبارت‌اند از:

✓ تشابه و تناسب: مانند همین مثال مذکور که میان آن حیوان درنده و آن مرد،

تشابه و تناسبی در شجاعت هست. یا اینکه درباره یک فرد بخشنده گفته می‌شود:

«حاتم طایی آمد.»

۱. مرحوم علامه حلی می‌نویسد: «فإن المراد من الحقيقة اللفظ المستعمل فی ما وُضِعَ له فی اللغة التي وقعت المخاطبة بها؛ والمجاز اللفظ المستعمل فی غیر ما وُضِعَ له لأجل مناسبه لما وُضِعَ له اللفظ.» (تهذیب الوصول إلى علم الأصول: ۷۵)

✓ **تضاد:** مانند اینکه یک فرد خسیس و بخیل وارد می شود و می گوییم: «حاتم طایی آمد!»

✓ **ظرف و مظهر:** مثلاً گفته می شود: «ناودان جاری شد» یا اینکه قرآن [در آیه ۸۲ سوره یوسف] می فرماید: «وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ» یعنی به جای «از مردم قریه پیرس» می فرماید: «از قریه پیرس».

✓ **جزء و کل:** مثلاً گفته می شود: «ماشینم پنجر شد» به جای اینکه گفته شود: «چرخ ماشینم پنجر شد».

✓ و....

این ها همه علقه هایی است که تجوُّز و مجازگویی را مُجاز می گرداند. در مقابل دیدگاه اوّل، مرحوم میرزا و برخی بزرگان دیگر مانند آیات عظام بروجردی و خویی معتقدند که استعمال همیشه در موضوعْ له است. سه رکنی که در استعمال و دلالت لفظیه گفته شد را به یاد بیاورید:

(۱) لفظ؛

(۲) مفهوم یا موضوعْ له یا مستعملْ فیه؛

(۳) مراد و معنی.

عناصر (۱) و (۲) در استعمال حقیقی و مجازی مشترک اند و تنها تفاوت این دو استعمال، در عنصر (۳) است. به مثال مذکور بازمی گردیم. عناصر استعمال در این دو جمله عبارت اند از:

جمله	لفظ	مفهوم / موضوعْ له / مستعملْ فیه	معنا / مراد
رَأَيْتُ أُسْداً فِي الْغَايَةِ: شیری را در بیشه (جنگل) دیدم.	أُسْد	حیوان درنده	حیوان درنده
رَأَيْتُ أُسْداً يَرْمِي: شیری را دیدم که تیر پرتاب می کرد.	أُسْد	حیوان درنده	انسان شجاع

بنابراین، استعمال لفظ چه در حقیقت و چه در مجاز در «موضوعْ له» یا «ما وُضِعَ له» است.

ما این دیدگاه اخیر را که مختار مرحوم میرزا و مرحوم استاد نیز هست، وجیه‌تر می‌دانیم، زیرا:

اولاً چنین دلالتی برای ما وجدانی است. مثلاً وقتی گفته می‌شود: «حاتم طایی آمد» ما ابتدا به شخص حاتم طایی منتقل می‌شویم؛ سپس می‌بینیم که او قرن‌ها است که از دنیا رفته است و ممکن نیست که الآن آمده باشد؛ در نتیجه، می‌فهمیم که اینجا مراد گوینده شخص حاتم طایی نیست. اگر گوینده لفظ را در حاتم طایی استعمال نمی‌کرد و ما نیز به او منتقل نمی‌شدیم، اساساً ما متوجه مجاز و علقه میان حاتم طایی و فرد مذکور نمی‌شدیم. [همان‌طور که در جدول نیز پیداست،] در استعمال مجازی، از طرفی ما به موضوع^۱ له منتقل می‌شویم و از طرفی به غیر موضوع^۲ له؛ چون چنین است، معنا و مجازگویی گوینده را می‌یابیم.

ثانیاً در فرض اول، برای یک لفظ بی‌نهایت مستعمل^۳ فیه و معنا پیدا خواهد شد. یک بار شما «أسد» را در مفهوم زید استعمال می‌کنید، یک بار در عمرو، یک بار در بکر و... این مطلب خلاف وجدان [و ارتکاز عرفی] است.

ثالثاً اگر دیدگاه نخست صحیح باشد، حلاوت و نمک استعمال مجازی از بین می‌رود. اگر شما از لفظ «أسد» به هیچ وجه به حیوان مفترس منتقل نشوید، دیگر چه صنعتی رخ خواهد داد؟! مثلاً درباره حضرت عباس علیه السلام گفته‌اند:

«شیر یزدان چشم خونین باز کرد با حبیب خویش کشف راز کرد»^۴

اگر شما فقط به قمر بنی هاشم علیه السلام منتقل شوید، دیگر چه ظرافت ادبی رخ خواهد داد؟! تمامی ظرافت و لطافت استعاره‌گویی‌ها به این است که شما به هر دو منتقل شوید و اول به همان معنای حقیقی و مستعمل^۵ فیه؛ یعنی اول به معنای «شیر درنده» منتقل شوید و سپس از استعمال استعاری این لفظ برای قمر بنی هاشم علیه السلام لذت ادبی ببرید.

۱. آتشکده (سروده‌های محمد تقی حجة الإسلام تبریزی، متخلص به نیر).

بنابراین، با تکیه بر دو مبنای زیر، به خوبی می‌توان مرز میان استعمال حقیقی و مجازی را نشان داد:

(۱) تفکیک میان مستعمل فیهِ (مفهوم) و مراد (معنا)؛

(۲) استعمال لفظ همیشه در موضوعْ له است (موضوعْ له = مسعمل فیهِ).

نفی وضع و استعمال عرفی در اسماء الله

موضوع بحث ما اسماء و صفات است، نه اینکه بخواهیم یک دوره ادبیات، مباحث زبان‌شناسی یا اصول فقه درس بدهیم. این‌ها همه مقدمه بود که به اصل مطلب برسیم. وضع و استعمالی که ما در الفاظ داریم، در اسماء الله ممتنع است. گفتیم که وضع یک پدیده ذهنی و عبارت است از اینکه واضع لفظ و معنا را تصوّر کند و میان این دو صورت ذهنی یک ارتباط برقرار کند؛ آن هم ارتباطی که از سنخ هوهویت و فنای یک طرف در طرف دیگر است؛ یا اینکه لفظ آینه معنا باشد. این وضعی است که ما برای مخلوقات انجام می‌دهیم، ولی به دلایلی باطل است:

اولاً: لازمه چنین چیزی این است که خداوند به تصوّر درآید که این شدنی نیست. [پیشتر مفصلاً درباره این موضوع گفتگو کرده‌ایم و دیگر تکرار نمی‌کنیم]. اجمالاً می‌گوییم که به تصوّر درآمدن یک چیز به معنای احاطه شما بر آن چیز و محدودیت آن است؛ و از آنجایی که خداوند محدود نیست، احاطه بر او نیز ممکن نیست و در نتیجه، متصوّر نخواهد شد.

ثانیاً: برای رخ دادن وضع بایستی یک نوع هوهویت میان ذات خدا و لفظ برقرار شود که ممتنع است؛ مگر می‌شود بین خدایی که متعالی از مخلوقات است و هیچ‌گونه شباهتی با مخلوقات ندارد با یک لفظ که ماهیتی مخلوقی دارد، هوهویت برقرار کرد؟! مگر می‌شود یک لفظ مرآت ذات خداوند باشد، این‌ها همه مستلزم تشبیه و محدودیت خدا است.

پس انسان توانایی این را ندارد که اسمی را برای خدا وضع کند؛ یعنی اسماء الله توقیفی اند. یکی از پایه های عقلی توقیفی بودن اسماء همین است که در ادامه به تفصیل خواهد آمد.

ثالثاً: در استعمال عرفی، ما الفاظ را به معانی «القاء» می کنیم، یعنی وقتی شما می گوید: «آب مایع است»، شما صورت «آب» را تصوّر کرده اید، سپس آن صورت را «القاء» می کنید، یعنی بیرون می اندازید! اما درباره خدا این گونه نیست. در اسماء الله هیچ ارتباطی میان مستعمل فیه و مراد نیست. کیفیت آن را در ادامه توضیح خواهیم داد.

اختیار اسماء توسط خداوند

من این بحث را از جایی آغاز می کنم که ذهن شما با انس بیشتری دارد. در بحث معرفت خدا گفته شد که ما توانایی اکتساب معرفت خداوند را نداریم. فلاسفه و عرفا نیز با ما همراه اند. اما میان دیدگاه و آنان یک تفاوت اساسی وجود دارد: آنها معتقدند که معرفت خدا تعطیل می شود، ولی ما در مقابل ادّعا می کنیم که معرفت خداوند قابل اعطا توسط خداوند است. چگونه؟ نمی دانیم! اصلاً کیفیت و چگونگی ندارد!

مشابه همین کلام را ما در بحث وضع اسماء الله می گوئیم. انسان توانایی وضع هیچ اسمی را درباره خدا ندارد، ولی خداوند، خود، می تواند اسمی را برای خود وضع کند، یعنی علامت قرار دهد، نه اینکه هوهویتی در کار باشد. چگونه؟ نمی دانیم! او به صنع خودش اسمائی را برای ذات مقدّسش وضع کرده و علامت قرار داده است؛ یا به تعبیر روایات، اسمائی را برای خود اختیار کرده است. برداشت بنده این است که لفظ «اختیار» که در روایت حضرت رضا (علیه السلام) آمده، معادل آیه قرار دادن است.

امام رضا (علیه السلام) فرموده اند:

«اخْتَارَ لِنَفْسِهِ أَسْمَاءَ لِعَیْرِهِ یَدْعُوهُ بِهَا»^۱

«برای [گشودن زبان] دیگران، اسمائی را برای ذات خودش انتخاب کرد تا [بتوانند] او را بخوانند.»

به عنوان مثال، خدا اسم «عالم» را برای خود اختیار کرده است و اگر این اختیار نبود، ما حق نداشتیم به خدا «عالم» بگوییم! در بحث «موصوفیت در عین لاموصوفیت» خواهیم گفت که خداوند اولاً و بالذات اسم و صفت ندارد، لایوصف و وصف ناپذیر است؛ زبان‌ها قاصر است از اینکه لفظی را برای او به کار ببرد؛ هرچه بگوید تشبیه است! مثلاً همین اسم «عالم» را در نظر بگیرید. این لفظ اولاً برای مخلوقاتی وضع شده است که واجد علم شده‌اند. لذا اگر خداوند اسم «عالم» را برای خود اختیار نمی‌کرد، ما حق نداشتیم به خداوند «عالم» بگوییم. اما خداوند این لطف بزرگ را به ما و سایر مخلوقاتش نمود و زبان ما را گشود تا بتوانیم او را بخوانیم. چگونه زبان ما را گشود؟ به تعبیر ساده، به ما اجازه داد تا با برخی الفاظ که مخلوقات را می‌خوانیم، او را نیز بخوانیم (مثلاً فرمود: به من هم می‌توانید «عالم» بگویید). به تعبیر دقیق‌تر، او اسماء را مفتاح و واسطه معرفت خودش قرار داد.

بنابراین، خداوند اسمائی را برای خودش اختیار کرد و این اختیار، معادل همان «نشانه قرار دادن» است، کاری که واضع بشری در وضع خود انجام می‌دهد. البته بر خلاف واضع بشری، این اختیار طور ندارد، صنع خدا است و موجب شده است تا این اسماء، مفتاح معرفت خدا گردند، زبان ما گشوده شود و ما عقلاً و شرعاً مجاز باشیم که او را با برخی اسماء بخوانیم.

حقیقت وضع و استعمال در اسماء الله

گفتیم که در بحث استعمال، یک موضوعی که داریم که لفظ برای آن وضع شده است و در آن استعمال می‌شود؛ و یک «معنا» و «مراد» داریم که از لفظ اراده می‌شود. مثلاً شما می‌گویید: «آیت الله خویی فرد عالمی بود.» موضوعی که لفظ «عالم» که مرحوم آقای خویی نیست. این لفظ برای یک مفهوم عام وضع شده است که گاهی به آقای خویی اطلاق

می‌شود، گاهی به شیخ مفید، گاهی به علامه مجلسی و گاهی هم توسط اهل تسنن به امثال غزالی و فخر رازی. حال، وقتی گفته می‌شود: «آیت الله خویی فرد عالمی بود» شما لفظ عالم را در همان مفهوم عامی که «عالم» برای آن وضع شده است، استعمال می‌کنید (زیرا استعمال لفظ همیشه در موضوع^۱ است، حتی در استعمال مجازی)، ولی معنا و مراد شما شخص شخیص آیت الله خویی است. در جمله دیگر، مثلاً «آیت الله سیستانی فرد عالمی است» موضوع^۲ همان مفهوم عام است، ولی مراد، حضرت آقای سیستانی است.

خداوند لفظ «عالم» را برای خود اختیار کرد. این لفظ از معنای خود نشد. «عالم» درباره خدا هم به معنای «لیس بجاهل» است، نه «لیس بعاجز» یا هر چیز دیگر. خداوند با اختیار اسماء به ما اجازه داد که لفظ «عالم» را برای ذات مقدّسش استعمال کنیم. استعمال هم که همواره در موضوع^۳ است؛ پس ما لفظ «عالم» را حتی درباره خدا در مفهوم عامی استعمال می‌کنیم که موضوع^۴ لفظ «عالم» است. تفاوت در مراد است. ما از لفظ «عالم» خدای غیر مشبّه را اراده می‌کنیم، خدایی که نشان دار به نشانه نمی‌شود (یعنی موصوفیت در عین لاموصوفیت که توضیح آن در ادامه خواهد آمد).

در اینجا من عباراتی را از تقریرات دروس مرحوم میرزای اصفهانی که به مناصب النبی ﷺ شهرت دارد، انتخاب کرده‌ام و برایتان قرائت می‌کنم:

«... فَإِنَّ لَا تَكُونُ أَسْمَاءُ وَ صِفَاتُهُ اللَّفْظِيَّةُ مِنْ قَبِيلِ الْأَعْلَامِ الشَّخْصِيَّةِ الَّتِي تَوْضَعُ لِدَوَاتِ الْأَشْخَاصِ وَ تُسْتَعْمَلُ فِي هَذِهِ الدَّوَاتِ، بَلِ الْأَسْمَاءُ وَ الْأَوْصَافُ الْإِلَهِيَّةُ تَكُونُ كُلُّهَا مَوْضُوعَةً بِالْوَضْعِ الْإِلَهِيِّ لِلْمَفَاهِيمِ الْعَامَّةِ وَ تُسْتَعْمَلُ فِيهَا وَ يَكُونُ الْمُرَادُ مِنْهَا الذَّاتُ الْمُقَدَّسَةُ الَّتِي لَا يُحَدُّ وَ لَا يُتَعَيَّنُ بِحَسٍّ وَ لَا وَهْمٍ وَ لَا عَقْلٍ. فَلَيْسَ الْمُسْتَعْمَلُ فِيهِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى، بَلِ الْمُسْتَعْمَلُ فِيهِ هُوَ الْمَفْهُومُ الْعَامُّ، وَلَكِنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ مُصَدِّقٌ خَاصٌّ بِبَيَانِ سَائِرِ الْمَصَادِيقِ، مَعَ التَّنْبِيهِ بِأَنَّ هَذَا الْمُرَادَ لَا يُحْسُّ وَ لَا يَوْهَمُ وَ لَا يُعْقَلُ وَ هَذَا الْمُرَادُ هُوَ الذَّاتُ الْمُقَدَّسَةُ الْمُنَزَّهَةُ.»^۱

خلاصه آنکه:

- ✓ خداوند اولاً و بالذات، اسم و صفتی ندارد.
- ✓ اگر او برای خودش اسمی وضع نمی‌کرد، زبان ما لال بود و نمی‌توانستیم درباره او هیچ بگوییم، زیرا در او وله داشتیم.
- ✓ خداوند برای اینکه زبان ما را بگشاید، اسمائی را اختیار و وضع کرد (برای خود علامت قرار داد).
- ✓ وضع اسماء الله برای نفسش با وضع اسمائی چون «علی»، «حسین» و... توسط بشر متفاوت و متباین است.
- ✓ وضع اسماء الله توسط خدا و در مفاهیم عامه رخ داده است.
- ✓ استعمال لفظ توسط ما در همان مفاهیم عامه است (به جواز الهی).
- ✓ معنا و مراد از لفظ، خداوند است.

نفی و اثبات استعمال مجازی اسماء الله به دو معنا

گفتیم که تفاوت حقیقت و مجاز در مراد و معنا است، نه مستعمل فیهِ و مفهوم. تنها در یک جا ما الفاظ را درباره خداوند به طریق حقیقی استعمال می‌کنیم و آن هم در مقام تنزیه است. مثلاً می‌گوییم: «یا جواداً لا یَبْخُلُ». در اینجا استعمال «بُخْل» حقیقی است و محذوری هم ندارد، زیرا آن را از خدا نفی می‌کنیم. در غیر این صورت، استعمال حقیقی منتفی است، زیرا همان‌طور که گفته شد، در استعمال حقیقی شما تصوّر ذهنی خود را القاء می‌کنید و بیرون می‌اندازید، اما خداوند قابل تصوّر نیست. مثلاً در جمله «آیت الله سیستانی عالم است» شما شخص آقای سیستانی یا مفهوم عام عالم را تصوّر می‌کنید و یک معنای مخلوقی را اراده می‌کنید که مصداقی از آن مفهوم عام است، ولی در اینجا خدا مصداق مفهوم عام و کلی عالم نیست.

اما استعمال مجازی چگونه؟ مرحوم میرزا و مرحوم استاد در جایی استعمال مجازی را نفی و در جایی اثبات کرده‌اند. این نفی و اثبات هم از روی غفلت نبوده است؛ زیرا بلافاصله پس از نفی، اثبات کرده‌اند. این دو سخن یعنی:

(۱) استعمال الفاظ برای خدا مجازی نیست

و

(۲) استعمال الفاظ برای خدا مجازی است

قابل جمع است، زیرا به دو عنایت متفاوت است. به علاوه، یکی قول حقّ دقیق است (قول ۱) و دیگری در مقام تسامح و همراهی با مشهور (قول ۲). مرحوم استاد تصریح کرده‌اند که بنا بر قول حق، استعمال مجازی درباره خدا منتفی است. اما در ادامه فرموده‌اند که اگر ما بخواهیم با دیگران همراهی کنیم و ما را مجبور کنند که یکی از دو استعمال حقیقی و مجازی را برگزینیم، استعمال مجازی را برخوایم گزید و محمل صحیحی برای آن خواهیم یافت.^۱

توضیح اینکه: استعمال حقیقی و مجازی در یک چیز مشترک اند؛ لزوم تصوّر مفهوم و موضوع له و مستعمل فیّه، به طوری که مراد ما مصداقی از مفهوم عام موضوع له است؛ و این همان محذوری است که استعمال عرفی در اسماء الله را غیر ممکن می‌سازد. پس تفاوتی از این جهت میان استعمال حقیقی و مجازی نیست. لذا در مقام بیان دقیق، باید گفت که استعمال مجازی هم مانند استعمال حقیقی منتفی است. اما اگر ما را مجبور کنند که باید یکی از دو استعمال حقیقی و مجازی را برگزینی، ما استعمال مجازی را برخوایم گزید.

در بحث اسماء و صفات، روایتی مشهور از امام رضا علیه السلام هست که به راوی آن یعنی حسین بن خالد معروف است. در آن روایت، امام علیه السلام یک قاعده‌ای به دست ما می‌دهند که تکلیف اسماء مشترک میان خالق و مخلوق را مشخص و معین می‌کند: «فَقَدْ جَمَعْنَا الْأِسْمَ وَ اخْتَلَفَ الْمَعْنَى. وَ هَكَذَا جَمِيعُ الْأَسْمَاءِ وَ إِنْ كُنَّا لَمْ نَسْتَجْمِعْهَا كُلَّهَا.»^۲

۱. «وَ إِنْ كُنْتَ لَا بَدَّ مِنْ اسْتِقْرَارِ الاسْتِعْمَالِ، هُنَاكَ يَكُونُ الاسْتِعْمَالُ مُجَازِيًّا.» (المشهدین: ۱۱۴)

۲. الکافی ۱: ۱۲۳.

ایشان در حدیث دیگری به فتح بن یزید جرجانی می‌فرمایند که صرف اسم مشترک میان خالق و مخلوق موجب شرک نیست:

«إِنَّمَا التَّشْبِيهُ فِي الْمَعْنَى. فَأَمَّا فِي الْأَسْمَاءِ فَهِيَ وَاحِدَةٌ وَهِيَ دَالَّةٌ عَلَى الْمُسَمَّى.»

بنابراین، ما بدون هیچ‌واهمه‌ای لفظ مشترک میان خالق و مخلوق را به کار می‌بریم (فَقَدْ جَمَعْنَا الْأَسْمَاءَ). اما معنا نمی‌تواند یکسان باشد. معنا چیست؟ همان چیزی که عنایت می‌شود: ما عُنِيَ بِهِ. معنای لفظ «عالم» همان کسی است که از آن لفظ اراده می‌شود (معنا = مراد) لذا «معنا» در اسماء الله خود خداوند است. پس قاعده اسماء مشترک این است: اشتراک اسم و تفاوت معنا. این قاعده به استعمال مجازی نزدیک است. در استعمال مجازی معنا متفاوت بود. در مثال مورد بحث، معنا و مراد از لفظ «أسد» حیوان درنده نبود، بلکه انسان شجاع بود. یعنی ما در استعمال مجازی از لفظ «أسد» که برای «حیوان درنده» وضع شده بود، چیز دیگری را اراده کردیم که همانا «انسان شجاع» باشد. در اینجا نیز می‌گوییم: مراد ما از لفظ «عالم» که برای مخلوقات وضع شده بود، چیز دیگری را اراده کردیم که همانا ذات باری تعالی باشد.

نحوه استعمال الفاظ در باؤل خداوند نه حقیقی است و نه مجازی، بلکه چیز سومی است که بنده از آن به «قراردادی» تعبیر می‌کنم. در گفتار بعد و ذیل عنوان «موصوفیت در عین لاموصوفیت» این نوع از استعمال را شرح خواهیم داد.

گفتار پانزدهم: موصوفیت در عین لاموصوفیت

مقدمه

مرحوم میرزا و مرحوم استاد در عبارات در بحث اسماء و صفات خداوند، کلیدواژه‌ای را بسیار به کار می‌برند: «موصوفیت در عین لاموصوفیت». این عبارت حاوی تناقض نیست، و مانند برخی سخن عرفا نیست که گفته‌اند: «وحدت در عین کثرت» یا «کثرت در عین وحدت». برای اینکه این بحث بهتر روشن شود، مثالی را مقدم می‌دارم. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید:

﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾^۱

فرض کنیم که ما روایتی ذیل این آیه نداریم یا به دست ما نرسیده است. اگر ما باشیم و این آیه، تکلیف چه خواهد شد؟ اگر ما هیچ چیز را در تقدیر نگیریم، باید اقرار کنیم که این آیه - نستجیر بالله - تناقض گفته است! بالأخره ما باید تکلیف را مشخص کنیم که آیا «رَمَى» به پیامبر اکرم ﷺ منتسب است یا خیر. اگر پاسخ مثبت دهیم، عبارت «مَا رَمَيْتَ» را چه باید کرد؟ و اگر پاسخ منفی باشد، تکلیف عبارت «رَمَيْتَ» چه خواهد شد؟ پس ناگزیریم که چیزی را در تقدیر بگیریم یا حیثیات را داخل کنیم یا....

در اینجا - یعنی عبارت «موصوفیت در عین لاموصوفیت» - نیز همین قاعده جاری است. یعنی اگر قائل باشیم که این عبارت تناقض آلود نیست (از عبارات و توضیحات

مرحوم استاد نیز همین برمی آید)، باید «موصوفیت» و «لاموصوفیت» را در مقابل هم بگیریم؛ یعنی لفظ «موصوفیت» باید معنای دومی در ترکیب «لاموصوفیت» داشته باشد و همین طور نیز هست. به عبارت ساده تر، خداوند به یک معنا موصوف است و به معنای دومی لاموصوف است.

لاموصوفیت ذاتی خداوند

در روایات متعددی آمده است که خداوند اسم و صفت ندارد و وصف ناشدنی است. مرحوم استاد نیز تذکر می دهند که خداوند لاموصوف بالذات است، یعنی به وسیله اسماء و صفات، «مُشار» یعنی «نشان دار» نمی گردد. به این روایات توجه کنید: [۱]: فردی یهودی به نام سَبُخْت خدمت رسول خدا ﷺ آمد و گفتگویی با حضرتش داشت. ایشان به مناسب سؤال او فرمودند:

«وَاللّٰهُ لَا يُوصَفُ بِخَلْقِهِ»^۱

خداوند به وسیله مخلوقاتش موصوف و نشان دار نمی شود. وقتی «صفت» را «علامت» و «نشانه» دانستیم، طبیعتاً «موصوف» هم «نشان دار» خواهد شد. اسماء تکوینی و لفظی خداوند مخلوق اویند و خداوند توسط مخلوقاتش نشان دار نمی شود. در آینده روشن خواهد شد که «نشان دار نشدن» به چه معناست.

[۲]: راوی خدمت امام هادی علیه السلام نامه می نویسد و درباره توحید از حضرتش می پرسد. آن جناب در پاسخ خود می نویسند:

«سُبْحَانَ مَنْ لَا يُحَدُّ وَلَا يُوصَفُ وَلَا يُشَبَّهُ شَيْءٌ وَ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»^۲

منزه است خدایی که حدی ندارد و وصف نمی شود، زیرا شبیه هیچ چیز نیست.

۱. الکافی ۱: ۹۴.

۲. الکافی ۱: ۱۰۲-۱۰۳.

خیلی کلام زیباست! امام علیه السلام یک معنا را به وسیله سه لفظ بیان کرده‌اند: «حدّناپذیری»، «وصف‌ناپذیری» و «نفی تشبیه». وقتی خدا شبیه مخلوقات نبود، حدّی هم نخواهد داشت. حدّناپذیری خداوند نیز معقول نیست. خداوند بی‌نهایت است، نه به معنایی که گفته می‌شود: «اعداد حقیقی بی‌نهایت‌اند» یا مواردی از این قبیل. باید توجه کرد که اگر کسی چیزی معقول و محدود را در نظر بگیرد و حدود او را نفی کند و بی‌نهایت بسازد، نمی‌تواند آن بی‌نهایت را به خدا نسبت دهد. بی‌نهایت و لایتناهی بودن خدا در حیطة محدود عقل نیست و از معقولیت سرچشمه نمی‌گیرد. به همین جهت، مرحوم استاد می‌گفتند که این سخن فلاسفه که گفته‌اند: «خداوند فوق لایتناهی است»، صحیح است؛ اگرچه شاید خودشان به مدلول دقیق کلام خودشان متذکّر نبوده‌اند.

خدا حدّناپذیر است، پس وصف‌ناپذیر است؛ زیرا تا محدودیت نباشد، کسی مسمّا به اسمی نخواهد شد. مثلاً من موصوفِ صفتِ «قدبلند» ام؛ زیرا شکل و هیأت خاصی دارم. بنابراین، چون محدود به حدّ «قدبلندی» ام، موصوف به وصف و لفظ «قدبلند» می‌شوم. به همین ترتیب، مسمّای لفظ لاغر، میان سال، ایرانی و... هستم.

مثال دیگر: یکی از ابتدایی‌ترین نکات علم فیزیک، تفاوت بین جامد، مایع و گاز است. جامد هم شکل مشخص دارد و هم حجم مشخص. مایع حجم مشخص دارد، ولی شکل مشخص ندارد (شکل ظرفش را به خودش می‌گیرد). گاز نه شکل مشخص دارد و نه حجم مشخص. این‌ها تعین و محدودیت است. هرچه تعینات بیشتر، موصوفیت به صفات گوناگون بیشتر. وقتی هم تعین و محدودیت صفر شد، موصوفیت هم صفر می‌شود. اگر خدا اسمائی را برای خودش انتخاب نمی‌کرد، ما لال بودیم و زبانمان بسته بود؛ نمی‌توانستیم به خدا چیزی بگوییم و لفظی را اطلاق کنیم؛ هرچه می‌گفتیم تشبیه بود. پس خداوند «لاموصوف» است، یعنی متعین به تعینی نیست تا بتوانیم از جانب خود لفظی را بر او اطلاق کنیم.

من گنگ خواب دیده و عالم تمام کر من عاجز ز گفتن و خلق از شنیدنش

نکته دیگر آنکه خداوند هنوز هم لاموصوف است! یعنی این طور نیست که پیش از اختیار اسماء، لاموصوف بود و الآن دیگر از مقام لاموصوفیت منعزل باشد. مثالی دیگر می‌زنیم. فرض کنید کسی به شما می‌گوید: «آیا عصار را می‌شناسی؟» می‌گویید: «بله.» او می‌گوید: «آیا همان عصاره‌ای که قد کوتاه، چاق، بور و دارای عینک ته‌استکانی است؟» شما در اینجا متوجه می‌شوید که مراد او عصار دیگری بوده است؛ زیرا من مسمای هیچ‌یک از این اسمای نیستم. به عبارت دیگر، من حقیقتاً مسمای یک سلسله اسمای ام (مانند: قد بلند) و این‌ها حقیقتاً به من دلالت می‌کنند و الفاظ مقابلشان به من دلالت نمی‌کنند (مانند: قد کوتاه). اما خدا این‌گونه نیست. اسماء خدا قراردادی است و اگر این‌گونه نباشد، اختیار اسماء معنا ندارد. خداوند برای اینکه زبان ما را بگشاید تا او را بخوانیم، به ما اذن داده است که به او «عالم» بگوییم، نه اینکه واقعاً و حقیقتاً مسمای اسم عالم باشد.

[۳]: امیرالمؤمنین (علیه السلام) در فقرات توحیدی حُطَب خود می‌فرماید:

«بَانَتِ الْأَشْيَاءُ مِنْهُ، فَلَيْسَتْ لَهُ صِفَةٌ تُنَالُ وَلَا حَدٌّ تُضْرَبُ لَهُ فِيهِ الْأَمْثَالُ»^۱

خداوند مباین با اشیاء و مخلوقات است. نمی‌توان به صفت خدا رسید (خداوند صفتی ندارد که بتوان به او رسید). این جمله کلیدی معانی مختلفی می‌تواند داشته باشد که ما در صدد بیان آنها نیستیم.

خلاصه اینکه این اسمای خدا را نشان‌دار نمی‌کند. این‌ها نشانه‌های یک حقیقت بی‌نشان‌اند. ما وقتی الفاظی - مانند «عالم» یا «قادر» - را به عنوان صفت برای کسی به کار می‌بریم، آنها را به عنوان صفاتی برای یک صاحب‌نشان و موصوف استعمال می‌کنیم. فرضاً وقتی می‌گوییم: «فلانی عالم است». ما علم را می‌شناسیم، در خصوصیات و رفتار این شخص نیز آثار و نشانه‌های علم را می‌بینیم و می‌گوییم که این صفت بر ایشان قابل اطلاق است. وقتی می‌گوییم: «قادر»، خصوصیتی از خصوصیات آن شخص را که توانایی انجام کاری را دارد مشخص کرده‌ام.

حال آیا وقتی شما می‌گویید: «عالم»، این صفت چیزی از خدا را [به وسیله نور علم] برای شما مشخص می‌کند؟ جواب منفی است؛ زیرا این لفظ فقط شما را متنبه و متذکر می‌کند به آن «نه مصنوع» یا «موجد» یا «آفریننده‌ای» که شما به آن اتکاء دارید که «ما به کُلّ الکمال» است؛ تمام کمالات را ایجاد کرده و مبرّای از آن‌ها است. در عین اینکه این اسم یا لفظ، ما را متذکر به او می‌کند (و از این جهت اسم او نشانه او است و خداوند، موصوف و مسمّا است)، ولی او از این خصوصیت مخلوقی (مثلاً علم یا قدرت) منزّه و بی‌نشان است. یعنی این اسم او را نشان‌دار نمی‌کند. این اسم از موصوف و مسمّا خبر می‌دهد؛ در حالی که در مورد خدا، شما را به حقیقتی متذکر می‌کند که این صفت (علم و قدرت مخلوقی) در او نیست؛ به مسمّایی متذکر می‌کند که معنای این اسم (نور علم) در او نیست و کمالیت این کمال به او است، نه اینکه او واجد این کمال باشد. در نتیجه، ما نسبت به آن صاحب کمال خاضع می‌شویم، بدون اینکه آن اسم از او چیزی را نشان بدهد. آن اسم فقط شما را متذکر به این می‌کند که همان کسی که توبه او قائم هستی، او این کمال را ایجاد کرده است. این کمال از کسی است که خودش را به خودش به تو معرفی کرده و سابقه‌ای از او داری.

به این معنا و عبارت است که می‌گوییم: «خانه کعبه از او است.» مسلم است که هیچ نشانی و صفتی از خانه کعبه در او نیست. این خانه از خدا چه چیزی را می‌تواند نشان دهد؟ هیچ چیز! فقط قرارداد است؛ یعنی نسبت خانه به خدا قراردادی است. به همین ترتیب، نسبت اسماء خدا (مثلاً علیم) با خدا قراردادی است.

البته این قرارداد نتیجه و ثمره دارد. مثلاً در قوانین راهنمایی و رانندگی قرارداد کرده‌اند که وقتی شما بر سر چهارراه چراغ قرمز دیدید، بایستید. حال اگر کسی چراغ قرمز را دید و نایستاد، او را جریمه خواهند کرد. این جریمه نتیجه آن قرارداد است. مثال دیگر: میان یک مرد و یک زن، عقد زوجیت جاری می‌شود. تا چند دقیقه پیش، آن مرد به آن زن نگاه ریه هم نمی‌توانست داشته باشد، اما پس از عقد محرمیتی با آن خانم پیدا می‌کند که با مادر و خواهرش نداشت. این محرمیت نتیجه آن عقد است. هیچ الزامی نبود که

با این خانم ازدواج کند. اما حالا که ازدواج کرد، آن عقد زوجیت ثمراتی را در پی داشت: محرمیت، وجوب نفقه، ولایت یک طرف بر دیگری و.... پس اینکه گفته می‌شود: «اسماء خدا قراردادی است»، یعنی خداوند می‌توانست هر اسم دیگری را اختیار کند (مثلاً شلغم یا خاک)، ولی حالا که این‌ها را برگزید، گزینشش ثمرات عینی و حقیقی دارد، همان‌طور که آن آقا یا خانم قبل از ازدواج می‌توانستند با هر کسی ازدواج کنند (در اینجا حکم شرعی مدّ نظر نیست)، ولی حال که با این فرد خاصّ عقد کردند، اثرات آن قرارداد به رابطه با این فرد خاص، مترتب می‌شود.

خلاصه اینکه: من وقتی گفتم: «یا عالم»، متذکر می‌شوم به اینکه: آن چیزی را که من به عنوان «علم» می‌شناسم، در او نیست و این نشان، نشانی است از کسی که این نشان در او نیست؛ در صورتی که وقتی به مخلوقات (حتّی پیامبر اکرم ﷺ) می‌گوییم: «عالم»، متذکّر می‌شویم به صفتی که پیامبر ﷺ یا هر مخلوق دیگری، آن را دارا است. لذا این اسم در این مخلوق، خود مسماً (صاحب و واجد یک کمال) را نشان می‌دهد؛ ولی در مورد خدا مسماً را نشان نمی‌دهد، بلکه نشان می‌دهد که او بی‌نشان است. مثلاً وقتی می‌گوییم: «قادر» متذکر می‌شویم که آن چه از قدرت می‌دانم، نمی‌توانم به خدا نسبت بدهم، در حالی که او عاجز هم نیست و این همان «خروج عن الحدّین» است.

توجّه داشته باشید که عدم جواز استعمال، دو حالت دارد. گاهی ما شخصی را «جاهل» می‌یابیم و حکم می‌کنیم که نمی‌توان به او اطلاق «عالم» کرد، زیرا در او علم نیست. ولی این حالت با عدم جواز [اولی] استعمال لفظ «عالم» درباره خداوند متفاوت است. درباره هر دو، «عالم نیست» صادق است، ولی در اولی «جاهل است» و در دومی «جاهل نیست» صادق است؛ یعنی خداوند در عین اینکه جاهل نیست، «عالم به معنای مخلوقی آن» هم نیست؛ یعنی این چیزی را که ما به عنوان «علم» از آن یاد می‌کنیم، نمی‌توانیم به او نسبت دهیم. او منزّه از این کمال است.

ضمناً گفتیم که اسماء خدا قراردادی است و این قراردادها ثمراتی دارد که در ادامه خواهیم گفت. برای روشن شدن قراردادی بودن اسماء مثالی دیگر می‌زنیم. فرض بفرمایید

بزرگی در جمع ما حضور دارد. ما قرار می‌گذاریم که وقتی من قلم را بلند کردم، شما اجازه سؤال دارید و اگر عینک را برداشتم هیچ‌کسی حق صحبت کردن ندارد. در اینجا، چه تشابهی بین علامت و ذوالعلامه وجود دارد؟ چه تشابهی بین برداشتن قلم و سؤال شما یا برداشتن عینک و سکوت شما وجود دارد؟ آیا این جز یک قرارداد چیز دیگری است؟ این علائم قراردادی کاملاً روشن و مفهوم است و مراد من با این مفاهیم، تشابه و علقه و سنخیت ندارد. در واقع، ما به سه روش می‌توانیم مطالب خود را منتقل کنیم: یکی با استعمال حقیقی الفاظ، دوم با استعمال مجازی الفاظ و سوم به شکل قراردادی. استعمال اسمائی که خداوند برای خود اختیار کرده، قراردادی است که با استعمال مجازی تشابهاتی دارد (تفاوت در معنا و مراد) و به اعتبار این تشابهات، گاهی آن را «مجازی» نامیده‌اند.

تطبیق این سه روش در مثال حاضر این‌گونه می‌شود: من عرض می‌کنم: «قلم را برداشتم» و شما متوجه می‌شوید که این قلم توسط من برداشته شده است. در استعمال مجازی می‌گوییم: «قلم اینجا رسید، سربشکست»^۱ و شما می‌بینید که این قلم سالم است و متوجه می‌شوید که منظور من این بوده است که وقتی سخن به این جا رسید، دیگر حرفی برای گفتن و نوشتن ندارم و مطلب تمام شد. نیز اینکه گفته می‌شود: «قلم خشک شد»، این مجاز است. یک وقت هم با یک قرارداد مطالب را منتقل می‌کنیم که همان مثالی است که گفتیم. اختیار قراردادی در جنگ‌ها هم استعمال می‌شود. مثلاً می‌گوییم: «وقتی کلمه «یا زهرا» را شنیدید حمله را شروع کنید». حال، شما بفرمایید که چه ربطی بین کلمه «یا زهرا» با «حمله به دشمن» هست؟ این یک قرارداد است. آری، کلمه «یا زهرا» مقدس است، انتخابش حکیمانه است و...؛ اما رابطه و علقه‌ای با حمله به دشمن مهاجم ندارد و یک قرارداد صرف است. چرا ما به طرف کعبه نماز می‌خوانیم؟ مگر خدا آن جاست؟ این یک قرارداد است.

نتیجه آنکه حکمت الهی به این تعلق گرفته است که برخی الفاظ برای او اختصاص

۱. برگرفته از عبارت آخوند خراسانی. بنگرید: کفایة الأصول ۱: ۶۸.

داده شود و در ابراز نیاز ما راهگشا باشد که تمامی آن اسماء، «حسنی» اند و خود آن الفاظ، سبوح و قدوس اند و انتخابشان قراردادی است، مثل اسم رمز «یا أبا الفضل» و «یا سید الشهداء» که مقدّس و نیکو است.^۱

این سخن، درست مقابل کلام فلاسفه است. آنها استعمال را حقیقی می دانند و دقیقاً همان چیزی را که در مخلوقات می بینند، به خدا نسبت می دهند؛ یعنی همین علم، قدرت، وجود و... را به خدا نسبت می دهند. به عبارت دیگر، میان کمالات ما و خدا اشتراک معنوی برقرار است. «بین تفاوت ره از کجاست تا به کجا؟»

نکته آخر اینکه این قاعده در اسماء تکوینی نیز جاری است. فرضاً ما در زمان حضرت صادق علیه السلام هستیم. «فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ وَ كُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ يُمْتَنِعُ فِي صَانِعِهِ»^۲

معنای «نفی صفات» در روایات

عبارت «نفی الصّفات عنه» در کلام امیرالمؤمنین و امام رضا علیه السلام آمده است و در شمار عبارات کلیدی در روایات ما است. امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه یکم نهج البلاغه می فرماید:

«أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مُوصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ. فَسَنَ وَصَفَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ وَ مَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّأَهُ وَ مَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهَّلَهُ»^۳

۱. بنابراین، طبق سخنان استاد عصار، منعی ثبوتی نداشت که خداوند اسامی دیگری را اختیار کند، ولی در مقام اثبات، یک سری اسامی نیکو را برگزیده است. لذا ایشان پیشتر فرمودند که خداوند می توانست لفظ «شلغم» یا «خاک» را برای خود برگزیند.

۲. عیون أخبار الرضا علیه السلام ۱: ۱۵۳.

۳. نهج البلاغه: ۳۹.

امام رضا علیه السلام نیز فرموده اند:

«أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَأَصْلُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَوْحِيدُهُ وَنِظَامُ تَوْحِيدِ اللَّهِ نَيْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِسَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَمَوْصُوفٍ مَخْلُوقٌ وَشَهَادَةُ كُلِّ مَخْلُوقٍ أَنَّ لَهُ خَالِقاً لَيْسَ بِصِفَةٍ وَلَا مَوْصُوفٍ. وَشَهَادَةُ كُلِّ صِفَةٍ وَمَوْصُوفٍ بِالْإِفْتِرَانِ وَشَهَادَةُ الْإِفْتِرَانِ بِالْحَدَثِ وَشَهَادَةُ الْحَدَثِ بِالْإِمْتِنَاعِ مِنَ الْأَزْلِ الْمُتَمَنِّعِ مِنَ الْحَدَثِ.»^۱

در جای دیگر نیز فرموده اند:

«أَوَّلُ الدِّيانَةِ مَعْرِفَتُهُ وَكَمَالُ الْمَعْرِفَةِ تَوْحِيدُهُ وَكَمَالُ التَّوْحِيدِ نَيْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِسَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَشَهَادَةُ الْمُوصُوفِ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ وَشَهَادَتُهُمَا جَمِيعاً عَلَى أَنْفُسِهِمَا بِالْبَيِّنَةِ الْمُتَمَنِّعِ مِنْهَا الْأَزْلِ. فَنَنْ وَصَفَ اللَّهُ فَقَدْ حَدَدَهُ وَمَنْ حَدَدَهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَمَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَزْلَهُ.»^۲

ما قصد نداریم تمام عبارات این سه روایت را شرح دهیم. در اینجا فقط به برخی کلیدواژه‌ها اشاره می‌کنیم. در حدیث دوم امام علیه السلام می‌فرمایند: «لِسَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَمَوْصُوفٍ مَخْلُوقٌ وَشَهَادَةُ كُلِّ مَخْلُوقٍ أَنَّ لَهُ خَالِقاً لَيْسَ بِصِفَةٍ وَلَا مَوْصُوفٍ» یعنی اساساً صفت و موصوف - یعنی نشانه و نشان‌دار - حتماً و قطعاً مخلوق‌اند. خداوند که خالق همه است، صفت ندارد، موصوف نیست، لایوصف است و... پس صفت و موصوف بودن مساوی و مساوق است با مخلوقیت. این همانی است که مرحوم میرزا و مرحوم استاد به پیروی از امیرالمؤمنین و امام رضا علیه السلام از آن تعبیر به «بینونت صفتی» کرده‌اند.^۳ بنابراین، خالق نه صفت است و نه موصوف، نه علم است و نه عالم، نه قدرت است و نه قادر و... البته همان‌طور که قبلاً هم تذکر دادیم، در اینجا معنای مخلوقی عالم و قادر منظور است، یعنی کسی که واجد علم یا قدرت شده باشد.

۱. التوحید: ۳۴-۳۵.

۲. التوحید: ۵۷.

۳. امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند: «... وَحُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُوهُ صِفَةٍ لَا يَبْتَوْنُهُ عُزْلَةً.» (الاحتجاج ۱: ۲۰۱). همچنین بنگرید به پیوست همین کتاب.

«وَشَهَادَةُ كُلِّ صِفَةٍ وَمَوْصُوفٍ بِالْإِفْتِرَانِ وَشَهَادَةُ الْإِفْتِرَانِ بِالْحَدَثِ» وقتی صفتی باشد و موصوفی، طبیعتاً دو چیزند که مقترن یکدیگرند، یعنی دو چیزند، یکی نیستند، وحدت ندارند. وقتی دوگانگی بود، دو چیز بودند که در کنار هم و در عرض هم بودند، باید موجدی باشد که هم عرض این‌ها نباشد؛ زیرا یکی از دو چیزی که هم عرض باشند، نمی‌شود یکی از آن‌ها خالق دیگری باشد.

بنابراین، نفی صفات از خداوند یعنی اینکه:

(۱) خداوند لاموصوف و لایوصف است، وصف ندارد، وصف پذیر نیست، نشان‌دار نمی‌شود و... .

(۲) هر صفتی و موصوفی مخلوق است.

(۳) اگر خداوند صفت زائد داشته باشد، تعدّد قدماً لازم می‌آید که عقلاً و نقلاً غلط است.

نقد تفسیر فلسفی نفی صفات

عارفان مسلمان در بحث نفی صفات با ما همراه‌اند. آنها هم معتقدند که خداوند اسم و صفت ندارد و لایوصف است. برخی فلاسفه هم این سخن را تأیید کرده‌اند. مثلاً مرحوم علامه طباطبایی در جایی این حدیث را نقل کرده و فرموده است که همه صفات باید از خدا نفی شوند.^۱ اما ملاصدرا در اسفار این نفی را منحصر در صفات غیر ذاتی کرده است^۲، یعنی معتقد است که این روایت، صفاتی چون علم، قدرت، حیات

۱. الرسائل التوحیدية: ۱۱ «... أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الصِّفَاتِ الْمُنْفِيَةِ لَيْسَتْ هِيَ الصِّفَاتُ الْمُحْدَثَةُ، بَلْ أَصْلُ الْوَصْفِ الْمَفِيدُ لِلتَّحْدِيدِ وَالْمَغَايِرِ لِلذَّاتِ». همچنین بنگرید به: المیزان ۶: ۹۲-۹۳.

۲. الأسفار ۶: ۱۴۰. «قَوْلُ عَلَمٍ» و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه» أراد به نفی الصفات التي وجودها غير وجود الذات، وإلا فذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكمالية والأوصاف الإلهية، من دون قيام أمر زائد بذاته تعالى فرض أنه صفة كمالية له. فعلمه وقدرته وإرادته وحياته وسمعه وبصره كلها موجودة بوجود ذاته الأحدية، مع أن مفهوماتها متغايرة ومعانيها متخالفة؛ فإن كمال الحقيقة الوجودية في جامعيتها للمعاني الكثيرة الكمالية مع وحدة الوجود.»

و... را نفی نمی‌کند، بلکه صفات فعل خدا مانند رزق و خلق را نفی می‌کند. در حالی که ما معتقدیم جناب صدر المتألهین اساساً معنای صفت را نفهمیده است. مگر امام رضا علیه السلام فرموده‌اند که اسم همان صفت است؟ و مگر معنای اسم، علامت نیست؟ لذا نفی صفات، ارتباطی به علم و قدرت الهی ندارد! لذا نیازی نیست که ما نفی صفات را مقید معنا کنیم.

معنای موصوفیت خداوند

پس تا بدین جا روشن شد که در برخی از روایات فرمودند که خداوند «لا یوصف» است. از طرفی، در جایی گفته‌اند که خداوند «موصوف» است: «معروف بالآیات و موصوف بالعلامات».^۱ پس خداوند هم موصوف است و هم لاموصوف؛ در عین اینکه لاموصوف است، موصوف هم هست. نکته‌ای را که قبلاً اشاره کردیم، مجدداً متذکر می‌شویم: «موصوفیت» و «لاموصوفیت» متناقضین نیستند؛ بلکه خداوند به یک معنا لاموصوف و به معنای دومی، موصوف است. معنای لاموصوفیت خدا همان است که گفته شد: خداوند به نشانه‌هایش نشان‌دار نمی‌شود؛ محکوم به مسما شدن و موصوف‌گشتن نیست؛ برخلاف من مخلوق که محکوم به مسما شدن یک سری الفاظ، مانند: «لاغر»، «میان‌سال»، «ایرانی» و... .

اما موصوفیت خدا به چه معنا است؟ پاسخ این سؤال از حدیثی که نقل شد، روشن می‌گردد. ما دو عبارت «معروف بالآیات» و «موصوف بالعلامات» را به یک معنا می‌دانیم؛ یعنی همان طور که «آیات» و «علامات» مترادف‌اند، «معروف» و «موصوف» هم مترادف‌اند.

معنای «معروفیت به آیات»

امام معصوم علیه السلام می‌فرماید: «خداوند با نشانه‌های خودش شناخته می‌شود (معروف بالآیات)». این حدیث را [دست‌کم] می‌توان به دو شکل تفسیر کرد که یکی صحیح و

دیگری نادرست است. تفسیر نادرست این است که بگوییم: «ما خدا را نمی‌شناسیم و این آیات خداوندند که او را به ما می‌شناسانند.» این تفسیر، بنا بر وجدان و روایات غلط است. زیرا در روایات فرموده‌اند: «بِهِ تَوْصَفُ الصِّفَاتُ لَا بِهَا يَوْصَفُ».^۱ تطبیق این حدیث در اسماء و صفات لفظی همان «اختیار اسماء» است. اسماء و صفات خداوند - چه لفظی و چه تکوینی- به خدا صفت و نشانه شده‌اند؛ اوست که اینها را نشانه خود قرار داده است، زیرا او که نشانه بالذات ندارد! پس عبارت «معروف بالآیات» بدان معنا نیست که ما خدا را نمی‌شناسیم و آیات، خدا را به ما می‌شناسانند. [در ادامه حدیث قبل فرموده‌اند: «بِهِ تُعَرَّفُ الْمَعَارِيفُ لَا بِهَا يُعَرَّفُ» خداوند به وسیله چیزهایی که ما می‌شناسیم، شناخته نمی‌شود. شناخت خدا فقط و فقط به او (به صنع او) است و لا غیر؛ مخلوق ناچیز فقیر بالذات توانایی آن را ندارد که خدا را بشناساند! خود او نمی‌تواند به خودش خدا را بشناسد! چگونه می‌تواند خدا را بشناساند؟!]

پس عبارت «معروف بالآیات» معنای دیگری دارد. از مجموع بقیه روایات به دست می‌آید که انسان به وسیله آیات به خدا متذکر می‌شود؛ یعنی «معروفیت» در اینجا به معنای «متذکر شدن دوباره به او» است. ظاهراً امام علیه السلام می‌خواهند بفرمایند که اگر می‌خواهید به خدا متذکر شوید و به خدا توجه کنید و با دیگران درباره خدا احتجاج کنید، باید به آیات خدا توجه کنید. خداوند مخلوقات خود را نشانه خود قرار داده است و این باعث می‌شود که انسان به خدا متذکر شود، یعنی ما به کسی که معروفمان بوده است، توجه دوباره پیدا می‌کنیم.

به همین جهت راه ما از راه فلاسفه کاملاً جدا است. آنها می‌گویند که مخلوقات به خدا دلالت می‌کنند، زیرا [بنا بر اصل مراتب تشکیک وجود و] اصل سنخیت علت و معلول، مخلوقات، خدای تنزل یافته است. بنابراین، دلالت در فلسفه مبتنی بر سنخیت است، اما در معارف مبتنی بر فعل خدا است.

به عبارت دیگر، مخلوقات - چه بخواهند و چه نخواهند - به خدا دلالت می‌کنند، مانند بچه‌ای که شبیه پدرش است و ناخودآگاه، شما را به یاد پدرش می‌اندازد. اما روایات ما این را نمی‌گویند، بلکه می‌فرمایند که آیه، بالله آیه است: «بِهِ تَوْصَفُ الصِّفَاتُ».

معنای موصوفیت به علامات

عبارت «موصوف بالعلامات» نیز معنای مشابهی دارد. این عبارت در صدد بیان این مطلب است که صفات الهی مفتاح معرفت خدایند و انسان با دیدن صفات کونی یا شنیدن صفات لفظی حقیقتاً به معروف فطری و خدای خارجی خود، متذکر می‌گردد. امام رضا علیه السلام در انتهای بحث اختیار اسماء می‌فرمایند: «... وَلَكِنَّهُ اخْتَارَ لِنَفْسِهِ اَسْمَاءً لِّغَيْرِهِ يَدْعُوهُ بِهَا لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يُدْعَ بِاسْمِهِ لَمْ يُعْرِفْ.» اگر خداوند به اسمانش خوانده نشود، شناخته نخواهد شد. تعبیر «شناخته نخواهد شد» را مانند «معروف بالآیات» تفسیر کنید. در توضیح این عبارت گفتیم که خداوند، معروف فطری ما است، لذا تعبیر «معروف بالآیات» یعنی «متذکر شدن به خدا» و «رهاشدن از غفلت از خدا». در اینجا نیز امام علیه السلام می‌خواهند بفرمایند که اگر شما خدا را با اسمانش نخوانید، به او متذکر نخواهید شد و به او نخواهید رسید. مثلاً اگر شما شب تا صبح بگویید: «یا واجب الوجود»، اتفافی برای شما نخواهد افتاد؛ اما اگر گفتید: «یا رفیق یا شفیق» - که از عبارات دعای مشلول است - به لطف خدا متذکر به خدا خواهید شد.

توجه داشته باشید که ما قائل به علیت نیستیم؛ یعنی این طور نیست که اگر من خدا را به اسمانش خواندم، ضرورتاً به خدا متذکر شوم و یا بر معرفتم اضافه شود. بلکه «خواندن اسماء» راهی است که خداوند پیش پای ما قرار داده و فرموده است که اگر پای در این راه بگذارید، سنت من چنین است که به شما معرفت می‌دهم.

بنابراین، عبارت «موصوفیت در عین لاموصوفیت» متناقض نیست. این عبارت متضمن دو اصل است:

(۱) خداوند به نشانه‌های خود نشان‌دار نمی‌شود؛ او محکوم نیست که ذوالعالمه یک‌سری علائم خاص باشد؛ بلکه او به خودی خود هیچ نشانه‌ای ندارد. (لاموصوفیت)

(۲) اوصاف خدا که به اختیار و جعل الهی صفت شده‌اند، مفتاح معرفت اویند و ما را به خدا متذکر می‌کنند و حتی ممکن است بر معرفت ما نسبت به خدا بیافزایند.

لذا مرحوم استاد گاهی در دروس خود می‌گفتند:

«أَنَا صِفْتُهُ؛ نه این‌که او صفت دارد، بلکه من صفت او هستم، او صفت ندارد.»

این عبارت کمی برای مخاطبان ثقیل است. مدلول این عبارت همان «موصوفیت در عین لاموصوفیت» است. آیت، صفت و مصنوع خدایم، یعنی وقتی به خودم نگاه می‌کنم، متذکر به خدا می‌شوم؛ اما نه اینکه من باید نشانه او باشم و او ناتوان بود که من را نشانه خود نکند! خیر! او مرا نشانه خود کرده است. در عین حال، موصوف به معنای متعین نیست، هنوز هم او نشان ندارد و لاموصوف و لایوصف است.

معنای معبریت اسماء

در روایتی داریم که امام رضا علیه السلام فرموده‌اند:

«أَسْمَاؤُهُ تَغْيِيرٌ، وَأَفْعَالُهُ تَفْهِيمٌ، وَذَاتُهُ حَقِيقَةٌ.»^۱

در اینجا مصدر را باید به معنای اسم فاعل ترجمه کرد. لذا «تعبیر» و «تفهیم» به معنای «معبر» و «مفهم» خواهند بود. اسماء خدا معبرند، یعنی ما را به سمت خدا عبور می‌دهند و به ذات می‌رسانند. این همان معنای علامیت است. علامت هم همین کار را می‌کند، دست شما را می‌گیرد و در دست ذوالعالمه می‌گذارد. برای تقریب به ذهن مثالی می‌زنیم. فرض بفرمایید که شما تصویر یا فیلم حرم حضرت سیدالشهداء علیه السلام را ببینید. ناگهان منقلب می‌شوید و اشک از گوشه چشمستان سرازیر می‌شود. چرا؟ مگر گنبد که یک جسم مطلا بیش نیست، گریه دارد؟ مگر سنگ و آجر و چوب و ضریح

نقره و... گریه دارد؟ شما گنبد را می بینید، ولی بر غربت حضرت سیدالشهداء علیه السلام گریه می کنید؛ زیرا آن گنبد و بارگاه، آیه و علامت حضرت سیدالشهداء علیه السلام است، یعنی شما در ظرف توجه به گنبد و ضریح و... به خود حضرت سیدالشهداء علیه السلام متوجه می شوید. وقتی متوجه ایشان شدید، یاد مظلومیتش می افتید، منقلب می شوید، بر غربتش گریه می کنید و... لذا معبریت اسماء، لفظ دیگری از علامیت اسماء است. این دو هیچ تفاوتی با هم ندارند. هرکدام از یک جنبه، حقیقتی را خاطرنشان می کنند.

اسماء خدا ما را متذکر به خود خود او می کنند؛ متذکر همان ذاتی که عرفا غیب الغیوب و مجهول مطلق می نامند. ما همان ذات را می شناسیم و به وسیله اسماء به آن متذکر می شویم. نهایت اینکه این اسماء، به او اسم اند، قراردادی اند، نشانه یک بی نشان اند و... اما نشانه بودن و علامت بودنشان قطعی است. بنابراین، وقتی گفته می شود: «خدا این الفاظ را آیه و علامت قرار داده است»، یعنی این اسماء ما را عبور می دهند و به خدا می رسانند، مانند پلی اند بین ما و خدا.

افعال خدا نیز مفهّم اند، یعنی خدا به فعل خودش ما را متذکر و آگاه می کند و به ما می فهماند که ما مصنوع ایم. همین که روزی شما را کم یا زیاد می کند، شما به فقر ذاتی خود و غنا و سلطنت خدا پی می برید. او با افعالش به من می فهماند که تو مصنوع ای و باید در خانه من بیایی. او در ما تغییر ایجاد می کند و بدین ترتیب می فهمیم که قیوم و معیری داریم.

«وَ ذَٰئُتُهُ حَقِيقَةٌ» یعنی نمی توانیم بگوئیم نیست. «هست» به معنای مخلوقی هم نمی توانیم بگوئیم. «حقیقت» به معنی «ثبوت» است و «ثابت» هم می تواند باشد. لذا شاید «ذَٰئُتُهُ حَقِيقَةٌ» به معنی ثبوت هم باشد، یعنی ذاتش تغییر بردار نیست. وقتی برای کسی حقی قائل می شویم، یعنی چیزی را می خواهیم ثابت کنیم. مرحوم استاد هم «حق» را به معنی ثابت گرفتند. شاید بتوان این طور تفسیر کرد که اگر خداوند افعال و اسماء دارد و...، بدان معنی نیست که باعث تغییری در ذات خدا بشود. زیرا ذاتش ثابت است.

گفتار شانزدهم: تجلی خدا به اسماء و صفات

گفتیم که اسماء و صفات خداوند، مفتاح معرفت اویند. گاهی از این نکته با این بیان تعبیر می‌شود: «خداوند به اسماء و صفات خود تجلی می‌کند.» حال باید ببینیم که تجلی چیست؟ و تجلی به اسماء و صفات چیست؟

معنای تجلی

دیدیم که سخن عرفا در باب تجلی خدا چیست. آنها تجلی را معادل متعین شدن می‌دانند و بدین وسیله ریشه توحید و تنزیه را می‌کنند. معنای صحیح تجلی در نگاه ما همان «تعریف» و «شناساندن» است. این تعریف گاهی به معنای متذکر کردن به همان معرفت فطری است که در عالم ذر به همگان داده‌اند و گاهی ازدیاد معرفت در همین عالم دنیا است.

مقدمتاً باید بگوییم: ما هر کمالی را که نسبت به او ذکر کنیم، به طریقی نسبت به او خاضع می‌شویم و نسبت به آن کمال، وظیفه‌ای نسبت به خدا پیدا می‌کنیم. لذا مرحوم استاد وقتی در مورد عبد کامل خداوند و حقیقت بندگی بحث می‌کنند، تذکر می‌دهند که هیچ‌کدام از ما به معنای دقیق کلمه خدا را عبادت نمی‌کنیم، عبد حقیقی تنها امام زمان علیه السلام هستند و بس! زیرا ایشان نسبت به هر کمالی شناخت دارد و وظیفه خودش را نسبت به ادای شکر و بندگی و عبودیت آن کمال انجام می‌دهد. لذا آن چه مورد توجه خدا بوده است، دقیقاً و به شکل تمام و کمال تحقق می‌یابد. هیچ‌کدام از ما نه کمالات را می‌دانیم و نه شکرمی‌کنیم و نه بندگی می‌کنیم.

به هرحالت، وقتی رحمت خدا (خداوند به رحمتش) بر انسان تجلی می‌کند، یک نوع خاضع می‌شود. وقتی عظمت الهی بر بنده تجلی کند، نوعی دیگر. وقتی شدیدالعقاب بودن خدا بر فرد تجلی کند، یک‌طور می‌خواهد نیست شود. وقتی آن جمال الهی و ذواناة بودن الهی و رحیم بودن تجلی می‌کند، به گونه‌ای دیگر شائق می‌شود. هرکدام از این اسماء و صفات و آیات به نحوی ما را خاضع می‌کنند.

تجلی عقلی

گفتیم که خداوند با تجلی خود بندگان را خاضع می‌کند. خاضع کردن بندگان نیز به دو نحو است: یکی به برکت عقلی و دیگری به برکت معرفت فطری خداوند. خداوند به عقل‌ها با علامات تدبیر، تجلی کرده است و با تعریف خودش، خودش را به ما شناسانده است. در هر یک از این کمالات که شما می‌بینید، یک حالت، ارائه حق بر عقول است:

«ظَهَرَ فِي الْعُقُولِ بِمَا يُرَى فِي خَلْقِهِ مِنْ عِلَامَاتِ التَّدْبِيرِ»^۱

شأن عقل، خروج از حدّین و زدودن و تنزیه حقّ متعال از نواقص است. امیرالمؤمنین (علیه السلام) در ادامه همین روایت می‌فرمایند:

«لَا تَسْتَطِيعُ عُقُولُ الْمُتَفَكِّرِينَ جَحْدَهُ»^۲

لذا ما به صوفی و عارف می‌گوییم، این‌هایی که شما می‌گویید تماماً نقص است. عقل می‌گوید که خدا نباید این‌گونه باشد. مرحوم استاد بحثی در باب علم الهی مطرح کرده‌اند، تحت عنوان «علم بلا معلوم» و توضیح می‌دهند که علم خدا بلا معلوم است. ایشان می‌خواهند بگویند که آخرین نظریه علم بشر در باب علم الهی متعلق به ملاصدرا و محیی‌الدین است که به ترتیب عبارت‌اند از: «علم اجمالی درعین کشف تفصیلی» و «علم ذات حق به اعیان ثابته». ایشان می‌خواهند بگویند که من برای شما ثابت می‌کنم که بالاتر از این حرف‌ها در وجود خود شما هست و بدین ترتیب، خدای

۱. الکافی ۱: ۱۴۱؛ التوحید: ۳۲. همچنین بنگرید به: نهج البلاغه: ۲۶۱.

۲. همان.

عارف و فیلسوف از من و شمای انسان مخلوق ضعیف، کمتر است! حرف آنها برای شما نقص است، چه رسد به خدا! بنابراین، ما با عقل، تالی فاسدهای حرف باطل را می‌توانیم روشن کنیم و خدا را از آنها تنزیه کنیم.

لذا شأن پیامبران علیهم‌السلام - طبق گفته امیر مؤمنان علیه‌السلام - این است که اثاره عقول کنند^۱ و به وسیله اثاره عقول است که برخی فساد و خلاف بودن حرف‌ها، روشن می‌شود. یعنی تالی فاسدها دوگونه‌اند: برخی فسادشان با هر عقلی روشن می‌شود، مانند جبر؛ برخی فسادشان نیاز به اثاره عقول دارد، مانند بسیاری از سخنان اهل عرفان. خلاصه اینکه: عقل در حوزه تنزیه کاربرد دارد، ولی تنزیه معادل شناخت نیست. خروج از حدّین است.

تجلی به اعطای معرفت

خداوند لطفی بالاتر [از اعطای عقل] به ما کرده و ما را به فعل و صنع خودش با خودش آشنا کرده است:

«... فَخَرَجُوا كَالَّذِرِّ فَعَرَفَهُمْ وَأَرَاهُمْ نَفْسَهُ وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَعْرِفْ أَحَدٌ رَبَّهُ»^۲

آن معرفتی که به صنع خدا است، در ما هست، ولی ما به انحاء مختلف (مانند گناهان) روی آن پرده و حجاب انداخته‌ایم. البته در گرفتاری‌ها یا هر زمان دیگر که خدا تقدیر کرده باشد، پرده را کنار می‌زند، آنگاه آن معرفت بسیط که در کنه ما هست، ترکیبی می‌شود. این تعریف غیر از استدلال‌های عقلی است که منحصر در خروج از حدّین و اثبات صانع است. عقل تنها این مقدار را می‌گوید که نمی‌شود خدا این‌گونه باشد. یکی از تفاسیر محتمل برای «أدنی المعرفة»^۳ یعنی «پایین‌ترین درجه معرفت» همین است که

۱. نهج البلاغه: خطبه ۱.

۲. الکافی ۲: ۱۳.

۳. الکافی ۱: ۸۶ (باب أدنی المعرفة) و التوحید: ۲۸۳ به بعد (باب ما یجزئ معرفة التوحید).

[۱]: عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ علیه‌السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ أَدْنَى الْمَعْرِفَةِ، فَقَالَ: «الْإِفْرَازُ بِأَنَّهُ لَا إِلَهَ غَيْرُهُ وَلَا شِبْهَ لَهُ وَلَا نَظِيرَ وَأَنَّهُ قَدِيمٌ مُثَبَّتٌ مُوْجُودٌ غَيْرُ فَقِيدٍ وَأَنَّهُ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ».

به عقل همه می‌رسد. هر مکلفی این مقدار را باید قبول کند. یک تفسیر دیگر همان معرفت بسیط ذات خدای متعال (نه معرفت اسماء و صفات) است. در هر دو صورت، بسیاری از مطالب دقیق را که مربوط به اسماء و صفات است، تا تعریف خاص نشود (خداوند به یک شکل خاص و سطح بالا خود را به انسان نشاناساند) و تا پیوند به شجره طیبه ولایت حاصل نشود، واقع نمی‌شود و عقل آن را متوجه نمی‌شود و تصدیق نمی‌کند.

بنابراین:

(۱) تجلی خداوند به معنای شناساندن او است، نه اینکه او متعین به تعینی شود و تنزل پیدا کند.

(۲) خداوند دو گونه تجلی دارد: عقلی و فطری. تجلی عقلی منحصر در خروج از حدین است، ولی تجلی فطری انتها ندارد و می‌تواند درجات مختلفی داشته باشد.

(۳) بسیاری از سخنان فیلسوفان و عارفان را می‌توان با همان تجلی خداوند رد کرد.

تجلی به اسماء: ترکیبی شدن معرفت بسیط

تجلی خدا به اسماء از سنخ تجلی عقلی نیست، بلکه تجلی ای در سطح بالا است که بدون معرفت فطری نمی‌تواند معنا یابد. در توضیح معنای معروفیت خدا گفتیم که معروفیت به معنای این است که ما خدا را می‌شناسیم و او معرفت خود را در عالم ذر به ما داده است. حال، گاهی در این دنیا ما فقط به آن معروف فطری متذکر می‌شویم و گاهی معرفت ما افزایش می‌یابد. مرحوم استاد برای این دو حالت، دو اصطلاح «بسیط» و «ترکیبی» را به کار برده‌اند. معرفت بسیط همان معرفت عمومی و پایه است که خداوند

[۲]: عَنْ ظَاهِرِ بْنِ حَاتِمٍ فِي حَالِ اسْتِقَامَتِهِ (أَي لَمَّا كَانَ عَلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ لَا حَالَ غَلَوِهِ، مَرَّةَ الْعُقُولِ ۲۰۳: ۱) أَنَّهُ كَتَبَ إِلَى الرَّجُلِ (أَي الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ): «مَا الَّذِي لَا يُجْتَرَأُ فِي مَعْرِفَةِ الْخَالِقِ بِذُونِهِ؟» فَكَتَبَ إِلَيْهِ: «لَمْ يَزَلْ عَالِمًا وَ سَامِعًا وَ بَصِيرًا وَ هُوَ الْفَعَالُ لِمَا يُرِيدُ. وَ سُئِلَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الَّذِي لَا يُجْتَرَأُ بِذُونِ ذَلِكَ مِنْ مَعْرِفَةِ الْخَالِقِ، فَقَالَ: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ لَا يُشَبِّهُهُ شَيْءٌ. لَمْ يَزَلْ عَالِمًا سَمِيعًا بَصِيرًا.» ناگفته نماند که کلام حضرت ابوجعفر امام باقر علیه السلام ممکن است حدیث مستقلی باشد، نه بخشی از رساله امام رضا علیه السلام، کما اینکه علامه مجلسی نیز چنین احتمال داده است. بنگرید به: مرآة العقول ۳۰۲: ۱.

در عالم ذر به همگان داده است و معرفت ترکیبی آن است که خداوند در این دنیا اعطا می‌کند و مراتبش بی‌نهایت است.

اسماء الهی باعث ترکیبی شدن معرفت می‌شود؛ یعنی وقتی خداوند به اسماء خود بر انسان تجلی می‌کند، درجات معرفتش بالا می‌رود. یکی از تفاوت‌های معرفت بسیط و ترکیبی در این است که معرفت ترکیبی به عبادت پدید می‌آید.^۱ یکی از مصادیق عبادت و بندگی، خواندن خداوند به آن اسمائی است که خودش برای خودش برگزیده است. امر و نهی خداوند منحصر در نماز و زنا نیست! بلکه خداوند به لسان حجت‌های معصومش به ما امر فرموده که او را به اسماء برگزیده‌اش بخوانیم و ما را نهی کرده است از اینکه او را به اسماء دیگری بخوانیم:

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ قَالَ: كَتَبَ أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عليه السلام إِلَى أَبِي: أَنَّ اللَّهَ أَعْلَى وَ أَجَلُّ وَ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ يُبْلَغَ كُنْهَ صِفَتِهِ. فَصِفُوهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ وَ كُفُّوا عَمَّا سِوَى ذَلِكَ.»^۲

یکی از مصادیق مهم بندگی خداوند، اطاعت از این امر و نهی خدا است. لذا اگر کسی امتثال امر کرد و خدا را تنها با اسماء برگزیده‌اش خواند، او را بالا می‌برند و بر معرفتش می‌افزایند.

توضیح تعبیر «حجاب اسماء و صفات»

مرحوم میرزا و مرحوم استاد معتقدند که خداوند دوگونه تجلی دارد: بالآیه و بدون الآیه. از تجلی بالآیه چنین تعبیر کرده‌اند: «تجلی خدا که از پس حجاب آیات و اسماء و صفات رخ می‌دهد.»^۳

۱. درباره دیدگاه مرحوم عصار درباره معرفت بسیط و ترکیبی، بنگرید به: عالم تشریع، شرور و بلایا: ۲۳۷-۲۴۲؛ اختیار انسان در فلسفه اسلامی و معارف الهی: ۲۲۰-۲۲۵.

۲. الکافی ۱: ۱۰۲.

۳. هناك: ۱۱۰. همچنین بنگرید به پیوست انتهایی کتاب.

مقدمه یکم: انواع حجاب خداوند

خداوند حجاب‌های گوناگونی دارد:

یکم: حجاب مخلوقیت

امام رضا علیه السلام در حدیثی می‌فرماید:

«خَلَقَ اللَّهُ الْخُلُقَ حِجَابٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمْ»^۱

این‌که خداوند متعال مخلوقات را آفریده است، خود این آفرینش، حجابی بین او بین دیگران است. در اینجا منظور این نیست که ما به مخلوقات اشتغال پیدا می‌کنیم و غافل از خداوند متعال می‌شویم. بلکه مراد این است که چون بین خالق و مخلوق، بینونت برقرار است و خبری از سنخیت نیست، هیچ وسیله‌ای و هیچ ابزاری برای ارتباط از این طرف به آن طرف نیست. چون سنخیت نیست و بینونت هست، میان خدا و مخلوقات حجاب برقرار است. مباینت، خودش، حجاب است. مباینت بین حق و خلق هم - به تعبیر مرحوم استاد - مانند بینونت میان مخلوقات - مثل مباینت سفیدی و سیاهی یا مباینت وجود و عدم - نیست، شدیدتر از این است. خود آن مباینت وله‌انگیز است. چون خدا با خلق مباین است، پس ما هیچ وسیله‌ای نداریم برای این‌که از آن طرف خبری بگیریم. ما هر چه داریم به این وسائل شناخت عالم مخلوق مربوط می‌شود، مثلاً عقل و حس. وسیله‌ای که با او تناسب و سنخیت داشته باشد، در اختیار ما نیست.

امام علیه السلام می‌فرماید که اگر چیزی با مخلوقات سنخیت داشته باشد، علامت مخلوقیت در او هم ظاهر می‌شود. اگر مشابه باشد، او هم مخلوق خواهد بود:

«... إِذَا لَقَامَتْ فِيهِ آيَةُ الْمَصْنُوعِ وَ لَتَحَوَّلْ دَلِيلًا بَعْدَ مَا كَانَ مَذْلُولًا عَلَيْهِ لَيْسَ فِي مُحَالِ الْقَوْلِ حُجَّةٌ»^۲

این نکته نیاز به توضیح بیشتری دارد. گاهی در باره حدیثی سؤال می‌شود که در

۱. التوحید: ۳۵-۳۶.

۲. التوحید: ۴۰.

کتاب التوحید مرحوم شیخ صدوق آمده و وجود هرگونه حجابی میان خالق و مخلوق را نفی می‌کند:

عَنْ فَتْحِ بْنِ يَزِيدَ الْجُرْجَانِيِّ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ أَسْأَلُهُ عَنْ شَيْءٍ مِنَ التَّوْحِيدِ، فَكَتَبَ إِلَيَّ بِحَظِّهِ... «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُنْهَمِ عِبَادَهُ الْحَمْدُ... لَا يَشْمَلُهُ الْمُسَاعِرُ وَلَا يَحْجُبُهُ الْحِجَابُ. فَالْحِجَابُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ لِمَتَنَاعِهِ مِمَّا يُمَكِّنُ فِي ذَوَاتِهِمْ وَلَا مَكَانَ ذَوَاتِهِمْ مِمَّا يَمْتَنِعُ مِنْهُ ذَاتُهُ وَلَا فِتْرَاقِ الصَّانِعِ وَالْمَصْنُوعِ وَالرَّبِّ وَالْمُرَبُّوبِ وَالْحَادِّ وَالْمُحْدُودِ.»

در باره این حدیث چه باید گفت؟

پاسخ: این روایت با روایتی که خوانده شد (خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ حِجَابٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمْ) تنافی ندارد. ایشان در این روایت هم حجاب را اثبات کرده‌اند و هم نفی کرده‌اند؛ یعنی به یک معنا اثبات کرده و به یک معنا نفی کرده‌اند. «لَا يَحْجُبُهُ الْحِجَابُ» یعنی اینکه میان خدا و خلق، یک حجاب وجودی نیست، مثل پرده‌ای که آقایان و بانوان را از هم جدا می‌کنند یا مانند چادری که خانم‌ها بدن خود را از چشم نامحرم می‌پوشانند. مگر کسی می‌تواند خدا را بپوشاند؟ اینکه شدنی نیست! مخلوق توان محجوب ساختن حجاب را ندارد. او خودش خودش را هم محجوب نساخته است: «فَعَرَفَهُمْ وَأَرَاهُمْ نَفْسَهُ.» توجه داشته باشید، اگر ما می‌گوییم که گناهان حجاب خدایند، نه اینکه ما خدا را می‌پوشانیم، بلکه خود را می‌پوشانیم؛ مانند کسی که بر روی پنجره منزلش پرده آویزان می‌کند تا نور خورشید وارد خانه نشود. او خورشید را نپوشانده است، بلکه خود را از خورشید پوشانده است:

میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

جمال یا ندارد حجاب و پرده ولی غبار ره بنشان تا نظر توانی کرد^۱

این تفسیر ماست از عبارت «لَا يَحْجُبُهُ الْحِجَابُ»؛ اما بلافاصله ایشان حجاب را برای

خدا اثبات کرده و علت آن را توضیح فرموده‌اند: «فَالْحِجَابُ بَيْنُهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ لِامْتِنَاعِهِ...» یعنی اولاً حجاب میان خالق و مخلوق وجود دارد، اما این حجاب به دلیل بینونت است. بینونت را هم معنا کرده‌اند: هر چه در این جا هست، در آن جا ممتنع است. «و لِامْكَانِ ذَوَاتِهِمْ مِمَّا يَمْتَنِعُ ذَاتُهُ» یعنی در مخلوقات هم چیزهایی ممکن است که برای او ممتنع است. در ادامه، همین نکته را به بیان دیگری فرموده‌اند: «وَلِافْتِرَاقِ الصَّانِعِ وَ الْمَصْنُوعِ». این نکته از نظر ما وجدانی است که بین صانع و مصنوع، ربّ و مربوب و حادث و محدود بینونت است. البته توجه داشته باشید که در اینجا صانع، ربّ و حادث حقیقی مراد است؛ یعنی صانعی که دیگر خود، مصنوع نیست، ربّی که مربوب نیست، حادثی که محدود نیست، بلکه فقط محدودکننده است. این توضیح ما برای جمع بین این دو روایت است.

بنابراین، «حجاب» یعنی چیزی که مانع رؤیت چشمی و عقلی می‌شود، مانع از آن می‌شود که ما اشراف و معرفت احاطی به خداوند داشته باشیم، بینونت خدا با ما است و اینکه خداوند هیچ سنخیتی با ما ندارد.

دوم و سوم: گناهان و آرزوها

یکی دیگر از حجاب‌هایی که در روایات برشمرده‌اند، «گناهان» است. امام سجاد علیه السلام در دعای ابوحمزه عرضه می‌دارد که خداوند، تو خودت را از مردم محجوب و پنهان نکرده‌ای، بلکه این گناهان مردم‌اند که تو را از آنها پنهان ساخته‌اند:

«وَأَنَّكَ لَا تَحْتَجِبُ عَنْ خَلْقِكَ إِلَّا أَنْ تَحْجُبَهُمُ الْأَعْمَالُ دُونَكَ»^۱

در برخی نقل‌ها هم به جای «اعمال» لفظ «آمال» به معنای آرزوها آمده است. لذا باید گفت که «حجاب» در اینجا چیزی است که انسان را از خدا غافل می‌سازد. این حجاب به سوء اختیار ما ایجاد شده و قابل برداشته شدن است، برخلاف حجاب مخلوقیت که غیر قابل رفع است، زیرا بینونت همیشه برقرار است و سخن عرفا هم که قائل به فنای ذاتی و... هستند، صحیح نیست.

۱. مصباح المتهجد ۲: ۵۸۳ و ۸۱۵.

چهارم: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله (حجاب نورانی)

روایتی در کتاب شریف کافی هست که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را «حجاب خدا» معرفی می‌کند:

«مُحَمَّدٌ حِجَابُ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى»^۱

مرحوم استاد این روایت را به مقام نورانی پیامبر صلی الله علیه و آله بازمی‌گردانند، با این توضیح که این حجاب با حجاب‌های دیگر متفاوت است. پیامبر خدا صلی الله علیه و آله بر خلاف سایر حجاب‌های خدا مانند گناهان یا تعلیمات غلط (که ما بدان نپرداختیم) حجاب ظلمانی خدا نیستند، بلکه حجاب نورانی خدایند. یکی از تفاوت‌های حجاب نورانی و ظلمانی این است که حجاب نورانی را خدا قرار داده است، ولی حجاب ظلمانی را خود ما ایجاد می‌کنیم. در اینجا «حجاب» به معنای «واسطه فیض» است. خود خاتم النبیین صلی الله علیه و آله را حجاب اعظم گفته‌اند، یعنی اولین واسطه فیض این بزرگوار است. دقت داشته باشید که در روایات ما کلمه «حجاب» به معانی مختلف گفته شده است. این معنا از حجاب با معنایی که برای معاصی برشمرده می‌شود، متفاوت است. در اینجا مراد از «حجاب»، چیزی است که میان من و خدا قرار گرفته است. توضیح این نکته در بحث خلقت بیان می‌شود. آنچه گفته شد، فقط اشاره‌ای اجمالی برای آشنایی با مطلب است.

مقدمه دوم: تجلی بالآیه و بدون الآیه خداوند

مرحوم استاد در بحث معرفه الله اصطلاحات مختلفی را بیان کرده‌اند: بسیط، ترکیبی، دنیا، علیا و.... اگر بخواهیم در قالب یک نمودار این اصطلاحات را بیان کنیم، چنین خواهد شد:

نوع معرفی خداوند	بالآیه / دنیا	بسیط: مقدمه اضطراری (عالم ذرو بلایا)
		ترکیبی: مقدمه اختیاری (عبادات)
	بدون آیه / علیا	

معرفت خدا یک حقیقت بیشتر نیست. تفاوت این معرفت‌ها در نحوه معرفتی خدا است. عموماً خداوند خود را به واسطه آیات معرفتی می‌کند که این معرفت بالآیه دو گونه یا دو مرحله است: بسیط و ترکیبی. یکی از تفاوت‌های این دو معرفت در مقدمه آنهاست. اگر مقدمه معرفتی خداوند اضطراری باشد، بسیط و اگر اختیاری باشد، ترکیبی خواهد بود. معرفت بسیط همان معرفت فطری است که خداوند در عالم ذر به همگان داده است و در این دنیا در بلایا انسان بدان متذکر می‌شود. طریق این معرفت بسیط چیست؟ تنبه و تذکر به آن معروف فطری از چه طریقی است؟ از طریق تذکر دادن به فقر خودمان. به تعبیر مرحوم استاد، اینکه شما غنای خدا را در آینه فقر خود می‌یابید. اما این تذکر به فقر در ظروفی رخ می‌دهد: گاهی حجت خدا انسان را به فقرش متذکر می‌کند، چنانکه امام صادق علیه السلام با ابن ابی العوجاء چنین کردند. گاهی هم بنده را به گرفتاری می‌اندازند و دچار بلایا می‌سازند. این تنبه برای مؤمن و کافر به شکل یکسان اتفاق می‌افتد.

اما درجه دیگر از معرفت هست که انبیاء برای آن می‌آیند و مرحوم استاد آن را «معرفت ترکیبی» نامیده‌اند. معرفت ترکیبی مسبوق به عبادات است. وقتی انبیاء به سوی انسانها می‌آیند و آنها را به خدا دعوت می‌کنند، هر کس دعوت آن بزرگواران را لبیک بگوید و اجابت کند (ایمان) و به دستورات آنها عمل کند و پای در جاده بندگی بگذارد، در مظان این است که خدا خودش را به جمال و جلالش به او معرفتی کند. توجه داشته باشید که حالت علی و معلولی حکم فرما نیست. ممکن است ده شب نماز شب هم بخواند و آن حالت اتفاق نیفتد، در حالی که خدایمه را ذخیره آخرت او قرار دهد. این نیز ممکن است که کسی را در حال زاری یک مرتبه با شنیدن یک آیه قرآن، تحت تأثیر قرار دهد و خود را چنان به او معرفتی کند که همان جا منقلب شود.

حال، خدا خود را به چه چیز معرفی کند، نمی‌دانیم. به رحمتش یا به علمش؟ به قدرتش یا سخطش؟ نمی‌دانیم! ولی به هر صورت به یکی از کمالات، خود را به بنده اش معرفی می‌کند و او می‌یابد و معرفتش زیاد می‌شود.

بنابراین، معرفت ترکیبی خدا معمولاً برای متّیین است و به عنوان پاداش عبادات آنها در نظر گرفته می‌شود. معرفت بسیط برای خروج مؤمنان و کافران از غفلت یا برای اتمام حجت مشرکان است. لذا مؤمنان باید از بلایا استقبال کنند، نسبت به آنها راضی باشند، در برابر آنها تسلیم باشند، صبر کنند، خدا را شکر کنند و بدانند که خدا برای آنها جز خیر مقدر نمی‌کند. نشانه معرفت ترکیبی هم عمدتاً آشک و آه و شکستن دل و... است.

بنابراین، معرفت بسیط همان تجلی‌ای است که خداوند در عالم ذر بر ما کرد و در این دنیا در بلایا می‌کند. معرفت ترکیبی تجلی‌ای است که خداوند در هنگام عبادات بر انسان می‌کند. اساتید ما فرموده‌اند که درجات تجلی خدا در معرفت ترکیبی انتها ندارد. معرفت بسیط و ترکیبی هر دو بالآیه‌اند. در معرفت بسیط، فقر ذاتی ما آیه قرار می‌گیرد و در معرفت ترکیبی، اسماء لفظی خدا، اسماء تکوینی خدا و... اما گاهی معرفت خدا بدون آیه است. ما وجدانی از این معرفت نداریم و بعید هم هست که در این دنیا بتوانیم وجدان کنیم. اما عقلاً منعی ندارد که خداوند، خود را بدون وساطت آیات، به مردم بشناساند و درجات معرفت آنها را بالا ببرد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

تعبیر «حجاب اسماء و صفات» که در کلام مرحوم استاد دیده می‌شود، یعنی همان معرفة بالآیه، یعنی معرفتی که خداوند خود را به وساطت آیات معرفی می‌کند. بدیهی است که این‌گونه معرفت نسبت به معرفت بدون آیه و علّیا، درجه پایین‌تری دارد و دنیا (پست‌تر) است.

تکمله: معنای «لقاء خداوند» در کلام مرحوم استاد

معمولاً دو واژه «لقاء» و «تجلی» در ادبیات دینی مترادف به کار می‌روند، اما مرحوم استاد معنای خاصی از لقاء را اراده کرده‌اند. لقاء خدا همان معرفت بسیط است، یعنی معرفتی که به واسطه فقر ذاتی برای انسان حاصل می‌شود. معرفتی که در گرفتاری‌ها

پیش می‌آید، در هنگام مرگ شدیدتر می‌شود و در قیامت به اوج خود می‌رسد. در همه این مواقف، انسان فقر خود را وجدان می‌کند. در هنگام بلایا می‌یابد که اصطلاحاً «دستش از همه جا کوتاه است». عجز خود را با تمام وجود وجدان می‌کند. در هنگام مرگ نیز می‌یابد که درید قدرت دیگری است. او نمی‌خواهد برود و از این دنیا دل بگند، اما او را می‌برند و او نمی‌تواند مانع شود.

او می‌یابد که همه دارایی‌هایش عاریتی بوده و از خود هیچ نداشته است! همه چیز را می‌گذارد و با یک پارچه کفن عازم آخرت می‌شود. کسی که چندین هزار متر مربع زمین، خودروی آنچنانی، طلا، شرکت و... داشته است، همه را می‌گذارد و می‌رود. در آن لحظه می‌فهمد که او فقیری بوده است در لباس غنی. در آخرت هم همین است. همه فقر و احتیاج خود را مشاهده می‌کنند: ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾^۱ در این دنیا قرآن می‌گوید:

﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^۲

﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^۳

اما گوش شنوایی نیست. در اینجا ما با معرفت فطری و بسیط خود می‌توانیم تصدیق کنیم، ولی وجدان ما ترکیبی نشده است. اما در آخرت این را با تمام وجود می‌یابیم و وجدانمان ترکیبی می‌شود. لذا لقای خداوند [در کلام مرحوم استاد] یعنی وجدان غنای خدا در آینه فقر خودم، علم خدا در آینه جهل خودم، عجز خدا در آینه قدرت خودم و....^۴

۱. غافر: ۱۶.

۲. آل عمران: ۱۸۹.

۳. آل عمران: ۲۶.

۴. بنگرید به معرفت توحیدی: درس ۱۶ و پیوست همین کتاب.

گفتار هفدهم:

ثمرات مبنای تنزیه در بحث اسماء و صفات

ثمره یکم: توقیفی بودن اسماء و صفات

در بحث «موصوفیت در عین لاموصوفیت» روشن شد که خداوند به خودی خود صفت ندارد و ذوالعلامه علامتی نیست. او برای خود اسمائی را برگزیده تا ما او را به آنها بخوانیم و اگر چنین نمی‌کرد، ما لال بودیم و ابداً نمی‌توانستیم درباره خدا سخن بگوییم. در نتیجه، انسان نمی‌تواند از جانب خود اسم و صفتی برای خود تعیین کند؛ که از این اصل تعبیر به «توقیفی بودن» اسماء می‌شود. در ادامه به چند روایت اشاره می‌کنیم و سپس بحث را پیش می‌بریم.

برخی مستندات روایی

مرحوم کلینی در جلد یکم کتاب کافی بابی را به این بحث اختصاص داده است با عنوان: «بَابُ التَّهْيِ عَنِ الصِّفَةِ بِغَيْرِ مَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ تَعَالَى»^۱ و ۱۲ حدیث نقل کرده است. تعدادی از این احادیث - که ظهور بیشتری دارند و مختصرترند - در اینجا نقل می‌شود.

[۱]: در روایت سوم، راویان خدمت امام رضا علیه السلام می‌رسند و برخی اعتقادات غلط اهل تستن و برخی اصحاب را نقل می‌کنند.^۲ امام علیه السلام به سجده می‌افتند و به خداوند

۱. الکافی ۱: ۱۰۰ به بعد.

۲. عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْخَرَّازِ وَمُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَا: دَخَلْنَا عَلَى أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام فَحَكَيْنَا لَهُ أَنَّ مُحَمَّدًا عليه السلام رَأَى رَبَّهُ فِي صُورَةِ النَّسَابِ الْمُؤَفَّقِ فِي سِنِّ أُنْبَاءِ ثَلَاثِينَ سَنَةً. وَقُلْنَا إِنَّ هِشَامَ بْنَ سَالِمٍ وَصَاحِبَ الطَّاقِ وَالْمَيْمُونِي يَقُولُونَ إِنَّهُ أَجُوفٌ إِلَى السَّرَّةِ وَالْبَقِيَّةِ صَمَدٌ....

عرضه می‌دارند:

«سُبْحَانَكَ! مَا عَرَفُوكَ وَلَا وَحَدُّوكَ! فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ وَصَفُوكَ. سُبْحَانَكَ! لَوْ عَرَفُوكَ لَوَصَفُوكَ بِمَا وَصَفْتَ بِهِ نَفْسَكَ. سُبْحَانَكَ! كَيْفَ طَاوَعْتَهُمْ أَنْفُسُهُمْ أَنْ يُشَبِّهُوكَ بِغَيْرِكَ؟! اللَّهُمَّ لَا أَصِفُكَ إِلَّا بِمَا وَصَفْتَ بِهِ نَفْسَكَ وَلَا أَشَبِّهُكَ بِخَلْقِكَ. أَنْتَ أَهْلٌ لِكُلِّ خَيْرٍ، فَلَا تَجْعَلْنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ»^۱

اگر خدا را می‌شناختند، اگر به معرفت حقیقی خدا متذکر می‌شدند، اگر به خدای عینی خارجی (نه ذهنی توهمی و خیالی) خاطرنشان می‌گشتند، هیچ‌گاه این سخن‌ها را بر زبان جاری نمی‌ساختند: «فَلَيْسَ اللَّهُ عَرَفَ مَنْ عَرَفَ بِالتَّشْبِيهِ ذَاتَهُ»^۲ بلکه فقط خدا را با همان اوصافی وصف می‌کردند که خودش خود را آن‌گونه وصف کرده است. حضرت خودش را اقرار می‌کنند که: خدایا، من تو را جز با همان اوصاف برگزیده خودت وصف نمی‌کنم، چرا که نمی‌خواهم تو را به آفریدگانت شبیه بدانم. خدایا، به من توفیق بده که تو را تشبیه نکنم و از گروه ستمگران نباشم.

ممکن است به ذهن کسی خطور کند که بزرگانی مانند ملاصدرا که اصول کافی را شرح کرده‌اند، ذیل این روایت چه فرموده‌اند؟ این روایات را چگونه فهمیدند؟ می‌توان به توضیحات صدرالمتألهین ذیل این روایت مراجعه کرد. او یک کلمه توضیح نمی‌دهد که توفیقی بودن اسماء را با مبانی فلسفی خود چگونه جمع می‌کند! ادامه روایت را نیز کاملاً فلسفی و عرفانی توضیح می‌دهد. به هر حال، حضرت می‌فرماید: «نَحْنُ آلَ مُحَمَّدٍ ﷺ التَّمُطُ الْأَوْسَطُ الَّذِي لَا يُدْرِكُنَا الْعَالِي وَلَا يَسْبِقُنَا النَّالِي» ملاصدرا چنین توضیح می‌دهد که یعنی راه صحیح راه ما آل محمد ﷺ است که جامع بین تنزیه و تشبیه‌ایم!^۳ حال، این برداشت به کجای عبارت بازمی‌گردد؟ نمی‌دانیم!

۱. الکافی ۱: ۱۰۱.

۲. التوحید: ۳۵؛ عیون الأخبار ۱: ۱۵۰.

۳. شرح اصول کافی (صدرا) ۳: ۱۸۶. «ثم أشار إلى أن الذي ورد عنه صلى الله عليه وآله: «خير هذه الأمة النمط الأوسط» المراد نحن آل محمد ﷺ الجامعون بين التنزيه والتوصيف»

[۲]: در روایت ششم، راوی می‌گوید: حضرت موسی بن جعفر علیه السلام به پدرم چنین

نوشتند:

«كَتَبَ أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عليه السلام إِلَى أَبِي أَنَّى أَنَّ اللَّهَ أَعْلَى وَأَجَلُّ وَأَعْظَمُ مِنْ أَنْ يُبْلَغَ كُنْهَ صِفَتِهِ. فَصِفُوهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ وَكُفُّوا عَمَّا سِوَى ذَلِكَ.»^۱

کسی نمی‌تواند خدا را آن‌گونه که شایسته است، وصف کند (به کنه صفت خدا نمی‌تواند برسد). حال که چنین است، پس خدا را با اوصاف برگزیده‌اش وصف کنید. دقت داشته باشید که این نهی - اصطلاحاً - ارشادی است، نه مولوی. این چنین نیست که چون امام علیه السلام فرموده باشند، ما خدا را با اوصاف برگزیده‌اش وصف می‌کنیم. خیر! این، حکم عقل است و امام علیه السلام ما را به حکم عقل راهنمایی می‌کنند.

[۳]: روایت هفتم از مفصل است:

عَنِ الْمُفَضَّلِ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عليه السلام عَنْ شَيْءٍ مِنَ الصِّفَةِ.»
فَقَالَ: «لَا تَجَاوِزْ مَا فِي الْقُرْآنِ.»^۲

«صفت» در اینجا به معنای مصدری است، یعنی «وصف کردن». امام کاظم علیه السلام به مفصل می‌فرمایند که در وصف کردن - اصطلاحاً - خودسر عمل نکند و از اوصاف خدا در قرآن پا را فراتر نگذارد.

در بیشتر روایات این باب، به اصل لاموصوفیت خداوند تأکید شده است و اینکه خداوند وصف بالذات ندارد، مانند بنده که باید با وصف میان‌سالی توصیف بشوم. در وصف خدا «باید» وجود ندارد، ما خدا را نمی‌توانیم با هیچ وصفی توصیف کنیم، زیرا در او واله ایم:

من گنگ خواب دیده و عالم تمام کر من عاجزم ز گفتن و خلق از شنیدنش
وقتی کسی لاموصوفیت خدا را - که حاصل عدم تشبیه است - پذیرفت، توقیفی بودن

۱. الکافی ۱: ۱۰۲.

۲. همان.

اسماء به راحتی نتیجه گرفته می‌شود. فلاسفه و عرفا توقیفی بودن اسماء را نمی‌پذیرند، زیرا بینونت و عدم تشبیه را قبول ندارند. قبلاً هم تذکر داده ایم که بحث اسماء و صفات مبتنی بر مبانی توحیدی است و اگر مبنا فاسد باشد، بنا هم فاسد خواهد شد.

خشت اوّل چون نهد معمار کج تا ثریا می‌رود دیوار کج

تبیین دیدگاه فلاسفه

مرحومین علامه طباطبایی و استاد مطهری در آثار خود توقیفی بودن اسماء را حکم عقل و فطرت نمی‌دانند، بلکه آن را تنها یک نهی شرعی می‌دانند و می‌فرمایند که ما از باب امتثال، نباید خدا را به سایر اسماء - مانند «واجب الوجود» - بخوانیم. مرحوم علامه رساله‌ای تحت عنوان «اسماء الهی» دارد که در مجموعه رسائل توحیدی ایشان چاپ شده است. در این رساله، عنوان زده‌اند: «مبحث ششم: توقیفی بودن اسماء خدا»، و این مبحث را این‌گونه آغاز کرده‌اند:

«بر زبان‌ها شایع است که نام‌های خداوند متعالی توقیفی می‌باشد و آن را از مسلمات به شمار آورده‌اند. مراد از «اسم» در این جا حقیقت آن، یعنی «ذات لحاظ شده با یک وصف» نیست، زیرا در این صورت، توقیفی بودن اسم‌های خداوند، معنای روشنی نخواهد داشت؛ بلکه مقصود، اسم لفظی است که در واقع اسم اسم است.»^۱

ما در ابتدای این بحث گفتیم که تفسیر «اسم» و «صفت» بسیار مهم است، زیرا به طور مستقیم بر فهم ما از آیات و روایات اثر می‌گذارد. خود ایشان در المیزان فرموده بودند که «اسم» یعنی «علامت»، ولی در اینجا برای آنکه تفسیر فلسفی و عرفانی «اسم» را نگاه دارند، با تأویل معنای «اسم»، از معنای لغوی آن عدول می‌کنند.

«بنابراین، مراد از توقیفی بودن آن، یا متوقف بودنش بر جواز شرعی کلی است و یا متوقف بودنش بر جواز شرعی خاص.»^۲

۱. رسائل توحیدی: ۷۱.

۲. همان: ۷۱-۷۲.

یعنی ایشان از ابتدا بحث توقیفی بودن اسماء را شرعی می‌دانند و مجالی برای عقل در اینجا قائل نیستند. سپس چنین ادامه می‌دهند:

«از این رو قاعده مذکور را به دو صورت می‌توان توجیه کرد:

(۱) معانی متداول الفاظ که از آنها فهمیده می‌شود، خالی از جنبه‌های نقص و کمبود نیست؛ اگرچه کلمات از این جهت نیز گوناگون‌اند، مانند: اغواء و مکر و حيله و اضلال، و مانند: کبیر و جسیم و نظائر آن؛ و عقل ما نمی‌تواند نام‌هایی را که سزاوار آن ذات مقدس است درک کند و آن را از آنچه شایسته او نیست تمیز دهد و جدا گرداند؛ لذا برای اطلاق نامی بر او به اذن و اجازه شارع نیاز است؛ و چون خرد آدمی از شرح و تفصیل در هر مورد، ناتوان است، باید هر لفظی که در نظر است به عنوان نام بر خداوند سبحان اطلاق گردد، از ناحیه شرع وارد شود.

(۲) آنچه گفته شد، صحیح است، ولی قاعده‌ای که آیه: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ»^۱ (نام‌های نیکو از آن خداست، پس او را بدان نام‌ها بخوانید و آنان را که در نام‌های او کجروی کنند واگذارید)، بیانگر آن است [که] در مقام آموزش و برای پرهیز از اطلاق الفاظی که مفاهیم رایج آنها، شایسته ساحت قدس او نیست، کفایت می‌کند.

نتیجه این دو بیان گوناگون است؛ بنابر بیان اول، اطلاق اسمی که در نصوص شرعی نیامده، روا نیست، گرچه بدانیم از جنبه‌های نقص و عدم، خالی می‌باشد. و بنا بر بیان دوم، اطلاق چنین اسمی صحیح است، خواه آن نام بعینه در نصوص شرعی آمده است، یا نیامده باشد. ظاهراً مقصود غالب کسانی که به قاعده توقیفی بودن اسماء تمسک کرده، همان معنای نخستین می‌باشد و آن معنا صحیح نیست.^۲

بیان دوم یعنی اینکه شما فقط در مقام آموزش افراد به یک سری اسماء اکتفا کنید و آنها را پرهیز دهید که خدا را با الفاظ دیگری نخوانند. اما وقتی یک نفر در علوم عقلی

۱. الأعراف: ۱۸۰.

۲. همان: ۷۲.

قوی شد و فیلسوف گشت، می‌تواند به خداوند الفاظ دیگری را هم اطلاق کند، مانند واجب الوجود، علة العلل، بسیط الحقیقة، صرف الوجود و... ایشان در ادامه توضیح می‌دهند که «ال» که در آیه «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» بر سر «الأسماء» آمده است، می‌تواند عهد یا استغراق (جنس) باشد. اگر عهد باشد، یعنی فقط یک سلسله اسم خاصّ زیبا برای خداست و شما باید فقط این اسماء را بگویید؛ ولی اگر استغراق باشد یعنی اینکه تمام اسماء حسنی برای خداست و شما می‌توانید خدا را با هر اسم حسنی بخوانید. قول مختار آقای طباطبایی، برداشت دوم است. در مقابل، ما معتقدیم که تقریر اول صحیح است.

توجه داشته باشید که دلیل توقیفی بودن اسماء فقط این آیه نیست. بحث بسیار عمیق‌تر از این حرف‌ها است. بحث از بینونت و عدم تشبیه شروع می‌شود. نتیجه عدم تشبیه، وصف ناپذیری و بسته شدن زبان انسان است. سپس بحث اختیار اسماء و گشوده شدن زبان انسان مطرح می‌گردد و....

هدف از این اشارات، این است که خوانندگان با تقریر فلسفی بحث توقیفی بودن اسماء آشنا شوند و بدانند که این بحث، متوقف بر مبانی متعدّدی است که فلاسفه آن را قبول ندارند و اگر هم قبول کنند آن را منحصر در حکم شرعی می‌دانند.

مرحوم استاد مطهری در حاشیه اصول فلسفه و روش رئالیسم نیز به این بحث اشاره کرده‌اند:

«از آیاتی نظیر آیه «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (الأعراف: ۱۸) - با توجه به اینکه الف و لام در «الأسماء»، استغراق است نه عهد- استنباط می‌شود که خداوند را با هر وصفی که حاکی از حسن و کمال باشد و در حدّ اعلای حسن و کمال باشد و هیچ جهت نقص و عدم در او نباشد، می‌توان توصیف کرد. مسئله توقیفی بودن و یا نبودن اسماء الله - هر چند دلیل تمامی ندارد، فرضاً مورد قبول واقع شود- مساله جداگانه‌ای است.

چیزی را نام خدا دانستن و او را تحت آن نام، نام بردن می‌تواند شرعاً قانون خاصی داشته باشد، زیرا فرق است میان «تسمیه» و میان «توصیف». آنچه بحث کردیم درباره توصیف بود نه تسمیه.^۱

نکته تازه در بیانات ایشان، فرق میان توصیف و تسمیه است؛ در حالی که روایات ما این دو را یکی می‌دانند: «إِنَّ الْأَسْمَاءَ صِفَاتٌ وَصَفَ بِهَا نَفْسَهُ».^۲

سپس ایشان بحث تشخیص و دسترسی به اسماء خدا را پیش می‌کشند و نکته‌ای را که در بیان علامه به اختصار آمده، با تفصیل بیشتری بیان می‌کنند:

«اکنون بینیم با چه مقیاسی می‌توانیم صفات خداوند را بشناسیم. در این مقاله دو راه برای اثبات این مدعا بیان شده است. در یکی از این دو راه، خود ذات، دلیل بر صفات قرار گرفته است و در راه دیگر مخلوقات آئینه و مرآت صفات حق قرار گرفته‌اند. و البته راه دوم به نوبه خود منشعب به دو راه دیگر می‌شود و ما به هر سه طریق اشاره می‌کنیم.

اما اینکه خود ذات، برهان بر صفات قرار گیرد، همان راهی است که مبنای برهان صدیقین بر اثبات واجب و وحدت واجب قرار گرفت. وقتی که ثابت شد اصالت از آن وجود است، و ثابت شد که حق تعالی وجود محض و واقعیت محض است و عدم و ماهیت در او راه ندارد، و ثابت شد که کمال مساوی وجود است و عدم و ماهیت منشأ نقص می‌باشند، پس ذات حق کمال واقعی را دارا است؛ زیرا کمال واقعی آن است که به وجود و واقعیت برگردد و از احکام و لوازم وجود و واقعیت بوده باشد. و چون ذات حق وجود محض است، پس کمال محض است.

در جای خود ثابت شده است که احکام و لوازم و عوارض بر دو قسم است: برخی احکام و لوازم از شوئون وجود بما هو وجود است و دوائر مدار وجود است؛ نظیر وحدت، مبدئیت آثار ظهور و نوریت علم، حیات، قدرت و غیره؛ و برخی از احکام، از آن جهت عارض موجود می‌شود که تعین و تحدّد خاصی پیدا کرده است. و چون

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم ۵: ۱۳۶ (پاورقی).

۲. الکافی ۱: ۸۸.

ذات احدیت وجود محض است و هیچ‌گونه تعین و تحدّدی ندارد، تعین او اطلاق و لا حدّی او است، پس جمیع شئون وجود و کمالات وجود بنحو اعلی در ذات او صدق می‌کند. بدیهی است که این برهان، فرع بر اصالت وجود است، همچنان‌که برهان صدیقین و برهان خاصّی که برای وحدت واجب ذکر کردیم نیز مبنی بر این اصل اساسی است. و اگر کسی آن اصل اساسی را کاملاً جذب و هضم کرده باشد، این براهین را به خوبی درک می‌کند و اِلا فلا.

اما راه دوم که مخلوقات آئینه صفات قرار گرفته‌اند، به دو وجه قابل تقریر است:

۱- از راه خاص فلسفی. در مقاله «علت و معلول» اثبات شد که: «معطی یک کمال، محال است که فاقد آن کمال باشد». و چون یک سلسله کمالات از قبیل علم، قدرت، حیات و اراده در مخلوقات دیده می‌شود، نشانه آن است که مبدأ و منشأ اصلی موجودات، واجد آن کمالات است.

۲- راه کلامی؛ و آن اینکه تشکیلات و نظامات دقیق و حیرت‌انگیزی که در مخلوقات مشاهده می‌شود، نشان می‌دهد که از روی تصادف نبوده است. علم و اراده و تدبیری در کار است و چون علم و اراده در فاعل هست، پس قدرت هم هست؛ زیرا قدرت جز این نیست که فاعل هرگاه بخواهد فعل خود را انجام می‌دهد و به همین دلیل دارای حیات هم هست، زیرا حیات نیز جز اینکه موجود درّاک فعال باشد، نیست.

این راه همان است که قبلاً آنجا که راه‌های اثبات خداوند را ذکر می‌کردیم. گفتیم که بر پایه حساب احتمالات قرار دارد.

نقصی که در این دو راه نسبت به راه اول هست، این است که این دو راه حداکثر دلالت دارند که خالق، کمالاتی را که به مخلوقات افاضه کرده است، خود و البته به وجه اکمل دارد؛ اما دلالت ندارد بر اینکه ذات حق، کمال مطلق است و هیچ‌گونه نقصی در ذات او راه ندارد. به عبارت دیگر، این دو دلیل فقط دلالت دارند بر اینکه خداوند بر آنچه آفریده عالم است و قادر است، ولی هرگز دلالت نمی‌کنند که اِنه بکل شیء علیم و اِنه علی کل شیء قدیر، به نحو قضیه حقیقه دلالت نمی‌کنند که او علیم علی الإطلاق و قدیر علی الإطلاق و مرید علی الإطلاق و حی علی الإطلاق است.^۱

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم ۵: ۱۳۷-۱۳۸ (پاورقی).

ایشان سه راه را برای کشف صفات خدا پیشنهاد کردند.

اول اینکه ما به خود ذات نگاه می‌کنیم و می‌بینیم که ذات خدا وجود صرف (صرف الوجود) است. وجود هم در حکمت صدراپی عین هر کمالی است. پس خداوند عین هر کمالی است. یا اینکه ذات خدا وجود بی‌نهایت است و هیچ حد و تعینی ندارد. پس خدا فاقد هیچ کمالی نیست و هیچ نقصی در او راه ندارد، زیرا هر نقص یک نوع محدودیت است و خداوند حد ندارد. خلاصه اینکه: وقتی به ذات خدا نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که هر کمالی را می‌توانیم به او نسبت دهیم.

راه دوم استفاده از سنخیت میان علت و معلول است. علت، کمالات معلول را به نحو اعلی و اشرف، دارا است، پس وقتی کمالاتی را در معلولات و مخلوقات می‌بینیم، می‌توانیم آن را ضرب در بی‌نهایت کنیم و به خدا نسبت دهیم. توجه داشته باشید که همین علم و قدرت را بی‌نهایت می‌کنیم و به خدا نسبت می‌دهیم، زیرا معطی شیء، نمی‌تواند فاقد آن باشد.

راه سوم این است که آثار صنع را می‌بینیم، آنگاه پی می‌بریم که خداوند علم دارد، قدرت دارد، حیات دارد و... یعنی با تکیه بر آثار فعل خداوند، کمالاتی را به او نسبت می‌دهیم. در اینجا هم فهم ما از علم و قدرت و... مخلوقی است. یعنی همین علم و قدرت و حیاتی را که می‌فهمیم، به خدا نسبت می‌دهیم.

نقد یکم: ابتنا بر تشبیه

هر سه راه مبتنی بر تشبیه‌اند. در راه یکم ما به ذات خدا به راحتی نظر می‌کنیم و آن را زیر میکروسکوپ عقل قرار می‌دهیم. ضمناً همان وجودی را که در خود و دیگران وجدان می‌کنیم به خدا نسبت می‌دهیم و برای ذات خدا تعیین تکلیف می‌کنیم. دیگر نه ولهی در کار است و نه حیرتی. فساد این راه با توجه به مبانی‌ای که گفته شد، روشن است. این همان چیزی است که در روایات از آن به «اکتناه» تعبیر شده و از آن نهی کرده‌اند: «وَلَا إِيَّاهُ وَحْدَهُ مِّنْ أَكْتَنَهِهٗ»^۱ پیشتر دیدیم که امامان معصوم فرموده‌اند: کسی که خدا را به

۱. التوحید: ۳۵؛ عیون أخبار الرضا (ع): ۱: ۱۵۰.

تشبیه شناخته، درواقع خدا را نشناخته است و کسی که بخواهد کنه ذات او را شناسایی کند، او را به توحید، یکتا ندانسته است. کسی که خدا را یگانه بداند، قائل خواهد بود که خداوند قابل رسوخ نیست. عقل را می‌گوید که در او رسوخ کند یا بر او احاطه یابد. در حقیقت، کسی که از کنه خدا سخن می‌گوید، خدا را به توحید نیافته و نشناخته و در باره چیز دیگری سخن می‌گوید.

راه دوم نیز مبتنی بر تشبیه است، زیرا بر سنخیت میان علت و معلول استوار است. راه سوم نقطه عزیمت خوبی دارد، یعنی بحث را از فعل خدا شروع کرده است. روایات ما نیز این شیوه را تأیید کرده‌اند: «أَفْعَالُهُ تَفْهِيمٌ»^۱، «الَّذِي سُئِلَ الْأَنْبِيَاءُ عَنْهُ فَلَمْ تَصِفْهُ بِحَدٍّ وَلَا بِبَعْضٍ، بَلْ وَصَفْتُهُ بِفَعَالِهِ وَذَلَّتْ عَلَيْهِ بَيَاتِهِ»^۲. اما مشکل آنجا پیدا می‌شود که ما فهم خودمان از کمالات را به خدا نسبت می‌دهیم. وقتی می‌گوییم که علم خدا عین ذات اوست و مفهومی از علم در ذهن داریم، به خدا صورت ذهنی داده‌ایم و این خلاف عقل و نقل است: «كُلُّ مَا تُصَوِّرُ فَهُوَ بِخِلَافِهِ»^۳.

نقد دوم: لاموصوفیت خداوند

امامان معصوم علیهم‌السلام بحث را در افق بالاتری مطرح کرده‌اند. آن گرامیان خدا را «لایوصف» می‌دانند، یعنی اوصاف خدا قابل کشف و قابل رسیدن نیست:

«... أَنَّ اللَّهَ أَعْلَى وَ أَجَلُّ وَ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ يُبْلَغَ كُنْهُ صِفَتِهِ»^۴

«عَجَزَ الْوَاصِفُونَ عَنْ كُنْهِ صِفَتِهِ»^۵

«عَظُمَ رَبُّنَا عَنِ الصِّفَةِ»^۶

۱. التوحید: ۳۶.

۲. الکافی ۱: ۱۴۱؛ التوحید: ۳۲.

۳. الاحتجاج ۱: ۲۰۱.

۴. الکافی ۱: ۱۰۲.

۵. همان: ۱۳۷.

۶. همان: ۱۰۰.

«لَوْ اجْتَمَعَ أَهْلُ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَنْ يَصِفُوا اللَّهَ بِعَظَمَتِهِ لَمْ يَقْدِرُوا»^۱

«سُبْحَانَ مَنْ لَا يُحَدُّ وَلَا يُوصَفُ»^۲

«إِنَّ اللَّهَ لَا يُوصَفُ»^۳

«إِنَّ اللَّهَ عَظِيمٌ رَفِيعٌ لَا يَقْدِرُ الْعِبَادُ عَلَى صِفَتِهِ»^۴

این روایات حاکی از آن‌اند که اساساً این راه‌هایی که امثال استاد مطهری پیشنهاد کرده‌اند، بن‌بست است.

به عقل نازی حکیم تا کی به فکرت این ره نمی‌شود طی

به کنه ذاتش خرد برد پی اگر رسد خس به قعر دریا

حتی اگر خس هم به قعر دریا برسد، باز هم خرد به کنه ذات خدا و کنه صفت خدا نمی‌تواند برسد! توجه داشته باشید که این نقد، غیر از نقد اول است که به تشبیه‌آلود بودن این راه‌ها اشاره دارد.

توقیفی بودن اسماء تکوینی

معمولاً وقتی از توقیفی بودن اسماء خداوند بحث می‌شود، این اصل را منحصر در اسماء لفظی می‌دانند، ولی ما فکر می‌کنیم که این اصل در اسماء تکوینی نیز جاری است. اسم تکوینی خداوند به معنای واقعی کلمه، مختصّ مقام نورانی اهل بیت علیهم‌السلام است. یعنی فقط آن بزرگواران به مقام نورانیتشان اسماء تکوینی خدایند. مرحوم استاد به این نکته ما تصریح ندارند، ولی نشانه‌هایی در سخنان ایشان می‌توان یافت که به این نکته دلالت کند. پیشتر گفتیم که ایشان در دروس خود (نه منابر) گفته‌اند که ما به کمالاتمان اسم خداییم. پس در واقع، چیزی که اولاً اسم خداست، آن کمالات است. ما

۱. همان: ۱۰۲.

۲. همان: ۱۰۲ و ۱۰۳.

۳. همان: ۱۰۳.

۴. همان.

هم به جهت واجدیت آن کمالات، اسم خدا شده ایم. حال، مرجع و منبع آن کمالات کجاست؟ نور حضرت خاتم النبیین ﷺ و اهل بیت ایشان علیهم السلام.

ثمره دوم: بیان تنزیهی اسماء و صفات خدا

وقتی در مشهد عقل سخن می‌گوییم، بیان ما نسبت به کمالات خدا خروج از حدّین است. مثلاً دربارهٔ کمال «قدرت»، از یک طرف خدا را از حدّ تعطیل خارج می‌کنیم و می‌گوییم: «خدا عاجز نیست»؛ و از طرف دیگر، از حدّ تشبیه خارج می‌کنیم؛ یعنی معتقد شویم که هر قدرتی که در مخلوقات می‌بینیم و هر وجدانی که نسبت به قدرت پیدا کنیم، در خدا نیست. این سخن، عین متن روایت است. امام جواد علیّه السلام می‌فرمایند:

«... فَقَوْلُكَ: «إِنَّ اللَّهَ قَدِيرٌ»، خَبَرْتَ أَنَّهُ لَا يُعْجِزُهُ شَيْءٌ، فَتَفَيْتَ بِالْكَلِمَةِ الْعَجْزَ وَ جَعَلْتَ الْعَجْزَ سِوَاهُ. وَ كَذَلِكَ قَوْلُكَ: «عَالِمٌ»، إِنَّمَا نَفَيْتَ بِالْكَلِمَةِ الْجَهْلَ، وَ جَعَلْتَ الْجَهْلَ سِوَاهُ.»

«خدا قادر است» یعنی «خدا عاجز نیست» یا وقتی می‌گوییم «عالم»، یعنی «جاهل نیست». توجه داشته باشید که این بیان مربوط به مشهد عقل است، یعنی ما خدای قادر را می‌شناسیم، منتها معرفت ما ولهی است و قابل بیان و قابل تصوّر و تعقل نیست. اگر بخواهیم در قالب الفاظ بیان کنیم، هیچ چیز نمی‌توانیم بگوییم، مگر اینکه خدا عاجز نیست.

وقتی فلاسفه می‌گویند: «قدرت خدا عین ذات او است»، مرادشان این است که خداوند واجد همین قدرتی است که در ماست، اما قدرت خدا بی‌نهایت است و قدرت ما محدود، قدرت خدا ذاتی است و قدرت ما عرضی؛ در حالی که حقیقت قدرت ما و خدا یکی است. اما وقتی ما می‌گوییم: «قدرت خدا عین ذات او است»، مرادمان این است که عجز در خدا راه ندارد. وقتی تعابیری از این قبیل را استفاده می‌کنیم، می‌خواهیم بگوییم عجز و جهل در خدا راه ندارد.

لذا من می‌یابم که خدا جاهل نیست، اما حقیقت علمش چیست، نمی‌دانم، یعنی نمی‌توانم بدان احاطه پیدا کنم. اگر او بخواهد خودش را معرفی کند (که کرده است)،

می فهمم، البته فهم وجدانی و فطری، یعنی به معرفه‌اللهی می فهمم که صنع خدا است و از سنخ سایر وجدان ها نیست. کسی که با پای عقل بخواهد جلو برود این را می فهمد که عجز و جهل و صفاتی مانند آن در خدا راه ندارد (خروج از حدّ تعطیل)، و کمالاتش هم سنخ این کمالات نیست (خروج از حدّ تشبیه). ولی نسبت به ذات، چیزی نمی توانیم بگوییم.

این ذات، صفاتی و اسمائی و آیاتی پدید آورده که مابین با اوست، لذا ما می توانیم این کمالات مخلوقی را به او نسبت دهیم. او علم را ایجاد کرده است، لذا می توانیم بگوییم: «علم الله» و می توانیم بگوییم: «لا علم إلا علم الله»، یعنی همه کمالات مخلوق خدا است. این علم را خدا ایجاد کرده و به خاتم النبیین ﷺ عطا فرموده است. از همان سنخ به من هم داده است و هر جا که علم در عالم هست، مرجعش همان علم مخلوقی است. این ربطی به آن علمی ندارد که گفته اند عین ذات خداوند است.

ما به علم مخلوقی خدا نمی توانیم احاطه علمی پیدا کنیم، زیرا او خود علم و نور و ظهور است. ما واجد او هستیم و او را می یابیم، ولی کنهش را نمی توانیم بیابیم. مانند اینکه ما وجود داریم، ولی نمی توانیم احاطه علمی بر وجود پیدا کنیم. اصل اینکه وجود داریم، وجدانی ماست. یعنی از منبع اصلی وجود به ما هم قدری داده اند. این تکلیف علم مخلوقی است، چه رسد به علم ذاتی! ما بر علم مخلوقی نمی توانیم احاطه علمی پیدا کنیم، چه رسد به علم ذاتی خداوند. درباره علم ذاتی همین مقدار وجدان هم در کار نیست! زیرا من واجد علم ام و نسبت به او درک و وجدانی دارم درباره کمالات خدا این هم نیست، زیرا ما از کمالات خدا هیچ نداریم و سنخیت غلط است. ما چیزی از خدا را واجد نیستیم. وقتی علم و قدرت عین ذات شد، مگر می شود خداوند ذات خودش را به ما بدهد؟! در کمالات مخلوقی این گونه نیست. آنچه در ما به مقدار ذره ای هست، به مقدار اقیانوسی بی کران به پیامبر اکرم ﷺ داده شده و آن اقیانوس، مابین با خداست. یعنی فلاسفه رابطه کمالات ما و خدا را به قطره و دریا تشبیه می کنند، ولی ما این تشبیه را درباره کمالات خود و مقام نوری پیامبر اکرم ﷺ صادق می دانیم. از آنجا به بعد، دیگر حجاب مخلوقیت است!

ممکن است این سؤال پیش آید که آیا اینکه می‌گوییم: «خدا جاهل نیست، عاجز نیست و...» تشبیه به بار نمی‌آورد؟ پاسخ این است که: خیر! ما وقتی می‌بینیم که جهل و عجز برای ما ضعیف و نقص است، نمی‌توانیم آنها را به خدای منزّه نسبت دهیم. اما گاهی خدا را تصور می‌کنیم و اینها را از او سلب می‌کنیم (همان‌گونه که فلاسفه می‌گویند) و گاهی خدا را به صنع و تعریف خداوند وجدان کرده‌ایم و اثر آن معرفت در ما هست. بر اساس آن معرفت و وجدان، می‌یابیم که قیوم ما نه ضعیف است و نه جاهل، ولی هر قدرتی را که در عالم هست و می‌خواهیم به خدا نسبت دهیم، می‌بینیم چنین نیست.^۱

توجه داشته باشید که ما از جهل، وجدانی داریم (به علم بلا معلوم) و این مُدرک خودمان را از خدا نفی می‌کنیم. اساساً چون جهل، مُدرک من است، می‌توانم آن را از خدا نفی کنم. اگر این مُدرک به خدا اطلاق شود، او هم مثل ما می‌شود. یعنی همان‌طور که علم مُدرک خود را از خدا نفی می‌کنیم، جهل مُدرک خود را نیز می‌توانیم از خدا نفی کنیم. اساساً معنای نفی تشبیه این است که ما او را از آنچه که در عالم خلق هست، منزّه بدانیم، برخلاف فلاسفه که خدا را فقط از نقائص منزّه می‌دانند. معصومان گرامی چنین نمی‌گویند، بلکه می‌فرمایند که هر چه را در عالم خلق است - اعم از نقص و کمال - باید از خدا نفی کنیم: «فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ، وَكُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ فِي صَانِعِهِ... كَيْفَ يَجْرِي عَلَيْهِ مَا هُوَ أَجْرَاهُ أَوْ يَعُودُ فِيهِ مَا هُوَ ابْتَدَأَهُ».^۲

۱. خاطره استاد عصار: «در دوران دانشجویی، یک مناظره با یک فرد کمونیست داشتم. او می‌گفت که خدا را نمی‌شود شناخت. یکی از هم‌دوره‌های ما در همان جلسه به این فرد کمونیست گفت: «من خدا را به تو نشان می‌دهم». سپس یک سنگ را که آنجا بود نشان داد و گفت: «این خدا است». او قبول نکرد. ما به او گفتیم که اگر تو خدا را نمی‌شناسی، از کجا می‌دانی که او این سنگ نیست، زیرا وقتی کسی می‌گوید من خدا را نمی‌شناسم، هر چیز را که به او نشان دهند و به عنوان خدا معرفی کنند قاعداً باید احتمالش را بدهد که او خداست. از آنجایی که تعریف خدا از سنخ تعریف‌های ما نیست، ما خیلی اوقات تعبیر می‌کنیم که خدا را نمی‌شناسیم! یعنی ما او را عقلاً نمی‌شناسیم، حساً نمی‌شناسیم، و هم‌اکنون نمی‌شناسیم و... ولی به تعریف خدا او را می‌شناسیم.»

۲. عیون أخبار الرضا علیه السلام ۱: ۱۵۳.

لذا اطلاق «لیس بجاهل» به خدا مانند اطلاق «آب» به یک مایع خاص نیست. مفهوم «جاهل» قابل تصوّر برای ماست و مربوط به این عالم است. یعنی ما «عالم» مربوط به عالم مخلوق را می‌شناسیم و «لیس بجاهل» را با این شناخت از او سلب می‌کنیم، اما درباره خدا حتی ما می‌گوییم: «لیس بعالم» یعنی خداوند به معنای مخلوقی، عالم نیست؛ یعنی این صفت را هم از او سلب می‌کنیم، چون هم صفت عالم و هم سلب صفت جاهل، هردو در عالم مخلوق یافت می‌شوند و ما باید خدا را از همه این‌ها منزّه بدانیم. خدا خالق علم است. به تعبیر مرحوم میرزا «خدا مابیه الکمال علم است». آنچه را که ما در جهان می‌یابیم - در هر درجه از تنزه که باشد - مابین با حق متعال است و نمی‌توانیم صفات او را به خدا نسبت دهیم. اورب القدرة، رب الوجود و رب العلم است. صفت خدا (یعنی علم و قدرت و سایر کمالات مخلوقی) حدّ ندارد و قابل توصیف کردن نیست، معقول واقع نمی‌شود، چنانکه عقل یا وجود یا علم هم معقول نیستند. خود علم، معلوم نیست، بلکه معلومات به علم، معلوم‌اند. خود علم محیط است و قابل احاطه نیست.

صفات خدا حدّ و نعت ندارند، چه رسد به کمالات ذاتی خداوند. در مابقی کمالات هم همین است. ما کنه و حقیقت وجود اشیاء و مخلوقات را هم نمی‌دانیم، یعنی در ذات آنها هم تحجّر داریم. تحجّر در مورد تمام آیات و افعال الهی وجود دارد. به وجودشان علم داریم، ولی اینکه وجودشان به چیست (نور وجود)، تحجّر داریم. در عالم مخلوقات هم از آثار آنها استفاده کرده‌ایم، بدون اینکه واقعیتشان را بدانیم. به یک معنی اینجا هم خروج عن الحدّین است. نه می‌توانیم اصلش را منکر شویم و نه می‌توانیم کنهش را مشخص کنیم. حتی دانشمندان هم نمی‌دانند. آنها فقط خواصّ و آثار وجودی اشیاء را بررسی می‌کنند و از آنها بهره می‌گیرند. این آثار را که می‌بینیم، نمی‌توانیم منکر اصل وجود یک شیء شویم، ولی کنه واقعیتش را هم نمی‌دانیم.

نتیجه آنکه: دانستیم که ما نمی‌توانیم لفظ «عالم» را به خدا اطلاق کنیم. آنچه ما از علم می‌دانیم، همان دانایی خودمان است که جزء عالم مخلوقات است. ما به نور علم نفی جهل

می‌کنیم، اما نمی‌دانیم خدا چگونه نفی جهل می‌کند. حتی همین عبارت که می‌گوییم: «خدا طرد جهل می‌کند» صحیح نیست، زیرا یک معنای مخلوقی و معقول است. ما از خداوند، هر دو طرف تناقض را که در مخلوقات می‌بینیم، نفی می‌کنیم: علم و جهل، قدرت و عجز، وجود و عدم، و... ما با این وجودی که در خود می‌یابیم طرد عدم کرده‌ایم. حال آیا خدا معدوم است؟ خدا طرد عدم می‌کند؟ آیا مثل ما طرد عدم می‌کند؟ خیر. پس در این صورت، آیا می‌توانیم به خدا بگوییم: وجود؟ خیر! باید به خدا بگوییم: «رب الوجود». اگر بگوییم وجود خدا را نمی‌دانم، این مسامحه است! زیرا اساساً کلمه «وجود» برای خلق است، نه برای خدا. وجود، اسم، صفت، مخلوق و آیت خدا است.

لذا اگر بگوییم: ما می‌دانیم خدا عالم است، ولی علم خدا از این علم‌ها نیست، متناقض سخن گفته‌ایم، زیرا علم به معنای دانایی و نوری است که در خلقت است. لذا نمی‌توان گفت که من علم خدا را نمی‌دانم، زیرا علم، مخلوق خدا است. فقط می‌شود گفت: «من می‌دانم خدا جاهل نیست.» ولی چگونه جاهل نیست و چیزی بر او پوشیده نیست؟ نمی‌دانم. اگر هم دربارهٔ ذات خدا می‌گوییم: «لیس بجاهل»، بدان جهت است که او خودش را به من معرفی کرده است، نه اینکه من به استدلال عقلی بتوانم خدا را تصوّر کنم، آنگاه دربارهٔ صورت ذهنی خدا بگویم که او جاهل نیست، بلکه به پشتوانهٔ معرفت فطری است که من جهل را از خدا نفی می‌کنم.

آن معرفت است که می‌یابم او از تمام نقائص منزّه است و جاهل نیست. جاهل نبودن ما به علم است. جاهل نبودن خدا به چیست؟ نمی‌دانیم! ولی می‌توانیم او را از حدّ نفی خارج کنیم و بگوییم: «جاهل نیست» (در اینجا نفی مساوی جهل است). من خدا را می‌توانم از حدّ تشبیه هم خارج کنم، زیرا کیفیت عدم جهل او را بیان نمی‌کنم، در حالی که می‌توانم کیفیت طرد جهل در خودم را بیان کنم و بگویم: به نور علم است، به واسطهٔ صورت ذهنی نیست و... لذا خداوند «عالمٌ لا کالعلماء»، «شیءٌ لا کالاشیاء» و... او نیست و معدوم نیست، ولی وجودش به چیست؟ نمی‌دانم و علم ندارم!

گفتار هجدهم: لفظ جلاله «الله»

مقدمه

مرحوم میرزا در تقریرات دروس خود چند صفحه‌ای را به این بحث اختصاص داده‌اند. ما این چند صفحه را مرور می‌کنیم و توضیح می‌دهیم.^۱

شیوه دعوت پیامبر اکرم ﷺ در توحید

[۱] «پیامبر اسلام ﷺ در آغاز دعوتش مردمی را مخاطب ساخت که در اسماء الهی راه الحاد می‌پیمودند^۲ و نیز کسانی را مورد خطاب قرار داد که خدا را به چیزهای دیگر تشبیه می‌کردند، لذا به آوای بلند بانگ برداشت که: «الله أكبر»، یعنی سازنده جهان که از درک بشر پوشیده و مستور می‌باشد، والاتر است از اینکه توصیف شود.»

مرحوم میرزا و مرحوم استاد همیشه تأکید می‌کردند که ذکر شریف «الله أكبر» تفصیل اسم جلاله «الله» است. همان‌طور که پیشتر گفته شد، لفظ «الله» متضمن «خروج عن الحدين» است: «ال» آن دلالت بر نفی تعطیل و «لاه / إله» دلالت بر نفی تشبیه می‌کند. لفظ «أكبر» تأکیدی بر نفی تشبیه و علو ذات (تعالی) خداوند است. اگر خدا از سنخ خلق می‌بود، قابل قیاس می‌شد و در آن صورت، «أكبر من كل شيء» معنا می‌یافت؛

۱. المناصب: ۳۲-۳۵.

۲. مقصود، پرستندگان لات و عزی هستند که در اسامی پروردگار دچار لغزش و گمراهی بودند، زیرا کلمه «لات» را از اسم «لاه» و کلمه «عزی» را از اسم «عزیز» گرفته و بر بت‌های خویش نهادند. (توضیح مرحوم عصار)

چنانکه با تکیه بر مبانی فلسفی می‌توان چنین گزاره‌ای را برای خدا بیان کرد.

اشتقاق اسم «الله»

[۲] «زیرا لفظ «الله» اسم خاص برای ذات حق نیست، آن‌گونه که کوردلان اهل سنت... می‌پندارند؛ چرا که اگر «الله» اسم عَلَم برای ذات مستجمع کمالات می‌بود، ناچار می‌بایست ذات در مقام استعمال، چه حقیقی و چه مجازی، لحاظ شود؛ چون که در جای خود ثابت کردیم که مُسْتَعْمَلُ فیه، همواره معنای حقیقی است و معنای مجازی، مراد گوینده می‌باشد؛ و روشن است ذاتی که این اسم برایش وضع شده است، هرگز لحاظ نمی‌گردد تا بتواند مستعمل فیه باشد، زیرا آن ذات از مدارک و حواس آدمی برتر است. پس «الله» عَلَم برای ذات نخواهد بود.»

در اینجا به روشنی هم استعمال حقیقی و هم مجازی را نفی می‌کنند. لذا اگر در جایی استعمال مجازی را روا دانسته‌اند، از باب همراهی با قوم و مسامحه است، چنانکه در عبارات خودشان نیز چنین «سَلَمْنَا»یی یافت می‌شود.

[۳] «بلکه حقیقت امر - آن‌گونه که از روایات وارده برمی‌آید - این است که «ال» به عنوان حرف تعریف بر سر لفظ «لاه» درآمده است که این لفظ، مصدر باب «لَاة، يَلِيَهُ، لَيْهًا» می‌باشد، نظیر (بر وزن) «بَاعَ، يَبِيعُ، بَيْعًا»؛ و حرف ياء در مصدر «لِيَهُ» تبدیل به الف شده و «لاه» پدید آمده که در اشتقاق کبیر با «إله» هم خانواده است؛ زیرا «إله» مصدر «أَلِهَ، يَأْلَهُ» می‌باشد، نظیر (بر وزن) «فَرَحَ، يَفْرَحُ» که بر اثر کثرت استعمال، همزه اول آن به جهت تخفیف افتاده و «لاه» گردیده است. به همین خاطر «لاه» را مشتق از «إله» می‌دانند. اما «لِيَهُ» به معنای پوشیدگی و مستور بودن است، همان‌گونه که «أَلِهَ» و «وَلِهَ» پوشیده بودن را می‌رسانند، زیرا «أَلِهَ» و «وَلِهَ» معنای حیرانی و سرگردانی دارند. و روشن است که در چیزی حیرت پیش می‌آید که پنهان و پوشیده باشد.»

۱. در تفاسیر ذیل آیه «اللَّهُ الصَّمَدُ» و در کتاب کافی به باب اشتقاق کلمه «الله» بنگرید. (مرحوم عصار)

ادیبان در بحث اشتقاق چند نوع اشتقاق را مطرح می‌کنند:

۱- اشتقاق صغیر: همان اشتقاق که ذهن ما با آن مأنوس است، مانند اشتقاق «ضارب» از «ضرب».

۲- اشتقاق کبیر: کلماتی که حروف ریشه‌های آن مشترک است و ترتیب آنها متفاوت است، معمولاً معانی مشابهی دارند، مانند: «خ ل ص» و «ل خ ص». این نوع از اشتقاق را «اشتقاق کبیر» می‌گویند.

۳- اشتقاق اکبر: گاهی دو حرف از ریشه فعل یکسان اند و آن ریشه‌ها معانی قریبی دارند، مانند: «ب د ء» و «ب د و» و «ب د ع». معنای هر سه ریشه به نوعی به معنای «شروع کردن» و «آغاز نمودن» بازمی‌گردد. «بَدَأَ» یعنی «آغاز کرد». «بَدَأَ لَهُ» یعنی «خواست / تصمیم گرفت». لذا «بداء» را که از این ریشه است، «إنشاء الرأی» گفته‌اند.^۱ «خواستن» نوعی آغاز است، لذا در روایت هم «مشیت» را «ابتداء الفعل»^۲ گفته‌اند. «بدع» هم نوع خاصی از خلق است که مسبوق به نمونه مشابه نباشد؛ چیزی که در فارسی از آن به «نوآوری» تعبیر می‌شود. یعنی هرگونه ساخت و ساز را «بدع» و «ابداع» نمی‌گویند.

۴- اشتقاق کَبَّار: مانند اشتقاق «بِسْمَلَه» و «حَوْقَلَه» از «بسم الله الرحمن الرحيم» و «لا حول ولا قوة إلا بالله».

در اینجا گفته‌اند که میان ریشه‌های احتمالی مختلف لفظ جلاله، اشتقاق کبیر برقرار است، یعنی حروف این‌ها یکی است، ولی جا به جا شده است.

استعمال معنای اشتقاقی «الله» در مفهوم عام

[۴] «از این رو، لفظ «لاه» از مشتقاتی است که در مفهوم عام خویش به کار رفته است و مراد از آن، ذاتی است که از درک و احساس آدمی مستور و محجوب می‌باشد، همان طور که از اسامی «عالم» و «علیم»، ذاتی اراده می‌شود که از تمامی اشیاء نزدش

۱. به عنوان نمونه، بنگرید به المصباح المنیر (فتیومی) و صحاح اللغة (جوهری).

۲. الکافی ۱: ۱۵۰.

آشکار و مکشوف است. پس مُستعملُ فیه، مفهوم عامّ کلمه است و مراد گوینده یکی از مصادیق آن می باشد.»

در اینجا بحث مهمّی را مطرح می کنند: استعمال در مفهوم عام. این همان استعمال قراردادی است و چون شارع مقدّس جواز این کار را داده است، ما مجازیم چنین کاری را انجام دهیم، وگرنه حقّ چنین کاری نداشتیم. توجه دارید که مستعملُ فیه، مفهوم عام است و مراد، آن ذات مقدّس وله انگیز.

«الله اکبر»: تفصیل و تفسیر «الله»

[۵] «بنابراین، از لفظ «الله» ذاتی پوشیده و پنهان از حواش اراده شده که عقول را به شگفتی و حیرت وامی دارد. «الله اکبر» گفتن پیامبر ﷺ بدین معناست که سازنده مستور از اندیشه و خرد و محجوب از احساس و ادراک بشر، والاتر و بالاتر و بزرگتر از آن است که توصیف شود یا با صفات و سیمات، محدود گردد.»

گاهی این سؤال مطرح می شود: «اینکه «الله اکبر» تفسیر «الله» است، مطلب واضحی است، پس چرا مرحوم استاد این قدر بر آن تأکید می کنند؟» پاسخ این است که: «معماً چو حل گشت، آسان شود!» واقعاً اگر تذکرات فطری مرحوم میرزا و مرحوم استاد نبود، ما متذکّر به این نکته می شدیم؟ این دو لفظ مقدّس یعنی «الله» و «الله اکبر» برای همگان آشنایند و همه شیعیان و مسلمانان بارها و بارها آن را شنیده و استعمال کرده اند. تنها در نمازهای یومیّه که ۱۷ رکعت است، شاید حدود ۱۰۰ بار ذکر «الله اکبر» را به کار می بریم.

معنای واژه «إله»

[۶] به بیان مفصل تر، اگر بخواهی چگونگی دعوت ختمی مرتبت را بفهمی^۱، بدان

۱. برخی از بزرگان در پرتو کلام امام صادق علیه السلام در حدیث مشهور یونس بن ظبیان - که در کتاب کفایة الأثر آمده - تذکری می دهند به این مضمون که: زشت است انسان عمری را در دامن اسلام بگذراند و خویشتن را مسلمان بنامد، اما تا دم مرگ نداند دعوت پیامبرش چه و چگونه بوده! یا توحیدی را که به آن فراخوانده شده است، نشناسد و کیفیت دعوت بدان را نفهمد! و نیز درنیابد که نخستین مدّعی پیامبرش چه بوده یا در مرحله دوم کدام داعیه ای را ابراز فرموده است؟

که: لفظ «الله» آنچنان نیست که سیبویه و آخفش و دیگر ادیبان یادآور شده‌اند؛ بلکه این کلمه به دو بخش قابل تجزیه و تحلیل است: یک: حرف تعریف؛ ... دو: کلمه «لاه» که مشتق است از «إله» و آن مصدر «أَلِهَ، يَأْلَهُ» است، همان‌گونه که «لاه» مخففه مصدر «لَاهَ، يَلِيهِ، لَيْهًا» است و پس از قلب یاء به الف، تبدیل به «لاه» گردیده و «لاه» و «آیه» به معنای پوشیدگی و برتری هستند، زیرا آنچه از ما و درک و احساس ما نهان باشد، از ما برتر و والاتر است، همان‌گونه که مُدرکات ما تحت احاطه مدارک ما بوده [و ما] بر آنها برتری داریم. پس در لفظ «لاه» معنای پوشیدگی با عنایت به بلندپایگی مورد نظر است.

و اما واژه «إله» مصدر «أَلِهَ، يَأْلَهُ» و مانند «وَلَّهَ» به معنای حیرت و سرگستگی است، با این تفاوت که در لفظ «إله» علاوه بر تحیر، نکته دیگری وجود دارد و آن پستی و خواری و فروتنی است، زیرا آدمی چون در برابر چیزی سرگشته و حیران شود، در ذات خویش نسبت به آن احساس خضوع و حقارت می‌کند. به تعبیر دیگر، انسان در برابر هر چیز شگفت‌انگیز دچار ذلت ذاتی می‌گردد؛ همان‌گونه که چون چیزی را درک کند و بر آن احاطه داشته باشد، نه در او حیران است و نه در برابرش احساس خواری و زبونی ذاتی می‌کند. بلکه آنچه مُحاط و مُدرک و معقول ما شود، پیش ما پست و ذلیل خواهد بود. پس «إله»، آن حقیقتی است که همگان با خواری و فروتنی ذاتی در او سرگشته و حیران‌اند.

به دیگر سخن، از واژه «إله» علاوه بر حیرت، مفهوم ذلت و زبونی ذاتی نسبت به «مُتَحَيِّرُ فیه» نیز برداشت می‌شود و چون عبادت هم در معنای لغوی خود، خاکساری و فروتنی را می‌رساند. بدین روی برخی از اهل ادب پنداشته‌اند که «إله» به معنای معبود است. آنان مصدر را دارای معنای اسم مفعول دانسته و بر این مبنا، «إله» را معادل «مألوه» گرفته‌اند. ...

هدف از بیان این نکته آن است که در واژه «إله» حیثیت خاکساری لحاظ شده و برخی ادبا آن را به معنای «عبادت» و «معبودیت» لغوی، یعنی «ذلت»، پنداشته‌اند، و این حیثیت در لفظ «لاه» است که مخفف «إله» می‌باشد. از این رو، واژه «لاه»

معنای پوشیدگی و برتری را می‌رساند، یعنی آن بلندمرتبه‌نهایی که بنده با خواری ذاتی و فروتنی فطری در برابرش زبون، حیران و سرگردان می‌ماند....»

«وله» با «جهل» متفاوت است. فرض کنید شما صبح از خانه خارج می‌شوید و سوار خودرویتان می‌گردید. وقتی خودرو را روشن می‌کنید، یک صدای اضافی می‌شنوید. وضع فنی خودرو را بررسی می‌کنید، ولی سردر نمی‌آورید که چیست. در اینجا حیرت دارید. می‌دانید که یک صدای اضافی در کار است و این خودرو معیوب است، ولی نمی‌دانید عیب کجاست. البته این مثال از جهتی مقرب و از جهتی مبعّد است.

«معرفت ولهی» همان خروج عن الحدّین است. انسانها خدا را می‌شناسند، ولی نمی‌توانند برای او کیفیتی بیان کنند، نمی‌توانند هیچ چیزی درباره‌اش بگویند. معرفت دارند، اما زبانشان بسته است. از قضا، چون معرفت دارند، زبانشان بسته است! اگر مثل فیلسوفان به خدای فطری خود متذکّر نبودند، زبانشان باز بود و هرچه دل‌تنگشان می‌خواست درباره‌ی خدا می‌گفتند: ذاتش این‌گونه است، علمش این‌گونه است، قدرتش این‌گونه است و... اما هر کس که معرفتش حقیقی باشد و به آن معروف فطری متذکّر شده باشد، می‌گوید: «الله أكبرُ من أن یوصَفَ».

در وجدان مخلوقات این‌گونه نیست. هرچه معرفت انسان بیشتر شود، زبانش بیشتر باز می‌شود. شما نسبت به یک کودک دبستانی بیشتر می‌توانید نسبت به یک جسم سخن بگویید، زیرا می‌دانید مولکول چیست، اتم چیست، اجزای هسته‌ی اتم را می‌شناسید و... اما درباره‌ی خدا بعکس است. هرچه درجات معرفت فردی بالاتر برود، به عجز خود از وصف خدا بیشتر اعتراف می‌کند، قفل زبانش محکم‌تر می‌شود و... .

به همین جهت است که می‌گوییم: معرفت خدا از سنخ سایر معرفت‌ها نیست، زیرا خدا با مخلوقاتش سنخیت ندارد.

نکته‌ی بعدی این است: وقتی حیرت آمد، خاکساری هم می‌آید؛ زیرا حیرت (در بیشتر موارد) ثمره‌ی عظمت است. وقتی انسان یک شاهکار هنری یا یک آسمان خراش

بلند یا یک هواپیمای غول‌پیکر را می‌بیند، نسبت به کیفیت خلقت و ساخت آنها دچار حیرت می‌شود، زیرا نمی‌تواند درک کند که سازندگان آنها چگونه آنها را ساخته‌اند. عظمت آن مصنوعات، انسان را به عظمت سازنده می‌رساند و این عظمت حیرت‌افزا است و بیننده را خاضع می‌کند.

حال، وقتی شما به عظمت خدا متذکر می‌شوید و خدای عظیم و متعالی را می‌یابید، در برابر او خاضع می‌شوید. وقتی تعالی خدا را یافتید، می‌یابید که او از سنخ مخلوقات نیست، در او واله می‌شوید و در برابرش خاضع می‌گردید. البته عظمت خدا از سنخ عظمت مخلوقات نیست، لذا قیاس در اینجا غلط است و در اینجا آیتیت مطرح است، نه سنخیت.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

[۷] بنابراین، زمانی که پیامبر ﷺ بعد از نزول آیه شریفه ﴿وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ﴾ (المَدَّثَر: ۳) بانگ برداشت که «الله أكبر! الله أكبر!» [و] امت عرب را بدان معروف فطری والای نهانی آگاه ساخت که همانند آفریدگانش نیست و آنان در برابرش پست و زبون‌اند و به حس و فکر و عقل درنیایید، با گفتن همین یک کلمه، چند مقصود دریافت: [۷-۱] یک: آگاه‌سازی نسبت به آن معروف فطری که مردم نسبت به او عارف (شناسا) بوده‌اند و در برابرش خوار و خاکسارند. با حرف تعریف «ال» که برای اشاره است، این شناخته سابقه‌دار را به یاد می‌آورد و این یکی از نشانه‌های صحت مدعای پیامبریِ او است، زیرا این روش انبیاء برخلاف روش فلاسفه می‌باشد.

فلاسفه ابتدا خدا را مشکوک می‌گیرند و وجودش را محتمل می‌شمارند؛ آنگاه در فرض مشکوک بودن، به منظور اثبات او، برای شنوندگان خود دلیل و برهان می‌آورند و تردیدهایشان را برطرف می‌سازند؛ اما پیامبران از گام نخست خدا را بدیهی ضروری اولی می‌دانند، چنان نزد همگان وی را معروف می‌شمردند که چیزی از او شناخته‌تر نباشد. و مردم را هشیار می‌کنند تا معرفتشان ترکیبی شود و ماندنی برایش نپندارند و او را به فرآورده‌های عقل و فکر خویش شبیه ندانند، بلکه وی را از دسترس اندیشه و

خَرَد، برتر شمرند. از این رو، انبیاء به برداشتن پرده‌های فکری و عقلی پای می‌فشارند. [۲-۷] دو. دریدن پوشش‌های عقلی و فکری که این هم به یاری همان واژه «لاه» می‌شود، چرا که آن حقیقت مستور از درک و ادراک بشری - که نفس ذاتش پوشیدگی و برتری می‌باشد - محال است که به سلطه عقل و فکر درآید؛ زیرا در صورت موهوم یا معقول بودن، آشکار می‌شود و زیردستی است که ما بر او برتری یافته‌ایم. نیز محال است که [خداوند] محدود و متناهی و متعین به تعینی حسی یا وهمی یا عقلی گردد.»

[۳-۷] سه. ناهمگونی و ناهمانندی خدا با خلق که کلمه «لاه» بر آن دلالت می‌کند، چون بدیهی است که هر چیز همانند و همگون با آفریدگان، محدود و متعین خواهد بود.

اگر بگوییم: کجای این لفظ «لاه» به خلق اشاره دارد تا از آنجا به ناهمانندی خدا با خلق پی ببریم؟

می‌گوییم: همان واژه «لاه»؛ زیرا مقتضای عبادت و معبودیت، وجود عابد و مصنوع است. نکته معنای حدیث کتاب **کافی** همین است که فرمود: «إِنَّ إِلَهَ يَقْتَضِي مَأْلُوهاً».^۱ پس این کلمه ذات مقدس الهی را به وسیله آیاتش به یاد می‌آورد و اینکه او ناهمگون با آن نشانه‌ها است. پس پیامبر، از آغاز دعوت خویش، اساس دینانش را بر وجود آفریدگان و جدایی آنها از آفریدگار قرار داد، نه اینکه میان خالق و مخلوق، به وحدت و تطوّر قائل شود....»

نخستین ثمره بحث آن است که انبیاء علیهم‌السلام خدا را «معروف مغفول» می‌گیرند، در حالی که چنین روشی در مسلک فلسفی مشاهده نمی‌شود. پیامبران وقتی سراغ مردم می‌آیند، از همان ابتدا می‌گویند: «الله!»، «أَفِي اللَّهِ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» و... این سخن از «ال» در اسم «الله» نتیجه گرفته می‌شود که نشانه تعریف است. بدیهی است که اگر کسی «الله» را جامد و علم بداند، به این نتیجه نمی‌رسد.

از بخش دوم، یعنی «لاه»، نفی تشبیه استنباط می‌گردد؛ یعنی اینکه خداوند، متعالی و غیر قابل احاطه است، چه احاطه حسی، چه وهمی، چه خیالی و چه عقلی. به عبارت

دیگر، خداوند متعین به هیچ تعینی نیست. وقتی نامتعین و نامحدود بود، نمی‌توان به او احاطه یافت و درباره او سخن گفت.^۱

[۶-۷] شش. یگانگی آفریدگار و اینکه دو صانع در کار نیست، چون که فرض دوگانگی بالاتعینی نمی‌سازد، زیرا هریک از آن دو مغایر و متمایز از دیگری خواهد بود و محدود و متعین به فقدان آن خواهد شد، چنانکه در حدیث آمده: «فَمَنْ عَدَّه فَقَدْ حَدَّه»^۲. ...

در شرح حدیث امیرالمؤمنین (علیه السلام) در باب معانی درست و غلط «واحد» گفته شد که وحدت خدا، تعبیری دیگر از تعالی و نفی تشبیه خدا است. لذا اگر کسی قائل به نفی تشبیه نباشد، نمی‌تواند به توحید حقیقی برسد و واحدیت خداوند را - آن‌گونه که مرضی خدا و ولی او است - تصدیق کند. اگر کسی خدا را نامشابه با مخلوقات دانست، او را از هرتعینی منزّه دانسته است، زیرا مخلوقیت یعنی تعین! حتی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در مقام نوریشان هم متعین‌اند. اگر خدا را نامتعین دانستیم، می‌توانیم او را بی‌همتا بدانیم و معنای وحدت حقیقی نیز بر اساس حدیث امیرالمؤمنین (علیه السلام) همین است.

[۷-۷] هفت. انجام وظیفه الهی ارشاد. زیرا بر خدا است که مردم را به معرفت بسیط و توحیدی آگاه سازد و شک و تردید را از ایشان دور سازد. روشن است که این یادآوری، از زبان سفیران و فرستادگان الهی انجام‌پذیر خواهد بود. پس به همین دعوت پیغمبر، با گفتن «الله اکبر»، خدا به وظیفه آگاه‌سازی بندگان اقدام فرموده است.

وقتی باور کردیم که خدا مغفول است، نه مجهول؛ باید راه تذکر و ارشاد را پی گرفت، نه اثبات [ریاضی و منطقی]. ما به همراه یک معرفت فطری (یعنی همان معرفت بسیط که بیش از این در اینجا مجال توضیحش نیست) به این دنیا آمده‌ایم که پیامبران (علیهم السلام) ما را با تذکراتشان به آن معروف فطری متذکر می‌سازند. این دعوت با تنبّه‌های مختلفی صورت می‌گیرد، از جمله: «الله اکبر» گفتن.

۱. توضیحات این عبارات پیشتر آمده است، لذا از ذکر مجدد آنها پرهیز شد.

۲. نهج البلاغة: خطبة ۱۵۲.

پیوست بخش اسماء و صفات

مقدمه

همانطور که مرحوم استاد عصار در درس خودشان اشاره می‌کنند، دو منبع اصلی برای مباحث اسماء و صفات در میراث باقیمانده از استادشان وجود دارد:

۱- بخشی از تقریرات دروس میرزای اصفهانی موسوم به «الکلام فی حجة القرآن» که بخش مهمی از آن در مشهد یکم رساله المشهدين فی التوحيد و العدل منعکس شده است؛

۲- دروس معارف.

در ادامه، گزیده‌ای از میراث آن مرحوم به زبان عربی و فارسی آورده می‌شود تا استنادات مرحوم عصار به استادش و استاد استادش یعنی میرزای اصفهانی به‌تر مشخص شود. البته عبارات دروس معارف، تشابه مضمونی بالایی با عبارات مکتوبات عربی دارند، لذا از ترجمه تحت اللفظی عبارات عربی پرهیز کردیم تا موجب تطویل بی‌جا نشود.

۱) معنای اسم و صفت

۱-۱) معنای «اسم»

[۱:] وإن شئتَ الاهتداء إلى معنى «الاسم» و «الصفة» على لغة العربیة و هي لغة أهل البيت عليه السلام، فاعلم إن «الاسم» مستعمل في كلماتهم على معناه اللغوي و هي «العلامة» كما صرح به اللغويون. و ما اصطلح عليه النحاة من أنه «كلمة تدلُّ على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة» ليس مربوطاً بالأسماء المستعملة في

الكتاب و السّنة، و ليس مناسباً لأدبيّة القرآن و أهله، إذ شركاء القرآن قد بيّنوا مرادهم من لفظ «الإسم» بأنّه هو الذي يكون علامةً للشيء كما قال عليه السلام: «الإسم ما أنبأ عن المسمّى و الفعل ما أنبأ عن حركة المسمّى»^١

... فلأحالة يمشي عليه السلام على لغة الكتاب لا على اصطلاح نفسه. فلو أطلق الأسم لكان مرادّه هو المعنى العام الذي يُرادّ به في استعمال الكتاب و السّنة لا المعنى الاصطلاحيّ الذي اصطَلَحَهُ النُّحاة، و ألا يكون تعريفه عليه السلام له إماتةً للقرآن و أدبيّته لا إحياء، مع أنّه كان قصده الإحياء.

در ادامه، ایشان یک اشکال را دفع می کنند:

«لایُقَالُ: إنّ النُّحاةَ أيضاً استعملوه في هذا المعنى اللّغوي العامّ و أرادوا منه الخاصّ. فهُمْ بِمَا هُمْ لُغَوِيّونَ يريدون المعنى العامّ منه - و هي العلامة - و بما هم نُحَوِيّونَ يريدون الخاصّ من هذا العامّ - و هي الكلمة الدّالة على المعنى - و الدّالة هي العلامة».

لأنّنا نقول: أمّا في اللّغة، فإنّهم اختلفوا في معنى «الإسم» و اشتقاقه، فالكوفيّون منهم قالوا: «إنّه مشتقّ من الوسم بمعنى العلامة» و البصريّون قالوا: «إنّه من السُّمُو بمعنى العلوّ»؛ و الاكثريّة مع البصريّين. و لهذا ذكروه في طيّ لغة السُّمُو لا الوسم.

... فإذا كان الأمر كذلك، فلأحالة يكون تعريفهم إياه في التحوّل كلمة و اسم - الخ - اصطلاحاً جديداً و وضعاً ثانوياً. فهُمْ كَلِّمًا استعملوا في التحوّل لفظ «الإسم» يريدون هذا المعنى الجديد الذي لا ربط له بالمعنى اللّغويّ الذي ذكروه في اللّغة - أي العلوّ كما عرفت أنّ الاكثريّة عليه - و هذا بعينه إماتة الأدبيّة الهاشميّة القرانيّة و قلبُ لغتها عن معناها إلى غيره.

و ذلك بخلاف الاستعمالات المرتضوية عليه السلام و خلفائه و أتباعه. فإنّهم كَلِّمًا يُطْلِقُونَ ذلك اللفظ يستعملونه في ذلك المعنى العامّ الذي هو معناه اللّغوي عندهم. غاية الأمر، لو كان مرادهم خاصّاً لأقاموا القرينة على خصوصيّة مرادهم. فلفظ «الإسم»

الواقع في إطلاقاتهم دائماً يكون بمعنى العلامة. غاية الأمر يكون المراد علامة خاصةً و يُفهمُ بالقرينة. فهو في قوله ﷺ: «الإسم ما أنبأ عن المسمّى» يُريد الخاص بمعناه اللغويّ الذي استعمل هو فيه في القرآن. فظهر أنّ الاسمَ عندهم تبعاً لله هو كلّ ما كان علامةً لشيءٍ.»

سپس به روایاتی در این زمینه استشهاد می‌کنند که در متن درس گذشت. سپس مراد و مقصود خود از «اسم» و «صفت» را در این باب بیان می‌کنند که همانا معنای خاصی از «اسم» و «صفت» باشد، یعنی اسماء و صفاتی (علامتی) که خداوند برای خویش قرار داده است تا مردم وی را بخوانند. این اراده خاص خدا و اولیای او نیز با اقامه قرینه همراه است و با معنای عام لغوی (علامیت) تناسب دارد:

«إذا أتقنت ما بيّنا من معنى الاسم و الصّفة في لغة العربيّة الغير الملحونة، فاعلم إنّ التّظنّ الموضوعي في هذا الباب إنّما هو في الأسماء التي وصف الله - تعالى - نفسه بها، لتكون علامة يُعرّف للخلق بها و يُدعى بها ليكون هو - تعالى - معروفاً لخلق هذه العلامات و موصوفاً بهذه الآيات. وهي كلّها مخلوقة محدّثة حتّى الاسم المخفيّ. و أمّا الذّات فهو مجهول غير معروف لأحدٍ من غير هذا الطّريق الاسميّ.»^۱

[۲]: «اسم» در اصطلاح کتاب و سنّت به معنای «علامت» است. هر چیزی که علامت چیزی شد، این اسم است. این صریح فرمایش امام رضا و امیر مؤمنان ﷺ است. ... «الله» یک علامت است، «الرحمن» یک علامت است، «الرحيم» یک علامت است. ... خدا اینها را علامت خودش قرار داده است. ... چون مشاهده خدا ولهی است، چون وجدان خدا وجدان تحیر و ولهی و اندکای است و آدمی حیران است و چیزی نمی‌تواند بگوید، خدا برای اینکه دهان‌ها باز شود و با او حرف بزنند، خودش علاماتی قائل شده و فرموده است که اینها علامات من است، با من حرف بزنید. ...

حضرت امیر مؤمنان ﷺ اسم را معنی کرده‌اند. ... «الإسم ما أنبأ عن المسمّى» آنچه

۱. الکلام فی حجية القرآن: ۱۰۴ (حاشیه).

که خبر از مسمی می‌دهد و علامت مسمی است و اخبار می‌کند، اسم است. مثلاً وقتی می‌گوییم: «زید»، این لفظ، از ایشان اخبار می‌کند. ... «الإِسْمُ مَا أَنْبَأَ عَنِ الْمَسْمُوعِ» اسم، علامت مسمی است. اسم را به معنای علامت گرفته‌اند. خدای متعال برای انباء از خودش یک دسته الفاظ را علامت قرار داده است. ... خدا اینها را برای خودش علامت قرار داده است، مانند اینکه بنده بگویم: آقایان! هروقت خواستید با من سخن بگویید، به لفظ «محمود» متلفظ و متذکر بشوید. خدا هم این کار را کرده و اینها را برای خودش علامت قرار داده است. این معنای اسم است.^۱

۲-۱) معنای «صفت» و تقارب آن با «اسم»

[۱]: «فَالِإِسْمُ عِنْدَهُم هِيَ الْعَلَامَةُ، وَ يَقْرُبُ فِي مَعْنَى «الْصِّفَةِ». فَإِنَّ الْإِسْمَ مَعَ الصِّفَةِ قَرِيبُ الْمَأْخُذِ وَالْمَعْنَى، وَ نَسَبُهُمَا كَنَسْبَةِ الْقَطْعِ وَ الْيَقِينِ. فَلَيْسَا بِمُتَرَادِفَيْنِ وَ لَا بِمُتَخَالِفَيْنِ، إِذِ الصِّفَةُ أَيْضاً تَكُونُ فِي لُغَتِهِمُ الْعَرَبِيَّةِ بِمَعْنَى الدَّلَالَةِ. وَ فِي الْفَارْسِي يُعَبَّرُ عَنْهَا بِ: «نِشَانِهِ»، فَهِيَ عَلَامَةٌ لِلْمَوْصُوفِ. وَ الرِّوَايَاتُ فِي كَوْنِ الْإِسْمِ وَ الصِّفَةِ قَرِيبِي الْمَعْنَى كَثِيرَةٌ.»

پس از اشاره به روایاتی که در متن کتاب گذشت، می‌نویسند:

«فَظَهَرَ أَنَّ «الْإِسْمَ» وَ «الْصِّفَةَ» عِنْدَهُم بِمَعْنَى «الدَّلَالَةِ» وَ «الْعَلَامَةِ»، لَا الْمَعْنَى الْاِشْتِقَاقِيَّةَ. فَكَلَّمَا كَانَ عَلَامَةً، وَصَفَ اللَّهُ بِهَا نَفْسَهُ؛ فَهُوَ إِسْمُهُ وَ صِفَتُهُ.»^۲

[۲]: «مَتَى مَا فَتَشَّتْ نَجْدُهُمْ: يَرِيدُونَ مِنَ الصِّفَةِ مَعْنَاهَا اللَّغْوِيُّ الَّذِي يَتَرَادَفُ فِي الْفَرَسِ بِ: «نِشَانِهِ». فَكَلَّمَا أَطْلَقُوا هَذَا اللَّفْظَ أَرَادُوا هَذَا الْمَعْنَى.»^۳

[۳]: «وَصَفَ هُمُ فِي لُغَةِ إِسْمَاعِيلِيِّ عَرَبِي كِتَابِ وَ سُنَّتِ بِهِ مَعْنَى «نِشَانِهِ» اِسْت. أَنْجَحَ كَمَا أَنَّ مَا فِي فَارْسِي «نِشَانِهِ» مِثْلَ الْإِسْمِ، تَقْرِيباً مِثْلَ هِمَا نِشَانِهِ اِسْت. فَرَقَ أَنَّ بِ«عَلَامَةٍ» مِثْلَ «قَطْعِ» وَ «يَقِينِ» اِسْت. فِي لِسَانِ كِتَابِ وَ سُنَّتِ، اِسْمِ وَصَفِ اِسْت.

۱. درس ۳ اسماء و صفات: ۱۳-۱۶.

۲. الکلام فی حجة القرآن: ۱۰۵ (حاشیه).

۳. الکلام فی حجة القرآن: ۱۰۸.

و وصف اسم است. چنانچه در روایات هم خیلی دارد. ... اسماء با صفات در لسان کتاب و سنت یکی است. اسم همان صفت است، صفت همان اسم است. صفت به معنای نشانه و اسم به معنی علامت است.»^۱

۴-۱) معنای اسم و صفت نزد اهل عرفان

[۱:] و خلاصه ما قالوا هو إِنْ لَّهِ مَقَامَيْنِ: مقام الخفاء و الغيبة، و مقام الظهور و الجلوة. و اصطلاحاً على الأول ب: «مقام العمى» و «اللاسمي»، و على الثاني ب: «مقام التَّعَيَّنِ التَّوْرِي فِي مَرْتَبَةِ الْأَحَدِيَّةِ وَ الْوَاحِدِيَّةِ». و قالوا إِنْ لَّهِ كَان و لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ، و لَمْ يَظْهَرْ فِي هَذَا الْمَقَامِ بِظُهُورٍ فِي مَجْلَى مَظْهَرٍ و لَمْ يَتَّعَيْنْ فِي تَعَيَّنِ اسْمٍ و لَا صِفَةٍ. و هو فِي ذَلِكَ الْمَقَامِ غَيْبٌ مُطْلَقٌ و كُنْزٌ خَفِيٌّ عَلَى الْحَقِّ. و لَا يُشَارُ إِلَيْهِ بِمَا هُوَ كَذَلِكَ إِلَّا بِ«هُوَ». و مَا وَرَدَ مِنْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَا أُحْصِي شَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَتْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ»، إِيْمَاءً إِلَى ذَلِكَ الْمَقَامِ. و قد قال شاعرهم بالفارسية:

در آن عالم که هستی بی نشان بود به کنج نیستی عالم نهان بود
وجودی بود از قید دویی دور ز گفتگوی مائی و تویی دور
برون زد خیمه ز اقلیم تقدس تجلی کرد در آفاق و انفس

فَظْهَرَ بِمَظَاهِرِ الْأَسْمَاءِ وَ تَجَلَّى بِمَجَالِي الصِّفَاتِ. وَ بِتَجَلِّيهِ فِي مَجْلَى اسْمٍ مِنْ الْأَسْمَاءِ، يَنْشَأُ عَنْهُ أَمْرٌ مِنَ الْأُمُورِ. فَالذَّاتُ مُتَعَيَّنَةٌ بِالتَّعَيَّنِ التَّوْرِيِّ الْعِلْمِيِّ مُصَدِّرٌ لَوْجُودِ الْعُلَمَاءِ، وَ بِالتَّجَلِّيِ الْقُدْسِيِّ الرَّحْمَتِيِّ مَبْدَأٌ لِلْبُرُوزِ الرَّحْمَاتِ وَ الْعُطُوفَاتِ. وَ كَذَا الذَّاتُ مُتَعَيَّنَةٌ بِتَعَيَّنِ التَّوْرِيِّ الْقَهْرْمَانِيِّ مَبْدَأٌ لِإِيْحَادِ الْقَهْرِ وَ الْغَلْبَةِ وَ الْإِعْدَامِ وَ الْإِهْلَاكِ.

و قالوا: إِنْ الذَّاتُ الْبَحْتَ الْغَيْبِ الْمَطْلَقِ لَيْسَ لَهُ اسْمٌ، وَ الذَّاتُ الْمُتَعَيَّنُ هُوَ الْمُسَمَّى بِالْأَسْمَاءِ. وَ الْفَرْقُ بَيْنَ الْأَسْمِ وَ الصِّفَةِ عَنْدهُمْ هُوَ إِنْ الذَّاتُ مَعَ التَّعَيَّنِ اسْمٌ، وَ نَفْسٌ

۱. درس ۳ اسماء و صفات: ۱۶. در ابتدای درس ۴ این مطلب را تکرار و اضافه کرده اند: اسم و صفت یا علامت و نشانه، مترادف نیستند، ولی متخالف هم نیستند. همچنین تذکر داده اند که «وصف» هم به معنای مصدر است و هم به معنای اسم مصدر. اگر اولی باشد به معنای «نشان دادن» است و اگر به معنای اسم مصدر باشد، به معنای «نشان» است.

التَّعَيَّنِ صِفَةً، وَ الدَّاتُ الْمُتَعَيَّنُ بِالتَّعَيَّنِ التَّوَرِيّ مُسَمًّى. وَ هَذِهِ الْأَلْفَاظُ وَ الْكَلِمَاتُ الَّتِي يَتَفَوَّهُ بِهَا الْإِنْسَانُ مِنْ قَبِيلِ «اللَّهُ» وَ «الرَّحْمَنُ» وَ «الرَّحِيمُ» وَ «الْقَادِرُ» وَ «الْحَيُّ» وَ الْعَالَمُ وَ أَمْثَالُهَا هِيَ أَسْمَاءُ لِلْأَسْمَاءِ. فَالْعَالَمُ اسْمٌ لِلدَّاتِ الْمُتَعَيَّنِ بِالتَّعَيَّنِ التَّوَرِيّ وَ التَّجَلِّي الظُّهُورِي الْعِلْمِيّ، وَ هَكَذَا. وَ لِهَذَا قَالَ عَرَفَاؤُهُمْ فِي بَابِ الْأَدْعِيَةِ وَ عَرَضِ الْحَاجَاتِ إِلَى اللَّهِ: إِنَّ مِنَ الْأُمُورِ اللَّازِمَةِ هُوَ أَنْ يَلْحَظَ الدَّاعِي مُنَاسَبَةً بَيْنَ حَاجَتِهِ وَ بَيْنَ الْإِسْمِ الْمَدْعُورِ بِهِ. فَلَوْ كَانَ مَقْصَدُهُ إِفْنَاءَ الْعَدُوِّ وَ إِهْلَاكَهُ، فَلَيْتَمَسَّكَ بِاسْمِ «الْقَهَّارِ» وَ «الْغَالِبِ» وَ «الْقَادِرِ» وَ أَمْثَالِهَا؛ أَيْ يَتَوَجَّهَ إِلَى الدَّاتِ الْمُتَعَيَّنِ بِهَذِهِ التَّعَيِّنَاتِ التَّوَرِيَّةِ، فَيَدْعُوهُ بِاسْمِ ذَلِكَ الْإِسْمِ.

وَ بِالْجُمْلَةِ: فَعِنْدَهُمْ ذَاتٌ وَ اسْمٌ وَ صِفَةٌ وَ أَسْمَاءُ أَسْمَاءٍ، وَ لَيْسَ عِنْدَهُمْ اسْمٌ لِلدَّاتِ الْبَحْتَةِ الصَّرْفَةِ، إِذْ هُوَ مَقَامُ خَفَائِهِ وَ مَرْتَبَةُ اسْتِتَارِهِ وَ كُومُونِهِ. وَ أَسْمَاءُ الْأَسْمَاءِ تَكُونُ لِمَرْتَبَةِ ظُهُورِهِ بِالظُّهُورَاتِ التَّوَرِيَّةِ. وَ مِنْ هُنَا قَالُوا: «إِنَّ أَسْمَاءَ الْأَسْمَاءِ لَيْسَتْ بِتَوْقِيفِيَّةٍ، بَلْ كُلُّ لَفْظٍ يَكْشِفُ عَنْ مَرْتَبَةٍ مِنْ مَرَاتِبِ ظُهُورَاتِهِ، فَاطْلَاقُهُ عَلَيْهِ جَائِزٌ وَ دَعَائُهُ بِهِ فِي مَوْرِدِ الْحَاجَةِ نَافِذٌ.» هَذِهِ خِلَاصَةُ تَرْهَاتِهِمْ وَ إِجْمَالُ خِيَالَتِهِمْ وَ مَوْهُومَاتِهِمْ.

٥-١) نقد اسماء و صفات عرفانى

[١:] وَ نَحْنُ نَقُولُ: يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الدَّاتُ مُحَدُوداً بِحَدِّينَ. فَعَلَى مَا ذَكَرْتُمْ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الدَّاتُ مُحَدُوداً بِحَدِّينَ وَ مَعْدُوداً بِمَرْتَبَتَيْنِ وَ مَقَامَيْنِ: مَقَامِ الْخَفَاءِ وَ الظُّهُورِ؛ وَ هُمَا نَحْوَانِ مِنَ التَّعَيَّنِ. وَ التَّعَيَّنُ وَ التَّحَدُّدُ بِأَيِّ نَحْوٍ كَانَ مِنَ الْأَنْحَاءِ، مُحَالٌ لِعَدَمِ التَّنَاهِي. وَ قَدْ بُرِّهَنَ أَنَّهُ غَيْرُ مَتْنَاهٍ بِجَمِيعِ أَقْسَامِ التَّنَاهِي وَ التَّحَدُّدِ. هَذَا أَوَّلًا.

وَ أَمَّا ثَانِيًا: فَقَدْ أَثْبَتْنَا فِي مَبَاحِثِنَا السَّابِقَةِ أَنَّ مَشَاهِدَةَ الْمَبْدِءِ الْمُتَعَالِ لَيْسَتْ إِلَّا بِنَحْوِ الْوَلَةِ وَ التَّحْيِيرِ وَ الْإِنْكَكَارِ، وَ لِهَذَا لَإِنْفَكُ الشُّهُودِ عَنْ قَوْلِ «سُبْحَانَ اللَّهِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ» وَ أَمْثَالِهِ. وَ مَعَ الشُّهُودِ الْإِنْكَكَارِي لَا يَبْقَى مَجَالٌ لِتَعَيُّنِهِ بِأَنْحَاءِ التَّعَيَّنِ مِنَ الْخَفَاءِ وَ الظُّهُورِ. نَعَمْ! تِلْكَ التَّعَيِّنَاتُ وَ التَّحْدِيدَاتُ لَا يَلِيقُ بِالْمَشْهُودِ الْمَكْتَنَةِ. أَيْ إِذَا شُهِدَ أَمْرٌ، شُهُوداً اِكْتِنَاهِيّاً فَهُوَ حَرِيٌّ بِالتَّحْدِيدِ وَ التَّعْيِينِ. لَا الْمَشْهُودُ الَّذِي نَحْوُ

شهوده ليس إلا الاندكاك و الاضمحلال. فالحق المتعال - جلّت عظمتُه - لا يُشاهد بالكُنه. فتى لم يكن مشهوداً بالكُنه، فكيف يُمكن القول بتعديده المقامىّ وتحديدِه الرُتبىّ، سيّما مرتبة الخفاء و الغيبة؟!

و ثالثاً: إذا كانَ للذّات مقامُ الخفاء المحض و الغيبُ البحت، فكيف يُمكن الاشارةِ إليه بالالفاظ؟! إذ الغيبُ المخفىّ الَّذى لا يُشارُ إليه بالاشارة العقلية، كيف يُشارُ إليه بالالفاظ؟ مع إنّ الالفاظ حاكيةٌ عما في العقل. فالاشارة بلفظ «الكنز المخفى» أو «الغيب المطلق» أو «لا اسم ولا رسم له»، هي الاشارة بالالفاظ. فيكونُ الذّاتُ البحتةُ مُسمّىً بهذه الالفاظ من «الاسمية و اللاسمية» و «الغيب المكنون» و «الغيب المصون» و «الهوية البحتة».

و بعبارةٍ أخرى: إن كانت هذه الالفاظ قوالِبَ لهذا المقام و كواشَفَ عن هذه المرتبة الّتي صارت مُشاراً إليها بالاشارة العقلية كان خُلفاً و مُناقضةً؛ إذ هذا المقام ليس مقامَ الاشارة العقلية، فكيف باللفظية؟! و إن لم تكن كواشَفَ عنه، فلاحالة يكونُ هذا المقامُ التوهّمُ مجهولاً مطلقاً للفظ له أبداً حتّى لفظ «المجهول المطلق»؛ و لاحالة لا يكونُ مُشيراً (مشاراً) عقلياً كما ليس مُشيراً (مشاراً) لفظياً. فبابُ التكلّم فيه ب: «أنّه خفاءٌ أم لا، و ذاتٌ بحتةٌ أم لا» تنسُدُ، و لا يجوز التفوّهُ بكلمة من الكلمات، نفياً للإسمية أم إثباتاً. فالقولُ بأنّه «لا اسم له ولا رسم» قولٌ جزافٌ لا يكون له أصلٌ أبداً.

و رابعاً: بعدَ التسليم لما ذُكر، يَرِدُ عليكم إنّ مَنْ لم يكننّه حقيقةً الواجب - جلّت عظمتُه - و لم يشهد ذاته المقدّسة كيف يُمكنه أن يُسمّيه بالأسماء؟ نعم! لو كان ظهورُه التّورى بِأطواره و تجلّيه الظّهورىّ بأنواعه مشهوداً لنا بالاكتناء، لأمكننا التّسمية، إذ كنّا قد عرّفنا الظّهورات؛ فبمناسبة كلّ ظهورٍ تُسمّيه بِاسمٍ خاصٍّ. و أمّا المشاهدُ الَّذى ليس شهوده إلا الاندكاك، مِن أين له شهودُ الظّهور الكذائى حتّى يُسمّيه بِاسمٍ مناسبٍ لهذا الظّهور التّورى؟!^١

[۲]: «اشکالات و اعتراضات وارد بر این مطلب از این قرار است:

اعتراض اول: شما ذات را به دو مقام، محدود و معدود کرده‌اید:

الف) مقام خفاء و غیب مصون،

ب) مقام جلاء و ظهور.

خود این، تعین و حدّ در ذات حقّ متعال است. «تعین» با «لاتعین» که لانهایت است، تضادّ دارد. خودتان می‌گویید که حقّ متعال غیر متناهی است، عِدَّة، مُدَّة و شِدَّة، بلکه در این سه مرحله فوق لایتناهی است. فوقیتش هم محدود و معدود نیست. فوقیتش هم لایتناهی است. فوق لایتناهی بما لایتناهی عِدَّة، مُدَّة و شِدَّة. وقتی که این طور شد، تعین دادن به حقّ متعال، ولو به دو مقام نوری متعین کردن (یکی مقام غیب مصون و دیگری مقام ظهور و جلاء)، خود این، تعین است. این تعین و این تحدید با لایتناهیّت، خلف و مناقضه است. این اعتراض اوّل است. ...

اعتراض دوم: در بحث توحید و حتّی در [توضیح] لفظ «الله» بیان کردیم که شهود حقّ متعال، شهود عقلی نیست، شهود خیالی نیست، شهود حسّ نیست، بلکه شهود وجدانی است، آن هم به معرفّیت خود خدا است و شهود ولهی است و حیرت‌آور می‌باشد. حیرت و وله، ما را متحیر می‌کند که خدا چیست؛ و ما که به وله می‌افتیم با بیان کردن اینکه خدا دو مقام خفاء و مقام ظهور دارد، خلف است. ... ما مندرک عظمت حقّ متعال می‌شویم، حیران می‌شویم، می‌یابیم که قائم به خود نیستیم، می‌یابیم قائم به غیریم، امّا آن غیر، **من هو؟ کیف هو؟ حیث هو؟ این هو؟** هیچ چیز از این‌ها بر ما معلوم نیست. ... معرفت خدا به نادانی و عجز از معرفت است. اینکه می‌گوییم «نادانی» یعنی نادانی عقلی، نادانی خیالی، نادانی وهمی و نادانی حسّی؛ و معرفت خدا به حسّ نیست.

خدایی که با چشم دیده شود، خدا نیست. معرفت خدا به وهم نیست، زیرا خدایی که توهم بشود، خدا نیست. معرفت خدا به تخیل نیست، زیرا خدایی که تخیل بشود، خدا نیست. چنین خدای محسوس و مُتوهم و مُتخیل، محاط و مصنوع ما است. معرفت خدا به تعقل هم نیست، زیرا آن موجودی که تعقل بشود، خدا نیست، بلکه مصنوع ما است. پس معرفت خدا به جهل عقلی و خیالی و وهمی و

حسی است. معرفت به عجز از معرفت است. معرفت به معرفتی او است. نمی‌توانیم او را انکار کنیم، در عین اینکه نمی‌توانیم انکار کنیم، هیچ چیز نمی‌توانیم بگوییم. زیانمان بسته است. چرا؟ چون مندرک‌ایم، چون حیران‌ایم، چون در وله‌ایم. آدمی که حیران است نمی‌تواند چه بگوید. ... چگونه شما برای او دو مقام قائل شده‌اید؟ این «دو مقام گفتن» شما آقایان حکما و عرفا دلیل بر این است که معرفت پیدا شده است. اگر عارف بالله باشید، عرفان حقیقی عرفان ولهی است. عرفان ولهی بستن دهان است، نفیاً و اثباتاً. ...

اعتراض سوم: واقعاً عجیب است! اصلاً آقایان متناقض سخن می‌گویند! ... ما به آقایان می‌گوییم: شما خودتان می‌گویید: «مقام غیب مصون»، «مقام لا‌اسمی و لا رسمی»، مقامی که «لَا يُشَارُ إِلَيْهِ إِلَّا بِهُوَ». خود این، تعین دادن است. خود لا‌اسمی که می‌گویید، تعین دادن است. خود لا‌رسمی که می‌گویید، الآن اسمش را غیب مکنون، غیب مصون، کنز مخفی، مقام عماء و... گذاشتید و با گفتن «لا‌اسم و لا‌رسم» به او تعین دادید. پس چطور لا‌اسمی است؟ چطور «لَا يُشَارُ إِلَيْهِ إِلَّا بِهُوَ»؟ در حالی که به «هو» اشاره می‌کنید. الفاظ، قوالب معانی و مبین معانی هستند. ... حق متعال خفای صرف است، معنی و موضوع له نمی‌شود. پس این لفظ «هو» قالب برای کدام معنا است که به این لفظ القاء شده است؟ ... چطور لفظ «هو» را به او اطلاق می‌کنی؟ ...

اعتراض چهارم: این است که شما که قرار نیست به کنهش برسید، اسم برای او معین کردن غلط است. این اسماء را شما برای چه تعیین می‌کنید؟ شما که به کنهش نرسیده‌اید! نه به کنه ذات و نه به کنه صفات، چون اسماء و صفات را عین ذات (ذات متعین) می‌دانید... تو که به کنه صفت نرسیده‌ای، چگونه صفت را عین ذات می‌دانی؟ چطور برای او اسماء و صفات معین می‌کنی؟

پس با این چهار اشکال، فرمایش آقایان قابل قبول نیست و هجواست.^۱

۶-۱) اسماء و صفات نزد فلاسفه و نقد آن

ایشان فلاسفه را پیرو ادبا معرفتی می‌کنند و معتقدند که فلاسفه مناط اسم یا صفت

۱. درس ۲ اسماء و صفات: ۶ به بعد.

بودن را «جامد» یا «مشتق» بودن ادبى دانسته اند و به همین جهت، در تبیین رابطه ذات و صفات درمانده اند:

[١]: فَأَعْرِفْ إِنَّ فَهْمَ الْأَوْصَافِ أَيْضاً يَبْتَنِي عَلَى فَهْمِ لَغْتِهِمْ فِي اسْتِعْمَالِهِمْ إِيَّاهَا حَتَّى لَا تُضِلَّ ضَلَالَةَ الْفَوَاةِ وَلَا تَحْتَرِيْ فِي مَضِيْقَةِ الْجَهَالَاتِ، فَتَهْلِكَ فِي اللَّهِ كَمَا هَلَكَ بَعْضُ الْحُكَمَاءِ وَ نَعْوِي كَمَا غَوَتْ جُمْلَةُ مِنَ الْعُرَفَاءِ؛ لِأَنَّهُمْ لَمَّا رَجَعُوا إِلَى اللَّهِ وَ صِفَاتِهِ وَ كَلِمَاتِهِ وَ إِطْلَاقَاتِهِ، عَرَفُوا مِنَ الْفَاطِ الصِّفَاتِ وَ الْأَوْصَافِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِي الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ الْمَعْنَى الَّتِي ذَكَرَهَا الْأَدْبَاءُ وَ هِيَ الْمَفَاهِيمُ الْأَشْتِقَاقِيَّةُ؛ إِذِ الْوَصْفُ عَلَى اصْطِلَاحِ الْأَدِيبِ هُوَ الْمَعْنَى الْأَشْتِقَاقِيُّ، قَبَالاً لِلْإِسْمِ لِأَنَّهُ عِنْدَهُ - كَمَا عَرَفْتَ - هُوَ الْمَعْنَى الْجَامِدُ الْحَامِدُ.

فأخذوا ذلك المعنى منهم، ثُمَّ سَلَكُوا صِرَاطَ اللَّهِ وَ أَوْصَافَهُ هَذَا السَّلُوكَ، وَ تَخَيَّلُوا أَنَّ صِفَاتِ اللَّهِ عِبَارَةٌ عَنِ الْمَعْنَى الْأَشْتِقَاقِيَّةِ؛ فَتَحَيَّرُوا فِي مَقَامِ الْإِطْلَاقَاتِ، فَذَهَبُوا مَذَاهِبَ وَ سَلَكُوا مَسَالِكَ. فَهُمْ مِنْ أَنْكَرِ الْإِطْلَاقِ بِالْمَعْنَى الْأَشْتِقَاقِيَّةِ، إِذِ الدَّاتُ الْبَحْثُ الْوُجُوبِيُّ مَعَ الْمَعْنَى الْأَشْتِقَاقِيَّةِ لَا يَتَنَاسَبَانِ بَلْ يَتَبَايَنَانِ. فَقَالَ مَعْنَى قَوْلِكَ «اللَّهُ عَالِمٌ» أَيْ «اللَّهُ عَالِمٌ»! ثُمَّ قَسَمُوا الْأَوْصَافَ إِلَى الْحَقِيقِيَّةِ وَ ذَوَاتِ الْإِضَافَةِ وَ الْإِضَافِيَّةِ الْمُحَضَّةِ؛ وَ جَعَلُوا بَعْضاً مِنْهَا زَائِداً عَلَى الدَّاتِ، وَ بَعْضَهَا عَيْناً لَهَا كَالْحَقِيقِيَّةِ وَ ذَاتِ الْإِضَافَةِ. ثُمَّ أَطَالُوا فِي الْكَلَامِ وَ أَجَالُوا فِي التَّقْضِ وَ الْإِبْرَامِ وَ اثْبَتُوا تَوْحِيدَ الدَّاتِ - أَيْ الْوُجُودِ الْبَحْثِ وَ الْمَوْجُودِ الصَّرْفِ - وَ تَوْحِيدَ الصِّفَاتِ وَ تَوْحِيدَ الْأَفْعَالِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ هَوَسَاتِهِمْ؛ وَ لَمْ يَتَفَتَّنُوا بِأَنَّ الْمَعْنَى الْأَشْتِقَاقِيَّةَ كَيْفَ يَكُونُ عَيْناً أَوْ زَائِداً أَوْ مُنْطَبِقاً عَلَيْهِ.

و على أي حال، إِنَّ مَشْيَهُمْ فِي الصِّفَاتِ عَلَى هَذَا الصَّرَاطِ الْمُسْطَوْرِ فِي دِفَاتِهِمْ كَانَ عَلَى قَدَمِ الْأَدْبَاءِ، إِذْ لَمَّا أَخَذُوا مَعْنَى الْوَصْفِ مِنْهُمْ - وَ هُوَ الْمَفْهُومُ الْأَشْتِقَاقِيُّ - فَلَا مُحَالَةَ يَكُونُ سَلُوكُهُمُ الْعَرَفَائِيُّ فِي بَابِ الْأَوْصَافِ عَلَى هَذَا الْأَسَاسِ. فَعَلَى هَذَا الْمَعْنَى مِنَ الْوَصْفِ، قَالُوا بِأَقْسَامٍ ثَلَاثَةٍ لِلصِّفَاتِ. وَ مِنْ هُنَا تَاهُوا وَ تَحَيَّرُوا فِي مَقَامِ الْإِطْلَاقِ وَ الْإِنْطِبَاقِ بِأَنَّهُ كَيْفَ هُوَ؟^١

١. الكلام فى حجية القرآن: ١٠٦.

[۲:] «از موارد لغزش عجیبی که برای حضرات فلاسفه پیش آمده است، بحث اسماء و صفات است. ... پایه و مبنای سخن آقایان در اسماء و صفات، کلمات ادبا و علمای نحو است، یعنی فلاسفه اسم و صفت را در کتاب و سنت به همان معنای خاصی که ادبا گفته‌اند، گرفته‌اند و به دنبال آن، مطالب عجیبی بیان کرده‌اند، با اینکه معنای اسم و صفت در لغت اسماعیلی عربی الهی قرآنی، غیر آن معنایی است که ادبا و علمای نحو گرفته‌اند.

ادبا و علمای نحو می‌گویند که اسم، کلمه‌ای است که دلالت می‌کند بر معنایی در نفس خودش مستقلاً، نه بر معنای در غیر - که حرف این چنین است - و [مانند فعل] مقرون به زمان گذشته و حال و آینده نباشد. خواه اسم ذات باشد، مانند «زید»، یا اسم معنا مانند «ضرب». ... «صفت» از نظر ادبا و علمای نحو عبارت است از مفاهیم و معانی اشتقاقی مثل عالمیت که در زبان فارسی می‌گوییم: «دانایی». کلمه «دانا» اسم ذات است و «دانایی» صفت است. پس مفاهیم اشتقاقی را «صفت» می‌نامند و این اصطلاح ادبا و علمای نحو است. ...

آنها می‌گویند: ... خدا همه کمالات را واجد است، ولی حدّ نقص آنها را که منشأ نقصشان است، آن را ندارد. کمال حجری در او هست، کمال شجری در او هست، کمال حیوانی در او هست، کمال انسانی در او هست، کمال جبروتی ملکوتی در او هست، کمال لاهوتی خودش هم که هست. به حسب هر کمالی از کمالات، ما می‌توانیم صفتی برای خدا درست کنیم و بگوییم: «حَجَرٌ لاهوتی» فقط باید قید «لاهوته» را بگوییم. خدا حجر است، اما نقص حجر را ندارد، کمال وجودی شجر را دارد. «شَجَرٌ لاهوتی، حَيَوَانٌ لاهوتی، بَقَرٌ لاهوتی» خدا تمام این‌ها هست، چون واجد کلّ این کمالات است.

مطلب دیگر اینکه آقایان می‌فرمایند: این صفات، عین ذات است. به عبارت دیگر، مفاهیم اشتقاقی عین ذات است. پنج متر، دو متر و یک متر عین ده متر است. ... کتاب و سنت می‌گویند که صفت و موصوف دو تا است: «کمال التوحید نفی الصفات عنه، لشهادة کلّ صفة أنّها غیر موصوف و شهادة کلّ موصوف أنّها غیر الصفة». حکما هم صریح می‌گویند: صفت عین موصوف است. ... البته این را هر

بی‌سواد می‌داند که لفظ «عالم» خدا نیست و خدا لفظ «عالم» نیست. آنها هم می‌گویند که خدا عین صفت است، لفظ عالم را نمی‌خواهند بگویند، آن معنای حقیقی که مفهوم عالم از آن معنا انتزاع می‌شود و لفظ «عالم» به ازای آن مفهوم گفته می‌شود، آن را صفت می‌دانند. ائمه علیهم‌السلام می‌گویند: صفات و اسماء خدا توقیفی است. بنابراین، به هیچ عنایتی نمی‌توانیم به خدا بگوییم: «یا حجر! یا شجر!» این تعبیرات یعنی چه؟ حتمی اگر بر مذاق فلسفه یک «لاهوتی» به آخرش بچسبانیم... در نظر اهل بیت علیهم‌السلام او مسماً نیست، **إِلَّا بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ**. هرچه را که خودش گفته، همان است.^۱

۷-۱) تفاوت‌های مبانی کتاب و سنت با فیلسوفان

در تقریرات حجة القرآن، پس از ذکر لغزشگاه‌های فلاسفه به خلاصه‌ای از تفاوت‌های مبانی کتاب و سنت با حکماء اشاره شده است:

[۱]: **أَمَّا أَنْتَ لَوْ رَاجَعْتَ كَلِمَاتِ أَهْلِ الْبَيْتِ علیهم‌السلام، لَرَأَيْتَ أَنَّ مِنْ هَذَا الْبِنَاءِ وَالْمَبْنِيِّ لَيْسَ فِيهَا خَبْرٌ وَلَا اثَرٌ، وَلَيْسَ مِنْ هَذِهِ التَّقَاسِيمِ فِيهَا اسْمٌ وَلَا رِسْمٌ؛ وَوَجَدْتَهُمْ إِنْ مَعَارَفَهُمْ فِي بَابِ الصِّفَاتِ لَيْسَ مُرَبُّوْطاً بِمَعَارِفِ الْحُكَمَاءِ وَلَا مُسَاخِئاً بِمَقْدَارِ خَرْدَلِيَّةٍ، لِأَنَّهُمْ يَجْعَلُونَ الصِّفَاتَ حَوَادِثَ مُخْلُوقَةً وَأَفْعَالاً لَهُ - تَعَالَى - بِخِلَافِهِمْ لِأَنَّهُمْ يَجْعَلُونَهَا قَدِيمَةً أَزَلِيَّةً مُتَّحِدَةً مَعَ الذَّاتِ؛ وَإِنَّهُمْ: يَجْعَلُونَ الصِّفَاتَ عَيْنَ الْأَسْمَاءِ؛ وَلَا يُجَيِّزُونَ تَوْصِيْفَ اللَّهِ - تَعَالَى - بِصِفَاتٍ غَيْرِ مَا وَصَفَ بِهَا نَفْسَهُ وَ يُحَرِّمُونَهُ.**

سپس با تفصیل بیشتری به توقیفیت و عدم توقیفیت اسماء و صفات خداوند می‌پردازند و می‌نویسند:

«وَلِهَذَا يَسْتَنْبِطُ الْمُسْتَبْصِرُ أَنَّ الْأَسْمَاءَ وَالصِّفَاتَ تَوْقِيفِيَّةٌ يُحَرِّمُ التَّعَدِّيَّ عَمَّا سَمَّاها اللَّهُ - تَعَالَى - بِخِلَافِ الْحُكَمَاءِ؛ لِأَنَّهُمْ قَالُوا بَأَنَّ الصِّفَاتَ مُنْتَزَعَةً عَنِ الذَّاتِ وَ مُحْمُولَةٌ عَلَيْهِ، بِحَسَبِ الْكَمَالَاتِ الْوُجُودِيَّةِ الَّتِي فِيهِ. فَإِنَّ كُلَّ وَجُودٍ بِحَسَبِ رَتَبَتِهِ مِنَ الْمَوْجُودِيَّةِ كَمَالٌ، بِهِ يَكُونُ مَنْشَأً لِمَنْتَزَاعٍ وَصَفٍ مِنَ الْأَوْصَافِ وَ مُصَحِّحاً لِحَمْلِهِ عَلَيْهِ. وَ كَلَّمَا

كان الكمال أكثر، كان الأوصاف المنتزعة المحمولة أوفر. ولما كان الواجب واجداً للكلمات الغير المتناهية، فلا محالة يُنتزع عنه أسماء و صفات غير معدودة و محدودة، و تحمّل هي عليه حملاً شائعاً صناعياً؛ فأوصافه غير متناهية. فعلى مسلكهم يجوز إطلاق كلّ وصفٍ عليه حتّى وصف الحيوانية و النباتية و الحجرية و أمثالها؛ فيقولون حيوان مادّي و حيوان عقليّ و حيوان ملكوتيّ و حيوان جبروتيّ و حيوان لاهوتيّ.

و دفاترهم و أسفارهم مملوءة من هذا الكلام بأنّه لما كان الواجب واحداً للكمال الوجوديّ الذي في الموجودات الامكانية، فلا محالة يُنتزع عنه هذه الأوصاف و يُحمّل عليه. غاية الأمر، أنّه لما كان واجديّته لهذه الكمالات بنحو أعلى و أبسط و أشرف و هو نحو الوحدة الحقّة الحقيقية الإلهية، فلا بدّ من أن يكون إطلاق هذه الأوصاف بنحو أعلى و أشرف. و لهذا يقولون بأن الواجب انسان لاهوتيّ، حيوان لاهوتيّ، شجر لاهوتيّ، حجر لاهوتيّ. و متى استفهمت عنهم معنى هذه الكلمات، يقولون نعي بها كون الذات واحداً للكمالات وجوديّة هذه الموجودات.

در انتها نیز مدارکی را برای مطالعه بیشتر معرفی می نمایند:

«و بالجملة: على مشرّهم للانسان مراتب من الوجود وكذا لجميع الحقائق و المهيّات المصطلحة في لسان عرفائهم بالاعيان الثابتة. فلحقيقة الحيوانية و الفرسيّة و أمثالهما مراتب: فرس مادّي خارجيّ، فرس ذهنيّ، فرس عقليّ مثالي افلاطونيّ، فرس لاهوتيّ هو واجب الوجود.

و عليك بمراجعة الأسفار في بحث نفي الصفات عن الذات»، و «بحث العلم، في الفصل في الاشارة إلى بطلان مذهب الاعتزال» و في ذلك المبحث أيضاً عند بيان مذهبه و مختاره في «الايضاح التفریعی» و «في الذکر و التصريح»، و في «التنبیه التعليمی». فلو فتشت لرأيت إثمهم يقولون بأن المفاهيم الانتزاعية العقلية هي الصفات و الأسماء، و ما وراها ليس شيء إلا نفس الذات. و إن شئت ذلك، فراجع الشفاء في «مبحث الصفات، في مقام بيان أنّه لا مغايرة بين الواجب و إرادته»، و راجع الأسفار في «بحث

العلم، في الفصل المعقودة في حلّ باقي الشكوك على كون الشيء عالماً بذاته» و في «بحث العلة و المعلول، في الفصل في تنمة الكلام في العلة و المعلول». ثمّ فتّش كلام عرفائهم حتّى تعلّم الهذيات الصّادرة عنهم المتولّدة من هذه الحكمة. و عليك بمراجعة مقدّمات شرح الفصوص الذي لفّقه القيصري تبعاً لما تبنّيه محيي الدّين العربي.^۱

۲) انقسام اسماء به تكوينی و لفظی

[۱]: «و معلومٌ أنّ العلامات الدّالّة على الله ليست منحصرّة في هذه الالفاظ. فالوجودات الخارجيّة و لا سیمّا وجودات المعصومين عليه السلام - إذ كانوا علامات دالاتٍ إلى الله أشدّ الدّالات - كانوا أسماءً له، بل أسماءً حسنی.»^۲

در جای دیگر، اسماء تكوينی خداوند را منحصر در «کمالات» می دانند:

[۲]: «فعلی هذا ينكشف حُجُبُ معارف الأخبار، و يفتح أبواب مقاصد الروایات و الآيات، و يظهر على المستبصر الخبير أنّ كلّ موجودٍ بكماله المؤدّع فيه من العلم و القدرة و الحيوة و القهر و الغلبة و غير ذلك من الكمالات الموجودة في أنواع الموجودات، من الجماد إلى الرّوح الأعظم، وصفٌ لله - تبارك و تعالی - كما أنّه اسمٌ له - أي آيةٌ و علامةٌ - و هذا هو معنى قولهم كما في الكافي: «موصوفٌ بالآياتِ معرُوفٌ بالعلامات.»^۳ فكما أنّه مسمّى لهذه الأسماء الوجوديّة، كذلك موصوفٌ بها - أي معلومٌ و معروفٌ بها - بالمعنى اللّغوي للوصف أي «نشان داده شده به اینها است.»^۴

ایشان پس از آنکه به آیه و علامت بودن نفس برای خداوند اشاره می کنند، می نویسند:

[۳]: «و هذه هي السّنة الإلهية في مقام عرفان نفسه و معرفيّة ذاته، من بدو الخلقة

۱. الكلام فی حجية القرآن: ۱۰۶-۱۰۷.

۲. الكلام فی حجية القرآن: ۱۰۵ (حاشیه).

۳. الكافي: ۱: ۹۷.

۴. الكلام فی حجية القرآن: ۱۰۸.

إلى نفاذها. فإنَّه بوجود الإنسان و بكمال ذلك الوجود من العلم و القدرة و السلطنة و الخلاقيَّة و العظمة و الكبريائيَّة و أمثال ذلك من الكمالات الوجوديَّة، و بإظهار ذلك الوجود كمالاته - أي بأفعاله - يُعرَّف الله للإنسان. و بهذه الأوصاف الثلاثة يوصفُ له بوصفِ اللاوصفية كما سيجي. فهذه هي آيَّاتُه التَّفسيَّة. و هكذا آيَّاتُه الأَفَاقِيَّةُ الَّتِي هي عبارةٌ عن وجود ساير الممكنات و كمالاتِ ذلك الوجود و إظهارِ إِيَّاهَا. فلو زالت السَّمَاوَاتُ و الأرضُ لما زالت هذه السَّنَّةُ السَّنِيَّةُ المستمرة، فهذا هو سوقُ الله البشرَ إلى شاهق معارفه؛ و أهل البيت عليهم السلام ما كان شأنهم في المعارف إلاَّ توجيهُ النَّاسِ إلى هذه السَّنَّةِ الإلهيَّة فقط؛ فلهذا لا يسوقون النَّاسَ إلى مراحل المعارف الإلهيَّة إلاَّ بهذه الكلمة و أمثالها بأنَّه «مَوْصُوفٌ بِالْآيَاتِ و مَعْرُوفٌ بِالْعَلَامَاتِ»، و لا يريدون من الوصف إلاَّ هذا الأمر البديهيَّ الَّذِي يَجِدُهُ الْعَقْلُ بِالضَّرُورَةِ و البدهة.^١

[٤]: «و بالجملة: إذا عرفت مراد أهل البيت عليهم السلام من الصِّفَاتِ، و عِلِمَتِ مقاصدهم في الاطلاقات، و انبغ لك كونُ كُلِّ الموجودات صفاتٍ له و آيَّاتٍ، و عِلِمَتِ أنَّه بنفس إيجاد الخلاق يوصفُ نفسه لهم و يُعرِّفُه إِيَّاهُم، و بالسَّير التَّكويني و الارتحال الطَّبيعي يُعرِّفُهُمْ نفسه و يوجِّهُهُم إلى شاهق قدسه، فاعلم أنَّه يُعرِّفُ نفسه و يوصفُ ذاته بأوصاف الألفاظ و أسماء الحروف و الكلمات؛ أي كما أنَّه خلق صفاتاً وجوديةً تُشير إليه إشارةً ناصَّةً على لأمشاريَّته، فكذلك أبدع أسماءً و أوصافاً من مقولة الألفاظ، حتَّى تكون بمعناها العامَّ وصفاً له و آيةً و علامةً تُعَيِّنُهُ و تُشير إليه. و بنفس التَّعيين و التَّوصيف تُنَزِّهُهُ عن الوصف و التَّعَيُّن، لبدهة المباينة بين المصادقين، لشهادة كُلِّ صفة أنَّها مباينةٌ بذاتها مع الموصوف.»^٢

[٥]: «با توجُّه به معنى اسم و وصف، هر چیزی که در عالم، علامت و یا نشان دهندهُ خداوند شد، اسم خدا و وصف خدا است. بنابراین، با این معنایی که از اسم و وصف شد، تمام موجودات عالم امکان از ذرّه هباء گرفته تا ذرّه بیضاء، از ثری

١. الکلام فی حجية القرآن: ١٠٨ (حاشیه).

٢. الکلام فی حجية القرآن: ١١٠-١١١.

تا ثریا، از جماد تا روح اعظم، همه اینها اُسماء الله و صفات الله هستند. همه نشان دهنده خداوند هستند، الدَّالَّاتُ عَلَى الله هستند، یعنی علامات برای خداوند هستند. ... بنابراین، کُلّ اشیاء به وجوداتشان و به کمالات وجوداتشان و به اظهار کمالات وجودیشان، همه اُسماء الله هستند. بر مشرب کتاب و سنت و در لسان اهل بیت (علیهم السلام) همه اشیاء، اسماء و اوصاف خداوند هستند و وجه خدایند و وجه هم همان آیین و علامت و نشانه است. ... بنا بر مشرب کتاب و سنت، هر موجودی آیه الله و علامه الله و اسم الله و وصف الله و وجه الله و نشان دهنده خداوند است. به چه؟ به هستی خودش، به کمالات خودش، به اظهار کمالات خودش، به تمام این شؤون ثلاثه: وجودش، کمالش و اظهارش کمال را. ... فعلاً این مطلب محط بحث ما نیست. محط بحث ما اسماء لفظی است.^۱

۳) اسماء الهی: مفتاح معرفت خدا

پس از آنکه معنای «اسم» و «صفت» را «علامت» دانستند، می‌گویند که اسماء و صفات الهی، مفتاح معرفت خدایند، [زیرا علامات، همیشه مفتاح معرفت ذوی العلامت‌اند].

[۱]: «فظهر إنَّ طريقَ المعرفة و مفتاحَها هي الأسماء و لم تُخلقِ الأسماء و الصفاتُ إلَّا لحاجة الخلق إليه. و فيه (أي في الكافي) في باب معاني الأسماء في رواية مفصلة عن أبي جعفر الثاني (عليه السلام): «بَلْ كَانَ اللَّهُ وَ لَا خَلْقٌ، ثُمَّ خَلَقَهَا وَ سَيَلَّةً بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ، يَتَضَرَّعُونَ بِهَا إِلَيْهِ وَ يَعْبُدُونَهُ. وَ هِيَ ذِكْرُهُ؛ وَ كَانَ اللَّهُ وَ لَا ذِكْرٌ.»^۲ الخبر. و لِيَعْلَمَ أَنَّ الأسماء كُلَّهَا لا تكون كاشفةً عن الدَّات، إذ هي لِعَدَمِ تناهيها غيرُ مكشوفةٍ لأحدٍ بِالْكُنْه، و لهذا وَرَدَ عَنْهُمْ: «إِذَا انْتَهَى الْكَلَامُ إِلَى اللَّهِ فَأَمْسِكُوا.» نعم! هي كواشِفٌ عن كَمالاته و علاماتٍ دَالَّةٌ لَهُ تَعَالَى.»^۳

از جمله عبارات دیگری که به این نکته اشاره می‌کند، عبارتی است که پیشتر در

۱. درس ۴ اسماء و صفات: ۲-۴.

۲. الکافی ۱: ۱۱۶.

۳. الکلام فی حجية القرآن: ۱۰۶ (حاشیه).

باب اسماء تکوینی خداوند گذشت:

[۲]: «فَعَلَىٰ هَذَا يَنْكَشِفُ حُجُبُ مَعَارِفِ الْأَخْبَارِ وَيَنْفَتَحُ أَبْوَابُ مَقَاصِدِ الرِّوَايَاتِ وَالْآيَاتِ، وَيُظْهَرُ عَلَى الْمُسْتَبْصِرِ الْخَبِيرِ أَنَّ كُلَّ مَوْجُودٍ بِكَمَالِهِ الْمُؤَدَّعِ فِيهِ مِنَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْحَيَوَةِ وَالْقَهْرِ وَالْغَلْبَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْكَمَالَاتِ الْمَوْجُودَةِ فِي أَنْوَاعِ الْمَوْجُودَاتِ مِنَ الْجَمَادِ إِلَى الرُّوحِ الْأَعْظَمِ، وَصَفَ اللَّهُ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - كَمَا إِنَّهُ اسْمٌ لَهُ - أَيَّ آيَةٍ وَ عَلَامَةٍ - وَهَذَا هُوَ مَعْنَى قَوْلِهِمْ كَمَا فِي الْكَافِي: «مَوْصُوفٌ بِالْآيَاتِ مَعْرُوفٌ بِالْعَلَامَاتِ»^۱ فَمَا أَنَّ مَسْمًى لِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ الْوُجُودِيَّةِ، كَذَلِكَ مَوْصُوفٌ بِهَا - أَيَّ مَعْلُومٌ وَمَعْرُوفٌ بِهَا - بِالْمَعْنَى اللَّغَوِيَّةِ لِلْوُصْفِ أَيَّ «نِشَانِ دَادِهْ شَدِهْ بِهْ اَيْنِ هَا اسْت.»^۲

در ادامه همین عبارات می خوانیم:

«وَعِنْدَ هَذَا يُفْتَحُ بَابُ الْمَعَارِفِ الْإِلَهِيَّةِ وَالْمَقَالَاتِ الْمَحْمَدِيَّةِ ﷺ، لِأَنَّ اللَّهَ جَعَلَ نَفْسَ وَجُودِ الْكَائِنَاتِ أَوْصَافاً وَأَسْمَاءً وَمَعْرِفَاتٍ تُعَرِّفُهُ وَتَصِفُهُ وَتُسَمِّيهِ، وَجَعَلَ ذَلِكَ أَمراً ضرورياً لِكُلِّ الْعُقَلَاءِ، غَيْرِ مُحْتَاجٍ إِلَى فِكْرٍ وَتَرْقٍ وَتَأْمَلٍ»^۳

[۳]: «مطلبی که باید بدانید و خیلی دقیق است، این است که ذات مقدس حق تعالی: لَا يُعْرِفُ إِلَّا بِآيَاتِهِ، لَا يُوَصَّفُ إِلَّا بِآيَاتِهِ. ذات، من حیث الذات، قطع نظر از اسماء و اوصاف و آیات، لَا يُعْرِفُ است. ذات، يُعْرِفُ بِالْأَسْمَاءِ وَالْآيَاتِ. ... آن جمله ای که در السنه ائمه ما ﷺ زیاد گفته شده و در مراجعه به روایات مکرراً به آن برمی خوریم، این عبارت است: «مَعْرُوفٌ بِالْآيَاتِ وَ مَوْصُوفٌ بِالْعَلَامَاتِ.» ... از خواص این اسماء این است که مفاتیح معرفت حق تعالی هستند. لَوْلَا الْأَسْمَاءُ لَمَا عُرِفَ اللَّهُ. چنانکه ائمه ما ﷺ می گویند: «لَوْلَا لَمْ يُعْرِفِ اللَّهُ وَلَمْ يُعْبَدْ» یا «بِنَا عَرِفَ اللَّهُ وَ بِنَا عُبِدَ اللَّهُ وَ لَوْلَا لَمْ يُعْرِفْ وَلَمْ يُعْبَدْ.» حالا می فهمیم که مفتاح معرفت خدا اسماء خدا است. اسماء تکوینی وجودی و اسماء لفظی. ... خدا خودش را به

۱. الکافی ۱: ۹۷.

۲. الکلام فی حجية القرآن: ۱۰۸.

۳. الکلام فی حجية القرآن: ۱۰۸ (حاشیه).

اسماء و اوصاف و آیاتش معرفی می‌کند که **لَوْلَا الْآيَاتُ وَالْأَسْمَاءُ وَالْأَوْصَافُ لَمْ يُعْرِفَ اللَّهُ...** آنجایی که می‌فرمایند: «**بِنَا عَرَفَ اللَّهُ وَبِنَا عُبِدَ**»، بدان جهت است که ائمه علیهم‌السلام اسمای حسنای خدایند. اسمای حسنای تکوینی خدا ائمه هدی علیهم‌السلام هستند، نه فقط در این نشئه، بلکه در نشئات قبل و تمام نشئات... چون

چون مفتاح معرفت خدا اسم خدا و وصف خدا است، اسم و وصف که نباشد، راهی به سوی معرفت نیست و از طریق خود ذات، معروف نمی‌شود... من به وجودم، به کمالات وجودی‌ام که علم و قدرت و رحمت و سایر صفاتم باشد و به ظهور وجود و ظهور کمالات از من، می‌یابم قیّم و قیّومی دارم. پس به این اسم (یعنی خودم) **عَرَفَ اللَّهُ تَعَالَى**. این آیت نفسی است...

پس همه اشیا اسماء خدا هستند. در مذاق کتاب و سنت، همه اشیا اوصاف خدا هستند. همه، آیات و وجوه خدا هستند و خدا **يُعْرِفُ بِالْآيَاتِ وَيُوصَفُ بِالْعَلَامَاتِ** است. «**يُوصَفُ**» یعنی نشان داده می‌شود. «وصف» به معنی «نشان دادن» است... وقتی می‌گوییم: «**يُوصَفُ بِالْعَلَامَاتِ**» یعنی به علامات نشان داده می‌شود.»^۱

۴) غیریت و حدوث اسماء خدا با خدا

[۱]: «و من الأمور الواضحة المعلومة إنّ وصف الله تعالى - أي علامته - و ما يُقال في الفرس «نشان ده او» ليس عينه، بل يكون مخلوقه و محدثه. و لهذا ورد عنهم أنّ الصفات محدثة مخلوقة، إذ كلما ثبت عنهم عليهم‌السلام في الأسماء فهو بعينه يجري في الأوصاف، و ذلك لاتّحاد الإسم و الصفة، و كون الفرق بينهما بالعناية، كالفرق بين القطع و اليقين. فتى قالوا بحدوث الأسماء يعنون الصفات أيضاً، إذ هي هي بلا تفاوت؛ فإنّ لفظ «الله» عندهم وصف الله كما أنّه اسم له.»^۲

[۲]: «فتلخص، إنّ كلّ موجودٍ من الموجودات وصفه أي واصفه. و من هنا يُكشَفُ

۱. درس ۴ اسماء و صفات: ۴-۶.

۲. الکلام فی حجية القرآن: ۱۰۸.

معنی قوله ﷺ: «فمن وصفه فقد قرنه.»^۱ غایة الانکشاف، إذ من لازمه بالوصف و يقول بملزمة الاوصاف له فقد قارنه بموجودات اُزلیّة فیلزم تعدّد القدماء. و من هنا یفتتح معارف قول الرضا ﷺ: «فلیس محتاج أن یسمی نفسه»، إذ الأوصاف علی ما کشفنا الثّقاب عن وجهها محدثة مخلوقة. و لیس المقصود من الوصف إلا توصیف المبدء المتعال، و التوصیف قبل الخلق خلف و مناقضة لانه للغير و بالغير؛ و ما لم یکن شیئاً مذكوراً، فلا یتعقل التوصیف؛ إذ لا غیر حتی یوصف الله به و له، كما قال الرضا ﷺ: «و هي ذکره و كان الله و لا ذکر». فالصفة حادثة و مخلوقة و هي غیره، و به یوصف هو - تبارک و تعالی - و لیس بین الخالق و المخلوق شیء ثالث كما نصّ علیه الأخبار.

ثم إن ههنا دقیقة لابد من الإشارة إليها، و هي أنه یوصف بهذه العلامات و یعرف بهذه الآیات. و فی عین ذلك التعریف و التوصیف، لا یعرف و لا یوصف أي یتقدّس و یتنزّه عن التعریف و التوصیف؛ و ذلك لأن الوصف و الواصف غیره و مخلوق له جلّ مجده.»^۲

[۳]: «بنا بر بیانی که کردیم، اوصاف و اسماء خدا تماماً مخلوق و محدث اند و هیچ کدام از آنها قدیم نیستند. اوصاف و اسمائی که نشان دهنده خدا است، حادث است، مخلوق خدا است، فعل خدا است. از اینجا معلوم می شود که تفاوت میان اسماء و اوصاف در کتاب و سنت با آنچه فلاسفه و عرفا می گویند، به مقدار مشرق تا مغرب است، بلکه تفاوت از آسمان تا زمین است. ... قرآن و اهل بیت ﷺ می گویند: اسماء و صفات خداوند، حادث اند و فعل خداوند هستند، مخلوق خداوند هستند، قدیم نیستند، و إلا تعدّد قدماء لازم می آید و نیز اوصاف و اسماء، مقرون به خدا نیستند: من وصفه فقد قرنه و من قرنه فقد حده.»^۳

۱. نهج البلاغة: خطبة ۱: «فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه.»

۲. الکلام فی حجة القرآن: ۱۰۸-۱۰۹.

۳. درس ۴ اسماء و صفات: ۷.

۵) موصوفیت در عین لاموصوفیت

پیشتر، این عبارات را ذیل اسماء تکوینی خوانده بودیم:

[۱]: «و هذه هي السَّنةُ الإلهية في مقام عرفان نفسه و معروفية ذاته من بدو الخلقة إلى نفاذها. فإنَّه بوجود الإنسان و بكمال ذلك الوجود من العلم و القدرة و السلطنة و الخلاقية و العظمة و الكبريائية و أمثال ذلك من الكمالات الوجودية، و بإظهار ذلك الوجود كمالاته - أي بأفعاله - يُعرَّفُ الله للإنسان. و بهذه الاوصاف الثلاثة يوصفُ له بوصف اللاوصفية.»^۱

چندی بعد، در باب لاموصوفیت خداوند می نویسد:

«و هو في ذاته لا يوصفُ بذاته و لا لذاته؛ إذ الوصفُ هو غيره و هو ليس بغيره فهو ليس بوصفٍ؛ و إذ الوصفُ لغيره و هو ليس بغيره فهو ليس بموصوفٍ. فظهر أنَّه في ذاته لا وصفٌ و لا واصلٌ و لا موصوفٌ. فالوصفُ يعين الذات و يُشير إليه و بنفس تعيينه و توصيفه يُنصُّ نصّاً وجودياً على عدم تعينه و مُشاريته بحسب مقام ذاته و قدس حقيقته و تنزه كبريائيته. جلَّ جناب الحق عن وصف الواصفين و نعت الناعتين. و لذا ورد عنهم عليه السلام: «إِنَّ أَمْرَ اللَّهِ عَجِيبٌ كُلُّهُ»^۲ أيَّ أمر أعجب من الجمع بين الأضداد؛ إذ هو بنفس إيجاد الوصف لأن يوصفه يتنزه عن التوصيف. و ذلك لأنَّ الوصف كما عرفت يُنادي بالغيرية، و المحدود لا يرى و لا يُظهر تمام ذات الغير المحدود.»

سپس به سر لاموصوفیت خداوند اشاره می کنند و می نویسند:

«و السِّرُّ في ذلك هو عظمة الذات و كبريائيته و أجليته. فهو أجلُّ من أن تُنال. و لهذا قال علي عليه السلام كما في الكافي باب جوامع التوحيد: «فهو بحجاب عظمته، و جلاله عن درك كنهه و ذاته، محتجب غاية الاحتجاب»^۳، فاحتجابه لغاية عظمته و

۱. الکلام فی حجة القرآن: ۱۰۸ (حاشیه).

۲. الکافی ۱: ۸۶: عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُمَرَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: «إِنَّ أَمْرَ اللَّهِ كُلَّهُ عَجِيبٌ.»

۳. الکافی ۲: ۱۳۴.

أَرْفَعِيَّتِهِ وَأَجْلِيَّتِهِ مِنْ أَوْصَافِهِ رَفْعَةً لَا تَنْتَاهِي.^۱

[۲]: «پیش از خلقت اشیاء، لا اِسْمَ و لا وَصْفَ. اسم و وصف بعد از خلقت پیدا شد. ... بنا بر مشرب اهل بیت علیهم السلام قبل از خلق، لا اِسْمَ و لا رِسْمَ و لا صِفَةَ. هیچ نیست! همه اینها عین خلق اند، نه اینکه مبدأ خلق باشند. ... بنا بر مشرب اهل بیت علیهم السلام قبل از خلقت، لَا يُعْرَفُ اللَّهُ، چون لَا يُسَمَّى و لَا يُوصَفُ. اسم ندارد، وصف ندارد، نه مسمی و نه موصوف و نه معروف است. ...

اوصاف، موصوف را به لاموصوفیت نشان می‌دهند. ... اوصاف، نشان‌دهنده و موصوف هستند، اما به لاوصفیت. و از یک بی‌نشان، نشان می‌دهند. به عنوان مثال، بنده که اسم خدا و وصف خدا هستم، من نشان‌دهنده خدا هستم. اما چه چیز را نشان می‌دهم؟ من به اندازه هندسه وجود و تقدّر کیان و شخصیت و هستی خودم موصوفی را نشان می‌دهم که آن موصوف، غیر من است، عین من نیست. هیچ‌وقت نشان‌دهنده با نشان داده شده یکی نیستند. واصف و موصوف دوتا هستند. من نشان می‌دهم چه کسی را؟ غلط است که بگویم خودم خودم را نشان می‌دهم. ... حضرت رضا علیه السلام می‌فرمایند: «هُوَ نَفْسُهُ وَ نَفْسُهُ هُوَ». خداوند چه چیز را نشان بدهد؟ خودش را؟ دائماً نشان‌دهنده غیر خودش را نشان می‌دهند. وقتی غیر خودش را نشان داد، چون نشان‌دهنده محدود است، مقدّر است، مهندس است، هندسه و کمیت و اندازه خاصی دارد، از گونه و روزنه وجود خودش، به مقدار آن روزنه و به مقدار هستی و کینونتش نشان می‌دهد. از غیرِ نشان می‌دهد که آن غیر این‌طور محدود نیست. اگر محدود باشد، مثل خودش است، او خالق این نیست، او موصوف این نیست. ...

پس من أَصِفُ موصوفی را که آن موصوف، محدود به توصیف من نیست، غیر محدود است و من او را بلامحدودیه و بلاموصوفیه توصیف می‌کنم. أَشِيرُ إِلَيْهِ بِأَنَّهُ لَا يَشَارُ إِلَيْهِ، أَشِيرُ إِلَيْهِ بِلَا مَوْصُوفِيَّةٍ وَ لَا مَحْدُودِيَّةٍ.^۲

۱. الکلام فی حجة القرآن: ۱۱۰ (متن و حاشیه).

۲. درس ۴ اسماء و صفات: ۷-۹.

٦) اختيار اسماء

[١]: «و ببيانٍ أوضحٍ أجلى: إنّ هذه الألفاظ الدائرية كـ«العالم» و«القادر» و أمثاله مفاهيمٌ عامّةٌ يَعْلَمُهَا العالمون بالأوضاع، وهذه المفاهيم مصاديقٌ خارجيّةٌ إمكانيّةٌ؛ و النَّاسُ يُطْلِقُونَ هذه الألفاظَ حاكيَاتٍ بمفاهيمها العامّةِ عن المصاديق، ولو صَدَرَتْ عن لافِظٍ بلا شعورٍ ولا اختيارٍ؛ فيقولون: «زيد عالم»، «رأيت عمرواً العالم»، «إنّك عالم» و أمثال ذلك. وهكذا في سائر الألفاظ من «القادر» و«الحَيِّ» و«المريد» و«المقتدر» و«الغالب» و«السميع» و«البصير» و أمثال ذلك. فلهذه الألفاظ مفاهيمٌ عامّةٌ وَ هذه المفاهيم مصاديقٌ خارجيّةٌ كونيّةٌ؛ وهذه الألفاظ - فانياً في هذه المفاهيم - حاكيَاتٌ و سِمَاتٌ عن المصاديق الّتي تنطبّق هذه المفاهيم عليها.

فإذا شَيَّدَتْ ذلك، فاعْلَمْ أنّ الله قد مَنَّ على العباد وعَرَفَ نفسه و اختار هذه الأسماء حاكيَاتٍ عن ذاته. فكأنّه قال: «هذه الألفاظُ أَسْمَائِي و سِمَاتِي و حاكيَاتُ بمفاهيمها عَنِّي؛ فاعلموا أنّي أيضاً مصادِقٌ لهذه الألفاظِ الغانيةِ في مفاهيمها. فإذا أردتم دعائي و المسألةَ عَنِّي، فاسألوني و ادعوني بهذه الألفاظ، لأنّي مصادِقٌ لها بما هي فانيةٌ في مفاهيمها.»

و هذا الفعل مِنْهُ تَعْيِينٌ مِنْهُ و توصيفٌ لذاته الشّريفةِ بِأَسْمَائِهِ و صفاته. و لو لم يَصِفْ نفسه و لم يُعَيِّنْ هذه الألفاظَ لِلْوَصْفِيَّةِ، لما أَمَكَّنَا عَرَفَانَهُ و توصيفَهُ و الإِشَارَةَ إِلَيْهِ في مقام عرض الحاجات، إذ لم يكن عقلنا مستقلاً بِصَحَّةِ توصيفِهِ و الإِشَارَةِ إِلَيْهِ بهذه الإِشَارَاتِ اللَّفْظِيَّةِ و الأوصافِ الإِسْمِيَّةِ؛ فهو مَنَّ علينا بأن عَيَّنَ هذه الألفاظَ لِنَفْسِهِ و جَعَلَهَا أوصافاً لذاته، أي مُعَيَّنًا ووصفاً يُعَيِّنُهُ و يَصِفُهُ و يُشِيرُ إِلَيْهِ.»^١

[٢]: «حيثيّةٌ مصادِقِيَّتُهُ لهذا المفاهيم ليس معلوماً لنا حتّى يَحْوَزَ الاطلاقُ عليه تبارك و تعالی. و ذلك لبدهةِ المبانيّةِ بين العلامةِ و ذي العلامةِ، و الآيّةِ و ذي الآيّةِ، و الوصفِ و الموصوفِ، و المصنوعِ و الصّانعِ، بالذّاتِ لا بالعرضِ و العُرْلَةِ و المسافة؛ فلا

يجوزُ الإطلاقُ الحقيقيُّ لِعَدَمِ السَّنَخِيَّةِ ولا مجازاً لِعَدَمِ إحرازِ العناية. فثبتَ أَنَّهُ ليس لأحدٍ أن يجعلَهُ مصداقاً لهذه الأوصافِ مِنْ عندِ نَفْسِهِ وإن شَهِدَ و عَرَفَ المصاديقَ الخلقِيَّةَ و حيثُ مصداقيَّتِها. و لهذا جَعَلَ القادةُ الهُدَاةُ و السَّادةُ الوُلَاةُ أسماءَ الله و أوصافَهُ توقيفيَّةً، غيرَ جايِزةٍ التَّعديَّةِ عنها.

لأنَّ العقلَ لا يَسْتَقِلُّ بِصَحَّةِ تلكَ الإطلاقاتِ و لو مجازاً من دونِ الرُّخصةِ و الإجازةِ عن الله تعالى، إذ لم يَعْرِفْهُ حَقَّ المعرفةِ حتَّى يُشَاهِدَهُ مصداقاً لهذه المفاهيمِ و لو عنايةً؛ فلا يَسْتَقِلُّ بالإطلاق. فلو لم يكن التَّهْيُّ عن المعصومين (عليه السلام) وارداً في هذا الباب، لكان العقلُ بنفسِهِ ناهياً و مانعاً من هذه الإطلاقاتِ.

و يُؤَيِّدُهُ أَنَّ لَنَا جملةً مِنَ الأسماءِ الغيرِ المرخَّصةِ من الشَّرْعِ، و لا يَسْتَقِلُّ عقلُنَا بِجوازِ إطلاقِها عليه تبارك و تعالى، فَإِنَّهُ لا يَسْتَقِلُّ بِصَحَّةِ الدُّعاءِ بقولنا: «يا سرور، يا حب، يا ود، يا علم، يا قدرة، يا قهر، يا جان، يا جانان.»

و بالجملة: فهو - تبارك و تعالى - قد مَنَّ على الخلقِ بأن وصفَ ذاتَهُ المقدَّسةَ بأوصافٍ لفظيَّةٍ؛ و ذلك بأن اختار هذه الأسماءَ حاكيةً عن ذاتِهِ المقدَّسةِ بِمفاهيمها العامَّةِ، حتَّى نَسْتَرِيحَ عند عَرَضِ الحاجاتِ إِلَيْهِ و دعائِهِ و المسألةِ مِنْهُ. فلو لم يَفْعَلْ ذلك لكانتِ الأفواهُ عند الدُّعاءِ مسدودةً، إذ لم يَكُنْ لَهُمْ أن يَدْعُوهُ بلفظٍ من الألفاظِ و وصفٍ مِنَ الأوصافِ.^۱

۷) نفی وضع و استعمال عرفی در اسماء خدا

در عبارات بخش گذشته به اشاره گفتند که مقومِ علامیتِ اسماء و صفات برای ذاتِ خداوند، اختیارِ اسماء به دست او است و استعمالِ عرفی، خواه حقیقی و خواه مجازی، دربارهٔ خداوند و اسماء او صادق نیست: «فلا يجوزُ الإطلاقُ الحقيقيُّ لِعَدَمِ السَّنَخِيَّةِ ولا مجازاً لِعَدَمِ إحرازِ العناية»، «... لأنَّ العقلَ لا يَسْتَقِلُّ بِصَحَّةِ تلكَ الإطلاقاتِ و لو

۱. الکلام فی حجية القرآن: ۱۱۲-۱۱۳.

مَجَازاً مِنْ دُونِ الرُّخْصَةِ وَالْإِجَازَةِ عَنْ اللَّهِ تَعَالَى». در ادامه همین عبارات، با تفصیل بیشتر
این مبانی را شرح می دهند:

[١]: «ثُمَّ إِنَّ هَاهُنَا نَكْتَةً أُنِيقَةً لَا يَبْدُ مِنْ الْإِشَارَةِ إِلَيْهَا، إِذْ فِي خَفَائِهَا خَوْفٌ مَزَلَقَةٌ عَظِيمَةٌ،
كَمَا وَقَعَ ذَلِكَ لِمَجْمَعٍ مِنَ الْحُكَمَاءِ وَالْعُرَفَاءِ وَبِالْآخِرَةِ لِلشَّيْخِ الْأَحْسَائِيِّ. وَهِيَ إِنَّ هُنَاكَ
مَقَامَانِ:

أَحَدُهُمَا مَقَامُ التَّسْمِيَةِ وَاخْتِيَارُ الْأَسْمَاءِ حَاكِيَةً عَنْ ذَاتِهِ الْمُقَدَّسِ بِمَفَاهِيمِهَا الْعَامَّةِ؛
وَكَوْنُ الْمَعْنَى وَالْمَقْصُودِ وَالْمَدْلُولِ هُوَ الذَّاتُ؛ وَالْإِسْمُ نَفْسُ الْأَلْفَاظِ مِنْ حَيْثُ كَوْنُهَا
مَوْضُوعَةً عَلَى مَفَاهِيمِهَا الْعَامَّةِ دَالَّةٌ عَلَيْهَا بِالذَّلَالَةِ التَّصَوُّرِيَّةِ، سَوَاءً اسْتَعْمِلَتْ فِيهَا
أَمْ لَا. فَإِنَّهَا أَخَذَتْ حَاكِيَاتٍ عَنِ الذَّاتِ الْبَحْثِ، وَهُوَ الْمَقْصُودُ وَالْمَعْنَى وَالْمَدْلُولُ. وَ
هَذَا كُلُّهُ أَجَنَّبِيٌّ عَنِ بَابِ الْوَضْعِ وَالِاسْتِعْمَالِ وَالْمَعْنَى وَالْمَدْلُولِ الْأَدَبِيِّ؛ فَإِنَّهُ فِي هَذَا
الْمَقَامِ اخْتِيَارُهَا اسْمًا لَيْسَ عَلَى سَبِيلِ الْوَضْعِ، وَلَا كَوْنُ الذَّاتِ الْمُقَدَّسَةِ مَدْلُولًا مُرَادًا عَلَى
الْاصْطِلَاحِ بِحَيْثُ يَكُونُ مُسْتَعْمَلٌ فِيهِ أَوْ مَوْضُوعٌ لَهُ أَوْ مُلْقًى بِالْأَلْفَاظِ. بَلِ الْمُرَادُ عَنِ
التَّسْمِيَةِ اخْتِيَارُهَا حَاكِيَاتٍ - وَلَوْ فُرِضَ وَجُودُهُ كِتَابًا - وَالْمُرَادُ مِنْ كَوْنِ الذَّاتِ مَدْلُولًا
يُدَّلُّ بِأَسْمَائِهِ وَيُدْرَكُ بِصِفَاتِهِ؛ يَعْنِي الْإِسْمُ إِسْمٌ لذَاتِهِ وَمَا اصْطَلَحُوا بِغَيْبِ الْهُوِيَّةِ؛
وَأَنَّهُ الْمُسَمَّى بِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ، فَهُوَ الْمَقْصُودُ وَالْمَعْنَى بِهَا؛ لَا تَعَيَّنَ وَلَا مَوْصُوفِيَّةٌ لَهُ إِلَّا تَعَيَّنَ
الْأَسْمَاءُ. فَهُوَ الْمُسَمَّى بِهَا. وَإِلَى هَذَا الْمَقَامِ تَنْظُرُ الرِّوَايَاتُ.

والباب الثاني هو باب الوضع والاستعمال في المفاهيم أو المصداق؛ وإنَّ الذَّاتِ
مَوْضُوعٌ لَهُ وَمَعْنَى الْلفظ، أو أَنَّهُ كَانَ مَعْنًى مَجَازِيًّا لِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ. وَالْمَعْنَى فِي هَذَا الْمَقَامِ
هُوَ الْمَوْضُوعُ عِنْدَ الْوَضْعِ وَالْمُسْتَعْمَلُ أَوِ الْمُرَادُ فِي الْمَجَازِ مِنْهَا.»

مقام اول که در اینجا مطرح می شود، همان مقام اختیار اسماء است که پیشتر
گذشت:

«أَمَّا الْكَلَامُ فِي الْمَقَامِ الْأَوَّلِ فِي حَقِيقَةِ التَّسْمِيَةِ وَالتَّوْصِيفِ وَتَعَيَّنِ الْمُسَمَّى وَالْمَعْنَى
وَالْمَدْلُولِ وَالتَّوْصِيفِ وَالْمَعْنَى اللَّغَوِيَّ لَا الْاصْطِلَاحِيَّ؛ وَخِلَافَةُ الْمَرَامِ فِي هَذَا

المقام هو أن الله جعل هذه الألفاظ أسماءً وأوصافاً لنفسه بأن اختارها حاكيات لذاته... إنه في مقام جعلها أسماءً لنفسه، يُريد أن تكون هي إشاراتٌ إليه. فَمَتَى قَالَ «هو الله الخالق البارئ المصور»، مرجعه أنها حاكياتٌ و سِمَاتٌ عَنِّي وأنا المسمّى و المقصود منها. فاعلموا أنّي أيضاً مصداقٌ له؛ و كما أنّكم تقصدونه عند ذكر هذا الاسم و تريدونه و تجعلونه مُشاراً إليه بهذه الإشارة الإسمية، فاعلموا أنّي أقصدُ و أُشارُ و أوّل عند ذكره.»

سپس تذکر می دهند که مراد از اختیار اسماء و وضع آنها برای ذات خداوند توسط خود او، وضع اصطلاحی و متداول در میان بشر نیست:

«ففي هذا المقام ليس المرادُ هو وضعُ هذه الالفاظ لذاته، أو تعيينُ أنّه يستعمل في ذاته مجازاً، و أنّه موضوعٌ له أو مستعملٌ فيه كي يكون ذاته من هذه الجهة معنى الألفاظ و مدلوله الأدبي، لأنّه موضوعٌ له أو مستعملٌ فيه. فعلى هذا، يكون المرادُ من كونه معنى يُدلُّ أو مدلولاً أو مُدرَكًا، معنى آخر؛ و هو كونه موصوفاً بها مسمّى بالأسماء معروفاً بها...»

فليس في المقام الّا جعلُ الأسماء فانيةً في مفاهيمها حواكٍ و إشاراتٌ إليه تعالي، كما إذا جعلت شيئاً من الأشياء إشارةً إلى شيءٍ آخر بحيثُ متى ذُكِرَ الأوّل توجّهت إلى الثّاني و التفتت إليه من دون وضع و استعمالٍ و دلالةٍ تصوّريةٍ اصطلاحيةٍ.»^۱

پس از آنکه ثمرات این بحث را بیان کردند و نشان دادند که چگونه این مبانی، سخنان اهل حکمت و عرفان اصطلاحی را ریشه کن می کند، وارد مقام دوم می شوند و می نویسند:

«إذا أتقنتَ ذلك المقام، فلنَبَحْثَ عن المقام الثّاني و هو مقام تعيينِ الموضوع له و المستعمل فيه. و قد عرفت أنّ لا وضع و لا استعمال في التسمية. فالموضوع له هي مفاهيمها العامّة. و لا تختلفُ الأسماء في المفهوم الذي يُطْلَق على الحقّ حتّى فيما صار

عَلَمًا. وحيثُ لا استعمال، فليس الذاتُ مستعملًا فيه، حتّى في أعلام الأسماء لأئِها حاكياتُ.

اعلم أنّ هذا المقام من مزالّ الأقدام. وقد ضلّ فيه جمعٌ من الجهّالِ العوامِ كالشّيخ الاحسائي و أتباعه. و عمدة اشتباههم هو أنّه لابدّ في الاستعمال من ملاحظة المُستعمل فيه و تصوّره، و المفروضُ إنّ الباري المتعال لا يُلاحظ و لا يُتصوّر. فكيف المناصُ و ما الخلاصُ في الأدعية و الأذكار و المناجات و الأوراد و التّقدّيسات و التّمجيدات الّتي كلّها تكونُ باستعمال الأسماء و الصّفات، مع أنّه ليس بمتصوّرٍ لا بالكنهه و لا بالوجه؟ فلا بدّ من التّخلّص عن هذه العويصة الأدبيّة و الصّعوبة اللفظيّة الاطلاقيّة.»^۱

ایشان در جواب به این سؤال به برخی دقائق و لطائف می پردازند که مرحوم استاد عصّار متعزّض آنها نشده بودند. لذا ما بخش کوتاهی از جواب ایشان را که در توضیحات استاد عصّار آمده بود، تلخیص می کنیم:

«إِنَّ الْمُحَمَّدَ يَسْتَعْمِلُ الْأَلْفَاظَ فِي الْمَعَانِي الْحَقِيقِيَّةِ، وَ يَتَصَوَّرُ تِلْكَ الْمَفَاهِيمَ الْعَامَّةَ وَ يُلْقِيهَا بِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ، وَلَكِنْ يُرِيدُ الذَّاتَ الْغَيْبِيَّةَ الْمُقَدَّسَةَ عَنِ الْإِلْقَاءِ وَ التَّصَوُّرِ، وَ يُقِيمُ الْقُرْآنَ عَلَى ذَلِكَ الْمُرَادِ النَّفْسِ الْأَمْرِي. فَمِنْ أَيْنَ لَزِمَ التَّصَوُّرُ وَ الْإِلْقَاءُ؟»^۲

اما در باب حقیقت استعمال حقیقی و مجازی در دو رساله عربی سخن رفته است: فی مادّة عالم التّشريع که تقریرات اصول فقه مرحوم میرزای اصفهانی است و المشهدين فی التوحيد و العدل که از منشآت مرحوم استاد است. ما متن مشهدين را به جهت روان تر بودن نقل می کنیم:

[۲]: «إِنَّ لِلْأَلْفَاظِ الْمُشْتَقَّةِ الدَّائِرَةَ عَلَى لِسَانِ النَّاسِ، كـ: «العالم» و «القادر» و «البصير» و «السميع» و أمثالها مفاهيم عامّة موضوعة لها يعلمها العارفون بالأوضاع. و لهذه

۱. الکلام فی حجة القرآن: ۱۱۲-۱۱۷.

۲. الکلام فی حجة القرآن: ۱۲۲.

المفاهيم مصاديق خارجية يُطْلَقون هذه الألفاظ عليها، فيقولون: «زيد عالم» و «عمرو بصير» و «بكر يسمع و يعلم و يقوم و يقعد». فهذه الألفاظ حين الإطلاق تُستعمل في معانيها الموضوعية لها و هى المفاهيم، و يراد بها المصاديق، لأجل انطباق هذه المفاهيم على تلك المصاديق.

و كنه الاستعمال - على ما حُقق و حُرّر في محلّه - إلقاء المعنى باللفظ. فالمتكلم حين استعمال الألفاظ يتعقّل و يتصوّر المعنى الموضوع له فانياً في الخارج؛ أى يتصوّر مثلاً مفهوم العالم بما هو مرآت للعالم الخارجى الذى يكون من مصاديقه؛ إذ المفهوم بما هو مفهوم للمصداق الكونى الخارجى لا يُتَعَقَّل إلا فانياً في الخارج و مرآتاً له. ففي الحقيقة، يُتصوّر المصداق الخارجى بآلية هذا المفهوم و مرآتيته. فلمّا تصوّره يُلقيه بآلية اللفظ وضع له، فيقول: «زيد عالم». فبوضع الواضع حصلت مناسبة صناعية و هوهوية جعلية بين لفظ «العالم» و زيد الخارجى الذى يكون واحداً لمصداق العلم.

فما يُفهم من لفظ العالم، أى ما يُتصوّر و يوجد في الذهن، هو العالم الخارجى، ولكن بوجهه و مرآته و هو المعنى الذهنى. ... فكلّما صدر لفظ العالم، و لو من لافظٍ غير شاعرٍ أو غير مختارٍ، يُفهم عنه العالم الخارجى بآلية المفهوم العام. فاللفظ بمفهومه حاكٍ عن المصداق الذى ينطبق عليه هذا المفهوم، و لو كان التلفّظ عن لافظٍ بلا شعور و لا اختيارٍ كالنائم و الساهى. ...

هذا هو الشأن في جميع الاستعمالات الحقيقية و المجازية، بلا فرق و تفاوت، و إنّما التفاوت و الفرق بين الحقيقة و المجاز، يكون المراد في الحقيقة هو المعنى المستعمل فيه و في المجاز معنى آخر. فالتفاوت بينهما في ناحية المراد، لا المُستعمل فيه، إذ - كما عرفت آنفاً - كنه الاستعمال إلقاء المعنى باللفظ، لا ذكر اللفظ و إرادة المعنى ...

و مهما لم يكن بين المعنى و اللفظ هوهوية جعلية لا يمكن إلقاؤه به أبداً، فذاً تلقى أنت بلفظ «الأسد» معناه الموضوع له و هو الحيوان المفترس، و لا تتمكّن من إلقاء غيره لعدم المناسبة و الهوهوية بينهما. غاية الأمر، إن كان استعمالك على نحو الحقيقة

يكون مرادك الواقعى من هذا اللفظ هو الحيوان المفترس، وإن كان على المجاز يكون مرادك الرجل الشجاع. و حيث إنّ مرادك غير المستعمل فيه، لا بدّ لك من إقامة القرينة لتعيين المراد وتبينه، كقرينة «يرمى» مثلاً. ففى قولك: «رأيتُ أسداً يرمى» يستعمل كلّ واحد من الألفاظ «رأيت» و «أسداً» و «يرمى» فى معانيها الموضوعة لها وتكون هذه المعانى ملقاة بألية تلك الألفاظ. غاية الأمر، إنّك بقرينة إصاق لفظ «يرمى» بلفظ «أسد» تُبين أنّ مرادك فى المقام ليس الحيوان المفترس، بل هو الرجل الشجاع. ولتكن هذه المطالب على ذكر...

إذا اتقنت ما ذكرنا وأيقنته، فاعلم أنّ الله تعالى اختار لنفسه أسماء و ألفاظاً مخصوصة كى تكون بمفاهيمها العامّة حاكية عنه تعالى. فلو لم يخترها لم يكن لنا أن ندعوه بها، لأننا نستعملها فى المصاديق التى أدركنا مصداقيتها هذه المفاهيم. وأما الله تعالى، فلا تمتناع الإحاطة به - لتنزهه وكبريائيته - ما أدركنا كونه مصداقاً لها. فلا يجوز لنا إطلاق الألفاظ عليه من دون رخصة منه تعالى، لا بنحو الحقيقة - لبدهة المباينة بينه تعالى وبين سائر المصاديق - ولا بنحو المجاز، لعدم إحراز العناية. فلهذا صارت أسماء الله توقيفية غير جائز التعديّة عنها.

بل نقول: لو لم يرد النهى من الشرع، لكنّا ممنوعين عقلاً. وذلك لأنّ العقل لا يستقلّ بصحة تلك الإطلاقات، ولو على نحو المجازية...

حيث إنّ المقام صار من مزالّ الأقدام لبعض من لا بصيرة من المعروفين الأعلام، لا محيىّ لنا من التفصيل والتوضيح بوجه أوفى. فنقول: هناك مقامان: أحدهما مقام التسمية والوضع و ثانيهما مقام الاستعمال والإطلاق.

أمّا المقام الأوّل: فالمستفاد من الروايات أنّه ليس هناك وضع بمعنى جعل اللفظ موضوعاً له تعالى أو مستعملاً فيه بالمعنى المجازى. إذ الحقّ المتعال غير محدود، ولا وضع لغير المحدود، كما هو منصوص بعض الروايات. فالمراد بتسمية الله - تعالى - نفسه بهذه الأسماء ليس أنّه - تعالى - وضع هذه الألفاظ لنفسه بالوضع الأدبى

الاصطلاحی. و المراد أنّ الله - تعالى شأنه - جعل هذه الألفاظ بمعانيها الدائرة بين الناس حواكٍ عن ذاته المقدّسة. فهي بما هي موضوعة لمعانيها و فانية في مفاهيمها العامّة، جعلت باختياره - تعالى - علاماتٍ وإشاراتٍ و حاكياتٍ تحكى عنه و تشير إليه، كما إذا جعلت لفظاً أو شيئاً آخر إشارة إلى مشارٍ مخصوص بحيث كلّما توجّهت إلى المشير، تنبّهت بالمشار إليه. فكذاك جعلها الله - تعالى - إشارات و علامات لنفسه المقدّسة التي لا يدرك ولا يتعيّن ولا يتحدّد.

فالألفاظ باختيار الله و انتخابه أسماء و صفات أى علامات حاكيات عنه - تعالى - و المحكى عنه، و ذو العلامة هو الذات البحت الذى يسمّيه الحكماء بـ: «الغيب المكنون» أو «[الغيب] المصون» و بـ: «العمى» و أمثال ذلك من مصطلحاتهم. فهو المعنى أى المقصود و المدلول و المبدّل، لكن لا بمعنى الدلالة التصوّرية المذكورة في باب الأوضاع الاصطلاحى، بل بالمعنى اللغوى من الدلالة. فهو تعالى مدلول أى مشار إليه و مقصود و محكى عنه، ولكن من دون تعيّن و تحدّد. فلا وضع اصطلاحى و لا دلالة تصوّري اصطلاحى و لا ترخيص في الاستعمال الاصطلاحى، بل اختارها الله - تعالى - حاكيات تحكى عنه عند التلقّف بها و إشارات ترمز بها إليه...

و بالجملة: تلخّص مما ذكرنا في هذا المقام: أنّه ليس هناك تسمية و وضع اصطلاحى أدبى من الله تعالى، بل ترخيص و إذن في ذكر هذه الألفاظ بما لها من المفاهيم و المعاني العامّة حكاية عنه تعالى و إشارة إليه. وليست من قبيل الأعلام الشخصية الموضوعة بوضع الواضعين لذوات الأشخاص، بل هي موضوعة عند الناس لمفاهيمها العامّة الاشتقاقية و تستعمل فيها؛ و قد جعل الله بما هي مستعملة في معانيها الموضوعة لها حواكٍ عن نفسه.^۱

در دروس فارسی ایشان نیز درباره حقیقت استعمال چنین می خوانیم:

[۳]: استعمال لفظ یعنی چه؟ استعمال عبارت است از اینکه: انسان آن معنای

حقیقی «مُسْتَعْمَلٌ فیه» را در نظر بگیرد، یعنی لفظی را که برای آن معنای حقیقی نهاده شده است مرآت و آئینه و ابزار آن و آن معنی را به وسیله این لفظ در خارج القا کند. توجّه می‌فرمایید؟ به عنوان مثال: «آب» اسم این مایع نوشیدنی است. «آشامیدن» اسم است برای عمل نوشیدن. و این آب و این آشامیدن. لفظ «آب» وضع شده به ازای این مایع نوشیدنی و لفظ «آشامیدن» برای عمل نوشیدن وضع شده است. وقتی بنده می‌گویم: «آب خوردم»، چه می‌کنم؟... این معنایی را که تصوّر می‌کنم که عبارت از دو چیز است: یکی ذات جوهری آب و دیگری آن صفت عملی بنده (نوشیدن). این دو را تصوّر می‌کنم و بعد به وسیله دو لفظ «آب خوردم» آن را بیرون می‌اندازم؛ یعنی همان معنی حقیقی را که تصوّر کرده‌ام به ابزاریت و مرآتیت لفظ، بیان می‌کنم. این الفاظ را در چه موردی استعمال کرده‌ام؟ لفظ «آب» را در معنی حقیقی خودش که این مایع نوشیدنی باشد و لفظ «آشامیدن» را برای آن عملی که مشاهده کردید، استعمال کرده‌ام...

لفظ «آب» را در معنی حقیقی خودش که مایع جوهری خارجی باشد، استعمال کرده‌ام و لفظ «آشامیدن» را در مورد آن عمل خاص به کار برده‌ام. این فعل من معنی حقیقی «آشامیدن» است و لفظ «آشامیدن» در معنی حقیقی استعمال شده است. کنه استعمال چیست؟ کنه استعمال القای معنی به وسیله لفظ است، یعنی آب را تصوّر کردم، این عمل آشامیدن را هم تصوّر کردم، این متصوّر خودم را به ابزاریت این دو لفظ «آب آشامیدم» بیرون انداختم.

سپس درباره استعمال حقیقی و مجازی می‌نویسند:

در کلیّه الفاظ، استعمال در معنای حقیقی است. گاهی هم معنای مجازی مراد می‌شود، ولی در معنای مجازی استعمال نمی‌شود. باز مثال می‌زنم. می‌خواهم بگویم: «یک پهلون - یعنی آقای فلانی - آمد.» می‌گویم: «جاء أَسَدٌ مع کتابه.» شیری با کتابش آمد. این شیر، کتابی هم زیر بغل دارد. یا می‌گویم: «رَأَيْتُ أَسَدًا بِرُمِي» دیدیم شیری را که تیر می‌انداخت. مراد، «رجل شجاع» است. گوینده قصد دارد «شجاعت» مرد شجاع را برساند. لذا می‌گوید: «رَأَيْتُ أَسَدًا بِرُمِي.» در این

مثال دقت کنید... معنی «أسد» در این مثال چیست؟ «أسد» یعنی شیر درنده. وقتی می‌گوییم: «رأيتُ أسداً يرمي» شیری را تصوّر کرده‌ام و لفظ «أسد» را در همان معنای حقیقی‌اش استعمال کرده‌ام. هر سه لفظ «رأيتُ»، «أسداً» و «يرمي» در معنی حقیقی خویش استعمال شده است: شیر، تیر انداختن، دیدن. این هر سه معنی را در فکر خودم آورده و منسجم کرده‌ام و به وسیله جمله «رأيتُ أسداً يرمي» این معنای مُستعملُ فیه را در خارج القا کرده‌ام. مرادم [از «أسد»] چیست؟ مراد «رجل شجاع» است... هر سه لفظ در معنای حقیقی خودشان استعمال شده است. پس الفاظ در معنای حقیقی خودشان استعمال شده‌اند و آن معنی متصوّر، به وسیله این لفظ در خارج القا شده است، ولی مراد واقعی من، مرد شجاع است. در استعمالات هیچ وقت لفظ در معنای مجازی استعمال نمی‌شود. لفظ در معنای حقیقی خودش استعمال می‌شود. مستعملُ فیه اللفظ، همان معنای حقیقی خود اللفظ است، لکن در مواردی که من یک معنای مجازی را اراده کرده‌ام، قرینه‌ای را می‌آورم و با آن قرینه می‌فهمانم که مراد من از این سه کلمه یعنی «رأيتُ أسداً يرمي» این مرد شجاع است.

پس، استعمال عبارت است از: القای معنی به لفظ. همیشه [و] در تمام اللفظ، معنای حقیقی، مُستعملُ فیه است و معنای مجازی مُستعملُ فیه نیست. در مجازات، مراد، معنای مجازی است، اراده معنای مجازی شده، اما لفظ معنای خودش استعمال گشته است.^۱

درباره حقیقت وضع نیز می‌گویند:

[۴:] «وضع بین لفظ و معنا هو هویّت، «هو هو» ی جعلی ایجاد می‌کند. مثلاً فرض بفرمایید این لیوان است و این آب است و این هم آشامیدن. این عمل را دیدید؟ این عمل، مصداق یک مفهومی است. از این رو می‌گویید: «فلانی آب خورد». از لفظ «فلانی» شخص معین را ادراک می‌کنید و می‌فهمید. همین‌طور از لفظ «آب خوردن» این عمل را ادراک می‌کنید. آنچه از این دو لفظ می‌فهمید، مفهوم است.

۱. درس ۱ اسماء و صفات: ۵-۶. همچنین بنگرید به: درس ۵: ۱-۹.

شما این مفهوم را به وسیله الفاظ القاء می‌کنید. این را استعمال می‌گویند.

اما واضح لفظ «زید» را به ازای این آقا و لفظ «آب» را به ازای این ماده سیال و لفظ «خوردن» را به ازای آن عمل وضع کرده است و بین آن عمل و این لفظ، هوهویت انداخته؛ هوَ هوَ شده است، چون هوهویت آمده است... من آن «هو» می‌فهمم را به این «هو» می‌گویی لفظ القاء می‌کنم و استعمال در غیر هو هو محال است. حتی از مجازات، زیرا وقتی می‌گویم: «رَأَيْتُ أُسْدًا يَرْمِي: دیدم شیری را که تیر می‌اندازد» یا «آهویی را دیدم که روی صندلی نشسته است» این شیر یا آهو در همان معنای خودش که هوَ هوَ است، استعمال شده است، یعنی شیر در معنای حیوان مفترس و آهوی بیابانی در معنای خودش که هوَ هوَ است، استعمال شده است...

خدا می‌گوید: ای بشر! شما در استعمالات حقیقی استعمالات مجازی در مواردی که مصادیقش را دیده‌اید به وسیله «وضع» مفاهیم عامه را که هوهویت با الفاظ پیدا کرده است، القاء می‌کنید. من خدا مفهوم عام نیستم. من مُدْرِك به ادراک شما نیستم. من مُتَعَيِّن به تعیناتی که شما تصوّر بکنید، به هیچ وجه نیستم. دهان شما بسته است. من می‌خواهم دهان شما را باز کنم، یک تعداد الفاظی را خودم اختیار می‌کنم و می‌گویم: «این نشانه من است، نه اینکه به ازای من وضع شده باشد.» لفظ «الله» را کسی برای خدا وضع نکرده است، یعنی هوهویت بین خودش و آنها نیانداخته است... اینجا وضع نیست، استعمال نیست... خداوند متعال این اسماء را نشانه خودش قرار داده است، من دون وضعی، من دون استعمالی، من دون اطلاقی، و فرموده است: این‌ها نشانه من است.^۱

نیز در باب نفی وضع و استعمال در اسماء الله می‌گویند:

[۵:] «اصلاً در اسماء الهیه، چه اسماء مختصّه و چه اسماء مشترکه، در کلیه اسماء و صفات، نه وضعی است و نه استعمالی و نه اطلاقی. هیچ از این بحث‌ها نیست! به هیچ وجه! بلکه خداوند متعال تعدادی الفاظ معین را به عنوان علامت و نشانه برای خودش قرار داده است جَعَلًا؛ و فرموده است: ای بندگان من، هر وقت

خواستید مرا بخوانید، این کلمات را بگویید. وضع و استعمال در میان نیست... مانند اینکه من می‌خواهم نشانه‌ای برای صحبت کردن بین خودم و بین یک نفر از شما قرار بدهم که هر وقت خواستم امر کنم که او حرف بزند، آن نشانه باشد. یعنی با او قرار می‌گذارم و می‌گویم که هر وقت بنده این لیوان را برداشتم، این برداشتن لیوان نشانه‌ای است که او از جای خود بلند شود و سخنرانی کند. بعد هم اراده می‌کنم که او بلند شود و سخنرانی کند. او هم فوری بلند می‌شود و سخنرانی می‌کند. اینجا نه وضعی است، نه استعمال لفظی است و نه اطلاق لفظی. هیچ‌یک از اینها نیست.

اسماء الله به صنع خدا و به اختیار خدا برای او نشانه شده‌اند. در عین اینکه او نشانه ندارد، موصوف به لاوصفیت است که در گذشته مفصل بیان کردم... خداوند متعال فرموده است: هروقت خواستید با من حرف بزنید، این کلمات، نشانه من است... خدا خودش را در عین لاموصفیتش، نشان دار کرد. [بندگان] باید خدا را بخوانند، ولی نمی‌دانند خدا را چگونه بخوانند، چون او تصوّر ندارد، استعمال ندارد، لفظ و موضوع ندارد. خدا این الفاظ را اختیار کرده و فرموده است که اینها نشانه من است. تمام شد!... به تعبیر حضرت رضا (علیه السلام)، خدا خودش احتیاج به اسم و نشانه ندارد... خدا این نشانه‌های لفظی را اختیار کرده است تا راه زبان خلق را باز کند، پس نه وضعی است و نه استعمالی است و نه اطلاقی.^۱

۷) معرفت بالآیه و بدون الآیه (علیا و دنیا)

درباره معرفت علیا و دنیا، در رساله‌ی **هناک** که بخشی از تقریرات دروس میرزای اصفهانی است، چنین آمده است:

[۱:] «فهو تعالى يصف نفسه للخلق تكوينا في عين الاحتجاب: «تَعَرَّفْتُ لِكُلِّ شَيْءٍ فَمَا جَهِلَكَ شَيْءٌ.» و يَنْبِئُهُ إِلَى هَذَا التَّعْرِيفِ التَّكْوِينِيِّ بِالْآيَاتِ تَشْرِيْعاً فِي كِتَابِهِ الْمَجِيدِ...»

۱. درس ۵ اسماء و صفات: ۱۴ به بعد.

«پس او - تعالی - خودش را برای مخلوقات به صورت تکوینی و با حفظ احتجاب [از مدارک حسی و عقلی]، وصف (نشان دار) کرده است: «برای هر چیزی شناخته شدی، پس چیزی نسبت به تو جاهل نیست.» و به این شناساندن تکوینی، به صورت تشریعی در آیات کتاب بزرگش تذکر داده است...»

«فیشاهدوا الله تعالی بتعريفه و توصيفه نفسه المقدسة بآياته الكونية... فهذا هو التعريف بالآيات الكونية...»

«پس آنها خداوند - تعالی - را با شناساندن و توصیف ذات مقدسش که توسط خود او و به واسطه آیاتش تکوینیش صورت گرفته است، مشاهده کردند... این همان شناساندن به آیات تکوینی است.»

«فالذات الغير المتناهية... اختار الفاظاً وجعلها أسماء و علامات و أوصافاً و آيات لنفسه المقدسة، وجعل ذاته المتعالية موصوفاً بها و مسمى لها، و أجاز عباده أن يدعوه بها و يسموه بها و يصفوه بها...»

«پس آن ذات غیر متناهی (که نشان دار و محدود به الفاظ نمی‌گردد)... برای خودش الفاظی را انتخاب کرده و آنها را اسماء، علامات، اوصاف و آیات ذات مقدسش قرار داده است؛ و ذات متعالی خودش را موصوف و مسمای آن الفاظ قرار داده و به بندگان خود اجازه داده که او را با آن الفاظ بخوانند، به آن الفاظ بنامند و با آن الفاظ توصیف کنند.»

«فهو الظاهر المتجلى بالآيات في عين عدم محدوديته، و في عين محدودية آياته. هذه هي المعرفة الدنيا الناقصة، إذ يكون العبد عارفاً لله بأسمائه و آياته... و قد عرفت أن هذا العرفان ملازمٌ لمشاهدة الأغيار التي هي الآيات...»

«پس او آشکار و تجلی‌کننده به وسیله آیات است، در عین اینکه این آیات، خود، محدودند، ولی او را محدود نمی‌کنند. این معرفت نازل و سافل و ناقص است، چرا که بنده به وسیله اسماء و آیات خدا را می‌شناسد... و دانستی که این معرفت همراه با مشاهده اغیار است که همانا آیات باشند.»

در ادامه، از معرفت بالاتری خبر می‌دهند و آن را «معرفت علیا» می‌نامند؛ معرفتی که بالآیات نیست:

«و هناك معرفةً عليا كاملةً قد أَخْبَرَ عنها أهل البيت عليهم السلام و بشرُوا النَّاسَ بها... و هذه المعرفةُ العليا هو حَقُّ اليقين. و هي معرفةُ اللَّهِ تعالى لا بالآياتِ و العلاماتِ و الأسماءِ الكونيةِ أو اللفظيةِ، بل بنفسِ ذاته الشريفةِ المقدسةِ المتعاليةِ: «يَك عَرَفْتُكَ وَ أَنْتَ دَلَلْتَنِي عَلَيْكَ»؛ «اعْرِفُوا اللَّهَ بِالله»^۱

«و معرفت بالاتر و کاملی نیز وجود دارد که اهل بیت عليهم السلام از آن خبر داده‌اند و مردمان را بدان بشارت داده‌اند؛ و این معرفت بالاتر همان «حَقُّ اليقين» است و آن معرفت خداوند متعال، بدون وساطت آیات و علامات و اسمای تکوینی یا لفظی است؛ بلکه به خود ذات مقدس شریف متعالی اوست: «تورا به تو شناختم و تو مرا به سوی خودت رهنمون شدی» و «خدا را به خدا بشناسید».

همان طور که از عبارات پیدا است، ایشان برخی نصوص مانند «يَك عَرَفْتُكَ وَ أَنْتَ دَلَلْتَنِي عَلَيْكَ»^۲ و «اعْرِفُوا اللَّهَ بِالله» را حمل بر معرفت بدون الآیه می‌کنند.

[۲]: «این معرفتی که نوع مردم دارند، معرفت دنیا است. و اما معرفت علیا از آن حضرت خاتم الأنبياء و ائمه هدی عليهم السلام است. بعید است غیر آنان، کسی دارای معرفت علیا باشد. اگر هم باشد در اولیاء الله است، آن هم بسیار بسیار کم است. این معرفت، معرفت دنیا و معرفت در حجاب است... این معرفت در حجاب، حجابش حجاب اسم و وصف است، خواه اسم و وصف تکوینی یا اسم و وصف لفظی. خدا خودش را به مفتاح وصف تکوینی یا وصف لفظی به ما معرفی می‌کند. اما من عارف در حجاب این اسم قرار دارم... نوع معرفت‌ها این نوع معرفت است. معرفت بالاتر این است که ذات، خودش را از غیر وصف تکوینی و وصف لفظی معرفی می‌کند. اگر شما هم بخواهید که درست کنهش را بفهمید، دشوار است،

۱. هناك: ۹۹-۱۰۱.

۲. إقبال الأعمال: ۱: ۱۵۷.

چون هرچه معرفت در این جهان پیدا می‌شود، معرفت به اوصاف تکوینی یا اوصاف لفظی است. انسان هرچه معرفت برای او حاصل می‌شود، نباید آن را از دست بدهد، زیرا خدا خودش را تعریف می‌کند. معرفتی خدا با ما نیست، بلکه با خودش است. عمده معرفت هم معرفت به اوصاف خارجیه است. زمین را می‌بینم، آسمان را می‌بینم، حرکات را می‌بینم، کمالات را می‌بینم، سپس متنبّه و متذکّر خدایی می‌شوم که خالق و آفریننده اینها است...

خداوند متعال با مفاتیح اسماء و اوصاف خارجیه‌اش، آن هم به معرفتی خودش وجدان می‌شود. خود این اوصاف حجاب هستند. آن معرفتی که معرفت علیا است، بالاتر از این است. معرفت علیا این است که خدای متعال **مِنْ دُونِ وَصْفِ** ذات خودش را معرفتی می‌کند و این خیلی عجیب است. مانند معرفتی خدا خودش را به شخص مقدّس حضرت خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله در مقام نورانیتش. اول وصف خدا خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله است. سپس علی بن ابی طالب است و به ترتیب، ائمه علیهم السلام و انبیاء علیهم السلام و ملائکه و... .

خدای متعال خودش را برای شخص خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله بدون حجاب وصف، معرفتی می‌کند. این معرفت علیا است و این‌گونه معرفت برای هر کسی حاصل نمی‌شود. این معرفت برای پیغمبر و ائمه علیهم السلام و امثال ایشان حاصل است. آیا دائماً یا اکثراً یا اقلّاً می‌باشد؟ جزئیاتش را نمی‌دانیم! ممکن است گاهی معرفت بلاحجاب برای ایشان پیدا شود و گاهی معرفت مع الحجاب، یعنی معرفت با حجاب اسماء، حجاب اوصاف و آیات و علامات. قرآن اکثراً آنچه از معرفت بیان می‌کند، معرفت مع الحجاب است... در قرآن بیشتر آیاتی که درباره معرفتی خدا آمده است، معرفتی به آیات تکوینی است که اوصاف تکوینی خدا هستند... معرفت بدون آیه بالاتر از معرفت‌هایی است که برای ما از آیات پیدا می‌شود. این نوع معرفت، معرفت خود ذات است، بدون حجاب وصفی و اسمی. این نوع معرفت برای بنده که پیدا نشده است... حتّی نمی‌توانیم ادّعا کنیم که این معرفت دائماً برای ائمه علیهم السلام حاصل بوده است، بلکه برای خود حضرت خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله هم که اشرف مخلوقات و اعظم ممکنات است، نمی‌توانیم ادّعای دوام این عرفان را بکنیم.

از روایات نمی‌توان فهمید، ولی این معرفت یقیناً برای آنان هست، ولی چقدر است؟ در چه زمانی است؟ آیا در اَوّل ابداع و اختراع مقام نورانیت حضرت است؟ ما هیچ نمی‌دانیم و نمی‌توانیم ادّعایی داشته باشیم. اجمالاً یک چنین معرفت علیایی هست که آن بالاتر از معرفت دنیا است. معرفت دنیا به مفتاح اسماء و صفات است، خواه اسماء و صفات کونیه، خواه اسماء و صفات لفظیه؛ و ما نوعاً به لطف خدا و به معرفتی خود خدا با مفتاح اسماء و صفات، عارف بالله می‌شویم.^۱

۸) لقاء خداوند

درباره لقاء خداوند به دو نقل قول اکتفا می‌شود تا نشان داده شود که مرحوم استاد «لقاء» را به معنای «وجدان خدا پس از وجدان فقر ذاتی» دانسته‌اند:

[۱:] «وَمَا ذَكَرْنَا يَظْهَرُ لَكَ حِكْمَةُ نَزُولِ الْبَلَايَا وَالشَّدَائِدِ عَلَى الْعِبَادِ. فَإِنَّهُ تَعَالَى بَتَلَى عِبَادَهُ بِهَا كَيْ يَشَاهِدُوا رَبَّهُمُ الْمُنْسَى الْمَغْفُولَ عَنْ نَفُوسِهِمْ شَهُوداً عَيْنِيّاً فِي عَيْنِ الْإِحْتِجَابِ وَوَجْدَاناً خَارِجِيّاً بَلَانْدٌ وَلَا شَبَهَ وَلَا مِثَالَ، مِنْ دُونِ وَسُوسَةِ وَارْتِيَابِ. وَ هَذَا هُوَ الْمَعْنَى مِنْ لِقَاءِ الرَّبِّ الْمُتَعَالِ وَ مَعَايِنَةِ ذَاتِهِ الْقَيُّومِ الْفَعَّالِ... وَ هَذِهِ الْمَعْرِفَةُ وَ اللَّقَاءُ الْحَاصِلُ مِنْ ظُهُورِ الْفَقْرِ وَ الْعِبُودِيَّةِ هُوَ السَّرِّ فِي نَزُولِ الْأَرْوَاحِ مِنَ الْعَالَمِ الْأَعْلَى إِلَى الدُّنْيَا... وَ هَذَا اللَّقَاءُ يَحْصُلُ لِكُلِّ مَنْ مَاتَ وَ انْقَطَعَ عَنِ الدُّنْيَا وَ مُتَعَلِّقَاتِهَا مِنْ حِينَ الْمَوْتِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ بَعْدَهَا.»^۲

در دروس توحید فارسی نیز گفته‌اند:

[۲:] «لقاء، ظهور و تجلّی، از الفاظی است که در آیات و روایات زیاد به کار رفته است و فلاسفه و عرفا هر یک مطابق مشرب خود، آن را معنا کرده‌اند. فلاسفه، لقاء را عقلی گرفته‌اند، زیرا از مسلّمات نزد فلاسفه این است که لقاء حسی غلط است و خدا صورت حسی ندارد. از نظر فلاسفه، خدا صورت وهمی و خیالی هم ندارد، زیرا خیال و وهم، مرتبه‌ی جزئیت دارد و خدا دارای مرتبه‌ی کلیت و مقام سعه‌ی وجودی

۱. درس ۷ اسماء و صفات: ۷-۹.

۲. المشهدین: ۲۱-۲۲.

است. لذا ایشان در مورد خدا بحث کلی می‌کنند: «کلی عقلی»، نه «کلی منطقی». آنها برای خدا «صورت عقلی» قائل‌اند، زیرا در مورد خدا بحث عقلی می‌کنند و هر چیزی که در آن بحث عقلی بشود، حتما صورت معقوله خواهد داشت، وگرنه بحث عقلی غلط است.

آنها مثل غَوَاص ها، در اقیانوس احدیّت غوص می‌کنند؛ در علمش، در قدرتش، در اراده‌اش و در وجودش. به همین ترتیب، برای ظهور و تجلّی او هم، صورت معقوله می‌سازند. عرفا، هم به لقاء حسی قائل‌اند، هم به لقاء خیالی و هم به لقاء عقلی؛ چرا که در نظر ایشان برای خدا، هم صورت معقوله هست و هم صورت خیالی و هم صورت حسی. ظهور و تجلّی هم در نظر ایشان، همین‌گونه است.

اما در فرهنگ و حیانی، ملاقات خدا عبارت از این است که خودت و عجز و جهل و فقر و ناداریات را وجدان کنی؛ که به عین این وجدان، وجدان قیوم شده است. به آینه‌ی فقر خود، غنای قیومت را می‌یابی؛ به آینه‌ی جهلت، علم قیومت را می‌یابی؛ به آینه‌های مختلف در ناداری خودت، دارایی قیومت را می‌یابی. این، حال وجدانی ما و شهود حقّ متعال است. لقاء و شهود و دیدن حقّ متعال، همین است. خدا صورت ندارد؛ حتی صورت عقلی «واجب الوجود بالذات». که فلاسفه گفته‌اند. خدا نیست. حتی «موجود بسیطی که به بساطتش کلّ اشیاء است».

این مفاهیم، و لو مفاهیم معقوله‌اش، خدا نیست. عین همین مفاهیم به صورت شهود عرفانی هم خدا نیست. خدا به هیچ وجه صورت ندارد. شهود خدا، شهود عقلی نیست؛ اما فلاسفه بالاتر از عقل، هیچ چیز ندارند. لذا این‌ها خدا را نمی‌شناسند. اینها خودشان صور معقوله‌ای را درست کرده‌اند و اسمش را خدا گذاشته‌اند. نهایت حرفشان این است که: «واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات است» که این هم یک مفهوم عقلی است. خودشان هم می‌گویند این وجه خدا است. می‌گویند: معرفت وجه خدا، معرفت خداست بوجه.

باید به آن فیلسوف گفت: از کجا فهمیدید که این، وجه خداست؟ وجه مجهول که معنی ندارد؛ وجه مجهول من جمیع الجهات، که مفتاح علم به آن مجهول

نمی‌شود. چیزی که لقائش نشده است، چطور برای او وجه معین می‌کنید تا بگویید معرفت وجه شیء، معرفت خود شیء است بوجه؟ وقتی شما می‌گویید:

«مَفْهُومُهُ مِنْ أَعْرِفِ الْأَشْيَاءِ وَ كُنْهُهُ فِي غَايَةِ الْخَفَاءِ»^۱

یعنی عقلتان به خدا راه نمی‌برد. به علاوه، این وجودی که مفهومش را می‌گویید، خدا غیر این است: «كُنْهُهُ تَفْرِيقٌ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ»^۲ کنه او جدایی میان او است و خلق او. پس لقاء به هر نحوی که عقل تعقل کند، معنا ندارد. پس شهود خدا چیست؟ دیدن خدا، وجدان کردن من است قوام ذات خودم را بالغیر؛ چه در این نشئه، چه نشئه‌ی بالا، چه نشئه‌ی بعد. لقاء خدا همین است. آیه‌ی شریفه: ﴿إِنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ﴾^۳ یعنی «به راستی ایشان پروردگارشان را دیدار می‌کنند»، بیانگر همین نکته است و این لقاء، برای مؤمن و کافر در هنگام مرگ وجود دارد؛ زیرا در آن هنگام، افکار و صور حسی و خیالی و عقلی، همه می‌روند و فرد، پاک می‌شود. همین که کسی مُرد، فقر و عجز و جهل ذاتی خودش را وجدان می‌کند؛ می‌یابد که کلیه‌ی کمالات، از غیر به او رسیده بود. حالا به او می‌گویند: برو! تو اجاره‌نشین بودی و اینجا ملک خودت نبود. به همین وجدان فقر ذاتی، قیوم غیرمحدود را وجدان می‌کند، چه مؤمن و چه کافر...

به هر حال، لقاء این است؛ معرفت این است. این مطلبی است که نه درس و بحث می‌خواهد، نه منطق و فلسفه. همین که تذکر داده می‌شود، او به خودش مراجعه می‌کند و وجدانش روشن می‌شود و می‌یابد. با وجدانش، حقیقت واقع را می‌یابد؛ واقع واقع را، نه مفاهیم را. شما هم در الفاظ مطالب ما نمانید، بلکه به وجدانتان مراجعه کنید. آنگاه به وجدانتان قیومیتِ غیری را می‌یابید که نمی‌توانید آن را معین کنید و در او متحیر مانده‌اید. اگر این مطالب را می‌یابید، دنباله‌ی حرف‌ها را می‌توانید وجدان کنید، و آلا فلا...

۱. شرح المنظومه [حاج ملاهادی سبزواری] ۲: ۵۹.

۲. التوحید: ۲۶.

۳. هود (۱۱): ۲۹.

منظور از لقاء، یافتن فقر ذاتی است. لقاء خدا همان کنه فقر جوهری را وجدان کردن است. برگشت لقاء، جلوه و ظهور، همه به وجدان انسان است فقر ذاتی خودش را، و قیام و قوامش را به قیومش؛ قیومی که محبوب است، قیومی که از عقل در پرده است. چطور قیوم من است؟ طور ندارد! چطور من قائم به آن قیومم؟ طور ندارد! پس لقاء خدا و ظهور خدا و تجلّی خدا، برگشت به این طرف می‌کند؛ اینکه من فقر ذاتی خودم را بیابم و این «یافتن من، فقر ذاتی خودم را» عین لقاء من است خدا را.^۱

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. آتشکده، محمدتقی نبیر تبریزی (حجة الإسلام)، تهران: شمس الشموس، ۱۳۹۲.
۳. آموزش فلسفه، محمدتقی مصباح یزدی، تهران: چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۹۱.
۴. أبحاث أصولية، محمدتقی شهیدی، بی جا، ۱۴۲۸ (نشر الکترونیکی).
۵. أبواب الهدی، محمد مهدی غروی اصفهانی (میرزا). تحقیق: مؤسسة معارف أهل البيت علیهم السلام، قم: مؤسسة معارف أهل البيت علیهم السلام، ۱۴۳۸ق.
۶. البیان فی تفسیر القرآن، سید ابوالقاسم خوئی، بیروت: دار الزهراء، ۱۴۰۸ق.
۷. أجود التقريرات (تقریرات دروس میرزای نائینی)، سید ابوالقاسم خویی، قم: مصطفوی، ۱۳۶۸ش.
۸. الاحتجاج، احمد بن علی طبرسی، تصحیح: محمد باقر خراسان، مشهد: مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۹. اختیار انسان در فلسفه اسلامی و معارف الهی، محمد حسین عصار، تنظیم و تحقیق: محمد حسین کلاهی، تهران: نبأ، ۱۴۰۱.
۱۰. الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، محمد بن محمد مفید، تصحیح: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۱۱. أساس الاقتباس، خواجه نصیرالدین طوسی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ش.
۱۲. اسرارنامه، محمد عطار نیشابوری، مقدمه، تصحیح و تعلیق: محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، ۱۳۸۶.
۱۳. الأسفار الأربعة، محمد بن ابراهیم شیرازی (صدرالمتألهین/ ملاصدرا)، تعلیق: هادی سبزواری و محمد حسین طباطبایی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۴. اصطلاحات الصوفیة، عبدالرزاق کاشانی، ترجمه: محمد خواجه، تهران: مولی، ۱۳۷۸.
۱۵. اصول فلسفه رئالیسم، محمد حسین طباطبایی (علامه)، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۱۶. اصول فلسفه و روش رئالیسم، محمد حسین طباطبایی (علامه)، پاورقی: مرتضی مطهری، تهران: صدرا، ۱۳۶۴.
۱۷. اصول و مبانی عرفان نظری، سید بدالله یزدان پناه، نگارش: سید عطاء انزلی، قم: مؤسسه پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۴۰۰.

١٨. الأصول الوسيط، محمد مهدي غروي اصفهاني (ميرزا). تحقيق: مؤسسة معارف أهل البيت (عليه السلام). قم: مؤسسة معارف أهل البيت (عليه السلام)، ١٤٣٨ق.
١٩. إعجاز البيان في تفسير القرآن، صدرالدين محمد بن إسحاق قونوي (قونوي)، تصحيح و تقديم: سيد جلال الدين آشتياني، قم: بوستان كتاب، ١٣٨١.
٢٠. إقبال الأعمال، علي بن موسى بن طاووس، تهران: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٩ق.
٢١. إلهيات شفاء، حسين بن عبدالله (ابن سينا)، تصحيح: إبراهيم مدكور، قم: كتابخانه مرعشي، ١٤٠٤ق.
٢٢. الأمالي، محمد بن الحسن الطوسي (شيخ الطائفة)، قم: دار الثقافة، ١٤١٤ق.
٢٣. الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين و الكوفيين، عبدالرحمن بن الأنباري، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٨ق.
٢٤. أنوار الملكوت في شرح الباقوت، حسن بن يوسف بن مطهر حلي (علامه)، قم: الشريف الرضي، ١٣٦٣ش.
٢٥. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (عليه السلام)، محمد باقر مجلسي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣ق.
٢٦. بداية الحكمة، محمد حسين طباطبائي (علامه)، قم: مؤسسه نشر اسلامي، بي تا.
٢٧. بصائر الدرجات في فضائل آل محمد (عليه السلام)، محمد بن حسن صفار، تصحيح: محسن كوجه باغي. قم: كتابخانه آيت الله مرعشي، ١٤٠٤ق.
٢٨. تحف العقول، حسن بن علي بن شعبة حزاني، تصحيح: علي اكبر غفاري، قم: جامعه مدرسين، ١٤٠٤ق.
٢٩. تحقيق الأصول (تقريات درس آية الله وحيد خراساني)، سيد علي حسيني ميلاني، بي جا، بي تا.
٣٠. ترجمه الميزان، محمد حسين طباطبائي (علامه)، ترجمه: محمد باقر موسوي همداني، قم: مؤسسه نشر اسلامي، ١٣٧٢.
٣١. تسليك النفس إلى حظيرة القدس، حسن بن يوسف بن مطهر حلي (علامه)، تحقيق: فاطمه رمضان، قم: مؤسسة الإمام الصادق، ١٤٢٦ق.
٣٢. التعليقات، حسين بن عبدالله (ابن سينا). تصحيح: عبدالرحمن بدوي، قم: مكتب الأعلام الإسلامي، ١٤٠٤ق.
٣٣. التعليقة على نهاية الحكمة، شيخ غلامرضا فياض، قم: مؤسسه امام خميني (ره)، ١٤٠٢ق.
٣٤. تفسير القمي، علي بن ابراهيم قمي، تصحيح: طيب موسوي جزائري. قم: دار الكتاب، ١٤٠٤ق.
٣٥. تفسير العياشي، محمد بن مسعود عياشي، تصحيح: هاشم رسولي محلاتي، تهران: مطبعة علميه، ١٣٨٠ق.
٣٦. تهديد القواعد، صائن الدين علي بن محمد تركه اصفهاني، تصحيح: سيد جلال الدين آشتياني، حاشيه: محمدرضا قمشه اي و ميرزا محمود قمي، قم: بوستان كتاب، ١٣٨١.
٣٧. التوحيد، محمد بن علي بن بابويه (شيخ صدوق). تصحيح و تعليق: سيد هاشم حسيني طهراني. قم: مؤسسه نشر اسلامي، ١٤٠٤ق.

۳۸. توحید علمی و عینی، سید احمد کربلایی، شیخ محمد حسین اصفهانی، حاشیه: محمد حسین طباطبایی و سید محمد حسین حسینی طهرانی، مشهد: مکتب وحی، ۱۳۸۲.
۳۹. تهذیب الوصول إلى علم الأصول، حسن بن یوسف بن مطهر حلی (علامه)، تحقیق: محمد حسین رضوی کشمیری، لندن: مؤسسة الإمام علی، ۱۳۸۰ ش.
۴۰. جامع الأسرار و منبع الأنوار، سید حیدر آملی، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۶۷.
۴۱. جستارهایی در فلسفه اسلامی، شیخ غلامرضا فیاضی، به کوشش: سید مهدی نبویان، قم: مؤسسه عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۹.
۴۲. الحجة فی الفقه، شیخ مهدی حائری، اصفهان: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۹ ق.
۴۳. درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، عبدالرسول عبودیت، تهران: سمت، ۱۳۸۶.
۴۴. دروس فی مسائل علم الأصول، میرزا جواد تبریزی، قم: دار الصدیقة، ۱۳۸۷ ش.
۴۵. دیوان حافظ. تصحیح: قاسم غنی و محمد قزوینی، بی جا، بی تا.
۴۶. دیوان حلاج، حسین بن منصور حلاج، به کوشش: داوود شیرازی، تهران: کتابخانه سنایی، ۱۳۴۳.
۴۷. رحیق مختوم، شیخ عبدالله جواد آملی، قم: اسراء، بی تا.
۴۸. الرسائل، حسین بن عبدالله (ابن سینا)، قم: بیدار، بی تا.
۴۹. الرسائل التوحیدیه، محمد حسین طباطبایی (علامه)، قم: بنیاد علامه طباطبایی، ۱۳۶۵.
۵۰. رسائل توحیدی، محمد حسین طباطبایی (علامه)، ترجمه: سید هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۵۱. رسالة النصوص، صدرالدین محمد بن إسحاق قونوی (قونیوی)، تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، تهران: آیت اشراق، ۱۳۹۰.
۵۲. روضة الواعظین و بصيرة المتعظین، منسوب به فتال نیشابوری، محمد بن احمد، قم: رضی، ۱۳۷۵.
۵۳. شرح اسفار (جزء یکم از جلد یکم)، محمد تقی مصباح یزدی، تحقیق و نگارش: محمد تقی سبحانی، قم: مؤسسه امام خمینی (ره)، ۱۳۹۳.
۵۴. شرح الإشارات والتنبیها، محمد بن عمر رازی (فخر الدین)، مقدمه و تصحیح: دکتر علیرضا نجف زاده، تهران: انجمن آثار مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.
۵۵. شرح أصول الکافی، محمد بن ابراهیم شیرازی (صدر المتألهین، ملاصدرا)، تصحیح: محمد خواجهی، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۳۶۷ ش.
۵۶. شرح الهیات نجات، سید حسن سعادت مصطفوی، به کوشش: حسین کلباسی اشتری، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۹۳.
۵۷. شرح تائیه بن فارض، داوود قیصری، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۵ ق.
۵۸. شرح الفصوص. داوود قیصری، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۵.
۵۹. شرح مبسوط منظومه، مرتضی مطهری، تهران: صدرا، ۱۳۹۷.

۶۰. شرح المنظومة، سبزواری، هادی (حاجی). تصحیح: حسن حسن زاده آملی. تحقیق: مسعود طالبی. نشر ناب: ۱۳۷۹.
۶۱. شرح نهاية الحکمة، محمدتقی مصباح یزدی، تحقیق و نگارش: محمدتقی سبحانی، قم: مؤسسه امام خمینی (ره)، ۱۳۹۸.
۶۲. الشواهد الربوبية في مناهج السلوكية (مع تعليقات السبزواری)، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (ملاصدرا)، تصحیح و تقدیم: سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۶۳. عالم تشریع، شرور و بلایا، محمدحسین عصار، به کوشش: محمدحسین کلاهی، تهران: نیا، ۱۳۹۹.
۶۴. علل الشرائع، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، تصحیح: محمد صادق بحر العلوم. نجف: منشورات المكتبة الحيدرية، ۱۴۳۵ق.
۶۵. عيون أخبار الرضا، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، تصحیح: سید مهدی حسینی لاجوردی، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
۶۶. الغيبة، محمد بن ابراهیم نعمانی (ابن ابی زینب)، تهران: صدوق، ۱۳۸۷ق.
۶۷. الفتوحات المکیة، محیی الدین محمد بن علی بن عربی، تحقیق و تقدیم: عثمان یحیی، تصدیق و مراجعه: ابراهیم مدکور، قاهره: المجلس الأعلى، ۱۳۹۷ق.
۶۸. فرهنگ معارف اسلامی، سید جعفر سجادی، تهران: کومش، ۱۳۸۰.
۶۹. الفصول المختارة، محمد بن محمد مفید، تصحیح: علی میرشریفی، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۷۰. فطرت (برگرفته از آثار آیت الله جوادی آملی)، حسن عبدی، تهران و قم: انتشارات های سمت و اسراء، ۱۳۹۶.
۷۱. فقیه من لا یحضره الفقیه، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، تصحیح: علی اکبر غفاری. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۷۲. فوائد الأصول (تقریرات دروس میرزای نائینی)، محمد علی کاظمینی، حاشیه: آقا ضیاء عراقی، قم: نشر جامعه مدرسین، ۱۳۷۶ش.
۷۳. القبسات، محمد بن باقر حسینی استرآبادی (میرداماد)، به اهتمام: مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ش.
۷۴. الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تصحیح: علی اکبر غفاری. تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
۷۵. کفایة الأثر فی النص علی الأئمة الإثني عشر، علی بن محمد خزاز رازی، تصحیح: عبداللطیف حسینی کوهکمری، قم: بیدار، ۱۴۰۱ق.
۷۶. کفایة الأصول، شیخ محمدکاظم خراسانی (آخوند)، قم: مؤسسه آل البيت (علیه السلام) لإحياء التراث، ۱۴۲۷ق.
۷۷. الکلام فی حجية القرآن، شیخ محمود تولایی (تقریرات درس میرزا مهدی اصفهانی)، خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۴۵۶، صفحات ۱-۱۸۵.
۷۸. کلیات شمس تبریزی، محمد بلخی رومی (مولوی)، تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر، تهران: مولی، ۱۳۸۲.
۷۹. کلیات دیوان، فخرالدین عراقی، تصحیح: سعید نفیسی، تهران: سنایی، ۱۳۷۵.

۸۰. کنز الدقائق و بحر الغرائب، محمد بن محمد رضا قمی مشهدی، تصحیح: حسین درگاهی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
۸۱. گلشن راز، شیخ محمود شبستری، تهران: علم، ۱۳۸۴.
۸۲. لسان العرب، محمد بن مکرم بن منظور، تصحیح: جمال الدین میردامادی، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
۸۳. لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام، عبدالرزاق کاشانی، تصحیح: مجید هادی زاده، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۰.
۸۴. المبدأ و المعاد، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (ملاصدرا)، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۸۵. مبدأ و معاد، شیخ عبدالله جوادی آملی، قم: زهرا، ۱۳۷۲.
۸۶. مثنوی، محمد بلخی رومی (مولوی). به کوشش: ریچارد نیکلسون. تهران، ۱۳۶۳ش.
۸۷. مجالس توحید فطری، شیخ محمود تولایی، به کوشش: محمد رضا باقی اصفهانی، بی جا، بی تا.
۸۸. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، تهران: صدرا، ۱۳۹۰.
۸۹. مجموعه رسائل، علامه طباطبائی، محمد حسین طباطبائی (علامه)، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۹۰. المحاسن، احمد بن محمد برقی، تصحیح: جلال الدین حسینی. قم: دار الکتب الإسلامية، ۱۳۷۱ق.
۹۱. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول ﷺ (شرح کافی)، محمد باقر مجلسی (علامه)، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۴ق.
۹۲. المشاعر، محمد بن ابراهیم شیرازی (صدر المتألهین/ ملاصدرا). تهران: طهوری، ۱۳۶۳.
۹۳. المشهدين فی التوحيد والعدل، شیخ محمود تولایی، تصحیح: جلال برنجیان، بی جا، بی تا.
۹۴. مصباح الأنس (شرح مفتاح الغیب قنوی)، ابن حمزة فتاری، تهران: مولى، ۱۳۶۶.
۹۵. مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقة، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۰ق.
۹۶. مصباح المتهجد و سلاح المتعبّد، محمد بن الحسن الطوسی (شیخ الطائفة)، بیروت: مؤسسة فقه الشیعة، ۱۴۱۱ق.
۹۷. المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، أحمد بن محمد فیتومی، قم: دار الهجرة، ۱۴۱۴ق.
۹۸. مصباح الهدی، محمد مهدی غروی اصفهانی (میرزا). تحقیق: مؤسسة معارف أهل البيت ﷺ، قم: مؤسسة معارف أهل البيت ﷺ، ۱۴۳۸ق.
۹۹. معانی الأخبار، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق). تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: دفتر نشر اسلامی، ۱۴۰۴ق.
۱۰۰. المعتبر فی الحکمة، أبو البرکات بغدادی، اصفهان: دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳ش.
۱۰۱. معجم مقائیس اللغة، احمد بن فارس، تحقیق: عبدالسلام هارون محمد، قم: مرکز نشر اسلامی، ۱۴۰۴.
۱۰۲. معرفت توحیدی، شیخ محمود تولایی، به کوشش: علیرضا بهشادفر، تهران: نبأ، ۱۴۰۰ش.
۱۰۳. مفاتیح الغیب، محمد بن ابراهیم شیرازی (صدر المتألهین، ملاصدرا)، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

۱۰۴. ممدّ الهمم فی شرح فصوص الحکم، حسن حسن زاده آملی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
۱۰۵. المناصب (المعارف الإلهية) فی النبی ﷺ و مناصبه / مناصب النبی ﷺ. شیخ محمود تولایی، کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۴۸۰.
۱۰۶. المناقب، محمد بن علی بن شهر آشوب مازندرانی، قم: علامه، ۱۳۷۹ق.
۱۰۷. منتخب الخاقانی فی کشف الحقائق العرفانی، ملا عبدالله زنوزی، تهران: آیت اشراق، ۱۴۰۰ش.
۱۰۸. منطق الطیر، محمد عطار نیشابوری، تصحیح: عزیزالله علیزاده، تهران: فردوس، ۱۳۸۷.
۱۰۹. مهج الدعوات و منهج العبادات، علی بن موسی الطاووس، تصحیح: ابوطالب کرمانی و محمد حسن محزّر، قم: دار الذخائر، ۱۴۱۱ق.
۱۱۰. المیزان، محمد حسین طباطبایی (علامه)، قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۱ش.
۱۱۱. النجاة من الغرق، حسین بن عبدالله (ابن سینا)، تصحیح: مهدی محقق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ش.
۱۱۲. نهاية الحکمة، محمد حسین طباطبایی (علامه)، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۶ق.
۱۱۳. نهاية الدرایة فی شرح الکفایة، شیخ محمد حسین غروی اصفهانی، بیروت: مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۴ق.
۱۱۴. نهاية الوصول إلى علم الأصول، حسن بن یوسف بن مطهر حلی (علامه)، تحقیق: ابراهیم بهادری، قم: مؤسسه الإمام الصادق، بی تا.
۱۱۵. نهج البلاغة، محمد بن حسین (الشریف الرضی)، تصحیح: فیض الإسلام. قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.
۱۱۶. وجدان، بهشادفر، علیرضا. تهران: نیا، ۱۴۰۱.
۱۱۷. هزار و یک کلمه، حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۱۱۸. هستی از نظر فلسفه و عرفان، جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات، ۱۳۷۶.
۱۱۹. هفت اورنگ، عبدالرحمن جامی. تهران: اهورا، ۱۳۹۵.
۱۲۰. هناك (هناک مطالب ثلاثة، الکلام فی القدرة والاختیار)، شیخ محمود تولایی (تقریرات درس میرزا مهدی اصفهانی)، خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۴۵۶، صفحات ۱۸۶-۴۰۱.