

کتاب توحید

دکتر سید محمد بنی هاشمی

سرشناسه: بنی‌هاشمی، سید محمد، ۱۳۳۹
عنوان و پدیدآور: کتاب توحید، دفتر سوم: تسبیح و توحید
خداوند / مؤلفه دکتر سید محمد بنی‌هاشمی.
مشخصات نشر: تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، ۱۳۸۹.
مشخصات ظاهری: ۲۶۴ ص.
شابک: ۷-۲۶۵-۵۳۹-۹۶۴-۹۷۸
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا.
یادداشت: کتابنامه: ص ۲۶۱-۲۶۴.
موضوع: توحید، خداشناسی، خدا-توحید و تسبیح خدا.
رده‌بندی کنگره: ۱۳۸۸ ک ۲ ب ۸۷ / ۴ ۲۱۷ BP
رده‌بندی دیویی: ۲۹۷ / ۴۲
شماره کتابخانه ملی: ۱۶۵۵۰۵۹

شابک ۷-۲۶۵-۵۳۹-۹۶۴-۹۷۸ - 7 - 265 - 539 - 964 - ISBN 978

کتاب توحید

دفتر سوم: تسبیح و توحید خداوند

مؤلف: دکتر سید محمد بنی‌هاشمی

ناشر: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر

نوبت چاپ: اول / ۱۳۹۰

تیراژ: ۲۵۰۰ نسخه

چاپ: زنبق

صحافی: ملک محمودی

دفتر مرکزی: خیابان مجاهدین، چهارراه آبسردار، ساختمان پزشکان، واحد ۹ تلفن و فاکس: ۳۶ ۱۸ ۵۲ ۷۷ (خط ۶)
فروشگاه: تهران، خیابان ایران، خیابان مهدوی پور، پلاک ۶۴ تلفن: ۸۰۱ ۶۶ ۳۳۵ (خط ۴) ۳۶ ۱۸ ۷۵۲ (خط ۵) ۷۷ (خط ۶) (۰۹۳۵)

وب سایت: <http://www.monir.com>

پست الکترونیک: info@monir.com

دیگر مراکز پخش: دارالکتب الاسلامیه، ۵۵۶۲۰۴۱۰ * نشر نیک‌معارف، ۶۶۹۵۰۰۱۰ * نشر آفاق، ۲۲۸۴۷۰۳۵

نشر رایحه، ۸۸۹۷۶۱۹۸ * پخش آینه: ۳۳۹۳۰۴۹۶ * نمایشگاه کتاب اعراف: ۲۲۲۰۸۵۲۹

۴۸۰۰ تومان

فهرست

پیش‌گفتار ۱۵

بخش اول: تسبیح خدای واحد

فصل اول: توصیف‌ناپذیری خداوند ۲۱

معنای «الله اکبر» ۲۱

معنای «سبحان الله» ۲۳

توصیف خداوند، نشانه‌ی عدم معرفت او ۲۴

معنای اجمالی توصیف خداوند از خودش ۲۶

هر توصیفی از خدا محدود کردن اوست ۲۷

نفی صفات از خداوند: قوام توحید او ۲۹

توصیف‌ناپذیری خداوند از دیدگاه مرحوم علامه‌ی طباطبایی ۳۰

فصل دوم: توصیف‌ناپذیری هم‌ارز با تصوّرناپذیری ۳۳

توصیف‌ناپذیری خداوند در قرآن ۳۳

وجود ایمان به خداوند، نه وجود صفتش ۳۷

- ۳۸ عدم امکان تخیل ذات به سبب عدم تشبیه
- ۳۹ قابل توصیف نبودن خدا به سبب توهم ناپذیری او
- ۴۳ فصل سوم: معرفة الله بالله
- ۴۳ معرفت خدا از طریق صورت و مثال، شرک است
- ۴۶ تصوّر خدا مصداق معرفت او از دیدگاه مَلّا صدرا
- ۴۷ مَلّا صدرا: معرفت خداوند به صورت عقلیه شرک است
- ۴۹ غیریت موصوف با واصف در حدیث امام صادق (ع)
- ۴۹ بیان علامه‌ی طباطبائی در شرک بودن معرفت فکری به خداوند
- ۵۱ معرفت عین شاهد و صفت غایب
- ۵۳ علامه‌ی طباطبائی: عبادت خدای متوهم شرک به اوست
- ۵۵ فصل چهارم: رابطه‌ی توهم با توحید خدای متعال
- ۵۵ اطلاق الفاظ بر خدای متعال با مفاهیم تنزیهی
- ۵۷ توهم خداوند در حدیث جواد الائمه (ع)
- ۵۸ ضرورت توهم برای توحید در حدیث امام صادق (ع)
- ۵۹ لزوم تصوّرپذیری خدا در مشرب فلسفی
- ۶۰ اشکال عقلی وارد بر تصوّرپذیر دانستن خداوند
- ۶۱ موهوم شدن، به معنای معقول و محدود شدن نیست
- ۶۲ ضرورت «توهم» برای «توحید»
- ۶۵ توهم خداوند در مقام معروفتیت او نیست
- ۶۶ منظور از «موهوم» در مورد خداوند متعال
- ۶۷ توهم خداوند بدون آن که او موهوم شود
- ۷۱ فصل پنجم: بررسی نظریه‌ی جمع بین تشبیه و تنزیه در اتّصاف خداوند به صفات کمال
- ۷۲ نظریه: ضرورت توصیف خداوند به همه‌ی اوصاف کمائیّه
- ۷۴ تفسیر علامه‌ی طباطبائی (ع) از آیه‌ی: «وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی»

۷۶	اثبات فلسفی اتّصاف خداوند به همه‌ی صفات کمالیه
۷۹	نقد و بررسی دلیل فلسفی اتّصاف خداوند به صفات کمال
۸۱	نظریه‌ی جمع بین تشبیه و تنزیه در اثبات صفات برای خداوند
۸۲	بررسی و نقد نظریه‌ی جمع میان تشبیه و تنزیه
۸۵	فصل ششم: نفی صفات از ذات الهی
۸۵	محدود کردن، لازمه‌ی توصیف خداوند
۸۸	کمال توحید: نفی صفات از ذات
۸۹	گواهی دادن هر صفت و موصوف به مغایرت و معیّت با یکدیگر
۹۰	گواهی دادن صفت و موصوف به مخلوقیت خودشان
۹۲	گواهی دادن عقل به مصنوعیّت هر موصوف
۹۳	کمال اخلاص: نفی صفات از ذات
۹۵	نفی صفات از طریق نفی حدّ آنها
۹۶	نفی صفات از ذات در احادیث با عبارات مختلف
۹۹	نظریه‌ی «اتّحاد ذات با صفات نامحدود»
۱۰۰	نقد و بررسی نظریه‌ی «اتّحاد ذات با صفات نامحدود»
۱۰۱	امتناع ذات از صفات در احادیث
۱۰۱	نظریه‌ی «نفی صفات زائد بر ذات از ذات»
۱۰۲	نقد و بررسی نظریه‌ی «نفی صفات زائد بر ذات از ذات»
۱۰۵	فصل هفتم: جمع میان «اثبات صفات ذات الهی» و «نفی صفات خداوند از ذات»
۱۰۵	اثبات «صفات ذات الهی» به حکم عقل و نقل
۱۰۷	معنای صحیح «اثبات صفات ذات» برای خداوند
۱۰۹	تفاوت عالم بودن خدا با عالم بودن ما
۱۱۰	عدم تعارض بین «صفات ذات» و «نفی صفات از ذات»
۱۱۱	تأکید بر «لذاته» بودن صفات خداوند در احادیث

۱۱۴	نمونه‌هایی از معانی تنزیهی صفات خداوند در روایات
۱۱۵	مُحال عقلی بودن اتّحاد ذات الهی با صفات از زبان تلمیذ علامه‌ی طباطبایی
۱۱۷	اشاره‌ای به اختلاف مشرب فلسفی و عرفانی در بحث اتّحاد صفات با ذات
۱۱۸	دیدگاه مرحوم سید احمد کربلایی درباره‌ی عدم عینیت صفات با ذات
۱۱۹	دفاع علامه‌ی طباطبایی از نظر مرحوم سید احمد کربلایی در برابر فلاسفه
۱۲۱	اثبات صفات مخلوق برای خداوند در احادیث
۱۲۲	محدود نشدن خداوند به صفات مخلوقی خویش
۱۲۴	معرفی دعای تسبیح

بخش دوم: توحید خدای سبحان

۱۳۱	فصل اوّل: اهمّیت و فضیلت سوره‌ی توحید
۱۳۲	علاقه‌ی شدید امیرالمؤمنین علیه السلام به سوره‌ی توحید
۱۳۲	«قل هو الله» ثلث کتب آسمانی
۱۳۴	قرائت سوره‌ی توحید در بیماری و سختی
۱۳۵	خواندن سوره‌ی توحید در هر جمعه
۱۳۵	فضیلت قرائت سوره‌ی «توحید» در نماز
۱۳۷	خواندن سوره‌ی «توحید» در تعقیب نماز
۱۳۹	فضیلت تلاوت سوره‌ی توحید در وقت خواب
۱۴۰	ایمان به سوره‌ی توحید
۱۴۱	فصل دوم: تفسیر «بسم الله الرحمن الرحیم»
۱۴۱	معانی «الله» در لغت و حدیث
۱۴۴	اقتضای مألوه در إله
۱۴۶	معنای «بسم الله»
۱۴۹	حکمت گفتن «بسم الله الرحمن الرحیم»

۱۵۰	«عبادت»: اسم خدا
۱۵۱	حجّت حضرت ابراهیم علیه السلام برای ردّ شرک
۱۵۳	رحمان و رحیم بودن خداوند
۱۵۴	گفتن «بسم الله الرحمن الرحيم» با حضور قلب
۱۵۷	فصل سوم: تفسیر «قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ»
۱۵۷	تفسیر کلمه‌ی «هو»
۱۵۹	ذکر شریف «یا هو یا من لا هو الا هو»
۱۶۲	معنای جدیدی برای «مألوه»
۱۶۳	تأثیر ناپذیری خداوند از خلق مخلوقات
۱۶۵	الف و لام «الله»
۱۶۶	معنای «الله أحد»
۱۶۷	فصل چهارم: تفسیر «الله الصمد»
۱۶۷	معانی لغوی «صمد»
۱۶۸	معنای اوّل و دوم «صمد» در احادیث
۱۷۰	معنای سوم «صمد» در احادیث
۱۷۲	جمع سه معنادر صمدیت خدای متعال
۱۷۶	برخی از اسرار کلمه‌ی «الصمد»
۱۸۱	فصل پنجم: سوره‌ی توحید: مرز نهایی توحید
۱۸۳	هشدار به اهل تعمّق برای حفظ مرز توحید
۱۸۴	نهی از تفکّر در خداوند
۱۸۵	نهی از تکلم درباره‌ی خداوند
۱۸۶	معنای صحیح «إِذْ مَا نُ التَّفَكَّرُ فِي اللهِ»
۱۸۷	مجاز شمردن تفکّر در خداوند
۱۸۸	عدم امکان تخصیص نهی از تفکّر در ذات

۱۹۱	فصل ششم: توحید فطری
۱۹۱	«فطرت» در لغت
۱۹۲	«فطرة الله» در قرآن کریم
۱۹۳	«صبغة الله» در قرآن
۱۹۴	تفسیر «فطرة الله» و «صبغة الله»
۱۹۵	میثاق گرفتن خدا از بنی آدم
۱۹۶	معرفی خداوند خودش را در عالم ذر
۱۹۷	اقرار گرفتن خداوند از ربوبیت
۱۹۹	ایمان و کفر به خدا در عالم میثاق
۲۰۱	مخالفت با خداوند از روی عناد
۲۰۳	شاهدان الهی در عالم میثاق
۲۰۴	باقی ماندن معرفت و فراموشی موقف، میثاق و معاینه
۲۰۶	اثبات اقرار به خداوند در دلها
۲۰۸	اقرار در قلب با وجود کفر به خدا
۲۱۰	زاده شدن هر مولودی بر فطرت الهی
۲۱۱	فطری بودن «توحید»
۲۱۲	پشتوانه‌ی بحث: ادله‌ی نقلی صریح
۲۱۴	سه رکن توحید: خدا، پیامبر ﷺ و امام علی علیه السلام
۲۱۵	پاسخ خلق به میثاق ولایت
۲۱۷	محوریت «ولایت» در اسلام
۲۱۹	شاهد وجدانی برای فطری بودن معرفت امام علی علیه السلام
۲۲۴	میثاق الهی برای اسلام از پیامبران
۲۲۷	اقرار به حضرت مهدی علیه السلام، معیار اولوالعزمی پیامبران
۲۲۸	پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام برای همه‌ی امت‌ها

۲۳۱	فصل هفتم: بررسی نظریاتی درباره‌ی «فطرة الله»
۲۳۱	نظریه‌ی اوّل: فطرت ادراکی و فطرت احساسی
۲۳۳	نقد و بررسی فطرت ادراکی
۲۳۵	دلیل اوّل در ردّ فطرت ادراکی
۲۳۵	دلیل دوم در ردّ فطرت ادراکی
۲۳۶	دلیل سوم در ردّ فطرت ادراکی
۲۳۸	نقد و بررسی فطرت احساسی
۲۴۰	نظریه‌ی دوم: فطرت، علم حضوری نفس به خود و خدا
۲۴۱	نقد و بررسی نظریه‌ی: فطرت، علم حضوری
۲۴۳	نظریه‌ی سوم: فطرت، وجدان نیاز به توحید، نبوّت و ولایت
۲۴۳	نقد نظریه‌ی: فطرت، وجدان نیازمندی به توحید، نبوّت و ولایت
۲۴۵	فصل هشتم: نقد نظریه‌ی: «بت پرستان، موحدان واقعی»
۲۴۵	داستان حضرت نوح علیه السلام و قوم ایشان
۲۴۷	نظریه‌ی «بت پرستان، موحدان واقعی»
۲۴۸	نظریه‌ی «هیچ چیز به جز خدا عبادت نمی‌شود»
۲۵۰	نقد نظریه‌ی «هر معبودی در حقیقت خداست»
۲۵۱	نظریه‌ی «بت پرستان، موحدان واقعی در قرآن!»
۲۵۶	معنای صحیح آیات ۷۳ و ۷۴ سوره‌ی مؤمن
۲۵۸	تفسیر آیات ۲۸ تا ۳۰ سوره‌ی یونس
۲۵۹	معنای صحیح آیات ۶۲ و ۶۳ سوره‌ی قصص
۲۶۱	فهرست منابع

«الْحَمْدُ لِلَّهِ لَا شَرِيكَ لَهُ، الْحَمْدُ لِلَّهِ

كَمَا يُنْبَغِي لِكَرَمِ وَجْهِهِ وَ عِزِّ جَلَالِهِ وَ كَمَا هُوَ أَهْلُهُ»^۱

خود را از شکر الطاف بی‌کران الهی عاجز می‌بینم که به این بنده‌ی نالایق خود توفیق
مجدّد عنایت فرمود تا دفتر سوم کتاب توحید را به رشته‌ی تحریر درآورد. این هم به
برکت ضیافت الهی در ماه مبارک رمضان بود تا قدم دوم را در تبیین بحث «معرفت
خداوند» برداریم.

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

محور اول که بخش نخست کتاب را تشکیل می‌دهد، موضوع «تسبیح خدای واحد»
می‌باشد. این بخش با بیان معنای «تکبیر» و «تسبیح» خدای متعال آغاز شده و ابتدا به
بحث درباره‌ی «تصوّر ناپذیری خداوند» پرداخته است. سپس هم‌ارز بودن
توصیف ناپذیری با تصوّر ناپذیر بودن پروردگار مطرح شده و به همین مناسبت، با بیان

۱- کافی ۴/ ۱۶۴، از دعای شب سی‌ام ماه رمضان.

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

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

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

قسمت دوم این بخش به بحث نسبتاً مفصّلی درباره‌ی «توحید فطری» اختصاص دارد که در آن ابتدا معنای صحیح «فطرة الله» در قرآن و احادیث توضیح داده شده است. سپس بعضی از نظریاتی که درباره‌ی «فطرة الله» مطرح شده، مورد نقد و بررسی قرار گرفته‌اند.

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

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

«معرفت بالآیات و الأسماء» و «معرفت بدون الآیة» و اقسام هریک می‌شود. در دفتر پنجم هم إن شاء الله به شرح ارکان ایمان خواهیم پرداخت که در حقیقت، بیان توحید عملی است؛ یعنی آثار و لوازم اعتقاد به توحید در عمل یک موحد واقعی. از خدای منان به حرمت این ماه با فضیلت مسألت دارم که به راقم ناقابل این سطور توفیق تکمیل مباحث توحید را عنایت بفرماید.

اما در هفته‌ی اوّل این ماه مبارک یکی از عالمان علوم اهل بیت علیهم‌السلام و خدمت‌گزاران راستین ایشان، جناب مستطاب حضرت حجة الاسلام و المسلمین مرحوم حاج شیخ محمدباقر علم الهدی، دعوت حق را الّیک گفت و بدن شریفش در جوار محبوبش، حضرت سیدالشهداء علیه‌السلام، در سرزمین مقدّس کربلا آرام گرفت. این مصیبت، همه‌ی دوستان اهل بیت علیهم‌السلام را داغدار نمود.

ما برای عرض ادای احترام و سپاس نسبت به این بزرگوار، این تلاش ناچیز را به نیابت از ایشان به ساحت مقدّس حضرت زین العابدین و سیدالسّاجدین علیهم‌السلام تقدیم می‌داریم. إن شاء الله با امضای این امام همام مورد قبول درگاه حق قرار گیرد و مرحوم تازه گذشته مورد عنایات و ویژه‌ی آن حضرت واقع گردد.

در پایان با دعایی که همین امام بزرگوار در شب بیست و هفتم ماه رمضان از ابتدا تا انتهای شب می‌خواندند، دست نیاز به درگاه بی‌نیاز بلند می‌کنیم:

«اللَّهُمَّ ارْزُقْنِي التَّجَافِي عَنْ دَارِ الْغُرُورِ وَ الْإِنَابَةَ إِلَى دَارِ الْخُلُودِ وَ
الِاسْتِعْدَادَ لِلْمَوْتِ قَبْلَ حُلُولِ الْقَوْتِ»^۱

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

الهی آمین!

سید محمد بنی‌هاشمی

شب ۲۷ رمضان المبارک ۱۴۳۱ - ۱۵ شهریور ۱۳۸۹

۱. اقبال الأعمال / ۲۲۸.

بخش اول

فصل ۱

معنای «الله أكبر»

یکی از بهترین عبارات در معرفّی خدای متعال جمله‌ی نورانی و پُرمغز «الله أكبر» است که توجّه به معنای دقیق آن در معارف توحیدی، بسیار مهمّ است. مرحوم شیخ صدوق در کتاب شریف «معانی الأخبار» بابی را به توضیح معنای همین جمله اختصاص داده و دو حدیث زیبا در شرح آن آورده است. در حدیث دوم شخصی در حضور حضرت امام جعفر صادق علیه السلام عبارت «الله أكبر» را به زبان می‌آورد. ایشان از او می‌پرسند:

خداوند از چه چیزی بزرگ‌تر است؟

می‌گوید: از هر چیزی! می‌فرمایند:

حَدَّثَهُ.

او (خدا) را محدود کردی.

سؤال می‌کند: پس چگونه بگویم؟ می‌فرمایند:

اللهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ.^۱

خداوند بزرگ‌تر از آن است که وصف شود.

۱. معانی الأخبار / ۱۱ و ۱۲ باب معنی الله أكبر، ج ۲.

نکته‌ی مهمی که حضرت در این فرمایش خود تذکر داده‌اند، آن است که هرگونه مقایسه‌ی خالق متعال با غیر او، به محدود کردن او می‌انجامد. نشانه‌ی معرفت صحیح پروردگار این است که او را با هیچ چیز از هیچ جهت مقایسه نکنیم. بنابراین اگر کسی معتقد شود که خدای متعال بزرگ‌تر از «هر چیز» است، به نوعی مشابهت بین خداوند و چیزهای دیگر قائل شده و در حقیقت، او را محدود کرده است. درباره‌ی تعبیر «حد» و «محدود» در دفتر اول کتاب توحید توضیحاتی آوردیم^۱ و روشن ساختیم که هرگونه وصفی درباره‌ی خدای متعال در حقیقت، او را محدود می‌کند.

«تشبیه» و «تحدید» لازم و ملزوم یکدیگرند. اگر چیزی را بتوان تشبیه کرد، محدود هم می‌توان کرد و اگر بتوان حدی برایش قائل شد، قابل تشبیه هم هست. پس اگر خدای متعال حقیقتاً غیر قابل تشبیه به غیر خودش باشد، به هیچ حدی محدود و به هیچ وصفی موصوف نمی‌گردد. جمله‌ی پرمغز «الله اکبر» نیز اشاره به همین حقیقت عمیق دارد که خداوند برتر و بزرگ‌تر از آن است که مورد وصف قرار گیرد و هیچ صفتی برای ذات مقدّسش نمی‌توان قائل شد.

حدیث اول منقول در «معانی الأخبار» هم به بیان دیگری بر همین حقیقت دلالت می‌کند. راوی حدیث می‌گوید: امام صادق علیه السلام از من پرسیدند:

أَيُّ شَيْءٍ اللهُ أَكْبَرُ؟

«الله اکبر» چیست (یعنی چه)؟

عرض کردم: خداوند از هر چیز بزرگ‌تر است. فرمودند:

فَكَانَ ثَمَّ شَيْءٌ فَيَكُونُ أَكْبَرَ مِنْهُ؟

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

عرض کردم: پس معنای آن چیست؟ فرمودند:

اللهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ.^۲

۱. کتاب توحید ۱/ ۱۸۸ - ۱۹۴.

۲. معانی الأخبار/ ۱۱ باب معنی الله اکبر، ح ۱.

روشن است که وقتی حضرت می‌فرمایند: «فَكَانَ ثَمَّ شَيْءٌ؟» نمی‌خواهند منکر وجود هر چیز غیر خدا بشوند؛ بلکه مقصود ایشان انکار وجود هر چیزی است که قابل قیاس با خداوند باشد.

توصیف ناپذیری خدای متعال لازمه‌ی قطعی معرفت اوست؛ به گونه‌ای که اگر کسی به این ویژگی متفطن نشده باشد، در واقع خدا را نشناخته و غیر او را به جای او برگرفته است.

معنای «سبحان الله»

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

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

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

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

باب ۴۵، ح ۳.

است که او را بالاتر از حدّ توصیف بدانیم. در دفتر اوّل کتاب توحید (بحث اثبات صانع) روشن شد که همه‌ی اوصاف مخلوقات، ملازم با نقص و محدودیت است. بنابراین نسبت دادن هر ویژگی‌ای از مخلوقات به خدای متعال، به محدود کردن و ناقص دانستن او منتهی می‌شود. پس تنزیه واقعی به این است که نه او را به غیر خودش تشبیه کنیم و نه به صفتی توصیفش نماییم.

با این ترتیب تسبیح خدای متعال که همان تنزیه اوست، با وصف‌ناپذیری ذات مقدّسش ملازم می‌شود. همان‌گونه که وصف‌ناپذیر بودن خداوند شاخص و معیار شناخت اوست، منزّه دانستن او از هر شباهتی با مخلوقات نیز تعبیر دیگری از همان ملاک و معیار است.

در تعالیم اهل بیت علیهم‌السلام این مطلب به‌طور مکرّر و با صراحت، مورد تأکید واقع شده است. یک نمونه، قسمتی از نوشته‌ی امام جعفر صادق علیه‌السلام است که فرمودند:

تَعَالَى عَمَّا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ الْمُشَبِّهُونَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ الْمُفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ.^۱

(خداوند) برتر است از آنچه وصف‌کنندگان توصیف می‌کنند؛ همانان که خدا را به آفریدگانش تشبیه می‌کنند و (با این کار) به خداوند افترا می‌زنند.

می‌بینیم که در فرمایش امام علیه‌السلام وصف‌کنندگان خداوند، تشبیه‌کنندگان او به خلق و تهمت‌زنندگان به خدا دانسته شده‌اند؛ یعنی کسانی که به او چیزهایی را نسبت می‌دهند که در شأن و مقام او نیست و با این کار او را تا منزله‌ی مخلوقاتش تنزل می‌دهند. پس توصیف و تشبیه و تهمت‌زدن به خداوند تعابیر مختلف برای یک عمل ناروا هستند.

توصیف خداوند، نشانه‌ی عدم معرفت او

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

۱. اصول کافی، کتاب التّوْحید، باب النّهی عن الصّفة یغیر ما وصف به نفسه تعالی، ح ۱.

همان حال چنین مناجات کردند:

سُبْحَانَكَ مَا عَرَفُوكَ وَلَا وَحَدُّوكَ فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ وَصَفُوكَ.

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

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

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

سُبْحَانَكَ كَيْفَ طَاوَعْتَهُمْ أَنْفُسُهُمْ أَنْ يُشَبِّهُوكَ بِغَيْرِكَ.

منزهی تو؛ چگونه راضی شدند که تو را به غیر خودت، شبیه گردانند؟! کسی که به معرفت خداوند نائل شده، هرگز عقلاً زیر بار «تشبیه خدا به غیر خدا» نمی‌رود و نفسش به این که او را وصف نماید، رضا نمی‌دهد. عبارت بعدی امام علیه السلام چنین است:

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

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

در فهم دقیق فرمایش امام علیه السلام باید به دو نکته توجه داشت:

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

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

۲. اصول کافی، کتاب التّوْحید، باب النّهی عن الضّفة، ح ۳.

برای پروردگار در حقیقت سرایت دادن ویژگی‌های مخلوقی به ذات مقدس اوست و این نتیجه‌ای جز محدود کردن او ندارد. فرمایش زیبای امیرالمؤمنین علیه السلام با ایجاز به همین نکته اشاره می‌کند که فرمودند:

مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ.^۱

هر صفتی که برای خداوند قائل شویم، در واقع یک ویژگی از ویژگی‌های مخلوقات را به او نسبت داده‌ایم و با همین وسیله او را محدود کرده‌ایم. به طور کلی اگر بخواهیم به نفی تشبیه از ذات مقدس الهی ملتزم و وفادار بمانیم، باید از نسبت دادن صفات به او چشم‌پوشیم و خود را در ورطه‌ی آن گرفتار نسازیم. فرمایش عمیق امام هشتم علیه السلام به همین حقیقت اشاره دارد؛ آن‌جا که می‌فرمایند:

لَا نَفَى مَعَ إِبْثَاتِ الصِّفَاتِ لِلتَّشْبِيهِ.^۲

با وجود اثبات صفات، نفی تشبیه نمی‌شود.

معنای اجمالی توصیف خداوند از خودش

این مطلب یک حکم عقلی است و استثنایبردار هم نیست. در جمله‌ی مورد بحث از امام رضا علیه السلام که به خداوند عرضه داشتند: لَا أَصِفُكَ إِلَّا بِمَا وَصَفْتَ بِهِ نَفْسَكَ وَلَا أَشَبِّهُكَ بِخَلْقِكَ، توصیف کردن خداوند را با تشبیه او به آفریدگانش در کنار هم قرار داده‌اند. این مطلب نشان می‌دهد که این دو، دو روی یک سکه‌اند و لازم و ملزوم یکدیگر. از همین‌جا به نکته‌ی دوم پی می‌بریم که استثنای موجود در کلام امام هشتم علیه السلام (لَا بِمَا وَصَفْتَ بِهِ نَفْسَكَ)، یک استثنای منقطع است نه متصل.^۳ در واقع توصیف خداوند به آنچه خودش را به آن وصف کرده، هیچ ربطی به توصیف مخلوقات از خداوند ندارد. حکم کلی غیر قابل وصف بودن خداوند قابل استثنا نیست

۱. نهج البلاغه، نسخه‌ی صبحی صالح، ج ۱، ۱۵۲، ص ۲۱۲.

۲. التوحید، باب ۲، ج ۲، ص ۴۰.

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

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

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

هرگونه توصیفی از جانب ما، به نوعی تشبیه و محدود کردن اوست. بنابراین قطعاً توصیف خدا به آن چه خودش را به آن وصف کرده، نه تشبیه است و نه تحدید. توصیف خداوند از خود به معنای خلق و وضع اسم و صفت برای خویش است. اسم و صفت نیز در لغت و فرهنگ اهل بیت علیهم السلام به معنای نشانه و علامت است. پس توصیف خداوند از خود یعنی این که مخلوقات را به عنوان نشانه و علامت برای خویش قرار داده است. البته هیچ یک از این نشانه ها چیزی از ذات مقدّس او را نشان نمی دهند و به هیچ وجه او را نشان دار نمی کنند. توضیح این که چگونه می شود چیزی نشانه ی خداوند باشد اما او را نشان دار و مکشوف نکند، در ادامه ی مباحث خواهد آمد؛ إن شاء الله.

هر توصیفی از خدا محدود کردن اوست

محدّث عالی مقام، مرحوم علامه ی کلینی، در کتاب شریف کافی، بابی را به همین موضوع اختصاص داده که عنوانش چنین است: «باب النّهی عن الصّفةِ بغيرِ ما وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ تَعَالَى». در این باب دوازده حدیث از ائمّه ی طاهرين علیهم السلام نقل شده است که همگی بر این موضوع دلالت می کنند. قسمت هایی از حدیث اوّل و سوم این باب را آوردیم. اکنون به حدیث دوم توجه می کنیم:

امام زین العابدین علیه السلام به ابو حمزه فرمودند:

يَا أَبَا حَمْزَةَ إِنَّ اللَّهَ لَا يُوصَفُ بِمَحْدُودِيَّةٍ عَظُمَ رَبُّنَا عَنِ الصِّفَةِ فَكَيْفَ يُوصَفُ بِمَحْدُودِيَّةٍ مَنْ لَا يُحَدُّ^۱.

ای ابو حمزه! خداوند به هیچ محدودیتی وصف نمی شود. پروردگار ما بزرگ تر از آن است که مورد وصف قرار گیرد؛ پس چگونه کسی که حدّی نمی پذیرد، به محدودیتی وصف شود؟!

۱. اصول کافی، کتاب التّوْحید، باب النّهی عن الصّفة، ح ۲.

پیش‌تر به این نکته توجّه کردیم که هر وصف‌کردنی، نوعی محدود کردن است. پس خدایی که هیچ حدّی نمی‌پذیرد، مُحال است که قابل وصف کردن باشد. تعبیر «صِفَة» در فرمایش امام سجّاد علیه السلام به معنای مصدر است؛ یعنی وصف کردن یا وصف شدن. فعل وَصَفَ یَصِفُ دو مصدر دارد: یکی «وَصَفَ» و دیگری «صِفَة».^۱ این‌جا همان‌طور که در ترجمه آمده، مراد این است که خداوند برتر و بزرگ‌تر از آن است که قابل وصف کردن یا وصف شدن باشد. در عنوان بابی هم که مرحوم کلینی قرار داده است، کلمه‌ی «الصِفَة» به معنای وصف کردن است. حدیث یازدهم این باب، به صورت دیگری همین مطلب را بیان می‌کند. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُوصَفُ وَكَيْفَ يُوصَفُ وَقَدْ قَالَ فِي كِتَابِهِ: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾^۲ فَلَا يُوصَفُ بِقَدَرٍ إِلَّا كَانَ أَعْظَمَ مِنْ ذَلِكَ.^۳

همانا خداوند قابل وصف کردن نیست و چگونه وصف شود در حالی که در کتابش فرموده است: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾^۲ و نتوانستند هیچ قدر و اندازه‌ای برای خدا قائل شوند؟! پس خداوند به هیچ اندازه‌ای وصف نمی‌شود، مگر آن‌که از آن بزرگ‌تر است.

تعبیر «قَدَر» در بحث توصیف‌ناپذیری خدای متعال قابل دقّت و توجّه است. قدر و اندازه مربوط به مخلوقات است، هر مخلوقی با قدر و اندازه‌ی خود شناخته می‌شود. کمالات مخلوقات هم هر کدام اندازه‌ی خود را دارند. مفهوم «قَدَر» با مفهوم «حدّ» یک مصداق دارند. کمال «علم» یک قدر و حدّ دارد، کمال «قدرت» اندازه‌ی دیگر، «حیات» حدّ دیگر و... «وجود» مخلوقات هم یک نوع حدّ و اندازه است. همان‌گونه که در بحث «اثبات صانع» اشاره کردیم^۴، هر چیزی که مفهوم داشته باشد یک حدّ و اندازه‌ی ذاتی دارد که مانع صدق آن مفهوم بر غیر مصداق خودش می‌شود. بنابراین هر

۱. وَصَفَ یَصِفُ وَصْفًا وَصِفَةً. المنجد/۹۰۳.

۲. انعام/۹۱.

۳. اصول کافی، کتاب التّوحید، باب النّهی عن الصّفة، ح ۱۱.

۴. کتاب توحید ۱/۱۱۷ - ۱۲۰.

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

نفی صفات از خداوند: قوام توحید او

در همین باب مورد بحث که نهی از توصیف خداوند مطرح شده، سه حدیث با سندهای مختلف در این عبارت مشترک هستند که:

سُبْحَانَ مَنْ لَا يُحَدُّ وَلَا يُوصَفُ.^۱

منزه است آن که حد و وصف نمی‌پذیرد.

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

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

یکی از خطبه‌های توحیدی امیرالمؤمنین علیه‌السلام که شامل معارف بلندی در بحث توحید است، با این عبارات آغاز می‌شود:

إِنَّ أَوَّلَ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَأَصْلُ مَعْرِفَتِهِ تَوْحِيدُهُ وَنِظَامُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ...^۲

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

۱. اصول کافی، کتاب التّوحید، باب النّهی عن الصّفة، ح ۵ و ۸ و ۹.

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

«اول» در فرمایش امیرالمؤمنین (علیه السلام) به معنای اول زمانی نیست؛ بلکه به معنای محور، اساس و روح بندگی خداست که همانا معرفت او می باشد.^۱ اما اصل و پایه‌ی معرفت او همانا توحید اوست؛ چون توحید به معنای یگانه و بی شبهه دانستن خداست و تا وقتی انسان به این امر اقرار و اعتراف نکرده باشد، به معرفت خدا نرسیده است. به تعبیر دیگر توحید خداوند مرحله‌ای جدا و متأخر از معرفت او نیست؛ بلکه لازم لاینفک و حتی مقوم معرفت اوست. بنابراین رکن اصلی و پایه‌ی معرفت خداوند، اقرار به یگانگی و شباهت نداشتن او می باشد. اما محور و اساس توحید هم نفی صفات از اوست (نظام توحیدیه نفی الصفات عنه).

تعبیر «نظام» هم به معنای «قوام» است؛^۲ یعنی توحید خداوند بر پایه‌ی نفی صفات از او قوام پیدا می کند. تا وقتی عارف به خداوند، صفات را از او نفی نکرده باشد، قائل به توحید نشده و در حقیقت گرفتار تشبیه است. با این ترتیب معرفت خداوند، توحید او و نفی صفات از ذات مقدس الهی، هر سه در یک رتبه خواهند بود و هیچ یک بدون دیگری محقق نمی شوند. به بیان ساده تر خداوند جز به نفی صفات از ذات قدّوسش شناخته نخواهد شد و کسی که به این اعتقاد نرسیده باشد، از معرفت او محروم است.

توصیف ناپذیری خداوند از دیدگاه مرحوم علامه‌ی طباطبایی

به عنوان مؤیدی بر این بحث اشاره‌ای می کنیم به نظر مرحوم علامه‌ی طباطبایی در این خصوص که پس از نقل همین حدیث شریف در تعدادی از روایات، فرموده‌اند:

و خُطِبُ عَلِيٍّ وَ الرِّضَا (علیه السلام) وَ کَلِمَاتُ سَائِرِ الْأَئِمَّةِ (علیهم السلام) مَمْلُوءَةٌ مِنْ هَذَا الْمَعْنَى وَ مِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ نَفْسَ الصِّفَةِ تَحْدِيدٌ وَ تَعْيِينٌ وَ نَفْسُ الْمَفْهُومِ مُدْرَكٌ.^۳

یعنی خطبه‌های امیرالمؤمنین (علیه السلام) و امام هشتم (علیه السلام) و سخنان سایر ائمه (علیهم السلام)

۱. ر.ک: معرفت امام عصر (علیه السلام) / ۳۸ و ۳۹.

۲. المنجد / ۸۱۸.

۳. الرسائل التوحیدیة / ۱۲.

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

نکته‌ی دیگری که ایشان تذکر داده‌اند، این که هر چه به فهم انسان درآید، مدرک است. این توضیح ایشان ناظر به فرمایشی از امیرالمؤمنین علیه السلام است که قبل از آن نقل کرده‌اند:

تَبَارَكْتَ يَا مَنْ كُلُّ مُدْرِكٍ مِنْ خَلْقِهِ.^۱

امیرالمؤمنین علیه السلام به صراحت می‌فرمایند که هر مدرک کی مخلوق است؛ یعنی اگر چیزی مدرک باشد، قطعاً مخلوق است. عکس نقیض این قضیه این است که اگر چیزی مخلوق نباشد، مدرک هم نیست. از سوی دیگر چون هر چه متعلق مفهوم قرار گیرد، مدرک است؛ پس آن چه مدرک نیست، هیچ مفهومی هم نمی‌پذیرد. نتیجه این که ذات الهی مفهوم‌پذیر نیست؛ در حالی که می‌دانیم هر صفتی مفهوم خاص خود را دارد و ما صفتی نداریم که مفهوم نداشته باشد. بنابراین ذات مقدس ربوبی مغایر با هر صفتی است و «عینیت صفات با ذات» که نوعاً فلاسفه از آن سخن می‌گویند^۲، نمی‌تواند معنای صحیحی داشته باشد.

علامه‌ی طباطبائی در فصل سوم «رسالة التوحید» با بیان دقیق‌تری همین موضوع را مطرح کرده و نتیجه گرفته‌اند که ذات پروردگار از هر نوع تعین اسمی و وصفی بالاتر و برتر است. ترجمه‌ی عبارات در این فصل چنین است:

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

۱. اثبات الوصیة، خطبة علی علیه السلام بعد وفاة النبی صلی الله علیه و آله / ۱۰۷.

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

عکس [نقیض] منطقی این قضیه عبارت است از این که: انطباق مفهوم هر مصداقی که ذاتاً نامحدود است، به نوعی متأخر از مرتبه‌ی ذات آن مصداق می‌باشد... و چون وجود واجبی (خداوند) صرف و خالص است، نامحدود می‌باشد و در نتیجه از هر نوع تعین اسمی و وصفی و هر نحوه تقیید مفهومی، منزّه خواهد بود.^۱

خلاصه‌ی استدلال ایشان این است که: لازمه‌ی انطباق هر مفهومی بر مصداق خود، مقید و محدود شدن آن مصداق است و اگر چیزی نامحدود و مطلق باشد - یعنی هیچ حدّی نپذیرد - مصداق هیچ مفهومی هم واقع نمی‌شود. بنابراین ذات مقدّس ربوبی که منزّه از هر نوع حدّی است، متعلّق هیچ مفهومی نمی‌گردد. از طرفی هر صفتی مفهوم خاصّ خود را دارد. بنابراین ذات پروردگار منزّه از هر نوع تعین وصفی است. به عبارت دیگر هیچ صفتی نمی‌تواند عین ذات حقّ متعال باشد. این نتیجه‌ی قطعی بیان علامه‌ی طباطبائی رحمته الله علیه است.

با این بیانات روشن است که توصیف‌ناپذیری خدای متعال پیوندی ناگسستنی با تصوّرناپذیری آن ذات قدّوس دارد. اگر چیزی قابل تصوّر باشد و متعلّق یک مفهوم ذهنی بتواند واقع شود، آن را توصیف هم می‌توان کرد و هر چه که قابل تصوّر نباشد، قابل توصیف هم نیست. لذا می‌توانیم تصوّرناپذیری و توصیف‌ناپذیر بودن را هم‌ارز یکدیگر بدانیم. فصل آینده را به ملازمت این دو ویژگی در خدای متعال اختصاص می‌دهیم.

۱. رسائل توحیدی / ۲۰ و ۲۱.

فصل ۲

به عنوان مقدمه‌ی این فصل باید به این نکته توجه کنیم که همه‌ی آن چه درباره‌ی تصوّر ناپذیری صانع متعال در دفتر اوّل بیان شد، به خدای متعال هم قابل اطلاق است.^۱ روح مطلب در هر دو جایی است. تنها تفاوت این است که در بحث اثبات صانع صرفاً نظر به صانع بودن خدای متعال داشتیم و احکام عقلی آن را بیان می‌کردیم؛ امّا در بحث معرفت توجه داریم که همان صانع ناشناخته، اکنون معروف ما واقع شده و مشمول همان احکام عقلی هم هست. در این فصل احادیث منقول در دفتر اوّل را تکرار نمی‌کنیم؛ امّا به خواننده‌ی محترم مراجعه‌ی مجدد به آن فصل را توصیه می‌کنیم.

توصیف ناپذیری خداوند در قرآن

ابوهاشم جعفری خدمت حضرت امام رضا علیه السلام می‌رسد. خود می‌گوید:

سَأَلْتُهُ عَنِ اللَّهِ هَلْ يُوصَفُ؟

از آن حضرت درباره‌ی خداوند پرسیدم که آیا وصف می‌شود؟

فرمودند:

۱. ر.ک: کتاب توحید ۱، بخش ۲، فصل ۴.

أَمَا تَقْرَأُ الْقُرْآنَ؟

آیا قرآن نمی‌خوانی؟

عرض کردم: بلی. فرمودند:

أَمَا تَقْرَأُ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾^۱؟

آیا فرمایش خدای متعال را نمی‌خوانی که فرمود: ﴿دیدگان او را درک نمی‌کنند در حالی که او دیدگان را درک می‌کند﴾؟

عرض کردم: بلی. فرمودند:

آیا ابصار (دیدگان) را می‌شناسید.

عرض کردم: بلی. فرمودند: چیست؟ عرض کردم: دیدگان چشم‌ها (أَبْصَارِ الْعُيُون).

فرمودند:

إِنَّ أَوْهَامَ الْقُلُوبِ أَكْبَرُ مِنْ أَبْصَارِ الْعُيُونِ فَهُوَ لَا تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَوْهَامَ.^۲

همانا افکار قلبی بزرگ‌تر از دیدگان چشم‌هاست؛ پس افکار او را در نمی‌یابند در حالی که او افکار را درمی‌یابد (بر افکار احاطه و تسلط دارد).

می‌بینیم که سؤال مطرح شده درباره‌ی توصیف‌پذیری خدای متعال بوده، اما پاسخ امام علیه السلام تصوّرناپذیری آن ذات مقدّس است. معنای اوهام چنان‌که پیش‌تر هم گفته‌ایم^۳، خطورات ذهنی است. حضرت به ابوهاشم تذکر می‌دهند که چون خداوند متعلّق مفاهیم ذهنی واقع نمی‌شود، پس قابل توصیف هم نیست. در واقع از طریق تصوّرناپذیری پروردگار، توصیف‌ناپذیری او را روشن کرده‌اند.

به‌طور کلی در نوع بیانات ائمه علیهم السلام که توصیف‌ناپذیری خدای متعال را مطرح کرده‌اند، استناد به آیه‌ی شریفه ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ به چشم

۱. انعام / ۱۰۳.

۲. اصول کافی، کتاب التّوحید، باب فی ابطال الزّویة، ح ۱۰.

۳. کتاب توحید ۱ / ۱۷۷.

می‌خورد که نشانگر ارتباط معنوی بین این آیه و توصیف ناپذیر بودن خداوند است. مثلاً در حدیثی که ابو حمزه از امام زین‌العابدین علیه السلام نقل کرده بود: **إِنَّ اللَّهَ لَا يُوصَفُ بِمَحْدُودِيَّةٍ...**، در انتها به آیه‌ی فوق استناد فرموده‌اند. هم‌چنین در حدیثی که مرحوم کلینی در کتاب شریف کافی از عبدالله بن سنان از وجود مقدّس امام صادق علیه السلام نقل کرده‌اند، چنین آمده است:

إِنَّ اللَّهَ عَظِيمٌ رَفِيعٌ لَا يَقْدَرُ الْعِبَادُ عَلَى صِفَتِهِ وَلَا يُبْلَغُونَ كُنْهَ عَظَمَتِهِ ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ وَلَا يُوصَفُ بِكَيْفٍ وَلَا أَيْنَ وَحَيْثُ...^۱

همانا خداوند بزرگ و بلندمرتبه است که بندگان قادر به توصیف او نیستند و به کُنْه بزرگی او نمی‌رسند. دیدگان او را درک نمی‌کنند در حالی که او دیدگان را درک می‌کند و او لطیف و خبیر است. نه به چگونگی توصیف می‌شود، نه به مکان و نه به حیثیت و جهت....

این جا هم ملاحظه می‌شود که عدم توانایی بندگان در توصیف خداوند را با آیه‌ی شریفه **﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾** قرین دانسته‌اند.

نمونه‌ی دیگر فرمایش امام سجّاد علیه السلام به ابو حمزه‌ی ثمالی است که فرمودند:

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

چگونه قابل توصیف است کسی که حدّی نمی‌پذیرد و اوست که دیدگان را درمی‌یابد در حالی که دیدگان او را در نمی‌یابند و او لطیف و خبیر است؟!

روشن است که امام علیه السلام برای توصیف ناپذیری خدای متعال به نامحدود بودن و قابل تصوّر نبودن ذات الهی استناد و استدلال کرده‌اند. معلوم می‌شود که توصیف ناپذیری، نامحدود بودن و قابل تصوّر نبودن هر سه ملازم یکدیگرند و ناظر

۱. اصول کافی، کتاب التّوْحید، باب النّهی عن الضّفة، ح ۱۲.

۲. بحار الأنوار ۳/۳۰۸، ح ۴۷.

به یک حقیقت واحد هستند.

ناگفته نماند که در تفسیر اهل بیت علیهم السلام از آیه‌ی شریف «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»، کلمه‌ی «أَبْصَار» قبل از آن که به دیدگان سر حمل شود، به اوهام و افکار تفسیر شده است. امام صادق علیه السلام در بیان معنای همین آیه‌ی شریف فرموده‌اند: إِحَاطَةُ الْوَهْمِ^۱. البته با این بیان، مرتبه‌ی ظریف‌تر ادراک خداوند را نفی کرده‌اند که به طریق اولی مرتبه‌ی پایین‌تر هم نفی می‌شود. به این مطلب در فرمایش امام جواد علیه السلام به ابوهاشم جعفری تصریح شده است:

أَوْهَامُ الْقُلُوبِ لَا تُدْرِكُهُ فَكَيْفَ أَبْصَارُ الْعُيُونِ؟^۲

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

حدیث دیگر از امام هشتم علیه السلام نقل شده است که فرمودند:

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

هر کس خداوند را به غیر آن چه خودش را بدان وصف نموده، توصیف نماید، به راستی به خدا تهمت بزرگی زده است. خداوند می‌فرماید: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ...». این «ابصار» (در این آیه) چشم‌ها نیستند؛ تنها چشم‌های دل هستند. افکار بر او واقع نمی‌شوند و درک نمی‌شود که او چگونه است.

توصیف خداوند در واقع تهمت زدن به اوست و «ابصار» در آیه‌ی شریف «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ...» چشم‌های سر نیستند؛ بلکه چشم‌های دل هستند. منظور همان افکار است که او را در نمی‌یابند و او اصلاً کیفیتی ندارد تا افکار آن را درک نمایند.

۱. اصول کافی، کتاب التَّوْحِيد، باب فی إبطال الرُّؤْيَا، ح ۹.

۲. همان، ح ۱۱.

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

وجود ایمان به خداوند، نه وجود صفتش

همین مطلب با بیان و تعبیر دیگری در قسمت‌هایی از خطبه‌ی توحیدی حضرت سیدالشهداء (علیه السلام) آمده است. می‌فرمایند:

لَا تُدْرِكُهُ الْعُلَمَاءُ بِالْبَاهِيَا وَلَا أَهْلُ التَّفَكِيرِ بِتَفَكِيرِهِمْ إِلَّا بِالْحَقِّيقِ إِيقَانًا
بِالْغَيْبِ لِأَنَّهُ لَا يُوصَفُ بِشَيْءٍ مِنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ... يُصِيبُ الْفَكْرُ مِنْهُ
الْإِيمَانُ بِهِ مَوْجُوداً وَوُجُودَ الْإِيمَانِ لَا وَجُودَ صِفَةٍ.^۱

علما خدا را با عقل‌هایشان درک نمی‌کنند و اهل فکر هم با فکر کردن او را در نمی‌یابند؛ مگر به ایجاب (یا تصدیق) یقینی نسبت به امر غیبی. زیرا او به هیچ یک از صفات آفریدگان وصف نمی‌شود... فکر [تنها] به اصل اثبات او می‌تواند برسد؛ در حدّ اعتقاد و ایمان به او نه این‌که صفتی برایش ثابت کند. اولین نکته این است که علما با عقل‌های خود، نمی‌توانند خدا را بشناسند. به تعبیر دیگر خداوند معقول واقع نمی‌شود. نکته‌ی دوم این‌که اهل فکر هم با فکر کردن فقط به ایجاب (یا تصدیق) یقینی یک امر غیبی می‌توانند برسند.

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

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

۱. تحف العقول، قسمت فرمایش‌های امام حسین (علیه السلام) ذیل عنوان توحید، ۲۴۴.

۲. المنجد / ۱۴۴.

گردیدن، از هیچ جهتی مکشوف نمی‌شود و ذاتش هم‌چنان در غیب و پنهانی باقی می‌ماند. دلیلی که برای این امر مطرح شده قابل وصف نبودن خداوند به صفات مخلوقات است. اگر - به فرض محال - خداوند حتی به یک صفت از صفات آفریدگانش متّصف می‌شد، دیگر در غیب کامل از عقول و افکار عالمان نبود. اگر می‌توانستیم چند و چون (طَوْر و کَيْف) برای خداوند قائل شویم، «او» به همان اندازه‌ای که صفتی می‌پذیرفت، برای ما معلوم و مکشوف می‌گردید و از غیب مطلق خارج می‌شد. اما چون هیچ‌گونه وصفی از هیچ حیث و جهتی نمی‌پذیرد، در عین یقین به وجودش، هم‌چنان در غیب کامل از عقل و فکر و حواسّ مخلوقات باقی می‌ماند. ملاحظه می‌شود که توصیف ناپذیری خدای متعال چه پیوند ناگسستنی با مکشوف و معلوم نشدن ذات مقدّسش دارد.

نتیجه‌ای که سیدالشّهداء علیه السلام بر آن تأکید ورزیده‌اند، آن است که فکر حدّا کثر به اعتقاد و ایمان به وجود خداوند می‌رسد؛ نه این که بتواند صفتی برای او اثبات نماید. البتّه ناگفته نماند که اعتقاد و تصدیق به وجود خداوند و نفی تعطیل از او، به نور عقل حاصل می‌شود و ذاتاً یک امر فکری و ذهنی نیست. اما افکار عاقلانه و عالمانه می‌تواند در رسیدنِ عاقل به این نقطه مؤثّر باشد. در حقیقت فکر صحیح می‌تواند راهی باشد که عاقل را به اعتقاد و ایمان به خداوند برساند. امانه عقل و نه فکر عاقلانه، هیچ راهی برای کشف و اسناد صفتی به خدای متعال ندارند.

عدم امکان تخیّل ذات به سبب عدم تشبیه

حدیث دیگر خطبه‌ای است از امیرالمؤمنین علیه السلام که آن را هفت روز پس از وفات رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و هنگامی که از جمع‌آوری قرآن فراغت یافتند، ایراد فرموده‌اند. عبارات ابتدای این خطبه شاهد بحث ماست که مرحوم صدوق در کتاب شریف «التّوحید» آن را چنین آورده است:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَعْجَزَ الْأَوْهَامَ أَنْ تَنَالَ إِلَّا وجودَهُ وَ حَجَبَ الْعُقُولَ عَنْ

أَنْ تَتَخَيَّلَ ذَاتَهُ فِي امْتِنَاعِهَا مِنَ الشَّبَهِ وَ الشَّكْلِ.^۱

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

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

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَعَدَّ الْأَوْهَامَ أَنْ تَنَالَ إِلَّا وَجُودَهُ وَ حَجَبَ الْعُقُولَ أَنْ تَخَالَ ذَاتَهُ لِامْتِنَاعِهَا مِنَ الشَّبَهِ وَ الشَّكْلِ.^۲

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

با وجود اختلافات مختصری که در این دو نقل وجود دارد، معنای یکسانی از هر دو فهمیده می‌شود. رسیدنِ اوهام و افکار به وجود خداوند، نه به این معناست که ذات مقدّس او موهوم واقع شود؛ بلکه به همان معنایی است که در توصیح عبارات سیدالشهداء (علیه السلام) بیان شد. مراد این است که افکار و اوهام حدّا کثر به یک کشف عقلی منتهی می‌شوند که عاقل به بودنِ خداوند (نفی تعطیل از او) اقرار و اعتراف نماید. نکته‌ی دیگر این‌که دلیل ناتوانی عقل‌ها از تصوّر ذات پروردگار را، امتناع ذات از شباهت و صورت داشتن اعلام کرده‌اند و این تأکید است بر مطالبی که پیش از این توضیح دادیم.

قابل توصیف نبودن خدا به سبب توهم ناپذیری او

حدیث دیگر این است که یک یهودی خدمت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) می‌رسد و می‌گوید:

۱. التّوحید، باب ۲، ح ۲۷، ص ۷۳.

۲. تحف العقول، باب ما روی عن أمير المؤمنين (علیه السلام)، خطبته المعروفة بالوسيلة، ۹۲.

یا مُحَمَّد، صِفْ لِي رَبِّكَ.

ای محمد، پروردگارت را برایم توصیف کن.

ایشان در پاسخ به او فرمودند:

إِنَّ الْخَالِقَ لَا يُوصَفُ إِلَّا بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ وَكَيْفَ يُوصَفُ الْخَالِقُ
الَّذِي يَعْجِزُ الْحَوَاسُّ أَنْ تُدْرِكَهُ وَالْأَوْهَامُ أَنْ تَنَالَهُ وَالْخَطَرَاتُ أَنْ تَحْدَهُ
وَالْأَبْصَارُ عَنِ الْإِحَاطَةِ بِهِ جَلَّ عَمَّا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ... كَيْفَ الْكَيْفِيَّةَ فَلَا
يُقَالُ لَهُ كَيْفَ وَ أَيْنَ الْأَيْنَ فَلَا يُقَالُ لَهُ أَيْنَ هُوَ مُنْقَطِعُ الْكَيْفُوفِيَّةِ وَالْأَيْنُونِيَّةِ
فَهُوَ الْأَحَدُ الصَّمَدُ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ وَ الْوَاصِفُونَ لَا يَبْلُغُونَ نَعْتَهُ^۱.

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

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

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

۱. بحار الأنوار ۳/۳۰۴، ح ۴۰ به نقل از کفایة الاثر.

فصل دوم: توصیف ناپذیری هم‌ارز با تصوّر ناپذیری * ۴۱

فرموده است، پس نمی‌توان با هیچ‌گونه کیفیتی او را وصف نمود. چه زیبا فرمودند پیامبر گرامی اسلام ﷺ به کسی که از کیفیت خدای متعال سؤال کرد:

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

چگونه پروردگارم را به چگونگی توصیف کنم، در حالی که چگونگی، مخلوق است و خداوند به مخلوقش متّصف نمی‌شود؟!

آری اگر تشبیه به خلق نباشد، توصیف هم نخواهد بود.

هم‌چنین است اگر کسی بخواهد خداوند را به مکان داشتن توصیف کند، در حالی که مکان را هم خدا مکان کرده است. پس مقام و منزلت خداوند در جایگاهی است که هر نوع چگونگی و مکان داشتن از آن بریده و منقطع است. درباره‌ی وصف «أَحَد» و «صَمَد» که خداوند در سوره‌ی توحید خودش را به آن‌ها وصف کرده است، در همین دفتر سخن خواهیم گفت؛ إن شاء الله.

حدیث بعدی از مولا امیرالمؤمنین (علیه السلام) است که فرمودند:

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

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

همه‌ی این مواردی که فرموده‌اند، به یکدیگر وابسته‌اند؛ مثلاً اگر بتوان چیزی را به خلق خدا تشبیه کرد، اعمال فکر هم در او می‌توان نمود؛ متعلّق افکار و تصوّرات هم واقع می‌شود (اوهام بر او افکنده می‌شود) و قابل وصف به صفات مخلوقات هم هست.

۱. اصول کافی، کتاب التّوحید، باب النّهی عن الکلام فی الکیفیّة، ح ۹.

۲. بحار الأنوار ۳/ ۲۹۸، ح ۲۵.

نیز می‌توان برایش از آفریدگانِ خدا مثال زد. بالعکس اگر یکی از این خصوصیات را نتواند بپذیرد، سایر آن‌ها را هم نخواهد پذیرفت. در هر مخلوقی بالأخره این ویژگی‌ها راه پیدا می‌کند و تنها موجودی که هیچ‌یک از این امور را نمی‌پذیرد، فقط خالق متعال است.

آخرین حدیث این فصل را از خطبه‌های امیرالمؤمنین علیه السلام در نهج البلاغه نقل می‌کنیم:

لَا تَفْعُ الْأَوْهَامُ لَهُ عَلَى صِفَةٍ وَلَا تُعَقِّدُ الْقُلُوبُ مِنْهُ عَلَى كَيْفِيَّةٍ^۱

افکار نمی‌توانند برای او صفتی قائل شوند و قلب‌ها هم هیچ کیفیتی برای او معتقد نمی‌شوند.

منظور این است که با فکر و وهم نمی‌توان به هیچ‌وجه از خداوند حکایتی داشت. همه‌ی تصوّراتی که نوع فیلسوفان برای خداوند قائل می‌شوند و مدّعی هستند که از طریق آن‌ها می‌توان به نحوی از خداوند حکایت کرد، مشمول جمله‌ی اوّل امیرالمؤمنین علیه السلام می‌شود. مفاهیمی چون «حقیقة الوجود»، «علّة العلل»، «وجود بحت و بسیط» که فلاسفه‌ی صدرایی به زعم خود از طریق آن‌ها معرفت به «وجه» خدا پیدا می‌کنند، همگی مصداق اوهامی هستند که هریک صفتی را برای خدا درست می‌کنند. همه‌ی این‌ها برخاسته از تشبیه ذات مقدّس ربوبی به مخلوقات است و اگر باب تشبیه به طور کامل بسته شود، هیچ‌یک از این تصوّرات ساخته نمی‌شوند. همان‌گونه که قبلاً توضیح دادیم، معرفت واقعی خداوند وقتی حاصل می‌شود که هیچ صفتی برای او تصوّر نشود و هیچ کیفیتی برای او فرض نگردد.

۱. بحار الأنوار ۴/۳۱۹، ح ۴۵ به نقل از نهج البلاغه.

فصل ۳

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

معرفت خدا از طریق صورت و مثال، شرک است

امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

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

الْأَسْمَاءُ غَيْرُهُ. ۱

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

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

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

۱. اصول کافی، کتاب التّوحید، باب حدوث الأسماء، ح ۴.

شناخته می شود؛ نه به چیز دیگری که بخواهد واسطه یا صورت یا مثال یا هر نام دیگری داشته باشد. اسم هایی هم که خدا برای خودش قرار داده، غیر او هستند و لذا نمی توانند معرف او باشند.^۱

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

بنابراین اصطلاح «معرفه الله بالله» یک معنای تنزیهی پیدا می کند؛ یعنی این که واسطه ای برای معرفت خدا قرار ندهیم و تصوّر نکنیم که صورت های ذهنی و مفاهیم یا هر چیز دیگری می تواند معرف خدا باشد و وجهی از خداوند را نشان دهد. هر کس این گونه گمان کند، از معرفت خدا و توحید او به دور است. در فرمایش امام صادق علیه السلام کلمه ی «انّما» وجود دارد که دلالت بر حصر می کند. فرموده اند:

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

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

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

تصوّر خدا مصداق معرفت او از دیدگاه ملاًصدرا

ابتدا قسمتی از سخنان ایشان را در شرح خطبه‌ی توحیدی امیرالمؤمنین علیه السلام از کتاب «اسفار» نقل می‌کنیم تا مقایسه‌ی آن با سخنان فعلی ایشان بهتر روشن شود. عین عبارت اسفار این است:

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

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

کاملاً روشن است که ایشان معرفت خداوند را در فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام به تصوّر ذهنی از آن ذات مقدّس تفسیر کرده است. دلیلی که ایشان برای اوّل بودن معرفت خدا آورده، این است که تا چیزی تصوّر نشود، بودنش تصدیق نمی‌گردد. از این بیان فهمیده می‌شود که معرفت خدا در نظر ایشان از سنخ تصوّر است. قرینه‌ی دیگر بر این معنا کلمه‌ی «بِوَجْهِ» است که یک اصطلاح رایج و مشهور در فلسفه‌ی صدرایی می‌باشد. صورت و مفهوم یک چیز «وجه» آن به حساب می‌آید و معرفت «وجه» یک شیء، مساوی است با معرفت آن شیء «بِوَجْهِ». بنابراین وقتی می‌گوید: «مَعْرِفَةُ اللَّهِ (تعالی) وَلَوْ بِوَجْهِ»، مرادش تصوّر ذهنی و مفهوم می‌است که می‌تواند «بِوَجْهِ» حاکی از خدای متعال باشد. صدرالمتألّهین همین مفهوم ذهنی را مصداق معرفت خداوند دانسته است. اگر بخواهیم از این مفاهیم مثال‌هایی بیان کنیم، می‌توانیم از کلمات استاد شهید مرحوم مرتضی مطهری استفاده کنیم. مثال‌های ایشان این است:

مفهوم «واجب الوجود»، «علّت نخستین»، «خالق کلّ»، «ذات ازلی»، «کمال مطلق».^۲

۱. اسفار ۱ / ۱۳۶.

۲. پاورقی‌های اصول فلسفه ۵ / ۱۰۳.

ملاصدرا: معرفت خداوند به صورت عقلیه شرک است

با حفظ این مقدمه، اکنون به بیان قسمت‌هایی از شرح صدرالمتألهین ذیل حدیث مورد بحث می‌پردازیم:

المسألة التاسعة: أنه لا يمكن معرفة الله إلا به... .

مسأله‌ی نهم: معرفت خدا امکان ندارد مگر به خود خدا... .

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

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

فَحِجَابُهُ وَمِثَالُهُ غَيْرُهُ مِنْ كُلِّ وَجْهِ إِذْ لَا مِشَارَكَةَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ غَيْرِهِ فِي جِنْسٍ
أَوْ فَضْلِ أَوْ مَادَّةٍ أَوْ مَوْضُوعٍ أَوْ عَارِضٍ وَإِنَّمَا هُوَ وَاحِدٌ مُوَحِّدٌ فَرْدٌ عَمَّا
عَدَاهُ... .

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

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

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

فَإِنْ قُلْتَ: أَلَيْسَ الوجودُ أمراً مشتركاً بَيْنَ الْخَالِقِ وَ الْمَخْلُوقِ؟ قُلْنَا: أَمَّا

الوجودُ بِالْمَعْنَى الْعَامِّ الْبَدِیِّیِّ فَهُوَ أَمْرٌ اِعْتِبَارِیٌّ ذَهْنِیٌّ... وَاَمَّا الْوُجُودُ الْحَقِیْقِیُّ فَلِیْسَ بِطَبِیْعَةٍ مُشْتَرَكَةٍ بَیْنَ الْخَالِقِ وَ مَخْلُوقِهِ... فَأَیْنَ الْمَشَارَکَةُ بَیْنَهُمَا فِی نَحْوِ مِنَ الْوُجُودِ؟^۱

اگر اشکال شود که: مگر وجود امر مشترک بین خالق و مخلوق نیست؟ می‌گوییم: اما معنای عام و بدیهی وجود، یک امر اعتباری ذهنی است (اشتراک در امر اعتباری سبب اشتراک واقعی بین خالق و مخلوق نمی‌شود)... و اما وجود حقیقی هم یک طبیعت مشترک بین خالق و مخلوقش نیست... پس چه مشارکتی بین آن دو (خالق و مخلوق) در نحوه‌ی وجود هست؟

می‌بینیم که صدرالمتألهین در شرح حدیث مورد بحث، وجود یک واسطه و امر مشترک بین خالق و مخلوق را به طور کلی نفی کرده است. هم چنین اشتراک در مفاهیم عامه را که ذهنی و اعتباری هستند، برای این که واسطه‌ی معرفت خالق برای مخلوق باشند، کافی نمی‌داند. این مفاهیم عامه شامل معقولات ثانیه مانند مفهوم «وجود» و «شیئیت» و امثال این‌ها می‌شود که صاحب اسفار در کتابش از این‌ها به عنوان معرفت خداوند «بوجه» یاد کرده بود. اگر واقعاً ملاصدرا به آن چه در کتاب شرح اصول کافی آورده پای بند باشد، دیگر نباید مفاهیم و صور ذهنیه از خدای متعال را «بوجه» حاکی از او بداند و آن‌ها را معرفت خدا بنامد. این یک تناقض گویی آشکار است. نکات جزئی دیگری هم در شرح ملاصدرا از حدیث امام صادق (ع) وجود دارد که از بحث و بررسی آن می‌گذریم. هر چند که می‌دانیم همین اظهارات صریح را ممکن است مدافعین مبانی صدرایی توجیه و تأویل نمایند؛ اما مهم این است که نشان دهیم در جایی که حدیثی به صراحت مطالبی را بیان کرده، شارح آن حدیث ناچار به اظهار نظرهایی می‌شود که چه بسا با مبانی مورد قبولش در جاهای دیگر منافات دارد. فاعبروا یا اُولِی الْاَبْصَار!

۱. شرح اصول کافی، صدرالمتألهین، چاپ رحلی / ۲۸۸.

غیریت موصوف با واصف در حدیث امام صادق علیه السلام

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

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

بیان علامه‌ی طباطبایی در شرک بودن معرفت فکری به خداوند

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

۱. التّوحید / ۱۴۳، باب ۱۱، ح ۷.

ادّعی این که خدای متعال به چیزی هم چون تصوّر یا تصدیق یا آیه‌ی خارجی شناخته می‌شود، شرک پنهان است؛ چون لازمه‌ی آن، اثبات وجود واسطه‌ای میان خالق و مخلوق است که غیر آن‌ها باشد و چنین چیزی در وجودش نیاز به خالق متعال ندارد؛ پس مانند و شریک خدا می‌شود... . پس این که فرمود: «مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ لَا يَعْرِفُ اللَّهَ بِحِجَابٍ أَوْ صُورَةٍ أَوْ مِثَالٍ فَهُوَ مُشْرِكٌ»، گویا مراد از «حجاب» آن چیزی است که به عنوان فاصل بین خدای تعالی و عارف به او فرض می‌شود و مراد از «صورت»، صورت ذهنی مقارن با اوصاف محسوس هم چون رنگ و... و مراد از «مثال» معانی عقلی غیر محسوسه است و یا... به هر حال علوم فکری داخل در این موارد است و احادیث در نفی احاطه‌ی علمی به خداوند از طریق علم فکری بسیار فراوان است.^۱

می‌بینیم که از نظر ایشان حدیث امام صادق علیه السلام به طور قطع، حصول معرفت خداوند را از طریق تصوّرات و مفاهیم نفی می‌کند و آن را مصداق شرک می‌شمارد. همین مطلب را مرحوم علامه‌ی طباطبائی با بیان دیگری در «رسالة الولاية» فرموده‌اند. متن یکی از عبارات در آن جا این است:

كُلُّ مَا وَصَفَهُ الذَّهْنُ وَ تَصَوَّرَهُ وَاجِباً وَ حَكَمَ عَلَيْهِ بِمَحْمُولَاتِهِ مِنْ الْأَسْمَاءِ وَ الصِّفَاتِ فَهُوَ غَيْرُهُ سُبْحَانَهُ الْبَيْتَةُ وَ إِلَى ذَلِكَ يُشِيرُ مَا فِي تَوْحِيدِ الصَّدُوقِ مُسْنَداً عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى عَنِ الصَّادِقِ علیه السلام فِي حَدِيثٍ: وَ مِنْ زَعَمَ...^۲

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

۱. ترجمه‌ی بخشی از توضیحات ایشان در المیزان ۸/ ۲۷۸ و ۲۷۹.

۲. یادنامه‌ی استاد کبیر علامه‌ی طباطبائی ۱/ ۲۸۲.

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

معرفت عین شاهد و صفت غایب

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

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

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

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

۱. تحف العقول / ۳۴۱ و ۳۴۲.

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

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

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

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

آن‌ها او را به اوصافی که از قبل در او سراغ داشتند، نشناختند؛ بلکه به معرفتی خود یوسف علیه السلام، او را شناختند. تا وقتی او خود را معرفتی نکرده بود، نفهمیدند که او یوسف علیه السلام است. اما پس از شناخت خود (عین) او، اوصافش را به خود او شناختند. بنابراین معرفت عین شاهد قبل از صفتش محقق شده بود و آن‌ها برادرشان را به خود او شناختند؛ نه به غیر او (عَرَفُوهُ بِهِ وَلَمْ يَعْرِفُوهُ بغيره).

یوسفی هم با توهم قلوب از پیش خودشان درست نکردند (وَلَا أُثْبِتُوهُ مِنْ أَنْفُسِهِمْ بِتَوَهُمِ الْقُلُوبِ)؛ یعنی یک سری اوصاف یوسف علیه السلام را در ذهن از قبل نداشتند تا به واسطه‌ی آن وجود یوسف علیه السلام را اثبات کنند. مدلول این حدیث شریف کاملاً روشن است. طبق بیان امام صادق علیه السلام، معرفه الله بالله این است که خداوند را به خودش بشناسیم و چون او شاهد است نه غایب، معرفت عین او مقدم بر شناخت اوصاف اوست. ان شاء الله در دفتر آینده معنای دقیق این بحث را بیان خواهیم کرد که اسم و صفت خدا به خدا شناخته می‌شود؛ نه این که خدا به اسم و صفتش شناخته شود.^۱ اکنون به همین مقدار اشاره می‌کنیم که خدای متعال برای کسی که به معرفت او نایل شده، غایب نیست. بنابراین عارف به خداوند با توهم قلبی از پیش خود چیزی را اثبات نمی‌کند که اسم آن را «خدا» بگذارد؛ بلکه به معنای دقیق کلمه خدای خود را «شاهد» و حاضر می‌یابد و در همین حال او را به خود او می‌شناسد؛ نه به یک سری مفاهیم ذهنی که همان او هام قلوب هستند.

علامه‌ی طباطبایی: عبادت خدای متوهم شرک به اوست

اما علامه‌ی طباطبایی رحمته الله علیه این حدیث را از جمله‌ی غرر روایات دانسته‌اند و پس از نقل و توضیح آن فرموده‌اند:

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

۱. این بحث در ضمن توضیح معرفه الله بالآیات خواهد آمد؛ ان شاء الله.

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

و این برخلاف عبادت و بندگی عارفان به خداست که نسبت به او اخلاص دارند. این عارفان در عبادت‌های خود نه به مفهومی توجه می‌کنند و نه به مطابق و مابازاء مفهومی، بلکه به پروردگارشان - جلّت عظمت و بهر سلطانه - رو می‌آورند.^۱

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

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

۱. ترجمه‌ی عبارات رسالة الولاية در یادنامه‌ی استاد کبیر علامه‌ی طباطبایی ۱/ ۲۸۴.

فصل ۴

ملاحظه کردیم که ادله‌ی عقلی و نقلی بر این موضوع اتفاق دارند که خدای متعال قابل توهم نیست و اطلاق هر مفهومی بر او به نوعی تشبیه به مخلوقات است که ذات مقدسش منزّه از آن می‌باشد. در این جا این سؤال مطرح می‌شود که اگر اطلاق هر مفهومی بر ذات الهی به تشبیه او می‌انجامد، پس آیا نمی‌توان با هیچ لفظی از او خبر داد؟ بالأخره الفاظ دارای مفاهیمی هستند و لفظ اگر مهمل نباشد، مفهوم دارد. آیا به الفاظی که برای خدای متعال به کار می‌بریم، دارای مفهوم نیستند؟ اگر هستند، آیا به کار بردن آن‌ها در مورد خداوند، تشبیه است؟ اگر این طور باشد، هیچ لفظی را برای او نمی‌توان به کار برد. مثلاً لفظ «شیء» را هم نباید بر او اطلاق نمود؛ یا حتی نمی‌توان گفت که او «موجود» است! آیا واقعاً چنین است؟ و آیا این مطلب لازمه‌ی عقلی مباحث گذشته است؟

اطلاق الفاظ بر خدای متعال با مفاهیم تنزیهی

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

تنزیهی باشند، با همان معنای تنزیهی خود بر خداوند قابل اطلاق هستند و هیچ محذور عقلی و نقلی هم پیش نمی آید. ما در گذشته به مفاهیم تنزیهی کلمات «موجود»، «عالم» و امثال آنها اشاره کرده ایم و اکنون این نکته را می افزاییم که اگر لفظی فاقد مفهومی تنزیهی باشد، اطلاق آن بر خداوند به هیچ صورت جایز نیست. مثلاً لفظ «جسم» این گونه است. ما نمی توانیم برای لفظ «جسم» معنای تنزیهی قائل شویم. البته معانی الفاظ تابع میل و سلیقه ی ما نیستند و ما نمی توانیم هر لفظی را به هر معنایی که دوست داشته باشیم به کار ببریم؛ مگر آن که فرهنگ لغت خاصی برای خود وضع نماییم!

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

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

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

۱. این احادیث را در دفتر اول صفحات ۲۱۴ و ۲۱۵ آوردیم.

توهم خداوند در حدیث جواد الائمه علیه السلام

برای آن‌که بحث هم جنبه‌ی عقلی داشته باشد و هم نقلی، ابتدا حدیثی از امام جواد علیه السلام می‌آوریم که در ظاهر آن، توهم خداوند مورد پذیرش قرار گرفته است. این حدیث را مرحوم کلینی و شیخ صدوق بدون هیچ تفاوتی در الفاظ، نقل کرده‌اند. راوی حدیث می‌گوید:

سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام عَنِ التَّوْحِيدِ فَقُلْتُ: أَتَوْهَمُ شَيْئاً؟

از امام جواد علیه السلام درباره‌ی «توحید» پرسیدم و گفتم: آیا چیزی را توهم می‌کنم؟

ایشان فرمودند:

نعم، غَيْرَ مَعْقُولٍ وَ لَا مَحْدُودٍ، فَمَا وَقَعَ وَهْمُكَ عَلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ خِلَافُهُ لَا يُشَبِّهُهُ شَيْءٌ وَ لَا تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ. كَيْفَ تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ وَ هُوَ خِلَافُ مَا يُعْقَلُ وَ خِلَافُ مَا يُتَصَوَّرُ فِي الْأَوْهَامِ؟! إِنَّمَا يَتَوَهَّمُ شَيْءٌ غَيْرَ مَعْقُولٍ وَ لَا مَحْدُودٍ.^۱

بلی، چیزی که نه معقول است و نه محدود. پس هر چیزی که وهم تو بر آن واقع شود، او (خداوند) خلاف آن است. هیچ چیز شبیه او نیست و اوهام، او را در نمی‌یابند. چگونه اوهام او را دریابند، در حالی‌که او خلاف هر چیز معقول و خلاف هر چیزی است که در اوهام به تصور درمی‌آید؟! جز این نیست که یک چیز نامعقول و نامحدود توهم می‌شود.

ملاحظه می‌شود که حضرت جواد الائمه علیه السلام، هم بر نامعقول و نامحدود بودن ذات الهی تأکید ورزیده‌اند و هم موهوم بودن او را به صراحت رد کرده‌اند؛ او را مخالف هر چه در وهم به تصور می‌آید، دانسته‌اند و در عین حال در صدر و ذیل حدیث به نوعی توهم را به خداوند نسبت داده‌اند. آیا -العیاذ بالله- تناقض فرموده‌اند یا نکته‌ی ظریفی در فرمایش ایشان نهفته است؟

۱. اصول کافی، کتاب التوحید، باب اطلاق القول بأنه شيء، ح ۱؛ التوحید / ۱۰۶، باب ۷، ح ۶.

ضرورت توهّم برای توحید در حدیث امام صادق علیه السلام

برای روشن شدن مقصود ایشان حدیثی دیگر در این زمینه نقل می‌کنیم. این حدیث را هشام بن حکم از امام صادق علیه السلام نقل کرده که در بحث بایک فرد منکر خدا مطرح شده است. نقل مرحوم کلینی و شیخ صدوق از این حدیث بایکدیگر تفاوت جزئی دارد و ما به هر دو نقل اشاره می‌کنیم. ابتدا نقل مرحوم کلینی: پس از این که امام علیه السلام خداوند را اثبات و معرفی می‌فرمایند، آن فرد منکر خدا می‌گوید:

فَإِنَّا لَمْ نَجِدْ مَوْهُومًا إِلَّا مَخْلُوقًا.

ما هیچ موهومی را جز مخلوق نمی‌یابیم (همه‌ی موهوم‌ها مخلوق‌اند).

ایشان می‌فرمایند:

لَوْ كَانَ ذَلِكَ كَمَا تَقُولُ لَكَانَ التَّوْحِيدُ عَنَّا مُرْتَفِعًا لِأَنَّا لَمْ نُكَلِّفْ غَيْرَ مَوْهُومٍ.^۱

اگر مطلب چنان باشد که تو می‌گویی (همه‌ی موهوم‌ها مخلوق باشند)، در آن صورت توحید از ما مرتفع می‌شود؛ چون ما به غیر موهوم تکلیف نشده‌ایم. در نقل مرحوم صدوق سؤال راوی تفاوتی نمی‌کند؛ اما پاسخ امام علیه السلام این‌گونه نقل شده است:

لَوْ كَانَ ذَلِكَ كَمَا تَقُولُ لَكَانَ التَّوْحِيدُ عَنَّا مُرْتَفِعًا لِأَنَّا لَمْ نُكَلِّفْ أَنْ نَعْتَقِدَ غَيْرَ مَوْهُومٍ.^۲

اگر مطلب چنان باشد که تو می‌گویی، در آن صورت توحید از ما مرتفع می‌شود؛ چون ما مکلف نشده‌ایم به این که معتقد به غیر موهوم شویم. در این نقل تعبیر «أَنْ نَعْتَقِدَ» بر آن چه مرحوم کلینی آورده، اضافه آمده است. ظاهر فرمایش امام علیه السلام در این حدیث آن است که ایشان موهوم بودن خداوند را نه تنها

۱. اصول کافی، کتاب التّوحید، باب اطلاق القول بأنّه شیء، ح ۶.

۲. التّوحید / ۲۴۵، باب ۳۶، ح ۱.

ممکن، بلکه لازم دانسته‌اند و تصریح فرموده‌اند که اگر همه‌ی موهومات مخلوق باشند، وظیفه‌ی توحید از عهده‌ی ما برداشته می‌شود. این فرمایش چگونه با تأکیدات مکرر ائمه‌السلام که خداوند موهوم نمی‌شود، قابل جمع است؟

لزوم تصوّرپذیری خدا در مشرب فلسفی

آن‌ها که مشرب فلسفی دارند، این احادیث را مؤیدی بر تصوّرپذیری خدای متعال دانسته و می‌گویند:

می‌توان درباره‌ی آن مبدء نامحدود به مقدار استطاعت اندیشه نمود و به اندازه‌ی میسور معرفت حاصل کرد و اگر [به] این بهانه که: آن چه به ذهن می‌آید مخلوق است و نمی‌تواند خالق و یا معرف خالق باشد، از بحث توحید و مانند آن صرف نظر شود، لازمه‌اش آن است که علم و اعتقاد پُر ارزش توحید از ما مرتفع گردد. چنان که هشام از امام ششم (علیه السلام) نقل کرد (لَكَانَ التَّوْحِيدُ عَنَّا مُرْتَفَعًا)^۱ - زیرا گرچه ذاتی که در ذهن خطور نماید محدود است ولی با ضمیمه‌ی این که آن ذات از حدّ ابطال و از حدّ تشبیه بیرون است و با توجه به این جمله که از محکّمات خلل ناپذیر است: لیس کمثله شیء می‌توان به مقدار لازم آشنا شد، زیرا معرفت به کمک اعتراف به قصور، احتمال هرگونه محدودیت و نقصان را برطرف می‌نماید.^۲

در این مشرب، صورت ذهنی ما از خداوند می‌تواند معرف او باشد و مصداق «معرفت» تلقی شود. در نظر ایشان مراد از «توحید» در فرمایش امام صادق (علیه السلام) (لَكَانَ التَّوْحِيدُ عَنَّا مُرْتَفَعًا)، همان معرفت خداست که از سنخ اندیشه و فکر است. البته برای آن که از مشکل تشبیه‌رهایی یابند، بر «اعتراف به قصور» ذهن از ادراک ذات پروردگار تأکید کرده‌اند تا به زعم خویش احتمال هرگونه محدودیت و نقصان را برطرف نمایند!

۱. همان.

۲. مبدأ و معاد، جوادی آملی/ ۱۲۲.

اشکال عقلی وارد بر تصوّرپذیر دانستن خداوند

اما آیا با این توجّه و تذکّر مشکل تشبیه رفع می‌شود؟ آیا با صرف اعتراف به قصور، محدودیت و نقصانی که از ناحیه‌ی صورت ذهنی ساختن از چیزی پیش می‌آید، برطرف می‌شود؟ توجّه شود اگر مفهومی که به ذات پروردگار نسبت می‌دهیم، برگرفته از مخلوقات باشد، نوعی محدودیت و نقصان ذاتی دارد که تا وقتی مفهوم باقی است، آن محدودیت هم هست. به عنوان مثال اگر مفهوم «وجود» و «حقیقه‌الوجود» را از وجود مخلوقات انتزاع کنیم و سنخ واحد وجود را به خالق و مخلوق نسبت دهیم، در این صورت محدودیت ذاتی مابازاء مطابق این مفهوم باقی می‌ماند و هیچ‌گاه از بین نمی‌رود. اعتراف به قصور و تذکّر به این که ذات پروردگار خارج از حدّ تشبیه است، این محدودیت را از بین نمی‌برد.

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

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

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

سنخ فکر و اندیشه نیست و اصولاً فکر و معرفت از دو مقوله‌اند. بنابراین هر چند اطلاق این گونه مفاهیم تنزیهی بر خدای متعال مشکل تشبیه را لازم نمی‌آورد، اما این‌ها را نباید مصداق «معرفت» او دانست. پس این‌که گفته شده: می‌توان درباره‌ی آن مبدء نامحدود به مقدار استطاعت اندیشه نمود و به اندازه‌ی میسور معرفت حاصل کرد. و نیز این‌که:

«معرفت» به کمک اعتراف به قصور، احتمال هرگونه محدودیت و نقصان را برطرف می‌نماید.

مغایر با حکم عقل است. باید توجه داشت که اصولاً «معرفت» از سنخ اندیشه نیست و فکر را مصداق معرفت دانستن، خطای آشکاری است که از ابتدا انسان را در معرفت خداوند به انحراف می‌کشانند.

موهوم شدن، به معنای معقول و محدود شدن نیست

به هر حال روشن است که این‌گونه بیانات فلسفی، دو حدیث مورد بحث (حدیث امام جواد علیه السلام و امام صادق علیه السلام) را توضیح نمی‌دهد. زیرا نتیجه‌ی بیان فلسفی این است که خداوند «معقول» و «محدود» است؛ همان محدودیتی که برای مفاهیمی از قبیل «وجود» و «علم» توضیح دادیم. این محدودیت برای همه‌ی مفاهیم برگرفته از عالم مخلوقات - که صرفاً سلبی و تنزیهی نیستند - ذاتی است.

بنابراین اگر «موهوم» شدن خداوند به معنایی باشد که فلاسفه ادعا می‌کنند، این موهوم شدن قطعاً به محدود شدن ذات حق می‌انجامد و به همین جهت نمی‌تواند مراد فرمایش‌های ائمه علیهم السلام باشد. حتی در فرمایش امام جواد علیه السلام دو بار تصریح شده که آنچه مورد توهم قرار می‌گیرد، غیر معقول و غیر محدود است. پس یقیناً مراد امامان بزرگوار ما علیهم السلام از موهوم یا متوهم شدن خدای متعال، آن معنای فلسفی نیست. «موهوم» و «متوهم» به هر معنایی که باشد، نباید معقول و محدود باشد. در مشرب فلسفی همه‌ی تلاش بر این است که به نوعی خداوند را «معقول» گردانند و حتی

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

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

ملاحظه می‌شود که تلاش برای معقول جلوه دادن حقّ متعال است. بنابراین باید گفت که یقیناً مراد از موهوم یا متوهّم شدن خداوند، اطلاق این‌گونه مفاهیم بر او نیست. این مفاهیم او را هم محدود و هم معقول می‌کنند، در حالی که در فرمایش امام جواد (علیه السلام) هر دو نفی شده است. پس چه معنای مورد قبولی برای متوهّم و موهوم شدن خدای متعال می‌توان کرد که اصول عقلی و نقلی بحث توحید نقض نشود؟ به نظر می‌رسد نکته‌ی بسیار مهمّی که در این بحث باید مورد توجّه قرار گیرد، مفهوم «توحید» است. این کلمه هم در عبارتی که سائل از امام جواد (علیه السلام) پرسیده، وجود دارد که می‌گوید: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (علیه السلام) عَنِ التَّوْحِيدِ وَ هُمْ فِي مَتْنِ فَرَمَائِشِ إِمَامِ صَادِقٍ (علیه السلام) بِهْ فَرَدَّ مَنْكَرَ خُدا كَهْ فَرَمَوْدَنْد: ... لَكَانَ التَّوْحِيدُ عَنَّا مَرْتَفَعاً.

ضرورت «توهّم» برای «توحید»

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

۱. پاورقی اصول فلسفه ۵/ ۱۰۲ و ۱۰۳.

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

در واقع «توحید» وظیفه و تکلیف عقلی هر عاقل مختاری است که خداوند معرفت خویش را به او ارزانی داشته است. ما نسبت به اصل حصول معرفت خداوند وظیفه‌ای نداریم؛ چون به اختیار و صنع ما نیست. اما وقتی خداوند فرد عاقلی را مورد تفضل خود قرار داد و معرفتش را به او بخشید، او مکلف به پذیرش آن معرفت و اخراج خداوند از حد تشبیه و تعطیل می‌گردد. این اخراج (خارج دانستن) از حد تشبیه همان مفهوم «توحید» است. این نکته در متن حدیث امام صادق علیه السلام هم به چشم می‌خورد؛ آن‌جا که فرمودند: لَكَانَ التَّوْحِيدُ عَنَّا مَرْتَفَعًا.

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

قرینه‌ی دیگر تعبیر «لَمْ نُكَلِّفْ» است که به صراحت از تکلیف سخن گفته‌اند. قرینه‌ی سوم تعبیر «أَنْ نَعْتَقِدَ» در نقل مرحوم صدوق از فرمایش امام صادق علیه السلام است. «اعتقاد» یک فعل قلبی اختیاری است که پس از حصول معرفت خداوند، به عنوان یک تکلیف عقلی متوجه انسان می‌شود.

معنای کلمه‌ی «توحید» به اضافه‌ی این قرائن نشان می‌دهد که کلام امام علیه السلام در مقام اعتقاد و تصدیق و ایمان به خداست؛ نه اصل تحقق معرفت او. ما قبل از حصول معرفت خداوند هیچ تکلیفی نداریم و وظیفه‌ی «توحید»، پس از عارف شدن بر عهده‌ی ما می‌آید. پس اگر سخن از موهوم و متوهم شدن خدای متعال مطرح شده، به اصل تحقق معرفت او مربوط نمی‌شود؛ بلکه به مقام اعتقاد و پذیرش آن معرفت برمی‌گردد. در این مرحله است که توهم نسبت به خداوند مطرح می‌شود؛ اما البته

توهمی که او را معقول و محدود نگرداند. پس به طور قطع موهوم و متوهم شدن خدای متعال در مرحله‌ی معروف واقع شدن او نیست و او در مقامی که معروف می‌شود، به هیچ وجه قابل توهم و موهوم شدن نمی‌باشد. باید توجه شود که اصولاً معروفیت او اقتضا می‌کند که در حال معروفیت، متعلق و هم یا فکر قرار نگیرد؛ بلکه هم ذهن و هم دهان نسبت به او تعطیل و مسدود می‌شود.

اما در مقام اعتقاد و توحید، موهوم شدن خدا به چه معنا می‌تواند باشد؟ موهوم شدنی که او را محدود هم نکند. شاید بتوانیم این طور بگوییم که وقتی ما خدای خود را شناختیم، پس از حصول معرفت می‌خواهیم به او اعتقاد بورزیم. فرض این است که از حال معرفت خارج شده‌ایم و اعتقاد به او پس از خروج از آن حال، همواره برای ما امکان پذیر است. اکنون می‌پرسیم: در این مقام چه چیزی از آن حال در ما باقی است؟ آیا خداوندی که در ظرف حصول معرفت، حاضر و شاهدش می‌یافتیم، اکنون هم همان حال را نسبت به او داریم یا خیر؟ مرحله‌ی اعتقاد و وظیفه‌ی توحید، یک رتبه پس از تحقق اصل معرفت است. اول باید معرفتی حاصل شود تا نسبت به آن تکلیف پذیرش و توحید، متوجه عارف بالله گردد.

در این مرحله وقتی سخن از «خدا» می‌گوییم، خاطره‌ای قلبی از او در روح ما هست که همان را می‌توانیم «موهوم» و «متوهم» بنامیم.

باید توجه داشته باشیم که وقتی حال معرفت سپری می‌شود، ما به نقطه‌ی قبل از آن معرفت خاص بر نمی‌گردیم؛ بلکه اثری از آن معرفت در ما می‌ماند. در این حال اگر بخواهیم از «معروف» خود یاد کنیم، چگونه یاد می‌کنیم؟ این «یاد کردن» از چه مقوله‌ای است؟ یقیناً معروفی که از او یاد می‌کنیم، حضور و شهودی را که در هنگام حصول معرفت داشت، ندارد. در حال تحقق معرفت، «یاد» او مطرح نبود؛ چون خودش حاضر بود و ما حضورش را با همه‌ی وجود می‌یافتیم. ولی اکنون آن حضور پُررنگ و شهود وجدانی، رنگ باخته است و ما که می‌خواهیم به «او» معتقد شویم و به وحدانیتش اقرار کنیم، «او» را به صورت مبهم «توهم» می‌کنیم. اگر این توهم نباشد،

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

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

توهم خداوند در مقام معروفیت او نیست

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

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

منظور از «موهوم» در مورد خداوند متعال

همه‌ی این تأکیدها نشان می‌دهد توهمی که در مورد خدای متعال مطرح می‌شود، نباید به تصوّر او به گونه‌ای که مخلوقات را تصوّر می‌کنیم، بینجامد؛ باید چنان در ابهام باشد که هیچ کشفی از هیچ جهت از ذات او نداشته باشد.

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

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

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

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

توهم خداوند بدون آن که او موهوم شود

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

هر مفهوم و مصداقی بالأخره یک نوع رابطه‌ای بایکدیگر دارند که بین مفاهیم دیگر و مصداقشان وجود ندارد؛ اما مفاهیم عامه‌ای که برای گزارش دادن از خداوند به کار می‌بریم، هیچ نوع رابطه‌ای از هیچ جهت با خدای قدّوس ندارند و میان آنها «بینونت محض» صدق می‌کند. ما صرفاً از باب ناچاری، وقتی بخواهیم از خدای معروف خود «یاد» کنیم، مجبوریم بایک لفظ دارای مفهوم به آن اشاره کنیم. اما اگر در خود آن مفهوم تأمل نماییم، هیچ‌گونه کشفی از خدای معروف ندارد و لذا ترجیح می‌دهیم که لفظ «مصداق» را به خدای متعال اطلاق نکنیم تا مشابهتی میان او و دیگر موجوداتی که مصداق مفاهیمی واقع می‌شوند، لازم نیاید. از همین جهت است که با وجود توهمی از قبیل آن چه بیان شد، می‌توانیم با قاطعیت اظهار کنیم که خداوند، «موهوم» نمی‌شود. شاید به همین عنایت باشد که حضرت جواد الائمه علیهم‌السلام با وجود این که بر وجود توهمی در اعتقاد به توحید صحّه گذاشته‌اند، بلافاصله تصریح کرده‌اند که: **فَمَا وَقَعَ وَهْمُكَ عَلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ خِلَافُهُ**؛ یعنی این توهم نباید به این بینجامد که وهم بر خدا اطلاق شود و او موهوم گردد. باز اضافه فرموده‌اند که: **لَا تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ** و برای بار سوم، با این تعبیر فرموده‌اند: **هُوَ خِلَافُ مَا يُتَصَوَّرُ فِي الْأَوْهَامِ**.

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

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

ما در مقام اعتقاد و نفی تشبیه از ذات مقدّس الهی (که همان توحید و اعتقاد به وحدانیت اوست) به ناچار با مفاهیم عامّ و مبهمی هم چون «او» یا «چیز» از خدای معروف خود «یاد» می‌کنیم و این یاد کردن با مفاهیم را «توهّم» می‌نامیم. امّا در عین حال تصریح می‌کنیم که خداوند با این توهّم ما، موهوم و متوهّم نمی‌شود. ما توهّم می‌کنیم ولی او متوهّم نمی‌شود. این گونه سخن گفتن البتّه تناقض‌گویی نیست؛ بلکه می‌خواهیم بگوییم که این گونه توهّمات باعث نمی‌شود که خداوند متعال مانند همه‌ی مصداقی مفاهیم، مصداق مفهوم عامّی شود که ما آن را توهّم او نامیده‌ایم. لذا متوهّم نشدن او یعنی عدم شباهت او با سایر چیزهایی که توهّم می‌کنیم. پس توهّم کردن ما بدون آن که خداوند متوهّم شود، تناقض‌گویی نیست. می‌خواهیم بر این حقیقت تأکید کنیم که رابطه‌ی این مفاهیم و این توهّمات با خدای متعال رابطه‌ای نیست که هر مفهومی با مصداقش دارد. به طور کلی ما هیچ قالب و مدلی را که در مخلوقات دیده‌ایم، نمی‌توانیم برای خداوند به کار ببریم؛ همه‌ی این‌ها بالأخره رنگ و بوی مخلوقی دارند و خالق این‌ها مبرّا و منزّه از آن است که این قالب‌ها را بپذیرد. لذا آن جا که سخن به خداوند می‌رسد، قالب‌های لفظ و مفهوم، مفهوم و مصداق و سایر قالب‌های عالم مخلوقات فرو می‌ریزد و همه چیز در بحث توحید اختصاصی است. وَ كُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَيْسَ فِي خَالِقِهِ.^۱

این فصل را با نقل جمله‌ای از حدیث امام هشتم علیه السلام که پیش‌تر قسمت‌هایی از آن را در خصوص توصیف‌ناپذیری خدای متعال نقل کردیم، به پایان می‌بریم. ایشان پس

۱. التّوحید / ۴۰، باب ۲، ح ۲.

از آن‌که در سجده خدا را به وصف ناپذیری و شباهت نداشتن با مخلوقات ستایش کردند، روبه حاضران کردند و فرمودند:

مَا تَوْهَّمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَوَهَّمُوا اللَّهَ غَيْرُهُ.^۱

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

این عبارت به زبان پاک امام هشتم علیه السلام بر همان مطلبی که گفتیم تأکید دارد: اگر سخن از توهّم خداوند می‌شود، نباید او را در ردیف سایر متوهّم‌ها نشانند؛ او - جلّ و علا - هیچ حساب مشترکی با هیچ مخلوق متوهّمی در هیچ شرایطی پیدا نمی‌کند و در بحث توهّم هم باید قاعده‌ی نفی تشبیه را به طور کامل جاری کرد.

۱. اصول کافی، کتاب التّوْحید، باب النّهی عن الضّفة، ح ۳.

فصل ۵

بحث درباره‌ی توصیف‌ناپذیری خدای متعال بود و به همین مناسبت از تصوّرناپذیری آن ذات مقدّس سخن گفتیم. از همین‌رو لازم است تا درباره‌ی توهم نسبت به خداوند و معنای درست و نادرست آن قدری توضیح دهیم.

اکنون به بحث توصیف‌ناپذیری باز می‌گردیم و نظریّه‌ای را مطرح می‌کنیم که توصیف خداوند را نه تنها مجاز، بلکه لازم و واجب می‌شمرد؛ معتقد است که برای نفی تعطیل از ذات و صفات پروردگار چاره‌ای جز توصیف او نیست و در حقیقت برای فرار از تعطیل، تنها راه، تشبیه است! البتّه مدافعان این نظریّه به هیچ وجه نمی‌خواهند از تشبیه خدا به خلق دفاع کنند؛ بلکه آن را در مباحث خود، نفی می‌کنند. امّا می‌خواهیم نشان دهیم که نظریّه‌ی ایشان ضرورتاً به تشبیه خداوند می‌انجامد و مبانی مورد اعتماد ایشان، اجازه‌ی فرار از محذور تشبیه را به آنان نمی‌دهد.

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

نظریه: ضرورت توصیف خداوند به همه‌ی اوصاف کمالیه

مدافعان این نظریه شیعیانی هستند که سعی دارند مبانی فلسفه‌ی صدرایی را حفظ کنند و آن را با آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام که در احادیث معتبر وارد شده، جمع نمایند. به همین جهت در کنار مباحث فلسفی، بحث نقلی هم مطرح کرده‌اند. ما بحث را از همین نقطه آغاز می‌کنیم. ایشان چنین فرموده‌اند:

در کافی «باب التَّهْی عن الصَّفَة بغیر ما وصف به نفسه» سؤال و جوابی کتبی که میان عبدالرحیم قصیر و امام صادق علیه‌السلام به وسیله‌ی عبدالملک بن اَعین مبادله شده است نقل شده است. مفاد سؤال این است:

«مردمی در عراق پیدا شده‌اند که خداوند را با تجسم و خطوط چهره توصیف می‌کنند، استدعا دارم مرا راهنمایی بفرمایید.»

امام علیه‌السلام در جواب می‌نویسد:

«در باره‌ی موضوعی که پرسش کرده‌ای، خداوند متعالی است از این نسبت‌ها، او را مانند نمی‌باشد، او شنوا و بیناست، او منزّه است از توصیف وصف‌کنندگان که او را به مخلوقاتش تشبیه می‌کنند و به او افتراء می‌بندند. مذهب صحیح همان است که در قرآن درباره‌ی صفات الهی آمده است. پس از خدا هم نفی و بطلان (تعطیل از صفات) را منفی بدان و هم تشبیه را. اوست خدای ثابت موجود، برتر است از آنچه وصف‌کنندگان او را توصیف می‌کنند، هرگز از قرآن تجاوز نکنید که در این صورت با آن که راهنمایی شده‌اید گمراه شده‌اید.»

بدیهی است که مفاد این جواب این نیست که هیچ کس حق ندارد خداوند را به هیچ‌وجه توصیف کند. از این جواب استفاده می‌شود که به تبع قرآن باید راهی بین نفی و تعطیل از یک طرف و تشبیه از طرف دیگر انتخاب کرد و افراد ناوارد بحث نکنند.^۱

مراد ایشان این است که از روایات - از جمله همین حدیثی که ترجمه‌اش را آورده‌اند - نهی از هر توصیفی نسبت به خدای متعال استفاده نمی‌شود. این نهی متوجّه

۱. پاورقی اصول فلسفه ۵/ ۱۳۵ و ۱۳۶.

افراد ناوارد است؛ وگرنه با تسلّط بر مبانی فلسفی می‌توان راه صحیح توصیف خداوند را آموخت. ایشان بحث خود را با استناد به آیه‌ای از قرآن کریم به پایان می‌برند که معتقدند بر اساس آن می‌توان - و بلکه باید - خداوند را به همه‌ی صفات حُسن و کمال توصیف نمود:

از آیاتی نظیر آیه‌ی: ﴿وَاللّٰهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوْهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِيْنَ يُلْحِدُوْنَ فِيْ اَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ﴾.^۱ با توجّه به این‌که الف و لام در «الْأَسْمَاء» استغراق است نه عهد، استنباط می‌شود که خداوند را با هر وصفی که حاکی از حُسن و کمال باشد و در حدّ اعلای حُسن و کمال باشد و هیچ جهت نقص و عدم در او نباشد، می‌توان توصیف کرد.

مسأله‌ی توقیفی بودن و یا نبودن اسماء الله، هر چند دلیل تمامی ندارد، فرضاً مورد قبول واقع شود، مسأله‌ی 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 درباره‌ی توصیف بود نه تسمیه.^۲

خلاصه این‌که توصیف خداوند به اوصاف حُسن و کمال نه تنها اشکالی ندارد، بلکه طبق آیه‌ی ۱۸۰ سوره‌ی اعراف باید خدا را به همه‌ی آن‌ها توصیف نمود. اگر هم در بعضی احادیث سخن از توقیفی بودن اسماء الهی مطرح شده است، با این‌که این امر دلیل تمامی ندارد، امّا تسمیه با توصیف فرق دارد. تسمیه می‌تواند قانون خاصی در شرع داشته باشد؛ ولی توصیف مسأله‌ی دیگری است. ایشان در پاورقی تکمیل بحث خویش را به تفسیر نفیس المیزان، جلد هشتم، صفحات ۳۵۹ - ۳۶۱ و ۳۶۵ - ۳۸۵ ارجاع داده‌اند.

۱. اعراف / ۱۸۰.

۲. پاورقی اصول فلسفه ۵ / ۱۳۶.

تفسیر علامه‌ی طباطبائی^۱ از آیه‌ی ﴿وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾

ما هم برای تکمیل بحث به همین منبع مورد اشاره‌ی ایشان رجوع می‌کنیم. این قسمت‌ها مربوط است به تفسیر آیه‌ی ۱۸۰ سوره‌ی اعراف که ما قسمت‌هایی از ترجمه‌ی آن را در این جا عیناً نقل می‌کنیم^۱:

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

چون این گونه اسماء پدیده‌های زبان ما آدمیان است و آن‌ها را وضع نکرده‌ایم مگر برای آن معانی‌ای که در خود ما وجود دارد و معلوم است که آن معانی هیچ وقت از شائبه‌ی حاجت و نقص و عدم خالی نیست، چیزی که هست بعضی از آن‌ها لغاتی است که به هیچ وجه ممکن نیست جهات حاجت و

۱. برای رعایت امانت این متن و متون دیگر در این کتاب، حتی الامکان آن را با همان شیوه‌ی نگارش منتشر شده آورده‌ایم و در آن کمترین اصلاحات ویرایشی را انجام داده‌ایم.

نقص را از آن‌ها سلب کرد مانند کلمه‌ی جسم، رنگ و مقدار و امثال آن. بعضی دیگر لغاتی است که این تفکیک در آن‌ها ممکن است، مانند علم، حیات و قدرت، زیرا علم وقتی در خود ما اطلاق می‌شود به معنای احاطه از طریق عکس‌برداری ذهن به وسایل مادی تعبیه شده در ذهن است، و هم‌چنین قدرت در ما به معنای منشأیت فعل است به آن کیفیتی که در عضلات ما تعبیه گشته، و نیز حیات در ما عبارت است از این‌که ما با همین وسایل مادی علم و قدرت، دانا و توانا شویم، و این علم و این قدرت و این حیات لایق ساحت قدس خدای تعالی نیست، ولیکن چنان هم نیست که نتوان آن‌ها را به ذات مقدّسش نسبت داد، زیرا اگر ما معانی آن‌ها را از خصوصیات مادی مجرّد ساخته و تفکیک کنیم و آن وقت معنای علم - مثلاً - صرف احاطه به چیزی و حضور آن چیز در نزد عالم و معنای قدرت منشأیت ایجاد چیزی و معنای حیات این باشد که موجود دارای حیات به نحوی باشد که علم و قدرت را داشته باشد، چنان علم و قدرت و حیاتی را می‌توان به ساحت قدس خدای تعالی نسبت داد، برای این‌که معنای‌ای است کمالی و خالی از جهات نقص و حاجت، و عقل و نقل هم دلالت می‌کند بر این‌که هر صفت کمالی از آن خدای تعالی است، و اگر غیر او هم به صفتی از صفات کمال متّصف باشد خداوند آن را به وی افاضه کرده است بدون این‌که الگوی آن را از موجودی قبل از آن گرفته باشد.

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

[حقیقت بهترین اسم‌ها فقط و فقط از خدای سبحان است]

در جمله‌ی «وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی» که «لِلّٰهِ» خبر است مقدّم ذکر شده و این خود حصر را می‌رساند (و معنای جمله این است: تنها برای خدا است اسماء حسنی).

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

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

ایشان در توضیح ﴿فَادْعُوهُ بِهَا﴾ سه احتمال در معنای «دعوت» می‌دهند: و این‌که فرمود: ﴿فَادْعُوهُ بِهَا﴾ یا از دعوت به معنای نام نهادن است هم‌چنان که می‌گوییم: «من او را زید خواندم و تو را ابا عبدالله خواندم» یعنی او را به آن اسم و تو را به این اسم نام نهادم، و یا از دعوت به معنای ندا است و معنایش این است که خدا را به اسماء حُسْنایش ندا کنید مثلاً بگویید: «ای رحمان، ای رحیم و...»، و یا از دعوت به معنای عبادت است و معنایش این است که خدا را عبادت کنید با اعتقاد به این‌که او مٌتَّصِف به اوصاف حسنه و معانی جمیله‌ای است که این اسماء دلالت بر آن دارد.^۲

و در نهایت معنای سوم را ترجیح داده‌اند و معنای اوّل و دوم را از لواحق معنای سوم می‌دانند:

معنای آیه‌ی مورد بحث چنین می‌شود - و خدا داناتر است - : ﴿برای خدا است تمامی اسمایی که بهترین اسماء است پس او را عبادت کنید و با آن‌ها به سویش توجّه نمایید﴾ البتّه معلوم است که این معنا شامل تسمیه و نداء هم می‌شود چون این دو از لواحق عبادت است.^۳

اثبات فلسفی اتّصاف خداوند به همه‌ی صفات کمالیه

ایشان ادامه‌ی بحث را با بیان برخی استدلال‌های فلسفی مطرح می‌فرمایند: ابتدایی‌ترین مطلبی که به آن برمی‌خوریم این است که ما در نهاد خود چنین می‌یابیم که انتهای وجود هر موجودی به این حقیقت است و خلاصه وجود

۱. ترجمه‌ی میزان ۸/ ۴۴۷-۴۴۹.

۲. همان/ ۴۵۰.

۳. همان/ ۴۵۱.

هر چیزی از او است، پس او مالک تمام موجودات است، چون می‌دانیم اگر دارای آن نباشد نمی‌تواند آن را به غیر خود افاضه کند، علاوه بر این که بعضی از موجودات هست که اصل حقیقتش بر اساس احتیاج است، و خودش از نقص خود خبر می‌دهد، و خدای تعالی منزّه از هر حاجت و هر نقیصه‌ای است، برای این که او مرجع هر چیزی است در رفع حاجت و نقیصه‌ی آن چیز.

این جا نتیجه می‌گیریم که پس خدای تعالی هم دارای ملک - به کسر میم - است، و هم صاحب مُلک - به ضم میم - یعنی همه چیز از آن او است و در زیر فرمان او است و این دارا بودنش علی‌الاطلاق است، پس او دارا و حکمران همه‌ی کمالاتی است که ما در عالم سراغ داریم، از قبیل حیات، قدرت، علم، شنوایی، بینایی، رزق، رحمت و عزّت و امثال آن، و در نتیجه او حیّ، قادر، عالم، سمیع و بصیر است، چون اگر نباشد ناقص است، و حال آن که نقص در او راه ندارد، و همچنین رازق، رحیم، عزیز، محیی، ممیت، مبدی، معید و باعث و امثال آن است، و این که می‌گوییم رزق، رحمت، عزّت، زنده کردن، میراندن، ابداء، اعاده و برانگیختن کار او است، و او است سُبّوح، قدّوس، علیّ، کبیر و متعال و امثال آن منظور ما این است که هر صفت عدمی و صفت نقصی را از او نفی کنیم. این طریقه‌ی ساده‌ای است که ما در اثبات اسماء و صفات برای خدای تعالی می‌پیماییم.^۱

پیش از آن که سیر بحث ایشان را ادامه دهیم تا ببینیم در نهایت به چه نتیجه‌ای خواهند رسید، خوب است استدلال اصلی این نظریه را در اثبات توصیف خدای متعال به صفات کمائیه نقد و بررسی نماییم تا ابتدا قوّت یا ضعف بحث عقلی آن روشن شود؛ آنگاه سیر مباحث را ادامه خواهیم داد. اصل استدلال عقلی بر این پایه است که: چون کینونت و هستی هر چیز از خداست،

۱. همان / ۴۵۷-۴۵۸.

پس او مالک هر چیزی است (فَهُوَ يَمْلِكُ كُلَّ شَيْءٍ)^۱. دلیل این مطلب آن است که اگر مالک و صاحب اختیار اشیاء نبود، امکان نداشت که آن‌ها را افاضه کند؛ پس هم ملک با خداست و هم ملک؛ هم مالک و صاحب اختیار آن‌هاست و هم بر آن‌ها سلطنت و پادشاهی واقعی دارد. بنابراین خدای سبحان صاحب اختیار و سلطنت بر همه‌ی کمالات و جودِ ماست؛ اعم از حیات، قدرت، علم، شنوایی، بینایی و... نتیجه‌ای که از مالکیت و سلطنت خداوند بر این کمالات می‌گیرند، این است که:

فَهُوَ سُبْحَانَهُ حَيٌّ قَادِرٌ عَلِيمٌ سَمِيعٌ بَصِيرٌ لَّأَنَّ فِي نَفِيهَا اثْبَاتَ النَّقْصِ وَ لَا سَبِيلَ لِلنَّقْصِ إِلَيْهِ.^۲

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

ایشان توضیح بیشتری در این جا نداده‌اند که چرا اگر این کمالات از خدای سبحان نفی شود، نقص او لازم می‌آید. اما با توجه به مقدمه‌ای که بیان فرموده‌اند، علی‌القاعده باید گفت: اگر خداوند این کمالات را مالک و واجد نباشد، چگونه ممکن است آن‌ها را افاضه نماید؟!

ذات نیافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش؟!

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

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

۱. المیزان ۸ / ۳۶۶.

۲. همان.

صدرا یی چنین استدلال کرد که: چون صفات کمالیه عین وجود هستند و خداوند هم وجود محض و بسیط است، باید همه‌ی آن کمالات را داشته باشد؛ بلکه عین همه‌ی آن‌ها باشد. ایشان البته در بحث فعلی چنین استدلال نکرده‌اند و تنها به صورت اجمالی فرموده‌اند: «قَدْ دَلَّ الْعَقْلُ وَ النَّقْلُ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ كَمَالِيَّةٍ فَهِيَ لَهُ تَعَالَى».^۱ اما توضیحی درباره‌ی دلیل عقلی مورد نظر خود نداده‌اند.

نقد و بررسی دلیل فلسفی اتصاف خداوند به صفات کمال

ما فعلاً به بررسی دلیل دوم نمی‌پردازیم و بحث را در خصوص نقد دلیل اول پیش می‌بریم.

ایراد و اشکال اصلی این دلیل آن است که: به چه دلیل اگر کسی توانایی افاضه‌ی چیزی را داشته باشد، باید خود، متصف به آن چیز باشد؟ این قاعده‌ی کلی چگونه اثبات می‌شود؟

کسی که چیزی را افاضه می‌کند، باید مالک و صاحب اختیار آن باشد؛ سلطه و سلطنت هم باید بر آن داشته باشد. به تعبیر مرحوم علامه‌ی طباطبائی، بر آن چیز هم ملک و هم مُلک داشته باشد؛ اما از این‌ها لازم نمی‌آید که خودش هم متصف به آن چیز باشد. مغالطه‌ای که این‌جا صورت پذیرفته، این است که از مالک و مُلک بودن، اتصاف را نتیجه گرفته‌اند، در حالی که منطقاً چنین نیست. قاعده‌ی «مُعْطَى الشَّيْءِ لَا يَكُونُ فَاقِداً لَهُ»^۲ بیش از این نمی‌رساند که اعطا کننده‌ی یک چیز نمی‌تواند مالک و صاحب اختیار آن نباشد. از این قاعده نتیجه نمی‌شود که باید مُعْطَى یک شیء به اوصاف آن هم متصف باشد. بهترین مثالی که برای این قاعده می‌توان زد، مثال انسان نسبت به افعال اختیاری اوست. هر کس از روی اختیار فعلی را انجام می‌دهد، در حقیقت مُعْطَى و افاضه کننده‌ی آن فعل است. در این صورت باید مالک و صاحب سلطنت بر آن فعل باشد؛ یعنی بتواند آن فعل را ایجاد کند یا ایجاد نکند. به تعبیر دقیق‌تر

۱. همان/ ۳۵۹.

۲. نهاية الحکمة/ ۲۷۶.

بتواند به ماهیت فعل اختیاری اش اعطای وجود بکند یا نکند. مُفاد عقلی و بدیهی قاعده‌ی «مُعْطَى الشَّيْءِ...» بیش از این نیست.

اما از مالک بودن انسان نسبت به فعل اختیاری خود، نمی‌توان نتیجه گرفت که انسان باید متّصف به اوصاف فعل خویش باشد.

مثلاً کسی که با اختیار مرتکب معصیتی می‌شود، باید مالک و صاحب اختیار آن معصیت باشد؛ چون مُعْطَى و افاضه‌کننده‌ی آن است. اما به این دلیل نمی‌توان او را متّصف به صفات آن معصیت دانست. مثلاً معصیت او بد و قبیح است. از این‌که آن معصیت قبیح است، نتیجه نمی‌شود که خود فاعل هم قبیح است. قبیح بودن فاعل غیر از قبیح بودن فعل است و معیار مستقلّ خود را دارد. قبیح فعل، ملاک قبیح بودن فاعل نیست.

خلاصه این‌که «مالک بودن» غیر از «اتّصاف» است و از اوّلی نمی‌توان دومی را نتیجه گرفت. از این‌که خداوند مالک و صاحب اختیار کمالاتی چون علم، قدرت، حیات و وجود است، نمی‌توان نتیجه گرفت که خود او هم متّصف به صفت علم، قدرت، حیات و وجود می‌باشد. اگر بخواهیم تعبیر دقیقی به کار ببریم، باید او را مالک و ربّ این کمالات بدانیم؛ او مالک علم، مالک قدرت و مالک وجود است یا ربّ العلم، ربّ القدرة، ربّ الوجود و... می‌باشد. این کمالات همگی مخلوق اویند و او متّصف به مخلوقات خود نمی‌شود. همان‌طور که پیش‌تر هم گفته‌ایم^۱ این کمالات هر کدام محدودیت و نقص ذاتی خود را دارند که لازمه‌ی مخلوقیت آنهاست. به همین دلیل نمی‌توان خالق این کمالات را متّصف به آنها دانست.

خود مرحوم علامه‌ی طباطبایی هم به این مطلب اذعان داشته‌اند که همه‌ی این مفاهیم، حدّ و حدود ذاتی دارند که تا وقتی مفهوم باقی است، این حدّ ذاتی هم هست.^۲ بنابراین اتّصاف خالق هستی به این کمالات، او را محدود به حدود ذاتی آنها می‌کند. لذا آن‌چه فرموده‌اند که: «لَا نَفِيهَا اثْبَاتُ النِّقْصِ» (اگر این کمالات را از او

۱. ر.ک: کتاب توحید ۱/ ۲۸-۳۹ و ۴۰-۵۸ و ۶۱-۱۱۷-۱۱۹.

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

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

نظریه‌ی جمع بین تشبیه و تنزیه در اثبات صفات برای خداوند

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

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

است که حدّی او را در خود محدود سازد. و مفاهیم صفاتی که ما برای او اثبات می‌کنیم هر کدام قالب معنای خودش است و غیر خود را شامل نمی‌شود، مفهوم علم غیر از مفهوم قدرت است و همچنین هر مفهومی غیر از مفاهیم دیگر است، و چنین مفاهیمی نمی‌تواند آیینیهی وجود بی‌کران پروردگار باشد. ولیکن این معنا باعث نمی‌شود که ما مانند اشاعره قضاوت و تشخیص عقل را در این باره معتبر ندانیم، بلکه با توسّل به صفات سلّیه این نقیصه را جبران نموده و در عین این که می‌گوییم خدا عالم است، قادر است، حیّ است این را نیز اضافه می‌کنیم که خداوند در وصف نمی‌گنجد و بزرگ‌تر از آن است که در چار دیواری اوصاف و تحدیدات ما محصور گردد و در آن محدود شود، و این خود ما را به حقیقت امر نزدیک می‌سازد.^۱

نتیجه‌ای که در پایان می‌گیرند، بسیار جالب و قابل تأمل است. می‌فرمایند:

فَمَجْمُوعُ التَّشْبِيهِ وَ التَّنْزِيهِ يُقَرَّبُنَا إِلَى حَقِيقَةِ الْأَمْرِ.^۲

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

این سخن علامه، اعتراف صریحی است به این که اثبات صفات برای خداوند - آن طور که در بیان آیه‌ی شریفه‌ی ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى...﴾ فرمودند - مصداق «تشبیه» است. این تشبیه را با ضمیمه کردن «تنزیه» می‌خواهند علاج کنند؛ ولی آیا این گونه معالجه، مشکل را حل می‌کند؟! آیا تشبیه با تنزیه قابل جمع است؟! این دو کاملاً ضدّ و عکس یکدیگرند و تنزیه که معنایی جز نفی تشبیه ندارد، چگونه با تشبیه جمع می‌شود؟!

بررسی و نقد نظریه‌ی جمع میان تشبیه و تنزیه

البته مقصود ایشان - چنان که خود فرموده‌اند - از جمع بین تشبیه و تنزیه، این است که بگوییم:

۱. ترجمه‌ی میزان ۸ / ۶۷ و ۶۸.

۲. میزان ۸ / ۵۶.

فَهُوَ تَعَالَى عَالَمٌ قَادِرٌ حَيٌّ لَكِنْ لَا كَعِلْمِنَا وَ قُدْرَتِنَا وَ حَيَاتِنَا.^۱

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

این گونه هم تشبیه کرده‌ایم و هم تنزیه؛ تشبیه از آن جهت که علم و قدرت و حیات را به خدا نسبت داده‌ایم و تنزیه، چون شباهت آن‌ها را به علم و قدرت و حیات خود نفی کرده‌ایم. اما خود مرحوم علامه تبیین وافیه بحث را به آن چه در ذیل آیه‌ی: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾^۲ فرموده، ارجاع داده‌اند. ما در بحث اثبات صانع همین قسمت مورد نظر ایشان را عیناً از ترجمه‌ی تفسیر المیزان نقل کرده‌ایم.^۳ در آن جا به صراحت اثبات صفات و مفاهیم را برای ذات مقدّس پروردگار نفی کرده و پذیرفته‌اند که همه‌ی مفاهیم وقتی به ساحت عظمت و کبریای الهی می‌رسند، ساقط می‌شوند^۴ و به همین دلیل هرگونه احاطه‌ی مفهومی را، حتّی به صورت اجمالی از ذات پروردگار نفی کرده‌اند.^۵

با این ترتیب دیگر چیزی از آن چه تحت عنوان اثبات صفات برای خداوند مطرح می‌شود، باقی نمی‌ماند. اثبات هر صفتی برای پروردگار متعال جز تشبیه و اسناد نقص و لله الأسماء

۱. همان/ ۳۵۹.

۲. مائده/ ۷۳.

۳. کتاب توحید ۱/ ۱۱۷ و ۱۱۸.

۴. المیزان ۶/ ۱۰۷.

۵. همان.

هستند؛ اما این دو به معنای نشانه و علامتی هستند که خداوند آن‌ها را خلق فرموده و خود را به آن اسم و صفت، توصیف کرده است. از «توصیف خداوند بما وصف به نفسَه» هیچ‌گونه تشبیهی لازم نمی‌آید؛ در حالی که توصیف خداوند توسط ما انسان‌ها چیزی جز تشبیه باطل نیست. بحث مرحوم علامه‌ی طباطبائی ذیل آیه‌ی مورد بحث هم ناظر به همین توصیف و اثبات صفاتِ ما برای پروردگار است. ما إِنْ شاءَ الله در باره‌ی اسماءِ حُسنای الهی در بحث «معرفت خداوند به اسم و صفت» سخن خواهیم گفت.^۱

۱. إِنْ شاءَ الله این بحث در دفتر چهارم کتاب توحید خواهد آمد.

فصل ۶

در بحث توصیف ناپذیری خدای متعال تنبیهات و ارشادات روشنی از پیشوایان معصوم علیهم السلام به ما رسیده که به ذکر برخی از نمونه‌های آن می‌پردازیم.

محدود کردن، لازمه‌ی توصیف خداوند

امیرالمؤمنین علیه السلام در ضمن ایراد خطبه‌ای برای مردم کوفه، فرمودند:

فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ فَقَدْ حَدَّهُ وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَ مَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَرْزَلَهُ.^۱

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

با توضیحات گذشته روشن است که هرگونه توصیفی از خداوند، نوعی محدود کردن اوست؛ چون همه‌ی اوصافی که ما می‌فهمیم از عالم مخلوقات اخذ شده و هر چند تصور کنیم که حدود و نقایص آن‌ها را برمی‌داریم، ولی تا جایی که مفهومی از آن‌ها باقی باشد، حدود ذاتی آن‌ها هم باقی است. به همین جهت قابل استناد به خدای

۱. اصول کافی، کتاب التوحید، باب جوامع التوحید، ح ۵. عین همین عبارات هم در مکتوبی از امام

موسی بن جعفر علیه السلام نقل شده است: همان، ح ۶.

متعال نیستند.

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

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

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

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

فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ وَ مَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ
وَ مَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ وَ مَنْ جَهَلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ
وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ.^۱

۱. نهج البلاغه (نسخه ی صبحی صالح)، ج ۱، ۳۹ - ۴۰.

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

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

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

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

کمال توحید: نفی صفات از ذات

حدیث بعدی را از فرمایش‌های حضرت امام موسی بن جعفر علیه السلام نقل می‌کنیم. ایشان در پاسخ به پرسشی از بحث «توحید» چنین مرقوم فرموده‌اند:

أَوَّلُ الدِّيَانَةِ بِهِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، بِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةِ الْمَوْصُوفِ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ وَ شَهَادَتُهُمَا جَمِيعاً بِالتَّشْنِيعِ الْمُتَمَتِّعِ مِنْهُ الْأَوَّلُ.^۱

اولین پله‌ی دین‌داری نسبت به خداوند، معرفت اوست و معرفت کامل او نتیجه‌اش توحید اوست و توحید کامل او به نفی صفات از او تحقق می‌یابد؛ به سبب این‌که هر صفتی گواهی می‌دهد که غیر موصوف است و هر موصوفی هم گواهی می‌دهد که غیر صفت است و هر دو با هم گواهی به دوگانگی می‌دهند که منافات با ازلیت دارد.

در فهم فرمایش امام هفتم علیه السلام به پنج نکته باید توجه کرد:

- ۱- مراد از «اول» در متن حدیث، اول زمانی نیست؛ بلکه اول رتبی منظور است؛ یعنی مرتبه‌ای که محور و اساس دین‌داری است و آن معرفت خدای سبحان می‌باشد.
- ۲- چون دین‌داری (دیانة) یک امر اختیاری است، پس معرفتی هم که اشاره فرموده‌اند، «معرفت اختیاری» است که همانا پذیرفتن آن معرفتِ صُنعِ خداوند می‌باشد. توضیح این معنای معرفت در دفتر دوم گذشت.^۲
- ۳- لغت «کمال» در تعبیر «کمال معرفته» ظاهراً به اصل معرفت خداوند مربوط می‌شود؛ نه به درجه‌ی خاصی از آن. یعنی هر معرفتی وقتی کامل و صحیح است که به توحید خداوند منتهی شود و در غیر این صورت، اصلاً معرفتِ خدا نیست.^۳ علت این بیان آن است که معرفت خدا اگر به توحید او یعنی به نفی تشبیه از او منتهی نشود،

۱. اصول کافی، کتاب التَّوْحِيد، باب جوامع التَّوْحِيد، ح ۶.

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

۳. در معنای لغت «کمال» آمده است: کَمَالُ الشَّيْءِ: حَصُولُ مَا فِيهِ الْغَرَضُ مِنْهُ (المفردات فی غریب القرآن ۷۲۶/۱) پس کمال یک چیز یعنی حاصل شدن آن چه غرض و مقصود از آن چیز است.

ناقص است و معرفت ناقص اصلاً معرفت صحیح نیست.

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

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

۴- صفت کمال در تعبیر «کمال توحیده» را هم مانند عبارت قبل معنا می‌کنیم. یعنی توحید کامل وقتی تحقق می‌یابد، به نفی صفات از ذات پروردگار می‌انجامد. در حقیقت نشانه‌ی توحید حقیقی، نفی صفات است. تا وقتی عارف به خدا، نفی صفات از ذات او نکند، به توحید نرسیده است. چرا؟ پاسخ را در نکته‌ی بعدی بیان می‌کنیم.

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

۵- علتی که خود امام علی^{علیه السلام} به صراحت بیان فرموده‌اند، این است که:

اولاً هر صفتی به غیریتش با موصوف گواهی می‌دهد.

ثانیاً هر موصوفی هم به غیریتش با صفت گواهی می‌دهد.

ثالثاً صفت و موصوف با هم به دوگانگی گواهی می‌دهند.

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

نکته‌ی دیگر این‌که صفت همیشه موصوف را محدود و مقید می‌کند؛ صفت خود یک حدّ است و موصوف محدود به آن حد می‌شود. به قول مرحوم علامه‌ی طباطبائی که از رساله‌ی التوحید ایشان نقل کرده بودیم: «مِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ نَفْسَ الصِّفَةِ تَحْدِيدٌ وَ تَعْيِينٌ».

نکته‌ی سوم این‌که صفت و موصوف همیشه با هم هستند. صفت بدون موصوف نمی‌شود و موصوف هم بدون صفت نیست. به اصطلاح فلسفی صفت و موصوف متضایفین هستند.^۱ نتیجه این‌که هر صفتی اقتضای وجود موصوف و غیریت با آن را دارد و هر موصوفی هم اقتضای وجود صفت و غیریت با آن را دارد. یعنی این دو بدون هم نیستند و در عین حال یکی هم نیستند؛ غیر هم هستند اما با هم؛ و همین است که این دو جمعاً اقتضای دوگانگی دارند. صفت بدون موصوف نیست و موصوف هم بدون صفت نیست. بنابراین هر دو با هم اند.

با این توضیح علّت فرمایش امام هفتم علیه السلام روشن می‌شود. ایشان در مقام بیان علّت این‌که چرا کمال توحید خداوند نفی صفات از اوست، به غیریت صفت و موصوف با یکدیگر و در عین حال معیت آن دو با هم اشاره فرمودند. توحید پروردگار وقتی محقق می‌شود که از ذات مقدّس او هرگونه تشبیهی را نفی کنیم. اما معیت صفت او با ذاتش باعث می‌شود که آن‌ها دوگانه باشند که این ویژگی خود عین تشبیه است و با ازلیّت خداوند منافات دارد. در گذشته توضیح دادیم که تعدّد قدما مُحال است و دلیل آن تشبیه به خلق می‌باشد.

گواهی دادن صفت و موصوف به مخلوقیّت خودشان

حدیث بعدی از وجود مقدّس امام هشتم علیه السلام در ابتدای یک خطبه‌ی نسبتاً مفصّل توحیدی است که فرمودند:

۱. متضایفین به دو مفهومی اطلاق می‌شود که در تحقیقشان وابستگی به یکدیگر دارند؛ مانند پدر و پسر. پدری و پسری لازم و ملزوم یکدیگرند؛ هیچ‌یک بدون دیگری محقق نمی‌شود. بالا و پایین، چپ و راست و... نیز چنین است. صفت و موصوف هم این گونه‌اند.

أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَأَصْلُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَوْحِيدُهُ وَنِظَامُ تَوْحِيدِ اللَّهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَ مَوْصُوفٍ مَخْلُوقٌ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَخْلُوقٍ أَنَّ لَهُ خَالِقًا لَيْسَ بِصِفَةٍ وَ لَا مَوْصُوفٍ وَ شَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ وَ مَوْصُوفٍ بِالْإِقْتِرَانِ وَ شَهَادَةِ الْإِقْتِرَانِ بِالْحَدَثِ وَ شَهَادَةِ الْحَدَثِ بِالْإِمْتِنَاعِ مِنَ الْأَزْلِ الْمُمْتَنِعِ مِنَ الْحَدَثِ فَلَيْسَ اللَّهُ عَرَفَ مَنْ عَرَفَ بِالتَّشْبِيهِ ذَاتَهُ...^۱

اولین پله‌ی بندگی خدا، معرفت اوست و اساس معرفت خدا، توحید اوست و قوام توحید خدا نفی صفات از اوست؛ زیرا عقل‌ها گواهی می‌دهند به این‌که هر صفت و موصوفی مخلوق‌اند و هر مخلوقی گواهی می‌دهد که خالق دارد که [آن خالق] صفت و موصوف نیست و هر صفت و موصوفی گواهی به همراه بودن با یکدیگر می‌دهند و همراهی، گواهی به حدوث می‌دهد و حدوث، گواهی به محال بودن ازلیت می‌دهد؛ [ازلیت] که از حدوث امتناع دارد. پس آن‌که ذات خدا را به تشبیه بشناسد، [در واقع] خدا را نشناخته است.

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

۱. التوحید / ۳۴ و ۳۵، باب ۲، ح ۲.

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

مطلب دیگری که عقل گواهی می‌دهد، این است که صفت و موصوف همیشه با هم‌اند و به تعبیر دیگر اقتران دارند. حدّ و محدود با هم هستند؛ حدّ بدون محدود نیست و محدود هم بدون حد وجود ندارد. پس این دو قرین یکدیگرند. با هم بودن دو چیز گواه است بر این که آن دو حادث هستند و نمی‌توانند ازلی باشند؛ چون همان‌گونه که در توضیح دو حدیث گذشته بیان شد، دو قدیم ازلی نمی‌توانیم داشته باشیم. ازلیت با حدوث جمع نمی‌شود و امتناع از آن دارد. حدوث یکی از بارزترین ویژگی‌های مخلوقات است و خدای خارج از حدّ تشبیه نمی‌تواند متّصف به صفات مخلوقی باشد؛ پس خدای ازلی نمی‌تواند حادث باشد. نتیجه‌ی این سیر عقلانی این است: بودن صفت و موصوف آیه و نشانه‌ی مخلوقیت است و مخلوقات باید متّکی به خالق باشند که نه صفت باشد و نه موصوف. پس کسی که خدا را می‌شناسد باید او را بالاتر از حدّ صفت و موصوف بودن قرار دهد و گرنه او را نشناخته است؛ چون اگر کسی به طریق تشبیه بیفتد، از معرفت خدا محروم می‌شود.

گواهی دادن عقل به مصنوعیت هر موصوف

حدیث بعدی از امیرالمؤمنین علیه السلام است که فرمودند:

أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَ أَضَلُّ مَعْرِفَتِهِ تَوْحِيدُهُ وَ نِظَامُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، جَلَّ أَنْ تَحُلَّ الصِّفَاتُ بِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ مَنْ حَلَّتْهُ الصِّفَاتُ فَهُوَ مَصْنُوعٌ وَ شَهَادَةُ الْعُقُولِ أَنَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ صَانِعٌ لَيْسَ بِمَصْنُوعٍ.^۱

اولین پله‌ی بندگی خدا، معرفت اوست و اساس معرفت او، توحید اوست و قوام توحید او به نفی صفات از اوست. [او] برتر از آن است که محلّ صفات باشد؛ زیرا عقل‌ها گواهی می‌دهند که هر کس محلّ صفات باشد، مصنوع است و عقل‌ها گواه‌اند که او - جلّ جلاله - صانع غیر مصنوع است. روشن است که محلّ صفت بودن، نشانه‌ی محدودیت است؛ چون خود صفت حدّ

۱. الاحتجاج ۱/ ۲۹۸.

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

هر چیز که صفت داشته باشد، مصنوع است. (مقدمه‌ی اوّل)
 خداوند صانع غیر مصنوع است. (مقدمه‌ی دوم)
 نتیجه این می‌شود که خدای متعال، صفت ندارد؛ چون اگر صفت داشت، مصنوع می‌شد در حالی که غیر مصنوع است.

کمال اخلاص: نفی صفات از ذات

حدیث دیگر خطبه‌ی اوّل نهج البلاغه‌ی مولا امیرالمؤمنین علیه السلام است که در قسمتی از آن چنین می‌فرمایند:

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 الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ^۱.

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

این عبارات با احادیث شبیه آن که پیش‌تر آوردیم، تفاوت‌های جزئی دارد. تفاوت اوّل این که در موارد قبلی تعابیر «أَوَّلُ الدِّينِ» و «أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ» بود؛ ولی این جابه

۱. نهج البلاغه (نسخه‌ی صبحی صالح)، ج ۱، ۳۹.

جای «دیانة» و «عبادة» کلمه‌ی «دین» آمده است. «دیانة» و «عبادة» عناوینی برای اعمال اختیاری بندگانند؛^۱ اما کلمه‌ی «دین» معمولاً به خود آیین و مذهب اطلاق می‌شود. اگر این معنا مراد باشد، نمی‌توان «دین» را به اعمال اختیاری بندگان اطلاق نمود. در این صورت مقصود از «معرفت» را در حدیث فعلی همان معرفتی که صنّ خداست می‌گیریم؛ نه پذیرفتن آن، که صنّ بندگان است. با این ترتیب کمال معرفت به این است که خداوند مورد تصدیق قرار بگیرد. این «تصدیق» همان پذیرش و ایمان به خداوندی است که معرفتش را به شخص اعطا نموده است. اگر خدا خودش را بشناساند، اما مورد تصدیق قرار نگیرد، آن معرفت ناقص است و آثار معرفتِ خدا بر آن مترتب نمی‌شود. غالب این آثار با پذیرش و تصدیق خدای معروف برای او به بار می‌نشیند. وجود تعبیر «تصدیق» که در دو حدیث گذشته به کار نرفته بود، تفاوت دوم این حدیث با آنهاست. در آن دو مورد چون معرفت، معرفتِ اختیاری بود، خود عین تصدیق به پروردگار است؛ بنابراین لازم نبود که به مرحله‌ی تصدیق او اشاره شود.

مضمون جمله‌ی سوم (کَمَالُ التَّصْدِيقِ بِهٖ تَوْحِيدُهُ) نسبت به احادیث قبلی تکراری است و نیازی به توضیح مجدد آن نیست. اما تفاوت سوم جمله‌ی «کَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ» است که در احادیث گذشته چنین تعبیری نبود. کلمه‌ی «إِخْلَاص» به معنای خالص گردانیدن است و معمولاً به خالص کردن عبادت و بندگی برای خدای متعال اطلاق می‌شود. اگر همین معنا مراد امیر کلام علیه السلام باشد، معنای جمله‌ی اخیر، آن است که توحیدِ کاملِ پروردگار با اخلاص در بندگی او حاصل می‌شود؛ یعنی این که فرد موحد در بندگی خود، غیر خدا را شریک او نگرداند و در اعتقاد و عمل خویش تنها و تنها او را بندگی کند.

اگر معنای توحید، نفی تشبیه باشد، آن‌گاه توحید کامل به این است که در بندگی خدا شریکی برای او قرار ندهد؛ زیرا قائل شدن به هر شریکی، در واقع نوعی شبیه قرار دادن برای ذات مقدّس ربوبی است. پس می‌توان گفت که کمال توحید او اخلاص برای

۱. البیّه «دیانة» به معنای ملت و مذهب هم به کار رفته است. المنجد / ۲۳۱.

اوست. اما ارتباط اخلاص با نفی صفات چگونه است؟ شاید بتوان این گونه توضیح داد: اخلاص کامل برای خداوند به این است که انسان در بندگی او به هیچ چیز جز او توجه نداشته باشد و به این منظور باید به طور کلی از او نفی صفات کند؛ چون لازمه‌ی هر گونه توصیفی از خداوند، قرین کردن غیر او با اوست.

عبارات بعدی این خطبه‌ی شریف به همین مطلب تذکر می‌دهد: **فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ...**؛ کسی که خداوند را به صفتی وصف نماید، او را همراه و قرین با غیر او کرده است. بنابراین در عبادت هم اخلاص کامل خود را از دست می‌دهد؛ چون در عرض او به قرین او، یعنی غیر او توجه می‌نماید.^۱

نفی صفات از طریق نفی حدّ آنها

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

الْحَمْدُ لِلَّهِ... الَّذِي لَيْسَ لِيَصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ وَلَا نَعْتُ مَوْجُودٌ وَلَا وَقْتُ مَعْدُودٌ وَلَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ.^۲

ستایش از آن خداست... آن که برای صفتش نه حدّ محدودی است و نه وصف موجودی؛ نه زمان قابل شمارشی و نه مهلت زمانی گسترده‌ای. مراد از «صِفَتِهِ» در این عبارت چیست؟ آیا منظور این است که خداوند صفاتی دارد اما این صفات محدود به حدّی نیستند؟ آیا با توجه به مباحث گذشته می‌توانیم صفتی را فرض کنیم که با وجود صفت بودن، هیچ «حدّ محدود» و هیچ «نعت موجودی» نداشته باشد؟ اگر هر صفتی خود یک حد و مخلوقی از مخلوقات است، می‌تواند حد

۱. یادآوری می‌کنیم تذکر به جا و ارزشمند مرحوم علامه‌ی طباطبایی را که در فصل سوم، ترجمه‌ی آن را آوردیم. متن عبارت ایشان این است: **هَذَا بِخِلَافِ عِبَادَةِ الْعَارِفِينَ بِاللَّهِ الْمُخْلِصِينَ لَهُ فَإِنَّهُمْ لَا يَتَوَجَّهُونَ فِي عِبَادَتِهِمْ إِلَّا إِلَى مَفْهُومٍ وَإِلَى مَطَابِقِ مَفْهُومِ بَلْ إِلَى رَبِّهِمْ جَلَّتْ عَظَمَتُهُ وَبُهِرَ سُلْطَانُهُ.** یادنامه‌ی استاد ۲/ ۳۸۴.

۲. نهج البلاغه (نسخه‌ی صبحی صالح)، ج ۱، ۳۹.

نداشته و محدود نباشد؟!

واقعیت این است که اگر نخواهیم امیرالمؤمنین علیه السلام را - العیاذ بالله - به بی‌دقتی یا تناقض‌گویی در سخنانش متهم کنیم، باید بگوییم در این عبارات خواسته‌اند صفت داشتن را از خدا نفی کرده، بر توصیف‌ناپذیری او تأکید کنند.

اگر کسی بخواهد بگوید خدای متعال قابل توصیف نیست، ممکن است به دو تعبیر سخن بگوید: یا صریحاً بگوید صفتی ندارد و این که هر صفت و موصوفی مخلوق‌اند یا تلویحاً بگوید که صفت او هیچ حد و نعتی ندارد. مخاطب عاقل از این عبارات می‌فهمد که مراد گوینده نفی هر گونه توصیف از خدای متعال است؛ زیرا هر توصیفی نوعی محدود کردن است. آن صفتی که حد ندارد، اصلاً صفت نیست.

در احادیث گذشته «هر» صفت و موصوفی را مخلوق دانسته‌اند (لشهادة القول أن كل صفة و موصوف مخلوق) و بر آن استدلال کرده‌اند. چگونه امکان دارد مخلوقی حد نداشته و نعت موجودی برای آن نباشد؟! بالأخره به هر صفتی می‌توان بایک لفظ دارای مفهوم اشاره نمود. همان لفظ و مفهومی که بر آن وصف دلالت دارند، «نعت موجود» آن وصف می‌شوند. مُحال است که بتوان با مفهومی، وصفی را بیان کرد که دارای حد محدود و نعت موجود نباشد.

با این توضیحات روشن است که امیرالمؤمنین علیه السلام در این کلام موجز خویش خواسته‌اند توصیف‌ناپذیری خداوند را بیان کنند؛ اما با تعبیری که فهم آن احتیاج به کمی دقت و توجه دارد. بنابراین به هیچ وجه نمی‌توان گفت که آن حضرت در کلام خود اثبات صفت برای حق متعال کرده‌اند؛ ولی صفت نامحدود. تعبیر «صفت نامحدود» نوعی تناقض‌گویی است.

نفی صفات از ذات در احادیث با عبارات مختلف

برای تبیین بیشتر مطلب به برخی نمونه‌های دیگر از احادیث در این خصوص اشاره می‌کنیم تا با نحوه‌ی سخن گفتن ائمه علیهم السلام در این باب آشنا تر شویم.

۱- در یکی از خطبه‌های امیرالمؤمنین علیه السلام که برای برانگیختن مردم برای جنگ

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

فَلَيْسَتْ لَهُ صِفَةٌ تُنَالُ وَلَا حَدٌّ تُضْرَبُ لَهُ فِيهِ الْأَمْثَالُ كُلٌّ دُونَ صِفَاتِهِ
تَحْيِيرُ (تعبیر) اللَّغَاتِ وَ ضَلَّ هُنَاكَ تَصَارِيفُ الصِّفَاتِ.^۱

برای او صفتی که بتوان به آن رسید و حدّی که قابل مثال زدن باشد، نیست. آرایش (یا تعبیر) لغات از صفات (یا توصیفات) او ناتوان و گونه‌های مختلف صفات (یا توصیفات) در آن جا (مقام مقدّس پروردگار) گم‌گشته و حیران‌اند. این جا که فرموده‌اند: صفتی که بتوان به آن رسید و حدّی که قابل مثال زدن باشد، ندارد؛ قطعاً به این معنا نیست که خداوند صفت دارد اما نمی‌توان به آن رسید یا این که حدّ دارد ولی برایش مثال نمی‌توان زد. صفت اگر باشد، قطعاً به وسیله‌ی مفاهیم قابل نیل است و حدّی اگر باشد، قابل مثال زدن هم هست. پس این که فرموده‌اند: صفت قابل نیل ندارد، یعنی اصلاً هیچ صفتی ندارد. در واقع چون هر صفتی قابل نیل است، با توجه دادن به این که چیزی از او قابل نیل نیست، اصل صفت داشتن را از او نفی کرده‌اند. هم‌چنین در مورد حد، از این ویژگی خداوند که هیچ مثالی ندارد استفاده کرده و فرموده‌اند حدّی ندارد که قابل مثال زدن باشد. مقصود این است که اصلاً حدّی ندارد؛ چون اگر حد داشت، قابل مثال زدن هم بود.

هم‌چنین وقتی می‌فرمایند: آرایش یا تعبیر لغات از بیان وصف یا از توصیف او عاجزند، مراد این نیست که صفت دارد ولی با آرایش لغات نمی‌توان آن را بیان کرد؛ بلکه چون هر صفتی قابل بیان با مفاهیم و الفاظ است، با تذکّر دادن به عجز از بیان اصل توصیف‌پذیری او را مردود دانسته‌اند. نیز آن جا که فرموده‌اند گونه‌های مختلف توصیف در آستان مقدّس پروردگار گم و حیران‌اند، مقصودشان این است که هیچ‌گونه توصیفی به آن مقام منبع راه ندارد.

۲- در یکی دیگر از خطبه‌های امیرالمؤمنین علیه السلام این عبارت به چشم می‌خورد:

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

قَصُرَتْ دُونَ بُلُوغِ صِفَتِهِ أَوْهَامُ الْخَلَائِقِ^۱

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

۳- مورد بعدی از فرمایش های حضرت امام مجتبیٰ علیه السلام است. می فرمایند:

فَلَا تُدْرِكُ الْعُقُولُ وَ أَوْهَامُهَا وَ لَا الْفِكْرُ وَ خَطَرَاتُهَا وَ الْأَلْبَابُ وَ أَذْهَانُهَا
صِفَتُهُ^۲

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

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

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

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

۲. التّوحید / ۴۵ و ۴۶، باب ۲، ح ۵.

نظریه‌ی «اتحاد ذات با صفات نامحدود»

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

الَّذِي لَيْسَ لِيَصِفَتِهِ حَدٌّ مَّحْدُودٌ وَلَا نَعْتُ مَوْجُودٌ...

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

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

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

۱. ترجمه‌ی المیزان ۶/ ۱۵۰ و ۱۵۱.

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

نقد و بررسی نظریه‌ی «اتحاد ذات با صفات نامحدود»

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

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

۱. المیزان ۱۰۶/۶.

امتناع ذات از صفات در احادیث

نتیجه این که نفی مفاهیم از صفات پروردگار به نفی خود صفات از ذات می‌انجامد. این همان چیزی است که از ابتدای بحث بر آن تأکید داشتیم و ائمه‌ی هدی علیهم‌السلام با تعبیر مختلف بر آن اصرار ورزیده‌اند. بنابراین آنچه در برخی از کتاب‌های فلسفی تحت عنوان «عینیت ذات با صفات» مطرح می‌شود و از آن تحت عنوان «توحید صفاتی» نام می‌برند^۱، معنای صحیحی ندارد. سخن آن‌ها دقیقاً نفی توحید است؛ چون طبق فرمایش ائمه علیهم‌السلام: **نظامُ توحید الله نفی الصفات عنه**. تعبیر صحیح در این جا همان تعبیری است که در احادیث ماکرّر و با عبارات مختلف آمده است؛ یعنی «نفی صفات از ذات». گاهی هم این‌گونه تعبیر فرموده‌اند: **«الْحَمْدُ لِلَّهِ... الْمُتَمَنِّعَةِ مِنَ الصِّفَاتِ ذَاتُهُ»**^۲.

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

نظریه‌ی «نفی صفات زائد بر ذات از ذات»

اما فیلسوفانی که خواسته‌اند در عین حفظ مشرب فلسفی، احادیث ائمه علیهم‌السلام را در باره‌ی «نفی صفات از ذات» و «امتناع ذات از صفات» رد نکنند، دست به تأویل و توجیه عجیبی زده‌اند. این‌ها «نفی صفات از ذات» را به معنای «نفی صفات زائد بر ذات از ذات» حمل می‌کنند. به نمونه‌ای از این قبیل توجّه فرمایید:

قوله عليه السلام «و كمالُ الإخلاصِ له نفی الصفات عنه» أراد به نفی الصفاتِ الّتی وجودُها غیر وجودِ الذاتِ و إلا فذاتُه بذاتِه مصداقُ لِجَمیعِ

۱. ر.ک: مجموعه‌ی آثار شهید مطهری ۱۰۱/۲.

۲. اصول کافی، کتاب التّوحید، باب جوامع التّوحید، ح ۵.

النُّعُوتِ الْكَمَالِيَّةِ ... ۱.

ملاحظه می‌کنید که صاحب نظریه‌ی فوق «صفات» را در فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام به صفات زائد بر ذات الهی حمل کرده و صراحتاً ذات را مصداق همه‌ی صفات کمالیه دانسته است. این رویکرد حتی بر برخی از ترجمه‌هایی که از کتب احادیث ائمه علیهم السلام رایج است، تأثیر گذاشته است. به عنوان نمونه، یکی از مترجمین کتاب اصول کافی، در ترجمه‌ی حدیث «الْمَمْتَنَعَةِ مِنَ الصِّفَاتِ ذَاتُهُ» چنین آورده است:

ذاتش از پذیرش صفات امتناع دارد (زیرا تمام صفات کمال عین ذاتش باشد و مُحال است که صفت زائدی پذیرد).^۲

همین مترجم در ترجمه‌ی «كَمَالُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» می‌گوید: کمال یگانه دانستنش نفی صفات (زائد بر ذات) از او...^۳.

نقد و بررسی نظریه‌ی «نفی صفات زائد بر ذات از ذات»

معلوم نیست به چه مجوزی قید «زائد بر ذات» را به فرمایش معصومین علیهم السلام می‌افزایند. راستی اگر امام علیه السلام در فرمایش‌های خود می‌خواستند یک ویژگی کلی برای هر صفتی نسبت به موصوفش بیان کنند و به طور کلی هر صفتی را غیر موصوف بدانند، باید چگونه تعبیر می‌کردند؟ آیا این که در مقام تعلیل «نفی صفات از ذات» فرموده‌اند: هر صفتی به غیریت با موصوف گواهی می‌دهد و هر موصوفی به غیریت با صفت (لشهادة كُلُّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةُ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ)، از صراحت لازم در این خصوص برخوردار نیست؟ آیا نمی‌خواهند بفرمایند که اصلاً ویژگی صفت بودن اقتضای غیریت با موصوف را دارد؟ چه عبارتی باید می‌گفتند که کسی آن را به غیر معنای صریحش تأویل و توجیه ننماید؟! عجیب‌تر این است که همین

۱. اسفار ۶/ ۱۴۰.

۲. ترجمه‌ی اصول کافی ۱/ ۱۹۰.

۳. همان ۱۹۱.

عبارات صریح را هم مطابق میل خود تفسیر کرده‌اند. بنگرید:

قوله عليه السلام «لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف و شهادة كل موصوف أنه غير الصفة» إشارة إلى برهان نفى الصفات العارضة... فإن الصفة إذا كانت عارضة كانت مغايرة للموصوف بها...^۱

منظور گوینده این است که امیرالمؤمنین عليه السلام وقتی فرموده‌اند: هر صفتی به غیریتش با موصوف گواهی می‌دهد، مراد صفات عارض بر ذات هستند؛ چون هر صفتی اگر عارض بر ذات باشد، مغایر با موصوفش می‌باشد. یعنی ابتدا صفت را غیر ذات و عارض بر آن فرض می‌کنند و سپس نتیجه می‌گیرند که هر صفت غیر ذات، غیر ذات است!! واقعاً استدلال عجیبی است. اگر امیرالمؤمنین عليه السلام یا سایر ائمه عليهم السلام می‌خواستند بفرمایند که صفات زائد بر ذات، زائد بر ذات هستند، این همه تأکید و تکرار لازم نداشت. آیا کسی این را منکر است که «صفات زائد بر ذات، زائد بر ذات می‌باشند»؟!

اگر مطلب چنان بود که این فیلسوفان می‌پندارند، باید ائمه عليهم السلام به جای این همه تأکید بر غیریت صفت با ذات، لااقل اشاره‌ای می‌کردند به این که صفات مخلوقات، غیر ذوات آن‌ها ولی صفت خالق، عین ذات اوست؛ نه این که به صورت قضیه‌ی موجهی کلیه بر این مطلب اصرار بورزند که: «هر صفتی مغایر با موصوف و هر موصوفی مغایر با صفت است». معلوم می‌شود که کلیت این قضیه را دلیل بر نفی صفات از ذات خداوند دانسته‌اند. پس هیچ مجوزی وجود ندارد که آن قضیه‌ی کلیه را از کلیت خارج کنیم و آن را مربوط به صفات زائد بر ذات بدانیم.

فصل ۷

برای تکمیل این بحث مهم، لازم است اشاره‌ای داشته باشیم به بحث «صفات ذات» پروردگار. در یک تقسیم‌بندی کلی دو گونه صفت را به خداوند نسبت می‌دهیم: صفات ذات و صفات فعل. برخی ویژگی‌ها مربوط به ذات الهی است و برخی دیگر به افعال او مربوط می‌شود. الفاظی هم چون علیم، قدیر، سمیع و بصیر جزء صفات ذات محسوب می‌شوند و الفاظی نظیر رحیم و رازق، جزء صفات فعل.^۱

اثبات «صفات ذات الهی» به حکم عقل و نقل

پرسشی که در این جا مطرح می‌شود، این است که آیا وقتی «صفات ذات» تعبیر می‌کنیم، کمالاتی را برای ذات مقدس پروردگار اثبات نمی‌کنیم؟ وقتی او را «علیم»، «قدیر» یا «سمیع» می‌نامیم، آیا نمی‌خواهیم کمال علم، قدرت یا شنوایی را برای او اثبات نماییم؟ اگر چنین است، پس نفی صفات از ذات چه می‌شود؟ اگر ذات از هر صفتی امتناع دارد، پس چه کمالی برای او اثبات می‌شود؟ آیا لازمه‌ی نفی صفات از

۱. ر.ک: کتاب توحید ۱/ ۷۴-۷۷.

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

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

ابوبصیر از حضرت امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که فرمودند:

لَمْ يَزَلِ اللَّهُ جَلًّا وَ عَزَّ رَبُّنَا وَ الْعِلْمُ ذَاتُهُ وَ لَا مَعْلُومٌ وَ السَّمْعُ ذَاتُهُ وَ لَا مَسْمُوعٌ وَ الْبَصَرُ ذَاتُهُ وَ لَا مُبْصَرٌ وَ الْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَ لَا مَقْدُورٌ فَلَمَّا أَحْدَثَ الْأَشْيَاءَ وَ كَانَ الْمَعْلُومُ وَقَعَ الْعِلْمُ مِنْهُ عَلَى الْمَعْلُومِ.^۱

از ازل پروردگار ما - جلّ و عزّ- بوده است؛ در حالی که علم ذاتش بوده بدون آن که معلومی باشد و شنوایی ذاتش بوده بدون آن که شنیده‌شونده‌ای باشد و بینایی ذاتش بوده بدون آن که دیده‌شده‌ای باشد و قدرت ذاتش بوده بدون آن که مقدوری باشد. پس آن‌گاه که اشیاء را حادث نمود و معلوم موجود شد، علم از او بر معلوم واقع شد.

وقتی از امام صادق علیه السلام درباره‌ی «توحید» پرسیدند، ایشان چنین فرمودند:

هُوَ عَزَّ وَ جَلَّ مُثَبَّتٌ مَوْجُودٌ لَا مَبْطَلٌ وَ لَا مَعْدُودٌ وَ لَا فِي شَيْءٍ مِنْ صِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ وَ لَهُ عَزَّ وَ جَلَّ نَعُوتٌ وَ صِفَاتٌ، فَالْصِّفَاتُ لَهُ وَ الْأَسْمَاءُهَا جَارِيَةٌ عَلَى الْمَخْلُوقِينَ مِثْلُ السَّمِيعِ وَ الْبَصِيرِ وَ الرَّؤُوفِ وَ الرَّحِيمِ وَ

۱. التوحید/ ۱۳۹، باب ۱۱، ح ۱.

فصل هفتم: جمع میان «اثبات صفات ذات الهی» و «نفی صفات خداوند از ذات» * ۱۰۷

أَشْبَاهُ ذَلِكَ وَ التُّعُوتُ نُعُوتُ الذَّاتِ لَا تَلِيْقُ إِلَّا بِاللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى وَ اللَّهُ
نُورٌ لَا ظُلَامَ فِيهِ وَ حَيٌّ لَا مَوْتَ لَهُ وَ عَالِمٌ لَا جَهْلَ فِيهِ وَ صَمَدٌ لَا مَدْخَلَ
فِيهِ رَبُّنَا نُورِي الذَّاتِ حَيُّ الذَّاتِ، عَالِمُ الذَّاتِ، صَمَدِي الذَّاتِ.^۱

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

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

معنای صحیح «اثبات صفات ذات» برای خداوند

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

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

۱. همان / ۱۴۰، باب ۱۱، ح ۴.

نابینایی تنزیه نماییم. پس اگر او را «عالم» بنامیم و مقصودمان صرفاً نفی نادانی از او باشد، هیچ اشکالی ندارد؛ اما در عین حال باید توجه داشته باشیم که همین لفظ «عالم» در مخلوقات هم جاری است؛ ولی البته به آن معنا در مورد خداوند به کار نمی‌رود. همه‌ی صفات دیگری هم که به ذات الهی نسبت می‌دهیم، همین‌گونه‌اند. الفاظ این‌ها اگر به مخلوقات هم نسبت داده شوند، معانی مخلوقی‌شان قابل اطلاق بر خداوند نیست. تنها معنایی که برای صفت ذات الهی می‌توان قائل شد، معنای تنزیهی است بدون این‌که تشبیهی لازم آید. لذا وقتی خداوند را «سمیع» می‌شماریم، یعنی او را از هر ناشنوایی منزّه می‌دانیم. اگر «بصیر» می‌نامیم، یعنی او را از هر گونه نابینایی منزّه می‌دانیم. به بیان دیگر سمیع بودن خدا به این است که هیچ صدایی از هیچ کس و در هیچ شرایطی برای او مخفی نمی‌ماند. بصیر بودنش به این است که هیچ امر دیدنی از هیچ جهت بر خدای متعال پنهان نیست. وقتی خداوند را «نور» می‌نامیم، هر گونه ظلمتی را از او نفی می‌کنیم. ظلمت چیست؟ مثلاً ماهیات ظلمت ذاتی دارند. این‌گونه ظلمت را از او نفی می‌کنیم و نیز هر ظلمت دیگری که بتوان فرض کرد. نیز وقتی او را «حی» می‌نامیم، مرگ را از او منتفی می‌کنیم؛ در حالی که همه‌ی مخلوقات مرگ دارند. هم چنین وقتی او را «عالم» می‌شماریم، جهل و نادانی را از او سلب می‌کنیم. یا وقتی که او را «صمد» می‌نامیم، نفوذ هر گونه فکر و خیال و وهم را به ذات مقدّسش نفی می‌کنیم.

می‌بینیم که همه‌ی این صفات فقط معانی تنزیهی دارند و نکته‌ی بسیار مهمّ بحث این است که از هیچ یک مفهومی اثباتی نداریم. وقتی می‌گوییم او «حیّ الذّات» یا «عالم الذّات» است، هیچ‌گونه تصوّری از حیات ذاتی و علم ذاتی نداریم و نمی‌توانیم داشته باشیم. در دفتر اوّل کتاب توحید دلیل این مطلب را روشن ساختیم که همه‌ی تصوّرات ما برخاسته از مخلوقات است و ما هیچ تلقّی‌ای از علمی که ذاتاً عین عالم باشد نداریم. در هر علمی که ما فرض می‌کنیم - هر چند اسمش را علم بالذّات بگذاریم - تا آن جا که مفهومی از علم و عالم داریم، ذات آن‌ها دو چیز هستند، نه یک چیز. پس تعبیر «حیّ الذّات» و «عالم الذّات» برای ما تنها و تنها مفاهیم تنزیهی - به همان معنایی که گفتیم -

دارند، نه چیزی بیشتر از آن.

در حدیث اوّل هم که تعبیر «العلم ذاته» و «السّمع ذاته» و «البصر ذاته» به کار رفته است، دقیقاً همین معانی تنزیهی اراده می‌شود. ما هیچ مفهومی از علم ذاتی یا سَمع ذاتی یا بَصَر ذاتی نداریم و هرگونه تصوّر که از علم، سَمع یا بَصَر داشته باشیم، به نحوی برخاسته از همین اوصاف در مخلوقات است.

تفاوت عالم بودن خدا با عالم بودن ما

برای این که تفاوت عالم بودن خداوند را با عالم بودن امثال خودمان بفهمیم، به نکته‌ی ظریف و زیبایی در حدیث اوّل اشاره شده است. فرموده‌اند: علم هست بدون این که معلومی وجود داشته باشد؛ شنوایی هست بدون این که مسموعی موجود باشد و... آن‌گاه که اشیاء موجود شدند و در واقع «معلوم» وجود خارجی پیدا کرد، علم بر معلوم واقع می‌شود.

این بیانات نشان می‌دهد که علم الهی تابع معلوم نیست و قبل از آن که معلومی وجود داشته باشد، علم به او موجود بوده است. به بیان ساده‌تر خداوند قبل از آن که چیزی را بیافریند، به همه‌ی ویژگی‌ها و حوادثی که برای آن اتفاق می‌افتد، علم دارد. علم او پس از خلق، تفاوتی با علم او پیش از خلق ندارد. این مطلب شریف در احادیث پیشوایان ما به صراحت مورد تأکید قرار گرفته است. در نامه‌ای که ایوب بن نوح برای امام هشتم علیه السلام نوشته، از ایشان می‌پرسد:

آیا خدای عزّ و جلّ پیش از آن که اشیاء را بیافریند، به آن‌ها عالم بوده یا آن که علمش در هنگام آفرینش آن‌ها، به وجود آمده است؟

متن پاسخ امام علیه السلام چنین است:

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

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

۱. همان / ۱۴۵ - ۱۴۶، باب ۱۱، ح ۱۳.

به اشیاء پس از آفریدن اشیاء.

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

لَمْ يَزَلْ عَالِمًا بِمَا كَوَّنَ، فَعَلِمُهُ بِقَبْلِ كَوْنِهِ كَعَلِمِهِ بِهِ بَعْدَ مَا كَوَّنَهُ.^۱

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

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

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

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

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

۱. همان/ ۱۴۵، باب ۱۱، ح ۱۲.

یک عنایت که در این تعبیر وجود دارد، تنزیه ذات مقدس الهی از جهل و ناشنوایی و... است؛ یعنی این که ذات او را نمی‌توانیم جاهل بدانیم یا ناشنوا و نابینا بشماریم.

تأکید بر «لذاته» بودن صفات خداوند در احادیث

اما علاوه بر این، به نظر می‌آید در بعضی احادیث به نکته‌ی دیگری هم توجه داده شده و آن نفی عقیده‌ی کسانی است که در عصر ائمه علیهم‌السلام اعتقاد ساختگی غلطی در مورد صفات الهی داشته‌اند. این‌ها به نوعی معتقد به «ادات» و «آلت» برای خدا بوده‌اند؛ چیزی شبیه آن چه در مورد ما انسان‌هاست؛ خدای متعال را دارای «سمع» و «بصر» می‌دانستند و سمیع بودن را به سبب «سمع» و بصیر بودن را به سبب «بصر» ش به او نسبت می‌دادند. این‌ها تا زمان امام هشتم علیه‌السلام هم بوده‌اند. فردی به نام حسین بن خالد می‌گوید به آن حضرت عرض کردم:

يَا بَنَ رَسُولِ اللَّهِ إِنَّ قَوْمًا يَقُولُونَ: إِنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَزَلْ عَالِمًا بِعِلْمٍ وَقَادِرًا بِقُدْرَةٍ وَحَيًّا بِحَيَاةٍ وَقَدِيمًا بِقَدَمٍ وَسَمِيعًا بِسَمْعٍ وَبَصِيرًا بِبَصَرٍ.

ای پسر رسول خدا، برخی می‌گویند: خدای - عز و جل - همواره به سبب وجود علمی، دانا بوده و به سبب قدرتی توانا بوده و به سبب حیاتی، زنده بوده و به سبب قدمتی قدیم بوده و به سبب شنوایی ای شنوا و به سبب بینایی ای بینا بوده است.

ایشان فرمودند:

مَنْ قَالَ ذَلِكَ وَدَانَ بِهِ فَقَدْ اتَّخَذَ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَىٰ وَلَيْسَ مِنْ وَلَائِنَا عَلَىٰ شَيْءٍ. لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلِيمًا قَادِرًا حَيًّا قَدِيمًا سَمِيعًا بَصِيرًا لِذَاتِهِ، تَعَالَىٰ عَمَّا يَقُولُ الْمُشْرِكُونَ وَالْمُشَبِّهُونَ عَلَوًّا كَبِيرًا.^۱

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

۱. همان / ۱۴۰، باب ۱۱، ح ۳.

توانا، زنده، قدیم، شنوا و بینا بوده است. او از آن چه اهل شرک و اهل تشبیه می‌گویند، متعالی است؛ علواً کبیراً.

تعبیر «لذاته» در فرمایش امام رضا علیه السلام به همین نکته اشاره دارد که عالم و سمیع بودن خداوند به چیزی غیر از ذاتش نیست.

از احادیث برمی‌آید که این اعتقاد در زمان امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام هم در عراق وجود داشته است. مرحوم صدوق علاوه بر حدیث پیشین، سه حدیث دیگر هم نقل می‌کند که یکی از امام پنجم علیه السلام و دو تای دیگر از امام ششم علیه السلام است.^۱ این‌ها همگی بر یک مضمون واحد دلالت دارند. مابتدایکی از فرمایش‌های امام صادق علیه السلام را نقل می‌کنیم که ایشان در پاسخ به فرد منکر خدا فرموده‌اند:

هُوَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ، سَمِيعٌ بِغَيْرِ جَارِحَةٍ وَ بَصِيرٌ بِغَيْرِ آلَةٍ بَلْ يَسْمَعُ بِنَفْسِهِ وَ يُبْصِرُ بِنَفْسِهِ وَ لَيْسَ قَوْلِي: إِنَّهُ يَسْمَعُ بِنَفْسِهِ أَنَّهُ شَيْءٌ وَ النَّفْسُ شَيْءٌ آخَرُ، وَ لَكِنِّي أَرَدْتُ عِبَارَةً عَنْ نَفْسِي إِذْ كُنْتُ مَسْئُولاً وَ إِفْهَاماً لَكَ إِذْ كُنْتُ سَائِلاً فَأَقُولُ: يَسْمَعُ بِكُلِّهِ لَا أَنَّ كُلَّهُ لَهُ بَعْضٌ، وَ لَكِنِّي أَرَدْتُ إِفْهَامَكَ وَ التَّعْبِيرُ عَنْ نَفْسِي وَ لَيْسَ مَرْجِعِي فِي ذَلِكَ إِلَّا إِلَى أَنَّهُ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ الْعَالِمُ الْخَبِيرُ بِلَا اخْتِلَافٍ الذَّاتِ وَ لَا اخْتِلَافٍ الْمَعْنَى.^۲

او شنوا و بیناست؛ شنوا بدون عضوی [برای شنوایی] و بینا بدون ابزاری [برای بینایی]؛ بلکه به خودش می‌شنود و به خودش می‌بیند. این‌که می‌گوییم: به خودش می‌شنود، نه این‌که او چیزی است و «خود» چیز دیگر. اما چون تو سؤال کرده‌ای و من مورد پرسش قرار گرفته‌ام، خواستم از آن چه درونم هست، تعبیری برای این‌که به تو بفهمانم، به کار برده باشم. این است که می‌گوییم: او به کلّ خود می‌شنود؛ نه این‌که کلّ او، جزء دارد؛ ولی خواستم منظور خود را به تو بفهمانم و همه‌ی سخن جز این نیست که او شنوا، بینا،

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

۲. همان، ح ۱۰. همین حدیث را مرحوم کلینی در اصول کافی، کتاب التّوحید، باب اطلاق القول بأنّه شیء، ح ۶ نقل فرموده است.

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

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

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

همین عدم اختلاف در فرمایش امام باقر علیه السلام به تعبیر دیگری آمده است:

إِنَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ، يَسْمَعُ بِمَا يُبْصِرُ وَيُبْصِرُ بِمَا يَسْمَعُ.^۲

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

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

۱. کتاب توحید / ۱ - ۱۰۴ - ۱۰۹.

۲. التوحید / ۱۴۴، باب ۱۱، ح ۹.

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

نمونه‌هایی از معانی تنزیهی صفات خداوند در روایات

این‌که صفات منسوب به خدای متعال صرفاً معنای تنزیهی دارند، یک قاعده‌ی کلی است که پیشوایان ما با مثال‌های مختلف آن را تبیین فرموده‌اند. ما نمونه‌هایی از این مثال‌ها را در دفتر اول کتاب توحید، نقل کرده و توضیح کافی داده‌ایم.^۱ اکنون نمونه‌ای دیگر را مثال می‌زنیم. امام هشتم علیه السلام می‌فرماید:

سُمِّيَ رَبُّنَا سَمِيْعًا لَا بِجُزْءٍ فِيْهِ يَسْمَعُ بِهِ الصَّوْتُ... وَ لَكِنَّهُ أَخْبَرَ أَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ الْأَصْوَاتُ لَيْسَ عَلَى حَدٍّ مَا سُمِّيْنَا نَحْنُ فَقَدْ جَمَعْنَا الْأَسْمَ بِالْسَمِيْعِ وَ اخْتَلَفَ وَ هَكَذَا الْبَصَرُ لَا بِجُزْءٍ بِهِ أَبْصَرَ... وَ لَكِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ لَا يَجْهَلُ شَخْصًا مَنْظُورًا إِلَيْهِ فَقَدْ جَمَعْنَا الْأَسْمَ وَ اخْتَلَفَ الْمَعْنَى.^۲

پروردگار ما «شنوا» نامیده شده است؛ نه به سبب جزئی که صدا را با آن بشنود... ولی او آگاه نموده است که صداها بر او مخفی نمی‌ماند؛ نه به آن صورتی که ما [سمیع] نامیده شده‌ایم. پس [ما و او] در اسم مشترک هستیم و معنا مختلف است. همچنین است «بینایی»؛ نه به سبب جزئی که با آن ببیند... ولی خداوند بیناست؛ [از این جهت که] نسبت به هر چه دیدنی است، جاهل نیست. پس [ما و او] در اسم مشترک هستیم و معنا مختلف است.

می‌بینیم که الفاظ «سمیع» و «بصیر» برای خدای متعال صرفاً معنای تنزیهی دارند و این‌که همین الفاظ بر مخلوقات هم اطلاق می‌شوند، سبب تشبیه در «معانی» آن‌ها نمی‌شود. توجه شود که «معنی» با «مفهوم» یکی نیستند. فراموش نکنیم که تشبیه تنها در صورتی که معانی مشترک باشند، لازم می‌آید (إِنَّمَا التَّشْبِيهُ فِي الْمَعَانِي^۳)؛ اما مفهوم تنزیهی مشترک داشتن، اگر صرفاً جنبه‌ی سلبی آن مدّ نظر باشد، موجب تشبیه

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

۲. التّوحید / ۱۸۸، باب ۲۹، ح ۲.

۳. اصول کافی، کتاب التّوحید، باب آخر... و هو الفرق ما بین المعانی الّتی تحت أسماء الله و أسماء المخلوقین، ح ۱.

نمی‌شود.^۱

خلاصه و نتیجه‌ی کلّ بحث این می‌شود که: مسأله‌ی «نفی صفات از ذات الهی» با اثبات «صفات ذات» برای خداوند هیچ منافاتی ندارد. از جهت عقلی صفات ذات همگی برای تنزیه خدای متعال از نقص و حدّ و شباهت به مخلوقات هستند. «نفی صفات از ذات» هم دقیقاً همین معنا را می‌رساند. چون صفاتی که از ذات نفی می‌شوند، همگی صفات نقص و حد و از ویژگی‌های مخلوقی هستند.

از جهت نقلی نیز همه‌ی احادیثی که کمالاتی را عین ذات خدا می‌دانند (مانند العلم ذاته و عالم الذات و ذات علامه^۲ و علم لا جهل فيه^۳)، اشاره به همان بحث عقلی دارند و بر چیزی بیش از آن دلالت نمی‌کنند.

مُحال عقلی بودن اتّحاد ذات الهی با صفات از زبان تلمیذ علامه‌ی طباطبایی

اشتباه بزرگی است اگر کسی تصوّر کند که این‌گونه احادیث می‌خواهند صفات کمّائیه مانند علم، حیات، قدرت و... را عین ذات حق بدانند. خوب است یک بار دیگر مُحال بودن این فرض را یادآوری کنیم؛ این بار از زبان یکی از تلامیذ مرحوم علامه‌ی طباطبایی. ایشان نظر مورد قبول استاد خود را این‌گونه بیان کرده‌اند:

هر چیزی که دارای حدّ و اندازه باشد، گرچه حدّ آن عقلی باشد، از ذات اقدس او بیرون است. اوصاف و نعوتی که آن ذات بدان‌ها متّصف می‌باشد، هم‌چون حیات و علم و قدرت مفاهیمی هستند که عقل بدان‌ها می‌رسد و برهان آن‌ها را برای او اثبات می‌نماید. این مفاهیم بما هی مفاهیم محدود و از هم متمایز و در ذوات او راه ندارند وگرنه لازم می‌آید که در ذات ترکیب و کثرت باشد و صفات متضاده و متعدّده در آن مجتمع گردند.

شأن مفهوم کلّیت و کثرت است و اگر بدان هزار قید هم ضمیمه کنیم، باز هم از کثرت و از مفهوم خارج نمی‌شود. مثلاً اگر بگوییم: علمش بزرگ است و

۱. کتاب توحید / ۱ - ۱۹۶ - ۱۹۸.

۲. التّوحید / ۱۴۴، باب ۱۱، ح ۸.

۳. همان / ۱۴۶، ح ۱۴.

بی‌نهایت است، باز مفهوم است. و اگر بگوییم: علمش مانند علم موجودات نیست، باز مفهوم است و مثل کثرت است. تکثیر قیود، آن را شخص خارجی نمی‌کند و از کثرت لازمه‌ی مفهوم جدا نمی‌سازد.

مصدق و مُنطَبَقُ علیه این مفاهیم در خارج که وجود خارجی اسماء و صفات هستند، با عنوانشان نیز محدود و از هم متمایزند و نمی‌توانند در ذات اقدس خداوندی جای داشته باشند و تا وقتی که عنوان صفات و اسماء را دارند، بدان ذروه‌ی عالی راه ندارند؛ زیرا اتّصاف ذات بدین صفات ترکیب است؛ چنانچه عینیت با ذات داشته باشند و با آن متحد باشند.

و به عبارت دیگر مُنطَبَقُ علیه مفهوم علم، حقیقت خارجی علم است و این حقیقت غیر منطَبَقُ علیه مفهوم حیات و قدرت است و منطَبَقُ علیه مفهوم قدرت در خارج غیر از خارجی بودن و مصداقیّت مفهوم علم است. زیرا لازمه‌ی کثرت و اختلاف مفاهیم، کثرت و اختلاف مصداق خارجی آنهاست؛ گرچه آن مصداق به حمل شایع صناعی متحد در وجود باشند و مانند زید حیّ عالم قادر بوده باشند.

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

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

بنابراین هزاران قید صرف و بسیط و محض و امثالها علاج درد را نمی‌کند و توان آن را ندارد که ذات عالی و والا را بدین‌گونه از ترکیبات مرکب ننماید و

عینیت ببخشد.

... و این است معنی و حقیقت نفی صفات از ذات که مرحوم سید احمد در مکتوب سوم می‌فرماید: اصرار این روسیاه و امیرالمؤمنین علیه السلام بر سر آن است که بگوییم: صفات محدود و متعین اند و نمی‌توانند با موصوف که ذات است، عینیت داشته باشند و مراد از نفی صفات از ذات که در خطبه‌ی حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام وارد شده است، همین مطلب است ولیکن مرحوم شیخ تبعاً لجماعه من المتکلمین آن را حمل بر نفی صفات زائده بر ذات نموده‌اند.

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

اشاره‌ای به اختلاف مشرب فلسفی و عرفانی در بحث اتحاد صفات با ذات

آنچه از تلمیذ علامه‌ی طباطبائی نقل شد، توضیحات ایشان در ذیل مکتوباتی است که میان مرحوم حاج سید احمد کربلایی، از اساطین حکمت و عرفان و مرحوم حاج شیخ محمدحسین غروی اصفهانی، معروف به کمپانی از اساتید مسلم فلسفه و اصول، ردّ و بدل شده است. مراد ایشان از سید، مرحوم سید احمد کربلایی و از شیخ، مرحوم شیخ محمدحسین کمپانی است. در این مکتوبات مرحوم شیخ قائل به مشرب شایع فلاسفه‌ی صدرایی - یعنی عینیت صفات با ذات - است و مرحوم سید به شدّت آن را انکار فرموده است. مرحوم شیخ عبارت معروف امیرالمؤمنین علیه السلام (کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه) را به تبعیت از صدر المتألهین و فلاسفه‌ی پیرو ایشان حمل بر صفات زائد بر ذات نموده و مرحوم سید به این حمل ایراد گرفته‌اند. شاگرد علامه‌ی طباطبائی به پیروی از استاد خود، سخن سید را صحیح دانسته و ادّعای مرحوم

۱. توحید علمی و عینی / ۲۰۵-۲۰۹.

شیخ را رد کرده‌اند.

البته عجیب این جاست که ایشان وقتی می‌خواهند سخن مرحوم کمپانی را رد کنند، می‌گویند:

مرحوم شیخ تبعاً لجماعة من المتكلمين أن را حمل بر نفی صفات زائده بر ذات نموده‌اند.

اما آیا مرحوم صدرالمتألهین شیرازی صاحب کتاب مهم «اسفار» از متکلمین بوده است؟ ما سخن صدرا را در ذیل خطبه‌ی امیرالمؤمنین علیه السلام نقل کردیم که صریحاً آن را حمل بر نفی صفات زائد بر ذات نموده است.^۱ این سخن البته منحصر به شخص صدرالمتألهین نیست و تمام فلاسفه‌ای که پس از ایشان از مرام و مشرب ایشان پیروی کرده‌اند، بر همین اعتقاد بوده و هستند. اما شاگرد علامه‌ی طباطبایی چند صفحه پس از اظهارات قبلی خود، یادشان می‌افتد که ملاصدرا و برخی از شاگردان مبرز فلسفه‌اش، هیچ کدام به مقام اعلای عرفان الهی نرسیده‌اند و به همین جهت از عینیت صفات با ذات سخن گفته‌اند:

مرحوم صدرالمتألهین و مرحوم سبزواری قدس الله أسرارهما، هر دو نفر از حکمای شامخ و الهیین راسخ می‌باشند ولیکن، هیچ کدام به مقام اعلای عرفان الهی نرسیده‌اند.^۲

دیدگاه مرحوم سید احمد کربلایی درباره‌ی عدم عینیت صفات با ذات

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

ذات، پدر پدر جد علم است، موجد العلم است، لا کسایر العلوم. کیف؟ و به صار العلم علماً و صار القدرة قدرةً. فهو ينبوع العلم و القدرة و الحياة و سایر الكمالات... بلی چون کمال خود را بر این صفات بینند، بر او تعالی نیز اعتبار می‌کنند و ذلك كما أن البعوضة تتوهم أن الله تعالى جناحین.^۳

۱. اسفار ۶/ ۱۴۰.

۲. توحید علمی و عینی / ۲۱۳.

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

این سخن مرحوم سید احمد کربلایی را مقایسه کنید با استدلالی که مرحوم علامه‌ی طباطبایی در المیزان ذیل آیه‌ی ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ مرقوم فرموده و ما آن را توضیح دادیم. ایشان از این که خدا مالک همه‌ی کمالات هستی است، نتیجه گرفته‌اند که خود ذات، متّصف به همه‌ی آن‌هاست. فرمایش مرحوم سید احمد در واقع ناظر به همین عقیده می‌باشد.

ذات حق را نمی‌توان مصداق کمالات هستی دانست، او مُوجِد العلم (ایجادکننده‌ی علم) و ینبوع العلم (سرچشمه‌ی علم) و سایر کمالات است؛ نه این که عین آن‌ها باشد. کسی که چنین گمان کند، مصداق حدیثی است که فرموده‌اند:

لَعَلَّ النَّمْلَ الصَّغَارَ تَتَوَهَّمُ أَنَّ لِلَّهِ زَانِيَتَيْنِ فَإِنَّ ذَلِكَ كَمَالُهَا...^۱

یعنی مورچه‌های کوچک با قیاس به خود، برای خداوند دوشاخک توهم می‌کنند و داشتن آن‌ها را کمال خود و خدا می‌پندارند. عین همین است کسی که کمالات خود را (البته با قید نامتناهی و صرف و امثال این‌ها) به خداوند نسبت می‌دهد و متّصف نبودن خدا را به این کمالات نقص او می‌پندارد.

دفاع علامه‌ی طباطبایی از نظر مرحوم سید احمد کربلایی در برابر فلاسفه

البته مرحوم علامه‌ی طباطبایی در تذییلاتی که بر مکتوبات مرحوم کربلایی و مرحوم کمپانی نگاشته‌اند، به شدّت از این نظر مرحوم سید احمد دفاع کرده‌اند؛ اما در قسمت‌هایی از تفسیر المیزان، قول مشهور فلاسفه را بیان فرموده‌اند. به هر حال قصد ما از تطویل این بحث و استناد به سخنان بزرگان فلاسفه و عرفا این نبوده که از مبانی عرفانی هم دفاع کنیم و آن‌ها را صحیح بشماریم. غرض این بود که اصل مطلب، یعنی عدم اتحاد ذات و صفات را با دلیل عقل و نقل به اثبات رسانیم و در ضمن، برخی از مواردی را که بزرگان عرفا در ردّ دیدگاه‌های فیلسوفان بزرگی هم چون صدر المتألهین آورده‌اند، به عنوان تأیید ذکر نماییم تا شاهد حقی باشد برای مباحث عقلی و

۱. بحار الانوار ۶۹ / ۲۹۳. توضیح این حدیث شریف در دفتر اوّل کتاب توحید / ۱۷۸ - ۱۸۰ گذشت.

استفاده‌هایی که از احادیث ائمه علیهم‌السلام نموده‌ایم. اما ذکر این شواهد به هیچ وجه به معنای پذیرفتن همه‌ی سخنان ایشان یا مبانی فکری این بزرگواران نیست. آن‌ها در جای خود باید مورد بحث و بررسی قرار بگیرد.

به عنوان آخرین نمونه از این قبیل، ملاحظه فرمایید نوشته‌ی مرحوم سید احمد کربلایی را در توضیح فرمایش امیرالمؤمنین علیه‌السلام که فرمودند: هر صفتی به غیریتش با موصوف گواهی می‌دهد:

قوله: «لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ...» سبحان الله! حضرت استدلال می‌فرماید که: صفتیت مقتضی امتیاز است، پس اگر عینیت است، لیس بِصِفَةٍ حتّی این که اگر فرض شود: مفهوم علم محدود نباشد، دو حقیقت خواهند بود، نه یکی؛
لشهادة....^۱

دقیقاً همان استدلالی که بر آن اصرار داشتیم، مورد تأکید ایشان است که صفت بودن، مقتضی امتیاز از موصوف است. بنابراین اگر چیزی عین ذات باشد، دیگر نمی‌تواند صفت باشد. حتّی اگر کمالی هم چون علم را نامحدود کنیم، با برداشتن حدّ آن هم با ذات یکی نمی‌شود؛ چون حضرت امیر علیه‌السلام فرموده‌اند: «هر» صفتی به غیریتش با موصوف شهادت می‌دهد؛ چه آن صفت محدود باشد و چه آن را نامحدود فرض کنیم. تعجّب در این است که کسانی به خاطر حفظ چارچوب‌های فکری و ذهنی خود، حاضر می‌شوند از دلالت صریح و روشن روایات، چشم‌پوشند و آن‌ها را بر خلاف مدلولشان مطابق میل و سلیقه‌ی خویش توجیه و تأویل نمایند. به راستی اگر کسی به قصد علم‌آموزی از مکتب توحیدی اهل بیت علیهم‌السلام در برابر احادیث نورانی ایشان زانو بزند و مفروضات قبلی خود را - که نوعاً با ادله‌ی عقلی هم صریحاً مخالف است - ملاک قرار ندهد، در بحث «نفی صفات از ذات پروردگار» به چه نتیجه‌ای می‌رسد؟ آیا خدای متعال را از اتّصاف به هر صفتی منزّه می‌دارد یا به عینیت صفات با ذات معتقد می‌شود؟!

۱. توحید علمی و عینی / ۸۳، مکتوب سوم مرحوم سید.

اثبات صفات مخلوق برای خداوند در احادیث

آخرین نکته‌ای که در این بحث طولانی متذکر می‌شویم، این است که پیشوایان معصوم ما در کنار اصرار شدید بر نفی هرگونه صفتی از خداوند متعال، معنایی دیگر از «صفت» را به ذات مقدس پروردگار نسبت داده‌اند. البته این معنا با توصیف ناپذیری او - به معنایی که تاکنون گفته‌ایم - کاملاً سازگار است. آن معنایی که مقبول این است که مخلوقات خداوند را صفت و نشانه‌ی او نامیده‌اند. همان طور که در ابتدای کتاب بیان شد، «اسم» و «صفت» هر دو به معنای علامت و نشانه هستند و تفاوتی بین معانی آن‌ها نیست. اسمای الهی همان صفاتی هستند که او خود را به آن وصف نموده است. امام باقر علیه السلام فرمودند:

إِنَّ الْأَسْمَاءَ صِفَاتٌ وَصَفَ بِهَا نَفْسَهُ.^۱

همانا اسمای [الهی] صفاتی هستند که [او] خودش را به آن‌ها وصف کرده است.

این که خدا خودش را به آن‌ها وصف کرده - چنان که قبلاً گفته‌ایم - به این معناست که آن‌ها را نشانه و علامت خود قرار داده است. توضیح «معرفت بالاسم و بالآیه» موقوف به دفتر آینده‌ی کتاب توحید است؛ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى. این جا صرفاً به مخلوقیت اسماء و صفات الهی اشاره می‌کنیم تا تفاوت صفتی که خداوند برای خود قرار می‌دهد، با توصیفی که عین تشبیه است، روشن شود. عبارتی که در یکی از خطبه‌های امیرالمؤمنین علیه السلام در این خصوص آمده، این است:

الَّذِي سُئِلَ الْأَنْبِيَاءُ عَنْهُ فَلَمْ تَصِفْهُ بِحَدٍّ وَلَا بِتَقْصِيرٍ بَلْ وَصَفَتْهُ بِأَفْعَالِهِ وَ دَلَّتْ عَلَيْهِ بِآيَاتِهِ.^۲

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

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

۲. التوحید/ ۳۲، باب ۲، ح ۱. همین عبارت در اصول کافی، کتاب التوحید، باب جوامع التوحید، ح ۷ به این صورت آمده است: الَّذِي ... وَلَا يَبْغُضُ بَلْ وَصَفَتْهُ بِأَفْعَالِهِ....

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

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

محدود نشدن خداوند به صفات مخلوقی خویش

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

لَا تَحُدُّهُ الصِّفَاتُ.^۱

صفات او را محدود نمی‌کنند.

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

۱. اصول کافی، کتاب التّوحید، باب جوامع التّوحید، ح ۴.

فصل هفتم: جمع میان «اثبات صفات ذات الهی» و «نفی صفات خداوند از ذات» * ۱۲۳

به معنای محدودیت باشد، قطعاً خداوند «موصوف» واقع نمی‌شود؛ چون صفات او چیزی از ذات او را نشان نمی‌دهند. هر صفتی در مخلوقات از چیزی در موصوف خویش حکایت می‌کند؛ ولی صفات الهی که مخلوقات او هستند، هیچ کشف و حکایتی از هیچ جهت از خالق خویش ندارند. این است معنای این که می‌گوییم: اسماء و صفات نشانه‌های پروردگارند؛ اما او را نشان‌دار نمی‌کنند؛ یا گفته می‌شود: مخلوقات، صفات الهی هستند؛ ولی او موصوف به این‌ها نیست.

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

به هر حال در معارف توحیدی اهل بیت علیهم‌السلام اسماء و صفات، همگی مخلوق‌اند. به فرمایش حضرت جواد علیه‌السلام:

الْأَسْمَاءُ وَالصِّفَاتُ مَخْلُوقَاتٌ... وَ الْمَعْنَى بِهَا هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا يَلِيقُ بِهِ
الْإِخْتِلَافُ.^۱

اسماء و صفات [همگی] مخلوق‌اند... و مقصود از آن‌ها همان خدایی است که اختلاف سزاوار او نیست.

این اسماء و صفات نشانه‌هایی هستند برای یک مقصود واحد و آن «الله» - جلّ جلاله - است. اگر این صفات الهی، او را نشان‌دار می‌کردند، نسبت دادن این صفات به او، موجب اختلاف در ذات پروردگار می‌شد؛ ولی چون هیچ حدّی به او نمی‌زنند و هیچ چیزی را در او نشان نمی‌دهند، همگی یک مقصود و یک «معنی» دارند و آن خدای واحدی است که از هیچ جهت انقسامی نمی‌پذیرد.

این مطلب که اسماء و صفات مختلف یک معنای واحد داشته باشند، در فرهنگ توحید بشری، امری بی‌معنا محسوب می‌شود؛ ولی در معارف توحیدی اسلام و قرآن که اهل بیت علیهم‌السلام بیان فرموده‌اند، نکته‌ای زیبا و بسیار دقیق تلقی می‌شود.

۱. اصول کافی، کتاب التّوحید، باب معانی الأسماء و اشتقاقها، ح ۷.

معرفی دعای تسبیح

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

امیرالمؤمنین (علیه السلام) از پیامبر ﷺ نقل کرده‌اند که فرمودند:

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

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

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

120

بخش دوم

در ادامه‌ی بحث تسبیح و تنزیه پروردگار در این بخش به توضیح و تکمیل بحث «توحید خداوند» می‌پردازیم. یادآوری می‌کنیم که در بحث اثبات صانع (دفتر اول کتاب توحید)، فصل آخر را به «توحید صانع متعال» اختصاص دادیم و ضمن آن هفت حدیث کلیدی و مهم را از ائمه‌ی طاهرین علیهم‌السلام نقل کرده، توضیح دادیم. دیدیم که به تعبیر امیرالمؤمنین علیه‌السلام خدای متعال «أَحَدٌ الْمَعْنَى» است و خود ایشان این اصطلاح را چنین معنا کردند:

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

خدای متعال نه انقسام و جودی می‌پذیرد، نه عقلی و نه وهمی. به طور کلی وحدت خداوند را می‌توان به دو معنا دانست: یکی انقسام‌ناپذیری او و دیگر نفی تشبیه از ذات مقدّسش. همه‌ی توضیحاتی که در مورد توحید صانع متعال گفته شد، در توحید خداوند سبحان نیز ساری و جاری است.

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

أَمَّا التَّوْحِيدُ فَإِنَّ لَا تُجَوِّزَ عَلَى رَبِّكَ مَا جَازَ عَلَيْكَ.^۲

۱. التّوْحِيدُ / ۸۴، باب ۳، ح ۳.

۲. همان / ۹۶، باب ۵، ح ۱.

فصل ۱

اکنون می‌خواهیم مباحث پیش‌گفته درباره‌ی توحید را تکمیل نماییم. به این منظور مروری خواهیم داشت بر تفسیر سوره‌ی «توحید» یا «اخلاص» از زبان ائمه‌ی هدی علیهم‌السلام که به فرموده‌ی خودشان این سوره‌ی شریف در قرآن کریم، «نِسْبَة» یا شناسنامه‌ی خداوند متعال است:

امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمودند:

نِسْبَةُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾.^۱

شناسنامه‌ی خدای متعال، ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ است.

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

اِنْسَبْ لَنَا رَبَّكَ.

نَسَب پروردگارت را برای ما بیان کن.

سه بار این درخواست را تکرار کردند و پاسخی نشنیدند. سپس در پاسخ آن‌ها سوره‌ی مبارکه‌ی «توحید» نازل گردید.^۲

۱. معانی الأخبار / ۱۴۰، ح ۱.

۲. التوحید / ۹۳، باب ۴، ح ۸.

علاقه‌ی شدید امیرالمؤمنین علیه السلام به سوره‌ی توحید

در فضیلت و اهمّیت این سوره‌ی مبارکه همین بس که دوست داشتن آن نشانگر محبوب بودن نزد خدای عزّ و جلّ است. در فضایل مولا امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است که وقتی از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم برای جنگی اعزام شدند، در برگشت، ایشان از همراهان درباره‌ی امیرالمؤمنین علیه السلام سؤال فرمودند. آن‌ها - با کمال تعجّب - گفتند: همه چیز خوب بود جز این که ایشان در همه‌ی نمازهای جماعت خود سوره‌ی توحید را می‌خواند! (از آن جا که بالأخره می‌خواستند عیبی از آن حضرت بجویند و چیزی نیافتند، این مسأله را مطرح کردند!)

پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم وقتی از امیرالمؤمنین علیه السلام علت را جویا شدند، حضرت عرضه داشتند:

لِحُبِّي لِقُلِّ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ.

به خاطر محبّتم نسبت به این سوره.

جواب رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم این بود:

مَا أَحْبَبْتُهَا حَتَّى أَحْبَبَكَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ.^۱

این سوره را دوست نداشته‌ای، مگر این که خدای عزّ و جلّ دوست داشته است.

یعنی دوست داشتن این سوره، نشانه‌ی محبوبیت نزد خداست.

﴿قل هو الله﴾ ثلث کتب آسمانی

هم چنین در فضیلت قرائت این سوره از امام صادق علیه السلام چنین آمده است:

مَنْ قَرَأَ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ مَرَّةً وَاحِدَةً فَكَأَنَّمَا قَرَأَ ثُلُثَ الْقُرْآنِ وَ ثُلُثَ التَّوْرَةِ وَ ثُلُثَ الْإِنْجِيلِ وَ ثُلُثَ الزَّبُورِ.^۲

۱. همان / ۹۴، باب ۴، ح ۱۱.

۲. همان / ۹۵، باب ۴، ح ۱۵.

هر کس یک بار سوره‌ی توحید را قرائت کند، گویی یک‌سوم قرآن، یک‌سوم تورات، یک‌سوم انجیل و یک‌سوم زبور را خوانده است.
 البته خواندن سه بار سوره‌ی توحید مانند یک ختم قرآن است.^۱ در فرمایشی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم خود امیرالمؤمنین علیه السلام را مثل سوره‌ی «قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ» خواندند و به ایشان خطاب فرمودند:

إِنَّمَا مِثْلُكَ مِثْلُ «قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ» فَإِنَّهُ مَنْ قَرَأَهَا مَرَّةً فَكَأَنَّمَا قَرَأَ ثُلُثَ الْقُرْآنِ وَ مَنْ قَرَأَهَا مَرَّتَيْنِ فَكَأَنَّمَا قَرَأَ ثُلْثِي الْقُرْآنِ وَ مَنْ قَرَأَهَا ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَكَأَنَّمَا قَرَأَ الْقُرْآنَ وَ كَذَلِكَ مَنْ أَحَبَّكَ بِقَلْبِهِ كَانَ لَهُ مِثْلُ ثُلْثِ أَعْمَالِ الْعِبَادِ وَ مَنْ أَحَبَّكَ بِقَلْبِهِ وَ نَصَرَكَ بِلِسَانِهِ كَانَ لَهُ مِثْلُ ثُلْثِي ثَوَابِ أَعْمَالِ الْعِبَادِ وَ مَنْ أَحَبَّكَ بِقَلْبِهِ وَ نَصَرَكَ بِلِسَانِهِ وَ يَدِهِ كَانَ لَهُ مِثْلُ ثَوَابِ الْعِبَادِ.^۲

مثل تو، مثل سوره‌ی «قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ» است. کسی که یک بار آن را بخواند، مثل این است که یک‌سوم قرآن را خوانده است. کسی که دو بار آن را بخواند، مانند این است که دو‌سوم قرآن را خوانده است. کسی که سه بار آن را بخواند، مثل این است که همه‌ی قرآن را خوانده است. همین‌طور کسی که تو را با قلبش دوست بدارد، نظیر یک‌سوم پاداش اعمال همه‌ی بندگان [خدا] را می‌برد. کسی که تو را با قلبش دوست بدارد و با زبانش یاری‌ات نماید، مانند دو‌سوم ثواب اعمال بندگان نصیبش می‌شود. کسی که تو را با قلبش دوست بدارد و با زبان و دستش یاری‌ات کند، معادل پاداش همه‌ی اعمال بندگان را برده است.

شاید یکی از اسرار دوست داشتن سوره‌ی توحید توسط امیرالمؤمنین علیه السلام از همین حدیث نورانی روشن شود.

۱. کمال‌الدین و تمام النعمه، باب ۵۰، ح ۶.
 ۲. بحارالأنوار ۲۷/ ۹۴، ح ۵۴ به نقل از المحاسن.

قرائت سوره‌ی توحید در بیماری و سختی

خواندن این سوره‌ی مبارک، وقتی انسان گرفتار بیماری یا سختی خاصی می‌شود، مورد تأکید بیشتری قرار گرفته است. امام صادق علیه السلام در این خصوص نکته‌ی عجیبی را تذکر فرموده‌اند:

مَنْ أَصَابَهُ مَرَضٌ أَوْ شِدَّةٌ وَلَمْ يَقْرَأْ فِي مَرَضِهِ أَوْ شِدَّتِهِ بِقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ثُمَّ مَاتَ فِي مَرَضِهِ أَوْ فِي تِلْكَ الشَّدَّةِ الَّتِي نَزَلَتْ بِهِ فَهُوَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ^۱
کسی که به بیماری یا سختی‌ای گرفتار شود و در حال بیماری یا گرفتاری‌اش، **«قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»** را نخواند؛ سپس در همان بیماری یا گرفتاری‌ای که بر سرش آمده بمیرد، اهل آتش خواهد بود!

هشدار عجیبی است به اهل توحید که اگر بیمار یا گرفتار می‌شوند، در آن حال از خواندن سوره‌ی توحید غفلت نکنند. بی‌توجهی به این امر ممکن است عاقبت بدی به دنبال داشته باشد. شاید علت این تأکید شدید آن است که مؤمن موحد در حال سختی و مرض بالأخره یاد خدای خود می‌کند و اگر در حالت عادی از یاد او غافل است، در حال بیماری یا سختی امکان ندارد که خدای خود را فراموش نماید. در هنگام بلا و مصیبت انسان مؤمن قطعاً متذکر ولی نعمت خویش می‌شود و از او امید نجات از بلا را می‌برد.

سوره‌ی توحید به بهترین و جهی معرف خداست و از این رو بالأخره فرد موحد در طول بیماری یا گرفتاری‌اش یک بار هم که شده، آن را می‌خواند. آن قدر غفلت نمی‌کند که در آن مرض یا سختی بمیرد و یک بار هم با قرائت این سوره‌ی شریف، خدای خود را یاد نکند. چه بسا خدای نا کرده غفلت از این امر باعث شود که خدای متعال لطف بی‌دریغ خود را از آن فرد بیمار یا گرفتار، دریغ نماید و همین سبب سلب ایمانش در هنگام مرگ گردد. اگر چنین شود، بی‌ایمان از دنیا می‌رود و در زمره‌ی اهل آتش قرار می‌گیرد.

۱. ثواب الاعمال و عقاب الاعمال / ۱۲۸، باب ثواب قرائة قل هو الله أحد، ح ۳.

خواندن سوره‌ی توحید در هر جمعه

در زمان‌های خاصی که مناسبت بیشتری با یاد کردن خدا دارد، تأکید بیشتری هم بر خواندن سوره‌ی توحید شده است. مثلاً روز جمعه که «سید الايام» و بزرگ‌تراز روز عید فطر و قربان دانسته شده است^۱، اهمیّت قرائت سوره‌ی توحید بسیار بیشتر است؛ تا آن‌جا که امام صادق علیه السلام فرمودند:

مَنْ مَضَتْ لَهُ جُمُعَةٌ وَلَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ثُمَّ مَاتَ مَاتَ عَلَى دِينِ أَبِي لَهَبٍ.^۲

هر کس جمعه‌ای بر او بگذرد و در آن ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ را نخواند و سپس بمیرد، بر دین ابولهب مرده است.

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

فضیلت قرائت سوره‌ی «توحید» در نماز

اما قرائت این سوره‌ی مبارک در نمازها (به خصوص نمازهای واجب) مورد توجه بیشتری است؛ تا آن‌جا که اگر فردی در شبانه‌روزی یک بار هم این سوره را در نمازهایش نخواند، جزء نمازگزاران محسوب نمی‌شود. امام صادق علیه السلام فرمودند:

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

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

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

۲. ثواب الاعمال و عقاب الاعمال / ۱۲۸، باب ثواب قرائة قل هو الله أحد، ح ۲.

۳. همان / ۱۲۷، ح ۱.

اللَّهُ أَحَدٌ را نخواند، به او گفته می‌شود: ای بنده‌ی خدا، جزء نمازگزاران نیستی!

به نظر می‌آید که پنج نماز در یک روز اشاره به نمازهای واجب در شبانه‌روز باشد. نمازگزار حقیقی کسی است که در پنج نماز خود در هر روز حداقل یک بار هم که شده، سوره‌ی توحید را تلاوت کند. روشن است مراد امام علیه السلام این نیست که چنین فردی، تکلیف فقهی خود را در مورد نماز ادا نکرده است؛ این فضیلت به قبولی نماز و درجه و رتبه‌ی نمازگزار مربوط می‌شود. هر چه اهتمام به قرائت این سوره‌ی مبارک بیشتر باشد، نماز انسان و خود او در درجه‌ی بالاتری خواهند بود. کسی مانند امیرالمؤمنین علیه السلام در آن درجه‌ی ایمان، در همه‌ی نمازهای واجب خود - که به جماعت می‌خواندند - خواندن سوره‌ی توحید را ترک نمی‌کردند. تأسی به آن امیر ایمان، اقتضا می‌کند که انسان از این امر مهم غفلت ننماید.

در روایتی هم چنین نقل شده است:

مَا زَكَّتْ صَلَاةٌ مَنْ لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾.^۱

نماز کسی که در آن ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ نخواند، پاکیزه نیست.

پاکیزگی عمل به پذیرفته شدنش در درگاه الهی است و نمازی که در آن سوره‌ی توحید قرائت نشود، احتمالاً یکی از شرایط قبولی را ندارد؛ یا حداقل می‌توان گفت در مقایسه با نمازی که با سوره‌ی توحید خوانده شود، در درجه‌ی پایین‌تری قرار دارد. البته نمازهایی مانند نماز ظهر روز جمعه یا نماز عشاء در شب جمعه که در آنها سفارش به خواندن سوره‌های خاصی^۲ شده است، از این قاعده‌ی کلی استثناء می‌شوند. به هر حال همه‌ی این‌ها اهمیّت خواندن سوره‌ی توحید را در نمازها به خوبی روشن می‌کند.

۱. بحارالأنوار ۸۵ / ۳۱، ح ۲۱ به نقل از الاحتجاج.

۲. برای نماز ظهر جمعه در رکعت اول، سوره‌ی جمعه و در رکعت دوم، سوره‌ی منافقون و برای نماز عشاء شب جمعه در رکعت اول، سوره‌ی جمعه و در رکعت دوم، سوره‌ی اعلیٰ سفارش شده است.

خواندن سوره‌ی «توحید» در تعقیب نماز

قرائت این سوره پس از نمازهای واجب هم مستحب است. آثار و فواید شگفتی برای این عمل ذکر فرموده‌اند. از امام صادق علیه السلام چنین نقل شده است:

مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يَدْعُ أَنْ يَقْرَأَ فِي دُبْرِ الْفَرِيضَةِ بِقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ فَإِنَّهُ مَنْ قَرَأَهَا جَمَعَ اللَّهُ لَهُ خَيْرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَغَفَرَ لَهُ وَلِوَالِدَيْهِ وَ مَا وَلَدَا.^۱

هر کس به خدا و قیامت ایمان دارد، نباید خواندن ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ را پس از نماز واجب ترک کند. پس هر که آن را (پس از نماز واجب) قرائت کند، خداوند خیر دنیا و آخرت را برایش جمع می‌کند و خود او و پدر و مادرش و فرزندان آن‌ها (برادران و خواهرانش) را می‌آمرزد.

توجه داشتن به این امر خودبه‌خود انسان را بیشتر متذکر خدا می‌کند و چه بسا موجب شود که اصلاً گناهی مرتکب نشود یا کمتر دور گناه بچرخد. یکی از برکات عجیب این سوره‌ی مبارک با یازده بار قرائت آن پس از ادای نماز صبح آشکار می‌شود. از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده که فرمودند:

مَنْ قَرَأَ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ إِحْدَى عَشْرَةَ مَرَّةً فِي دُبْرِ الْفَجْرِ لَمْ يَتَّبِعْهُ ذَلِكَ الْيَوْمَ ذَنْبٌ وَإِنْ رُغِمَ أَنْفُ الشَّيْطَانِ.^۲

هر کس پس از نماز صبح یازده بار ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ بخواند، در آن روز گناهی از او سر نمی‌زند؛ هر چند بینی شیطان به خاک مالیده شود.

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

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

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

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

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

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

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

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

فضیلت تلاوت سوره‌ی توحید در وقت خواب

یکی دیگر از آثار عجیب سوره‌ی توحید، به قرائت آن در وقت خوابیدن مربوط می‌شود. از امام صادق علیه السلام نقل است که فرمودند:

مَنْ آوَى إِلَى فِرَاشِهِ فَقَرَأَ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ إِحْدَى عَشْرَةَ مَرَّةً حَفِظَهُ اللَّهُ فِي دَارِهِ وَ فِي دُورَاتِ حَوْلِهِ.^۱

هر کس به بسترش رود و یازده بار ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ بخواند، خداوند او را در خانه‌اش و خانه‌های اطرافش محافظت می‌فرماید.

فضیلت دیگری هم برای صد بار خواندن این سوره‌ی مبارک در هنگام خوابیدن ذکر شده است. امیرالمؤمنین علیه السلام از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم چنین نقل فرموده‌اند:

مَنْ قَرَأَ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ مِائَةً مَرَّةً حِينَ يَأْخُذُ مَضْجَعَهُ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ ذُنُوبَ خَمْسِينَ سَنَةً.^۲

هر کس ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ را هنگامی که به بستر خواب خود می‌رود صد بار بخواند، خداوند گناهان پنجاه سال او را می‌آمرزد.

این دو حدیث هم مشمول توضیحاتی قرار می‌گیرند که در توضیح دو حدیث پیش گفتیم. به هر حال شرایط و مقتضیات خود فرد و نیز آداب و شرایطی که هنگام خواندن سوره‌ی مبارک توحید رعایت می‌کند، تأثیر بسزایی در ترتب آثار گران‌قدر آن دارد.

۱. همان، ح ۷.

۲. همان / ۲۷۴، ح ۵.

ایمان به سوره‌ی توحید

ذکر فضایل سوره‌ی توحید قدری به طول انجامید و غرض تذکر به اهمّیت آن بود. این اهمّیت فقط به قرائت آن مربوط نیست. این قرائت باید مقدّمه و وسیله‌ای برای ایمان به معارف توحیدی آن باشد. شخصی از امام هشتم علیه السلام درباره‌ی «توحید» سؤال می‌کند؛ ایشان می‌فرمایند:

كُلُّ مَنْ قَرَأَ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ وَ آمَنَ بِهَا فَقَدْ عَرَفَ التَّوْحِيدَ.^۱

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

برای شناخت ظرایف بحث توحید، نکاتی که ائمّه‌ی طاهرين علیهم السلام در تفسیر سوره‌ی مبارکه‌ی «توحید» فرموده‌اند، راهنمای بسیار خوبی است که ما در ادامه به بیان اصول این نکات خواهیم پرداخت.

۱. عیون أخبار الرضا علیه السلام ۱/ ۱۳۳، باب ۱۱، ح ۳.

فصل ۲

معانی «الله» در لغت و حدیث

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

این کلمه چنان‌که در دفتر گذشته آوردیم، مشتق از «إله» است و «الله» در واقع «الإله» بوده است؛ به معنای کسی که در هر کاری به او پناه آورده می‌شود. این معنا را با استناد به کتاب لغت و فرمایش امام صادق علیه السلام استفاده نمودیم. در این صورت الله، از «أَلِهَ يَأْلُهُ إِلَى كَذَا» به معنای «پناه آوردن به چیزی» گرفته شده است.^۱ اما یک معنای دیگر «أَلِهَ»، «تَحَيَّرَ» می‌باشد. ابن منظور در لسان العرب چنین آورده است:

قِيلَ فِي اسْمِ الْبَارِي سُبْحَانَهُ إِنَّهُ مَأْخُوذٌ مِنْ «أَلِهَ يَأْلُهُ» إِذَا تَحَيَّرَ لِأَنَّ الْعُقُولَ

۱. ر.ک: کتاب توحید ۶۱/۲.

تَأْلُهُ فِي عَظَمَتِهِ وَ «أَلِهَ يَأْلُهُ أَلْهًا» أَيْ تَحَيَّرَ وَ أَضْلُهُ «وَلَهُ يَوْلَهُ وَلَهَا»^۱.

یک قول در [اشتقاق] اسم خالق سبحان این است که این لفظ [الله] مشتق از «أَلِهَ يَأْلُهُ» به معنای حیرت و سرگردانی است، زیرا عقل‌ها در عظمت او حیران‌اند و «أَلِهَ يَأْلُهُ أَلْهًا» به معنای حیرت پیدا کردن است و اصل آن «وَلَهُ يَوْلَهُ وَلَهَا» می‌باشد.

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

اللَّهُ مَعْنَاهُ الْمَعْبُودُ الَّذِي أَلِهَ الْخَلْقُ عَنْ دَرَكِ مَا هَيْبَتِهِ وَ الْإِحَاطَةِ بِكَيْفِيَّتِهِ. وَ يَقُولُ الْعَرَبُ: أَلِهَ الرَّجُلُ إِذَا تَحَيَّرَ فِي الشَّيْءِ فَلَمْ يَحِطْ بِهِ عِلْمًا، وَ وَلَهُ إِذَا فَرَعَ إِلَى شَيْءٍ مِمَّا يَحْذَرُهُ وَ يَخَافُهُ فَالْأَلَهُ هُوَ الْمَسْتُورُ عَنْ حَوَاسِّ الْخَلْقِ.^۲

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

این جا حضرت به هر دو احتمال لغوی در معنای اله اشاره فرموده‌اند. احتمال دوم را پیش‌تر توضیح داده‌ایم^۳ و احتمال اول همان معنایی است که اکنون در صدد بیانش هستیم. کلمه‌ی «معنی» در فرمایش امام باقر علیه‌السلام به همان معنایی به کار رفته که بارها

۱. لسان العرب ۱/ ۱۴۰.

۲. التوحید / ۸۹، باب ۴، ح ۲.

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

بر آن تأکید کرده‌ایم؛ یعنی مقصود خارجی همان ذات خداوند، نه مفهوم ذهنی از آن. ایشان خداوند را «معبودی» دانسته‌اند که خلایق از درک چیستی او عاجزند. در واقع با این که معروفشان می‌شود، از او هیچ سر در نمی‌آورند و در احتجاب کامل نسبت به او هستند. اما معنای «معبود» هم در کتاب‌های لغت برای «الله» آمده است:

الله: أَضْلُهُ إِلَاهٌ عَلَى فِعَالٍ بِمَعْنَى مَفْعُولٍ لِأَنَّهُ مَأْلُوهٌ أَيْ مَعْبُودٌ.^۱

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

حدیث دیگری هم در معنای کلمه‌ی «الله» از وجود مقدس امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده است:

اللهُ مَعْنَاهُ الْمَعْبُودُ الَّذِي يَأْلَهُ فِيهِ الْخَلْقُ وَيُؤْلَهُ إِلَيْهِ وَاللهُ هُوَ الْمَسْتُورُ عَنْ دَرْكِ الْأَبْصَارِ، الْمَحْجُوبُ عَنِ الْأَوْهَامِ وَالْخَطَرَاتِ.^۲

معنای الله آن معبودی است که خلق در او حیران‌اند و بدو پناه برده می‌شود و الله همان پوشیده از درک دیدگان و محجوب از اوهام و خطورات ذهنی است.

این جابه هر دو عنایت در مبدأ اشتقاق کلمه‌ی «الله» اشاره شده و بر معبود بودن او هم تأکید فرموده‌اند. جمله‌ی آخر این حدیث نسبت به حدیث قبلی از امام باقر علیه السلام، بر محدودی گسترده‌تری دلالت دارد. این جا بر پوشیده بودن خداوند از هرگونه درک و فهم و وهمی تصریح شده، در حالی که در حدیث گذشته مستوریّت از حواس را ذکر فرموده بودند. روشن است که لزومی ندارد همه‌ی احادیث به همه‌ی جهات یک بحث نظر داشته باشند و اگر یک جا فقط پوشیده بودن از حواس را مطرح کرده‌اند، نمی‌تواند دلیلی باشد بر این که پوشیده بودن از عقول و اوهام، مورد قبول گوینده‌ی آن حدیث نیست. ممکن است به جهت خاصی فقط یک بُعد مطلب را فرموده باشند و

۱. لسان العرب ۱/ ۱۴۰.

۲. التّوحید / ۸۹، باب ۴، ح ۲.

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

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

- ۱- معبود بودن، بر اساس «إِلَه: عَبْد»؛
 - ۲- ذاتی که همه‌ی خلایق در او حیران و واله هستند، بر اساس «إِلَه يَا وَلَه: تَحْيَر»؛
 - ۳- ذاتی که از هر چیزی به او پناه آورده می‌شود، بر اساس «إِلَه إِلَى كَذَا: لَجَأ إِلَيْهِ».
- هر سه عنایت با یکدیگر قابل جمع هستند. بنابراین در معنای «الله» هر سه جهت مقصود است.

اقتضای مألوه در إله

در حدیثی از امام صادق علیه السلام چنین آمده است:

اللَّهُ مُشْتَقٌّ مِنْ إِلَهٍ، وَإِلَهُ يَقْتَضِي مَأْلُوهاً.^۱

الله مشتق از إله است و إله اقتضای مألوهی دارد.

در این عبارت اولاً تصریح کرده‌اند که کلمه‌ی «الله» مشتق است، نه جامد و ثانیاً فرموده‌اند که إله، مقتضی مألوه بودن است. مألوه اسم مفعول است و به تناسب سه معنای «إله»، مألوه هم سه معنا پیدا می‌کند.

اگر «إله» به معنای «عبد» باشد، مألوه به معنای معبود خواهد بود و فرمایش امام صادق علیه السلام به این معناست که إله اقتضای معبود واقع شدن دارد.

اگر معنای تحیر را برای إله در نظر بگیریم، مألوه یعنی چیزی که مورد تحیر واقع می‌شود. آن وقت جمله‌ی امام صادق علیه السلام به این معناست که إله مقتضی آن است که مورد تحیر واقع شود.

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

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

این را دارد که به او پناه آورده شود.

در هر سه مورد، «مألوه» وصف خود «إله» است؛ بنابراین «الله» مألوه می‌باشد. همان‌طور که در «إله» هر سه جهت با هم قابل جمع بودند، در مألوه هم می‌توان هر سه عنایت را با هم لحاظ کرد. حتی می‌توان گفت که این سه جهت به هم مربوط‌اند و از هم جدایی ناپذیرند.

اگر توجه کنیم که خلاق چگونه و با چه انتظار و برداشتی در همه‌ی امور - به خصوص در سختی‌ها و بیچارگی‌ها - به خدای خود پناه می‌آورند، تصدیق خواهیم کرد که همه‌ی اینان خداوند را بالاتر و برتر از هر مخلوقی (با وجود هر کمالی) می‌دانند. ما وقتی از همه جا و همه کس قطع امید می‌کنیم و می‌یابیم که همه‌ی مخلوق‌های دیگر هم مثل خود ما محتاج و بیچاره‌اند، آن‌گاه به کسی امید می‌بندیم که چاره‌ی همه‌ی بیچارگی‌ها و درمان همه‌ی دردهاست. بنابراین هیچ‌گاه امیدی که به خدای خود داریم، به هیچ مخلوقی نداریم. وقتی آن‌ها را در نیازمندی و فقر هم چون خودمان می‌بینیم، می‌فهمیم که آن‌ها نمی‌توانند نقطه‌ی امید و پناه واقعی ما باشند. لذاست که نداشتن وُله و تحیر در یک موجود، نشانه‌ای می‌شود برای این‌که او نیازمندی مثل ماست و لذا نمی‌توانیم دست نیاز به درگاه او (با حفظ استقلال او و بدون این‌که او را محتاج یک ذات بی‌نیاز بدانیم) بالا ببریم و از همه جا و همه کس به او پناه آوریم. این جاست که جهت دوم و سوم مورد بحث در کلمه‌ی «إله» و «مألوه» ارتباط معنوی زیبایی بایکدیگر پیدا می‌کنند.

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

عکس این مطلب را هم می‌توان گفت. اگر در چیزی تحیر و وُله داشتیم و نتوانستیم انکارش کنیم و به مخلوقی هم تشبیهش نماییم، آن وقت تصدیق می‌کنیم که او مثل ما محتاج و ذاتاً بیچاره و فقیر نیست و بنابراین در گرفتاری‌ها و سختی‌ها تنها کسی است

که می تواند ملجأ و پناه بالاستقلال برای ما باشد. بنابراین معنای دوم مألوه هم مستلزم معنای سوم آن خواهد بود.

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

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

معنای «بسم الله»

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

إِنَّ قَوْلَكَ «اللَّهُ» أَعْظَمُ اسْمٍ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَهُوَ الْإِسْمُ الَّذِي لَا يُبْنَى أَنْ يُسَمَّى بِهِ غَيْرُ اللَّهِ وَلَمْ يَتَّسَمَّ بِهِ مَخْلُوقٌ.^۲

۱. مفردات راغب / ۳۳۰: اقرب الموارد ۳/ ۴۶۱.

۲. التوحید / ۲۳۱، باب ۳۱، ح ۵.

همانا سخن تو که «الله» می‌گویی، [این اسم] بزرگ‌ترین اسم از اسمای خدای عزّ و جلّ است و همان اسمی است که غیر خدا سزاوار نامیده شدن به آن نیست و هیچ مخلوقی به آن نامیده نشده است. با توجه به سه عنایتی که در معنای «الله» توضیح دادیم، علّت این که جز خدای عزّ و جلّ کسی به این نام خوانده نمی‌شود، روشن می‌گردد. امّا خود امیرالمؤمنین علیه السلام هم در ادامه‌ی سخن خود این موضوع را به زیبایی توضیح فرموده‌اند. ایشان «الله» را چنین معرفّی کرده‌اند:

هُوَ الَّذِي يَتَأَلَّهُ إِلَيْهِ عِنْدَ الْحَوَائِجِ وَ الشَّدَائِدِ كُلُّ مَخْلُوقٍ عِنْدَ انْقِطَاعِ الرَّجَاءِ مِنْ جَمِيعٍ مَنْ هُوَ دُونَهُ، وَ تَقَطُّعِ الْأَسْبَابِ مِنْ كُلِّ مَنْ سِوَاهُ، وَ ذَلِكَ أَنَّ كُلَّ مُتَرَتِّسٍ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا وَ مُتَعَطِّمٍ فِيهَا وَ إِنْ عَظُمَ غِنَاؤُهُ وَ طُغْيَانُهُ وَ كَثُرَتْ حَوَائِجُ مَنْ دُونَهُ إِلَيْهِ فَإِنَّهُمْ سَيَحْتَاجُونَ حَوَائِجَ لَا يَقْدِرُ عَلَيْهَا هَذَا الْمُتَعَاظِمُ، وَ كَذَلِكَ هَذَا الْمُتَعَاظِمُ يَحْتَاجُ حَوَائِجَ لَا يَقْدِرُ عَلَيْهَا فَيَنْقَطِعُ إِلَى اللَّهِ عِنْدَ ضَرُورَتِهِ وَ فَاقَتِهِ.^۱

او همان است که هر مخلوقی هنگام نیازمندی و گرفتاری‌های سخت، وقتی از هر کس غیر او ناامید می‌شود و همه‌ی اسباب و وسائط دیگر از کار می‌افتد، به او پناه می‌آورد. و این از آن روست که هر کس که در این دنیا آقا و بزرگ دانسته می‌شود، هر قدر هم بی‌نیازی و سرکشی‌اش بزرگ باشد و نیازمندی دیگران (یا کسانی که زیردست او هستند) به او زیاد باشد، بالأخره آن‌ها نیازهایی پیدا می‌کنند که این فرد بزرگ انگاشته‌شده قادر به برآوردن آن‌ها نیست و خود او هم نیازهایی پیدا می‌کند که قادر به برآوردن آن‌ها نیست. پس هنگام اضطرار (ناچاری) و نیازش از غیر خدا می‌بُرد و به او توجّه می‌کند. چه قدر زیبا توصیف کرده‌اند حال بیچارگی انسان را که بالأخره از سر ناچاری رو به سوی خدا می‌آورد. در دنیا کسانی هستند که بردیگران ریاست و آقایی می‌کنند و نزد دیگران آقا و بزرگ هستند. امیرالمؤمنین علیه السلام این افراد را «رئیس» یا «عظیم»

۱. همان.

نخوانده‌اند؛ بلکه «مترئس» و «متعظم» یا «متعظم» نامیده‌اند. کنایه از این‌که هیچ مخلوقی حقیقتاً آقا و بزرگ نیست؛ تنها نزد خودش و دیگران آقا و بزرگ انگاشته می‌شود. علت بزرگ واقعی نبودنشان دو چیز است: یکی این‌که همه‌ی نیازهای غیر خود را نمی‌توانند برآورده سازند. بله، انجام برخی از امور دیگران به خواست و اراده‌ی این‌ها مربوط می‌شود؛ اما در رفع بسیاری از نیازهای دیگران کاری از دستشان برنمی‌آید. همین کسانی که آقا و بزرگ (برای خودشان و دیگران) محسوب می‌شوند، اگر عزیزترین عزیزانشان مُشْرِف به مرگ شود؛ هیچ کاری از دستشان ساخته نیست و قس علی هذا.

دوم این‌که خودشان هم نیازهایی پیدا می‌کنند که برای رفع آن‌ها کاری از دستشان برنمی‌آید. مثلاً جلوی بیماری و مرگ خود را نمی‌توانند بگیرند و... بنابراین از سر ناچاری و نیاز به درگاه بی‌نیاز رو می‌آورند. آن وقت خودشان و دیگران متوجه می‌شوند که این‌ها آقا و بزرگ واقعی نبوده‌اند؛ نظیر بادکنکی بوده‌اند که دیگری بادشان کرده است و در واقع تو خالی و پوچ هستند. هنگام اضطراب و نیاز این حقیقت برایشان آشکار می‌شود. تذکر به این حقیقت مقدمه‌ای است برای این‌که بندگان خدا فقط به او امید بندند و تنها به سوی او تضرع کنند. امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمایش خود را این طور ادامه می‌دهند:

فَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لِعِبَادِهِ: أَيُّهَا الْفُقَرَاءُ إِلَى رَحْمَتِي إِنِّي قَدْ أَلْزَمْتُكُمْ الْحَاجَةَ إِلَيَّ فِي كُلِّ حَالٍ وَ ذَلَّةَ الْعُبُودِيَّةِ فِي كُلِّ وَقْتٍ فَالَيْ فَاغْزَعُوا فِي كُلِّ أَمْرٍ تَأْخُذُونَ فِيهِ وَ تَرْجُونَ تَمَامَهُ وَ بُلُوعَ غَايَتِهِ فَإِنِّي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أُعْطِيَكُمْ لَمْ يَقْدِرْ غَيْرِي عَلَى مَنَعِكُمْ وَ إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَمْنَعَكُمْ لَمْ يَقْدِرْ غَيْرِي عَلَى اعْطَائِكُمْ، فَأَنَا أَحَقُّ مَنْ سُئِلَ وَ أَوْلَى مَنْ تُضَرَّعُ إِلَيْهِ.^۱

پس خدای عز و جل به بندگان می‌فرماید: ای نیازمندان به رحمت من، من نیازمندی به خودم را در همه حال و خواری بندگی را در هر زمان، ملازم شما

قرار دادم (از نیاز به من و خواری بندگی من در هیچ حال و زمانی جدا نمی‌شوید). حال که این‌گونه است، تنها به من پناه آورید در [انجام دادن] هر کاری که آغاز می‌کنید و امید رسیدن به پایان و نتیجه‌اش را دارید. زیرا اگر من بخواهم به شما چیزی عطا کنم، هیچ کس نمی‌تواند آن را از شما باز بدارد و اگر بخواهم چیزی را از شما باز دارم، هیچ کس نمی‌تواند آن را به شما عطا کند. پس من سزاوارترین کسی هستم که از او درخواست شود و شایسته‌ترین کسی که به او تضرع کنند.

انسان عاقل به خوبی درک می‌کند که هیچ‌گاه و در هیچ زمانی بی‌نیاز از خدایش نیست و در یک آن و لحظه هم نمی‌تواند از ذلت عبودیت پروردگارش خارج شود. در همان زمان‌هایی که خود را محتاج و نیازمند حس نمی‌کند، لحظه به لحظه و در همه چیز خود، متکی و وابسته به خداست و تا «او» نخواهد، مالک هیچ چیزش نیست و تا «او» اراده نکند، هیچ خیری از هیچ کس به او نمی‌رسد و اگر «او» نخواهد، هیچ ضرری از هیچ ناحیه‌ای به او نمی‌خورد.

حکمت گفتن «بسم الله الرحمن الرحيم»

نتیجه‌ی همه‌ی این تنبّهات عقلی آن است که اگر قرار شود انسان از کسی چیزی بخواهد یا صدای ناله و درخواستش را به کسی برساند، شایسته‌ترین و سزاوارترین کس، فقط و فقط خداست. دیگری هم اگر بخواهد مؤثر باشد، به خواست خدا می‌تواند تأثیر بگذارد و همین است حکمت «بسم الله الرحمن الرحيم» گفتن در هنگام شروع هر کاری.

ادامه‌ی فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام:

فَقُولُوا عِنْدَ افْتِتَاحِ كُلِّ أَمْرٍ صَغِيرٍ أَوْ عَظِيمٍ: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَيْ
أَسْتَعِينُ عَلَى هَذَا الْأَمْرِ بِاللَّهِ الَّذِي لَا يَحِقُّ الْعِبَادَةُ لِغَيْرِهِ، الْمُنْغِيثِ إِذَا
اسْتُغِيثَ، الْمُجِيبِ إِذَا دُعِيَ، الرَّحْمَنِ الَّذِي يَرْحَمُ بَسْطِ الرِّزْقِ عَلَيْنَا،
الرَّحِيمِ بِنَا فِي أَدْيَانِنَا وَدُنْيَانَا وَآخِرَتِنَا، خَفَّفَ عَلَيْنَا الدِّينَ وَجَعَلَهُ سَهْلًا

خَفِيفًا، وَ هُوَ يَرْحَمُنَا بِتَمِيْزِنَا مِنْ اَعْدَائِهِ.^۱

پس هنگام شروع هر کار کوچک یا بزرگی «بسم الله الرحمن الرحيم» بگویید. معنایش این است که برای انجام این کار کمک می‌خواهم از خداوندی که عبادت سزاوار غیر او نیست؛ همان که اگر به او استغاثه شود، فریادرس و اگر او را بخوانند، اجابت‌کننده است. رحمانی که با گسترش دادن روزی بر ما رحمت آورده و در دین و دنیا و آخرت ما، مورد رحمت [خاص] خود قرارمان داده است؛ دین را بر ما سبک کرده و آن را ساده و سهل قرار داده و با جدا کردن ما از دشمنانش به ما رحم می‌کند.

می‌بینیم که در توصیف «الله»، سزاوار عبادت شدن را لحاظ فرموده‌اند و این مطلب را از توضیحات قبلی خود نتیجه‌گیری کرده‌اند. یعنی در حقیقت، تنبّه و توجّه داده‌اند که چون «الله» تنها کسی است که می‌توان بدو امید بست و بقیّه همه مخلوق و محتاج اویند، پس هر کاری را به «اسم» الله شروع کنید که نهایت خضوع و غایت تذلل فقط شایسته‌ی اوست.

«عبادت»: اسم خدا

کلمه‌ی «اسم» همان‌طور که در بخش نخست کتاب گفته‌ایم، به معنای نشانه و علامت است. این جا وقتی گفته می‌شود که هر کاری را به «اسم» الله آغاز کنید، یعنی الله نشانه‌ای دارد که همان علامتِ توجّه انحصاری و انقطاع به سوی اوست و آن نشانه، همانا معبود بودن اوست. به این فرمایش حضرت رضا علیه السلام که در توضیح «بسم الله» فرموده‌اند، توجّه فرمایید:

مَعْنَى قَوْلِ الْقَائِلِ بِسْمِ اللَّهِ أَيْ أَسْمُ عَلَى نَفْسِي سِمَةً مِنْ سِمَاتِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ هِيَ الْعِبَادَةُ.

کسی که «بسم الله» می‌گوید، یعنی نشانه‌ای از نشانه‌های خدای عزّ و جلّ را روی خودم می‌گذارم و آن [نشانه] عبادت است.

۱. همان.

وقتی راوی سؤال می‌کند که «سَمَة» چیست، می‌فرمایند: **الْعَلَامَةُ**^۱.
به زبان ساده‌تر، کسی که «بسم الله» می‌گوید، در واقع اعلام می‌کند که تنها خدا را عبادت می‌کند و غیر او را شایسته‌ی خضوع محض نمی‌داند و جز به او پناهی ندارد. این اعلام کردن همان علامت‌گذاری روی خود است و آن علامت، نشانه‌ای از نشانه‌های خاصّ خداست که در این جا معبود بودن اوست.

حجّت حضرت ابراهیم علیه السلام برای ردّ شرک

این نکته محور اصلی احتجاج حضرت ابراهیم علیه السلام با مشرکان زمان خود بوده است. قرآن کریم احتجاجات ایشان را نقل فرموده^۲ و ائمه علیهم السلام نیز آن‌ها را به روشنی توضیح داده‌اند.

حضرت رضا علیه السلام در پاسخ به سؤال مأمون در این زمینه فرمودند:
ابراهیم علیه السلام با سه گروه مواجه بود: ستاره‌پرستان، ماه‌پرستان و خورشیدپرستان. وقتی از غاری که در آن پنهانش کرده بودند خارج شد، در هنگام شب ستاره‌ی زهره را دید و گفت: **هَذَا رَبِّي**؟ و این را از روی انکار و استفهام گفت. پس وقتی آن ستاره غروب کرد، گفت: **لَا أُحِبُّ الْآفَلِينَ**؛ چون غروب کردن از ویژگی‌های موجود حادث است، نه از ویژگی‌های قدیم بودن. آن‌گاه وقتی ماه طلوع کرده را دید، گفت: **هَذَا رَبِّي**؟ این را هم از روی انکار و به صورت استفهام مطرح کرد. پس وقتی [ماه] غروب کرد، گفت: اگر پروردگارم مرا هدایت نکند، از گروه گمراهان خواهم بود. آن‌گاه وقتی صبح کرد و خورشید طلوع کرده را دید، گفت: **هَذَا رَبِّي**؟ این از زهره و ماه بزرگ‌تر است. این را هم به حالت انکار و استفهام گفت، نه به صورت اخبار و اقرار و اعتراف [یعنی خبر نمی‌داد و خودش هم قبول نداشت]. پس وقتی [خورشید] غروب کرد، به هر سه گروه ستاره‌پرست و ماه‌پرست و خورشیدپرست گفت:

۱. همان/ ۲۲۹ و ۲۳۰، باب ۳۱، ح ۱.

۲. انعام/ ۷۴-۸۳.

﴿يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِئٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ
وَالْأَرْضِ حَنِيفًا وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾

﴿ای قوم من، همانا من از آنچه شما شرک می‌ورزید، بری و بیزارم. من
به‌سوی خالق آسمان‌ها و زمین رو می‌کنم؛ در حالی‌که حق‌گرا و حنیف هستم
و من از مشرکان نیستم.﴾

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

امام هشتم علیه السلام در توضیح آیه‌ی اخیر می‌فرماید:

إِنَّمَا أَرَادَ إِبْرَاهِيمُ عليه السلام بِمَا قَالَ أَنْ يُبَيَّنَ لَهُمْ بَطْلَانَ دِينِهِمْ وَ يُثَبِّتَ عِنْدَهُمْ
أَنَّ الْعِبَادَةَ لَا تَحِقُّ لِمَا كَانَ بِصِفَةِ الزُّهْرَةِ وَ الْقَمَرِ وَ الشَّمْسِ وَ إِنَّمَا تَحِقُّ
الْعِبَادَةُ لِخَالِقِهَا وَ خَالِقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ.

ابراهیم علیه السلام با سخنانی که گفت، فقط می‌خواست برای آن‌ها بطلان دینشان
را روشن کند و برای آن‌ها اثبات نماید که عبادت سزاوار چیزی که صفات
زهره و ماه و خورشید را داشته باشد، نیست و عبادت فقط حق خالق آن‌ها و
خالق آسمان‌ها و زمین است.

می‌بینیم که محور احتجاج حضرت ابراهیم علیه السلام با قوم خود، این بوده که آن‌ها
بفهمند عبادت، سزاوار مخلوقات و هر چه که صفت مخلوقی داشته باشد، نیست؛
بلکه فقط حق خالق آسمان‌ها و زمین می‌باشد که همان «الله» است. قرآن کریم در
ادامه‌ی آیه‌ی قبل می‌فرماید:

﴿وَ حَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ﴾

﴿و قوم او با او [بی‌دلیل] چون و چرا کردند. گفت: آیا درباره‌ی «الله» با من
جدل و چون و چرا می‌کنید، در حالی‌که او مرا هدایت کرده است؟!﴾

وقتی آن‌ها با علم و معرفت به الله، به چون و چرا کردن با ابراهیم علیه السلام پرداختند،
ایشان فرمود: آیا درباره‌ی «الله» که برای خودتان هم شناخته شده است، جدل

می‌کنید؟! یعنی شما «الله» را می‌شناسید و می‌فهمید که جز او کسی سزاوار پرستیده شدن نیست. پس چرا بی جهت بر شرک خود اصرار می‌ورزید؟! این همان حجت الهی است که خداوند به ابراهیم علیه السلام عنایت فرمود تا با قومش احتجاج کند. امام رضا علیه السلام در پایان توضیح خود فرمودند:

وَ كَانَ مَا احْتَجَّ بِهِ عَلَى قَوْمِهِ مِمَّا اَلْهَمَهُ اللهُ تَعَالَى وَ اَتَاهُ كَمَا قَالَ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا اِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾^۱.

و این آن حجتی است که ابراهیم علیه السلام بر قوم خویش آورد از آن چه خدای متعال به ایشان الهام و عطا کرده بود، همان طور که خدای عز و جل می‌فرماید: ﴿و آن حجت ماست که آن را به ابراهیم عطا کردیم تا بر قومش دلیل و برهان آورد﴾.

داستان حضرت ابراهیم علیه السلام شاهد دیگری است بر این که «عبادت» نشانه و اسمی برای «الله»، خالق آسمان‌ها و زمین است. برمی‌گردیم به توضیح حدیث امیرالمؤمنین علیه السلام.

رحمان و رحیم بودن خداوند

توجه به «رحمان» و «رحیم» بودن الله هم در این حدیث وجود دارد؛ توجه به این که «او» روزی را برای ما گسترش داده و اگر روزی او نبود، هیچ نداشتیم و چیزی نبودیم که بخواهیم کاری انجام دهیم و نیز رحمت خاص «او» که شامل ما مؤمنان شده است. مطابق فرمایشی از امام صادق علیه السلام، رحمانیت خداوند شامل جمیع عالم می‌شود؛ ولی رحیم بودن او اختصاص به مؤمنین دارد.^۲ آن نعمت‌های الهی که مشترک میان مؤمن و غیر مؤمن است، مانند روزی‌های مادی: آب و غذا، سلامت جسم و امنیت و...، به رحمانیت خداوند مربوط می‌شود. نعمت‌هایی هم که جنبه‌ی دینی و معنوی دارد، چه در دنیا و چه در آخرت، به رحیمیت او برمی‌گردد؛ مانند معرفت و

۱. عیون أخبار الرضا علیه السلام / ۱۹۷، باب ۱۵، ح ۱.

۲. التوحید / ۲۳۰، باب ۳۱، ح ۲ و ۳.

ولایت اهل بیت علیهم السلام که بالاترین نعمت الهی در دنیا و آخرت است. نعمتی که خود امیرالمؤمنین علیه السلام در حدیث مورد بحث نام برده‌اند، ساده و سبک قرار دادن شریعت برای ماست و جدا شدن مؤمنان به خدا از دشمنان او در آخرت. این‌ها مصادیق مهمی از رحیم بودن خداوند نسبت به مؤمنان است.

گفتن «بسم الله الرحمن الرحيم» با حضور قلب

امیرالمؤمنین علیه السلام فرمایش خود را با نقل حدیثی از رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم پایان داده‌اند:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله و سلم: مَنْ حَزَنَهُ أَمْرٌ تَعَاظَاهُ فَقَالَ: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» وَ هُوَ مُخْلِصٌ لِلَّهِ يُقْبَلُ بِقَلْبِهِ إِلَيْهِ لَمْ يَنْفَكْ مِنْ إِحْدَى اثْنَتَيْنِ: إِمَّا بُلُوغِ حَاجَتِهِ فِي الدُّنْيَا وَ إِمَّا يُعَدُّ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَ يُدْخَرُ لَدَيْهِ، وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَ أَبْقَى لِلْمُؤْمِنِينَ.^۱

رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: هر کس کاری که بدان مشغول شده ناراحت و نگرانش کرده، پس خالص برای خدا «بسم الله الرحمن الرحيم» بگوید، در حالی که با قلبش متوجه اوست، به یکی از دو چیز خواهد رسید: یا به خواسته‌اش در دنیا می‌رسد یا (پاداش آن) برای او نزد خدایش آماده می‌شود و نزد او ذخیره می‌ماند و آن چه نزد خداست، برای مؤمنان بهتر و ماندنی‌تر است.

«بسم الله الرحمن الرحيم» گفتن، فقط یک ذکر لفظی نیست. این لفظ حکایت از اعتقاد عمیق قلبی گوینده می‌کند. هر چه حضور قلب گوینده و اعتقاد قلبی‌اش عمیق‌تر باشد، آثار و برکات این ذکر مبارک بهتر آشکار می‌شود. حال اگر انسانی که مشغول به کاری شده (یا می‌خواهد بشود)، نگران رسیدن به نتیجه‌ی آن است و از این بابت ناراحت می‌باشد، «بسم الله الرحمن الرحيم» را خالصانه برای خدا به زبان آورد و

۱. همان/۲۳۲، باب ۳۱، ح ۵.

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

فصل ۳

تفسیر کلمه‌ی «هو»

حضرت باقرالعلوم علیه السلام کلمه‌ی «هو» را در ابتدای سوره‌ی توحید، چنین تفسیر فرموده‌اند:

«هُوَ» اسْمٌ مُكْنًى مُشَارٌ إِلَى غَائِبٍ، فَالْهَاءُ تَنْبِيهُ عَلَى مَعْنَى ثَابِتٍ، وَالْوَاوُ إِشَارَةٌ إِلَى الْغَائِبِ عَنِ الْحَوَاسِّ، كَمَا أَنَّ قَوْلَكَ «هَذَا» إِشَارَةٌ إِلَى الشَّاهِدِ عِنْدَ الْحَوَاسِّ وَ ذَلِكَ أَنَّ الْكُفَّارَ نَبَّهُوا عَنْ آلِهَتِهِمْ بِحَرْفِ إِشَارَةِ الشَّاهِدِ الْمُدْرِكِ فَقَالُوا: هَذِهِ آلِهَتُنَا الْمَحْسُوسَةُ الْمُدْرَكَةُ بِالْأَبْصَارِ، فَأَشِيرَ أَنْتَ يَا مُحَمَّدٌ إِلَى إِلَهِكَ الَّذِي تَدْعُو إِلَيْهِ حَتَّى نَرَاهُ وَ نُدْرِكُهُ وَ لَا نَأْلَهُ فِيهِ، فَانْزَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، فَالْهَاءُ تَثْبِيْتُ لِلثَّابِتِ وَالْوَاوُ إِشَارَةٌ إِلَى الْغَائِبِ عَنِ دَرْكِ الْأَبْصَارِ وَ لَمَسِ الْحَوَاسِّ وَ أَنَّ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ، بَلْ هُوَ مُدْرِكُ الْأَبْصَارِ وَ مُبْدِعُ الْحَوَاسِّ.^۱

«هو» اسمی کنایی است که با آن اشاره به غایبی شده است. «هاء» [در هو] تنبیه به یک معنای ثابت و «واو» [در هو] اشاره به پنهان از حواس است؛

۱. التوحید / ۸۸-۸۹، باب ۴، ح ۱.

چنان‌که کلمه‌ی «هَذَا» [که می‌گویی] اشاره به حاضر نزد حواس است و این [گونه تعبیر کردن] از آن‌روست که کَفَّار به خدایان خود با حرف اشاره‌ی «شاهد مدرک» توجّه می‌دادند و می‌گفتند: این‌ها آلّه‌ی ما هستند که محسوس و با دیدگان قابل درک‌اند. پس تو هم ای محمّد، به خدایی که به او فرا می‌خوانی، اشاره کن تا او را ببینیم و درک کنیم و در او واله و حیران نباشیم. پس خداوند تبارک و تعالی «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» را نازل فرمود که «هَاء» ثابت نمودن همان ثابت و «واو» اشاره‌ای است به غایب از درک دیدگان و لمس کردن حواس و این‌که او از این امور متعالی است؛ بلکه او دریابنده‌ی دیدگان و پدیدآورنده‌ی حواس است.

مشرکان به گمان خود آلّه‌ای را که می‌پرستیدند، می‌دیدند و به آن‌ها با اسم اشاره‌ی حاضر، یعنی «هَذَا»، اشاره می‌کردند. اما می‌دیدند که پیامبر ﷺ از معبودی سخن می‌گوید که محسوس و مدرک نیست و در او حیرت و سرگردانی دارند. لذا از ایشان درخواست کردند که معبودشان را به آنان نشان دهد تا بتوانند او را ادراک کنند و در او وَلّه نداشته باشند. در پاسخ این درخواست، خداوند سوره‌ی مبارکه‌ی «توحید» را نازل فرمود. اسمی که با آن به ذات مقدّس پروردگار اشاره شده، کلمه‌ی «هو» است. این کلمه از دو حرف تشکیل شده، اوّل «هَاء» که تنبیه به یک معنای ثابت است (تَنْبِيْهُ عَلَى مَعْنَى ثَابِتٍ). «تنبیه» یعنی تنبّه دادن و توجّه دادن. کلمه‌ی «معنی» را پیش‌تر توضیح دادیم؛ یعنی «مَا عُنِيَ بِهِ» و مقصود. «ثابت» هم به یک موجود مستقرّ و دائمی اطلاق می‌شود. با این ترتیب این تنبیه، به معنای توجّه و آگاهی دادن به یک مقصود مستقرّ و ماندگار است که بودنش مورد تصدیق قطعی قرار گرفته است. «مشارُ اِلَیه» در این جا ذات مقدّس پروردگار است که مقصودی ثابت می‌باشد.

اما حرف «واو» اشاره به موجودی غایب و پنهان از حواس است. همان‌طور که مشرکان به معبودهای خود با کلمه‌ی «هَذَا» اشاره می‌کردند - که مربوط به موجود حاضر نزد حسّ است - خدای متعال به پیامبرش امر می‌کند که وقتی می‌خواهد به معبودش اشاره کند، لفظی را به کار ببرد که برای اشاره به موجود غایب از حواس

است. لذا کلمه‌ی «هو» اسمی کنایی است؛ یعنی تصریحی به نام مشارِ اِلیه در آن نیست. کنایه ضدّ صراحت است و در جایی که نخواهند به نام کسی تصریح کنند، برای او «ضمیر» به کار می‌برند و «هو» ضمیری است که مرجع آن خدای غایب از حواسّ است. توجّه شود که در فرمایش امام باقر علیه السلام شاهد و غایب بون نسبت به حواسّ سنجیده شده است. خدای متعال از احساس و ادراکِ حسی و مفهومی غایب است؛ امّا همان‌گونه که در بحث «معرفت» گفته‌ایم، این غیبت با شهود غیر حسی و غیر عقلی منافات ندارد.

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

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

ذکر شریف «یا هو یا من لا هو الا هو»

هم‌چنین است عبارت زیبای «یا من لا هو الا هو»؛ یعنی این‌که جز او هیچ کس را نمی‌توان «هو» دانست. اگر این عنایتِ دو جانبه‌ای که گفته شد، مدّ نظر باشد (معرفت در عین احتجاب)، هیچ کس جز خدای یکتا و بی‌شبیه را نمی‌توان «هو» خواند. پس درست است که گفته شود: «یا من لا هو الا هو». به این حدیث زیبا و عمیق توجّه فرمایید:

امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند:

یک شب پیش از [جنگ] بدر، خضر علیه السلام را در خواب دیدم. به او گفتم: چیزی به من بیاموز که با آن بر دشمنان غلبه کنم. او گفت: بگو: «یا هُوَ یا مَنْ لَا هُوَ إِلَّا هُوَ». هنگام صبح این ماجرا را برای رسول خدا صلی الله علیه و آله باز گفتم. ایشان فرمودند:

یا عَلِیُّ عَلَّمْتَ الْإِسْمَ الْأَعْظَمَ.

ای علی، اسم اعظم را فراگرفته‌ای.

سپس امیرالمؤمنین علیه السلام چنین اضافه فرمودند:

این کلام روز بدر بر زبانم بود.

امیرالمؤمنین علیه السلام سوره‌ی «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» را قرائت کرد و پس از آن فرمود:

یا هُوَ یا مَنْ لَا هُوَ إِلَّا هُوَ اغْفِرْ لِي وَ انصُرْنِي عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ.

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

در روز (جنگ) صفین هم همین کلمات بر زبان مبارک ایشان بود، در حالی که حمله می‌کردند. عمار یاسر به ایشان عرض کرد: یا امیرالمؤمنین علیه السلام این کنایه‌ها چیست (که بر زبان می‌رانی)؟ فرمودند:

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

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

می‌بینیم که ذکر شریف «یا هُوَ یا مَنْ لَا هُوَ إِلَّا هُوَ» را اسم اعظم خداوند دانسته‌اند.

البته نباید تصوّر کرد که هر کس این ذکر را بر زبان آورد، همان آثاری را که برای امیرالمؤمنین علیه السلام داشت، خواهد دید. این ذکر وقتی به زبان حجت خدا یا هر کس که او اجازه دهد، جاری شود، آثار اسم اعظم الهی را خواهد داشت. این ذکر یک لفظ صرف بدون شرایط و قرائن نیست و تعلیم آن هم شرایطی دارد که علم ما انسان‌های عادی بدان راه ندارد.

۱. همان / ۸۹، باب ۴، ح ۲.

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

راوی می‌گوید: از آن حضرت درباره‌ی معنای «الله» پرسیدم. ایشان فرمودند:

اِسْتَوَلٰی عَلٰی مَا دَقَّ وَ جَلَّ^۱.

بر آن چه کوچک و بزرگ است، استیلا یافت.

استیلا یافتن بر کوچک و بزرگ، در معانی لغوی «إله» نیامده است؛ اما می‌توانیم این معنا را ملازم با معانی گذشته بدانیم. استیلاى خداوند، استیلاى از همه جهت و بر همه چیز، از کوچک و بزرگ، است. این استیلاى مطلق و همه جانبه از لوازم خالقیت او بر همه‌ی عالم است. این استیلا، بر همه چیز مخلوقات عالم سایه افکنده و کسی که درباره‌ی ذات چنین موجود با جلالت و عظمتی اندیشه کند، به حیرت می‌افتد؛ در ذات او و در استیلایش بر کوچک و بزرگ، واله می‌شود. پس این معنا با وَلَه و تحیر در او ملازم یکدیگرند (معنای دوم).

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

معنای اوّل (معبود بودن) هم ملازم با استیلاى وجودی بر همه‌ی عالم است. انسان عقلاً و روحاً در برابر کسی خضوع تامّ و کامل می‌کند که بر همه چیز و همه کس مسلط باشد و اختیار همگان از هر جهت به دست او باشد. چنین موجودی تنها خالق یکتا و بی‌شبیه است؛ همان که ذاتش حیرت‌آور و در گرفتاری‌ها پناه همگان است. ملاحظه می‌کنیم که معنای مورد نظر امام هفتم علیه السلام ملازمِ همه جانبه‌ای با سه معنای قبلی در مورد إله دارد.

۱. همان / ۲۳۰، باب ۳۱، ح ۴.

معنای جدیدی برای «مألوه»

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

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

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

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

تأثیر ناپذیری خداوند از خلق مخلوقات

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

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

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

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

در معارف توحیدی اهل بیت علیهم‌السلام بر این مطلب ظریف این‌گونه تأکید فرموده‌اند:

لَهُ مَعْنَى الرَّبُّوبِيَّةِ إِذْ لَا مَرْبُوبٌ وَحَقِيقَةُ الْإِلَهِيَّةِ إِذْ لَا مَأْلُوهٌ وَمَعْنَى الْعَالِمِ وَ
لَا مَعْلُومٍ، وَمَعْنَى الْخَالِقِ وَ لَا مَخْلُوقٍ، وَ تَأْوِيلُ السَّمْعِ وَ لَا مَسْمُوعٍ
لَيْسَ مُنْذُ خَلَقَ اسْتَحَقَّ مَعْنَى الْخَالِقِ، وَ لَا بِإِحْدَاثِهِ الْبَرَايَا اسْتَفَادَ مَعْنَى
الْبَارِيَّةِ.^۱

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

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

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

بله، مفاهیم این‌ها بایکدیگر متفاوت است؛ اما تعدّد و اختلاف در این مفاهیم،

۱. همان/ ۳۸، باب ۲، ح ۲.

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

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

الف و لام «الله»

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

معنای «الله أحد»

اما کلمه‌ی «اَحد»؛ در احادیث تصریح کرده‌اند که معنای «اَحد» و «واحد» یکی است.^۱ درباره‌ی «اللهُ اَحدٌ» هم این‌طور فرموده‌اند:

فَمَعْنَى قَوْلِهِ: اللهُ اَحدٌ: الْمَعْبُودُ الَّذِي يَأْلَهُ الْخَلْقُ عَنْ إِدْرَاكِهِ وَ الْإِحَاطَةِ بِكَيْفِيَّتِهِ فَرْدٌ بِالْهَيْئَةِ مُتَعَالٍ عَنْ صِفَاتِ خَلْقِهِ.^۲

پس معنای سخن پروردگار که فرموده: اللهُ اَحدٌ، این است: آن معبودی که خلق از ادراک او و احاطه بر چگونگی‌اش در حیرت مانده‌اند، به سبب إله بودنش فرد و یگانه است و از صفات (یا توصیفات) آفریدگانش متعالی و برتر می‌باشد.

ملاحظه می‌کنیم که الله را نظیر آن‌چه در احادیث مشابه از ائمه‌ی طاهرين (علیهم‌السلام) نقل شده، معنا فرموده‌اند. هم به معبود بودنش و هم به این‌که خلق در درک او واله هستند، اشاره شده است. عبارت «الله اَحدٌ» را هم جمله‌ی مبتدا و خبر دانسته‌اند؛ با این‌که همین امام بزرگوار - مطابق حدیثی که از ایشان نقل کردیم - کلمه‌ی «هو» قبل از «الله اَحدٌ» را نیز اشاره به خداوند متعال دانسته‌اند؛ یعنی در آیه‌ی شریفه یک‌بار به کنایه و با ضمیر «هو» از پروردگار یکتا یاد شده و یک‌بار هم با جمله‌ی «الله اَحدٌ». معنای «اَحد» را با کلمه‌ی فرد توضیح داده‌اند؛ یعنی تک و بی‌نظیر. خدای متعال به سبب إله بودنش بی‌نظیر و بدون شبیه است. معبودی که خلق در ادراکش واله هستند، علی‌القاعده مشابه نخواهد داشت؛ وگرنه، نه معبود بود و نه کسی در او به و لَه می‌افتاد. بنابراین از صفات آفریدگانش هم برتر و منزّه است؛ چون اگر چنین نباشد، دیگر «الله» نخواهد بود. می‌بینیم «الله اَحدٌ» تفصیل و توضیح خود «الله» است و بیش از هر چیز بر توحید و تنزیه حقّ متعال تأکید دارد.

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

۲. همان.

فصل ۴

معانی لغوی «صمد»

توضیحاتی درباره‌ی معنای «الله» بیان شد. اکنون باید کلمه‌ی «صمد» را شرح دهیم. این کلمه از ریشه‌ی «صمد» به معنای «قصد» گرفته شده است.^۱ در معنای آن گفته‌اند:

الصَّمَد: السَّيِّدُ الْمُطَاعُ الَّذِي لَا يُقْضَىٰ دُونَهُ أَمْرٌ.^۲

آقا و سرورِ مطاعی که هیچ فرمانی جز [فرمان] او برآورده نمی‌شود. پس صمد یعنی آقای مطلق و کسی که امرش فوق همه‌ی او امر است و مورد اطاعت همگان است و فرمان هیچ کس جز او برده نمی‌شود. معنای دیگری که برای «صمد» گفته شده، چنین است:

الَّذِي يُصَمَّدُ إِلَيْهِ فِي الْخَوَائِجِ أَيْ يُقْصَدُ.^۳

کسی که در نیازمندی‌ها مورد قصد و توجه قرار می‌گیرد. تعبیر دیگر از همین معنا، چنین است:

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

۲. همان.

۳. همان.

المَقْصُودُ لِقَضَاءِ الْحَاجَاتِ.^۱

کسی که برای برآورده شدن نیازها مقصود است.

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

الصَّمَدُ: السَّيِّدُ الَّذِي قَدْ انْتَهَى سُودُّهُ.^۲

صمد آقایی است که آقایی‌اش به نهایت رسیده است.

معنای دیگری که برای صمد ذکر کرده‌اند، «مُصَمَّت» است.^۳ «مُصَمَّت» این گونه

معنا شده است:

المُصَمَّتُ: الَّذِي لَا جَوْفَ لَهُ.^۴

مصمت آن چیزی است که داخل و تو ندارد.

با این ترتیب در معنای صَمَد چنین آمده است:

شَيْءٌ صَمَدٌ: مُصَمَّتٌ لَا جَوْفَ لَهُ.^۵

معنای اوّل و دوم «صمد» در احادیث

حال با توجه به این معانی لغوی، سراغ احادیث ائمه علیهم‌السلام می‌رویم. امام باقر علیه‌السلام از

جدّ گرامی خود حضرت سیدالشهداء علیه‌السلام چنین نقل فرموده‌اند:

الصَّمَدُ الَّذِي لَا جَوْفَ لَهُ وَ الصَّمَدُ الَّذِي قَدْ انْتَهَى سُودُّهُ، وَ الصَّمَدُ

الَّذِي لَا يَأْكُلُ وَ لَا يَشْرَبُ، وَ الصَّمَدُ الَّذِي لَا يَنَامُ، وَ الصَّمَدُ الدَّائِمُ

الَّذِي لَمْ يَزَلْ وَ لَا يَزَالُ.^۶

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

۱. المعجم الوسيط / ۵۲۳.

۲. لسان العرب ۸ / ۲۸۰.

۳. همان / ۲۷۹.

۴. همان.

۵. المعجم الوسيط / ۵۲۳.

۶. التوحید / ۹۰، باب ۴، ح ۳.

سیادت و آقایی می‌باشد و صمد کسی است که نمی‌خورد و نمی‌آشامد و صمد کسی است که نمی‌خوابد و صمد آن موجود دائمی ازلی و ابدی است. جمله‌ی اوّل و دوم این حدیث دقیقاً مطابق بر معانی لغوی صمد است. اوّلین ویژگی صمد این است که «جوف» ندارد. جوف به داخل و توی یک چیز گفته می‌شود و «اجوف» به چیز تو خالی اطلاق می‌گردد. خدای متعال جوف ندارد؛ یعنی نمی‌توان برای او داخل و مدخل قائل شد.^۱ جوف داشتن می‌تواند جسمانی باشد مانند ما انسان‌ها (و همه‌ی حیوانات) که از جهت جسمی تو خالی و اجوف هستیم و ممکن است جنبه‌ی وهمی و فکری داشته باشد. اگر بتوان با فکر و از طریق مفهوم، راهی به درون موجودی پیدا کرد، آن موجود دارای جوف فکری و وهمی خواهد بود. همه‌ی مخلوقات این گونه‌اند؛ چون بالأخره می‌توان مفهومی یافت که به وسیله‌ی آن در آن‌ها نفوذ فکری کرد. اما خالق مخلوقات قابل هیچ‌گونه نفوذ فکری و مفهومی نیست. بنابراین جوف فکری هم ندارد. با این عنایت می‌توان خدای متعال را به طور مطلق، غیر اجوف و غیر مجوّف دانست.

محمّد بن مسلم می‌گوید: از امام صادق علیه السلام درباره‌ی صمد پرسیدم. ایشان فرمودند:

الَّذِي لَيْسَ بِمَجُوفٍ.^۲

این اوّلین معنایی است که برای صمد بودن خدای متعال ذکر شده است. معنای دوم که سید الشهداء علیه السلام برای صمد فرموده‌اند نیز کاملاً منطبق بر معانی لغوی آن است: کسی که در منتهی درجه‌ی آقایی و سروری است. انطباق این معنا با خدای متعال روشن و انکارناپذیر است؛ زیرا او آقایی و سیادت واقعی و همه‌جانبه بر غیر خودش دارد. سیادت او قرار دادی و اعتباری نیست؛ بلکه از هر جهت و هر حیث بر همه چیز و همه کس آقا و سرور است. او چون ربّ و صاحب اختیار مطلق هر چیز است، سروری و آقایی حقیقی بر همگان دارد. هیچ فرمانی بالاتر از فرمان او نیست و همه‌ی فرمان‌های دیگر تحت سیطره‌ی فرمان او است.

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

۲. التّوْحِيد / ۹۳، باب ۴، ح ۸.

از امام باقر علیه السلام درباره‌ی همین معنا، این عبارت نقل شده است:

الصَّمَدُ: السَّيِّدُ الْمُطَاعُ الَّذِي لَيْسَ فَوْقَهُ أَمْرٌ وَ نَاهٍ^۱

صمد آقای مورد اطاعتی است که بالاتر از او امر و نهی‌کننده‌ای نیست.

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

اما این که فرموده‌اند: صمد آن کسی است که نمی‌خورد و نمی‌آشامد، این معنا را می‌توان لازمه‌ی تو خالی نبودن خداوند دانست.^۲

این که فرموده‌اند: صمد آن کسی است که نمی‌خواهد و ازلی و ابدی است، این‌ها را هم می‌توان لازمه‌ی معنای دوم صمد دانست. اگر موجودی حقیقتاً در بالاترین درجه‌ی سیادت باشد، یعنی هیچ نیازی از هیچ جهت به غیر خود ندارد؛ فرمانروای مطلق است که همه چیز وابسته به اوست؛ حکمرانی و آقایی همه‌جانبه‌ی وجودی بر همه‌ی عالم دارد. با این اوصاف روشن است که باید ازلی و ابدی باشد و از همه‌ی نقایص، از جمله خوابیدن، منزه باشد. کسی که خوابش می‌برد، در این امر اختیاری ندارد و در حال خواب هم فهم و شعور عادی خود را از دست می‌دهد. این‌ها نشانه‌های نقص و مخلوقیت است. هم‌چنین موجودی که حادث شده و روزی هم از بین می‌رود، نمی‌تواند بر همگان آقا و سرور مطلق باشد.

معنای سوم «صمد» در احادیث

معنای سومی هم در احادیث برای «صمد» ذکر شده که از حضرت امام جواد علیه السلام نقل شده است:

۱. همان / ۹۰، باب ۴، ح ۳.

۲. البته در بیان معانی لغوی «صمد» این تعبیر هم آمده است که: «الصَّمَدُ الَّذِي لَا يَطْعَمُ» (لسان العرب ۳ / ۲۵۸). به نظر می‌آید این معنا یکی از مصادیق جوف نداشتن باشد نه این که دو معنای مستقل از هم باشند.

السَّيِّدُ الْمَصْمُودُ إِلَيْهِ فِي الْقَلِيلِ وَالْكَثِيرِ^۱

آقایی که در کم و زیاد او را قصد کنند.

این معنای صمد با آن چه از دو کتاب لغت آورديم، منطبق است. البته سیادت و آقایی هم در فرمایش امام جواد علیه السلام لحاظ شده است که با معنای دوم صمد تناسب دارد. این که موجودی در هر امری مقصود باشد، یعنی این که همگان در امور کوچک یا بزرگ به سوی او رو می کنند، از او کمک می خواهند و به او امید می بندند؛ در بر آوردن نیازهایشان هم فقط به او دل می بندند و هیچ کس را در عرض او و مانند او نمی خوانند. این ویژگی هم پایه ی عقلی دارد و هم جنبه ی وجدانی و شهودی. این که انسان ها در رفع نیازمندی هایشان به چه کسی رو می آورند، بستگی به این دارد که چه موجودی را در همه حال و نسبت به همه چیز قادر و توانا بینند.

فرد عاقل به خوبی می داند که در همه ی شرایط و در هر امری، تنها کسی که می تواند ملجأ و پناه واقعی و نهایی باشد، خالق یکتاست. آن جا که دیگر از هیچ کس کاری بر نمی آید و حتی آن جا که دیگران هم می توانند کاری بکنند، همه و همه متکی به اویند و تا او نخواهد هیچ کاری سامان نمی پذیرد و از هیچ کس هیچ چیز ساخته نیست. این مطلب را هم عقل تصدیق می کند و هم در گرفتاری های سخت، انسان ها فطرتاً و وجداناً فقط به خدای بی نیازشان رو می کنند و همه ی امیدهای دیگر قطع می شود. بنابراین انطباق معنای صمد در حدیث امام جواد علیه السلام با خداوند متعال وجدانی و بدیهی است.

در فرمایش دیگری از امام باقر علیه السلام، پس از این که خدا را صمد خوانده اند، چنین آمده است:

يَصْمِدُ إِلَيْهِ كُلُّ شَيْءٍ^۲

هر چیزی او را قصد می کند.

این هم تأکیدی بر همان معناست که همه ی مخلوقات با عقل و فطرت خویش در

۱. التوحید / ۹۴، باب ۴، ح ۱۰.

۲. همان، ح ۹.

برآورده شدن نیازها و رسیدن به خواسته‌هایشان، فقط یکی را قصد می‌کنند و جز او به هیچ کس امید نمی‌بندند.

جمع سه معنا در صمدیت خدای متعال

با این ترتیب با توجه به معنای لغوی و راهنمایی‌های ائمه علیهم‌السلام در سخنان خود، سه معنا از کلمه‌ی صمد به دست می‌آوریم. این معانی همگی با هم قابل جمع‌اند و به معنایی که برای خداوند به کار می‌روند، بر غیر او قابل اطلاق نیستند. هیچ کدام از این سه خصوصیت به طور مطلق در غیر خدا جاری نمی‌شود. نخست آن که هیچ مخلوقی را نمی‌توان مطلقاً بدون جوف دانست؛ چون اگر جوف خارجی هم نداشته باشد، از جهت فکری و مفهومی مدخلی دارد که از همان طریق قابل نفوذ است. بنابراین جوف نداشتن به طور کامل و مطلق، فقط در شأن خدای متعال است.

دوم آن که هیچ کس جز خداوند را نمی‌توان آقا و سروری دانست که فرمانش بالاترین فرمان باشد و فوق امر و نهی او امر و نهی‌ای نباشد. هر سید و سروری در مخلوقات، در نهایت مغلوب او امر تکوینی خداوند است. اگر هم با سوء اختیارش با خدا درافتاده باشد، از تحت سیطره و حکومت الهی خارج نیست؛ بلکه خدا به او مهلت داده تا امتحانش کند و هر لحظه که اراده نماید، می‌تواند آقایی و ریاست او را به طور کامل از بین ببرد و به خواری و ذلتش بنشانند.

سوم آن که هیچ کس جز خدای متعال نیست که مقصود نهایی و پناه اصلی در برآورده شدن حاجات و رفع گرفتاری‌ها باشد.

نتیجه این که صمدیت خداوند منحصر به فرد است و بر غیر او با این عنایات - که گفته شد - اطلاق نمی‌شود.

وقتی از امیرالمؤمنین علیه‌السلام درباره‌ی تفسیر سوره‌ی توحید سؤال شد، فرمودند:

هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ لَا يَتَأَوَّلُ عَدَدِ الصَّمَدِ بِلَا تَبَعِيضٍ بَدَدٍ^۱

۱. مجمع‌البیان ۸۶۲/۱۰.

او الله یگانه‌ای است که یگانه بودنش عددی نیست، صَمَد است بدون آن که قابل تجزیه باشد.

همان‌طور که خداوند در اَحَدِیَّتَش بی‌نظیر است، در صَمَدِیَّت هم‌نظیر و شبیه ندارد. همان‌گونه که اَحَدِیَّت خداوند عددی نیست، صَمَد بودن او هم مانند صمدهای دیگر نیست. صَمَد به معنای «توپُر» برای بعضی از اجسام به کار می‌رود. جسمی که ظاهراً تو خالی (اجوف) نیست؛ اما در واقع اجزاء دارد و همان جسم، قابل تجزیه به آن اجزاء است. اما خداوند چنین نیست و با این که صَمَد خوانده می‌شود، صمد بودنش به «توپُر» بودن نیست. اصلاً داخل و خارجی ندارد که بخواهیم بگوییم توپُر است یا تو خالی. بله، توپُر بودن از صفات اختصاصی جسم است؛ چنان‌که محدث عالی‌مقام، علامه‌ی کلینی رحمه‌الله، در کتاب شریف کافی تذکّر فرموده‌اند.^۱

اما صمد به معنای «توپُر» هرگز بر خدای متعال اطلاق نمی‌شود. آن‌چه در فرمایش‌های ائمه علیهم‌السلام آمده، تعبیر «لا جَوْفَ لَهُ» و «لیس بمَجْوَف» است. این تعابیر معنای اثباتی ندارند و صرفاً جنبه‌ی تنزیهی دارند.

ما می‌بینیم گاهی ائمه علیهم‌السلام برای این که اسناد یک صفت مخلوقی را به خدای متعال نفی کنند، به صَمَدِیَّت او استدلال فرموده‌اند. در این‌گونه موارد صمد را به همان معنای تنزیهی‌اش به خداوند نسبت داده‌اند. یکی از این موارد نسبت دادن «روح» به خداوند است. قرآن کریم در آیاتی نظیر:

﴿نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾.^۲

﴿از روح خودم در او دمیدم﴾.

روح را به خداوند نسبت داده است. همین اسناد باعث شده که کسانی برای خداوند روح قائل شوند و حضرت آدم علیه‌السلام (و بعضی حتّی همه‌ی بنی آدم) را دارای روح خدایی بدانند. ائمه علیهم‌السلام برای بر حذر داشتن از چنین اشتباهی، با تعابیر مختلف توضیح فرموده‌اند که «روح خدا» یک مخلوق است که هیچ سنخیتی با خود خدا ندارد.^۳ یکی

۱. اصول کافی، کتاب التّوحید، باب تأویل الصّمد بیان ذیل ح ۲.

۲. حجر / ۲۹؛ ص / ۷۲.

۳. برای آشنایی با سخنان ائمه علیهم‌السلام درباره‌ی این موضوع بنگرید به: بحار الانوار ۴ / ۱۱ - ۱۵، باب ۲؛

از استدلال‌های امامان علیهم‌السلام برای تبیین این مطلب، استناد به صمد بودن و جوف نداشتن خداوند متعال است. متن فرمایش امام صادق علیه‌السلام این است:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَحَدٌ صَمَدٌ لَيْسَ لَهُ جَوْفٌ وَ إِنَّمَا الرُّوحُ خَلْقٌ مِنْ خَلْقِهِ.^۱

همانا خدای تبارک و تعالی یگانه و صمد است که جوف ندارد و روح چیزی نیست جز آفریده‌ای از آفریدگان او.

روشن است که «صَمَدٌ لَيْسَ لَهُ جَوْفٌ» در این حدیث به معنای توپُر نیست؛ بلکه صرفاً معنایی تنزیهی دارد. کسانی که برای خدا روح قائل می‌شوند و بشر را به قول خودشان دارای روح خدایی می‌دانند، خواسته یا ناخواسته، معتقد به وجود چیزی می‌شوند که از خدا در خلق موجود است. به تعبیر ساده‌تر، روح را چیزی از سنخ خدا می‌دانند که از او خارج شده، به انسان داخل می‌شود. این‌ها به مخلوق بودن روح و عدم سنخیتش با خالق روح ملتزم نیستند. امام علیه‌السلام برای این که این گمان باطل را رد کنند، صمد بودن و جوف نداشتن خدا را دلیل قرار داده‌اند؛ اگر «روح خدا» چیزی از سنخ خدا بود که به نحوی از او صادر یا خارج شده بود، در آن صورت خدا جوف پیدامی‌کرد. پس صمدیت و جوف نداشتن دلیل این است که روح خدا از جنس و سنخ خدا نیست.

۴ التوحید / ۱۷۰- ۱۷۲، باب ۲۷: مَعْنَى قَوْلِهِ عَزَّ وَ جَلَّ: ﴿ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ﴾. در قسمتی از حدیث سوم این باب محمد بن مسلم از امام محمد باقر علیه‌السلام چنین نقل می‌کند: إِنَّمَا أَضَافُهُ إِلَى نَفْسِهِ لِأَنَّهُ اصْطَفَاهُ عَلَى سَائِرِ الْأَرْوَاحِ كَمَا اصْطَفَى بَيْتًا مِنَ الْبُيُوتِ فَقَالَ: بَيْتِي وَ قَالَ لِرَسُولٍ مِنَ الرُّسُلِ: خَلِيلِي وَ أَشْبَاهَ ذَلِكَ وَ كُلُّ ذَلِكَ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مُرَبُوبٌ مُدَبَّرٌ. (التوحید / ۱۷۱، باب ۲۷، ح ۳)

همانا (خداوند) روح را به خودش نسبت داده، فقط از این رو که آن را بر سایر ارواح امتیاز بخشیده است؛ همان‌طور که یکی از خانه‌ها را بر خانه‌ها امتیاز بخشیده و فرموده است: خانه‌ی من و به یکی از فرستادگان خود، فرموده: خلیل من و امثال این‌گونه تعبیر. همه‌ی این‌ها مخلوق، مصنوع، حادث، تحت ربوبیت و تدبیر [پروردگار] هستند.

روشن است که با این تأکیدات می‌خواهند هرگونه سنخیت و اشتراک وجودی را میان روح خدا با خود خدا نفی کنند. به بیان ساده‌تر این نکته را روشن می‌کنند که «روح خدا» از جهت مخلوق بودن و مابینت با خالق متعال هیچ تفاوتی با سایر مخلوقات ندارد. همان‌طور که هر مخلوقی حادث، مربوب و مصنوع است، «روح خدا» هم عیناً همین ویژگی‌ها را دارد و بنابراین چیزی از خالق در این مخلوق خاص نیست.

۱. التوحید / ۱۷۱، باب ۲۷، ح ۲.

صَمَد به این معنا از صفاتِ جسم نیست و بر خداوند هم قابل اطلاق است. بنابراین اطلاق صَمَد مانند اَحَد و سایر الفاظی که برای خدا و غیر خدا به کار برده می‌شوند، اگر مفهوم تنزیه‌ی‌اش (البته معنای اوّل آن) اراده شود، می‌تواند در مورد خداوند صحیح باشد و هیچ اشکالی پیش نمی‌آید. معنای دوم و سوم آن هم که چنین محظوری ندارند. نتیجه‌ی کلی این که صَمَد را با توجه به سه جهتی که در معنای آن لحاظ می‌شود، می‌توان از اسامی خاصّ خداوند دانست و به همین جهت است که در برخی از احادیث در تعریف صَمَد، اوصاف اختصاصی خدای متعال بیان شده است.

از امام زین‌العابدین علیه السلام این‌گونه نقل شده است:

الصَّمَدُ الَّذِي لَا شَرِيكَ لَهُ وَلَا يُؤْوَدُهُ حِفْظُ شَيْءٍ وَلَا يَعْزُبُ عَنْهُ شَيْءٌ.^۱

صمد آن کسی است که شریکی ندارد و نگهداری از هیچ چیز او را به سختی و مشقت نمی‌اندازد و چیزی از او غایب نمی‌شود.

اوصافی که در این حدیث به کار رفته خاصّ خداوند است. جز به او نمی‌توان گفت که شریک ندارد. تنها اوست که حافظ و قیوم همه‌ی اشیاء است بدون این که به مشقت و سختی بیفتد و اوست عالم به غیب و شهادت که هیچ چیز از ذات مقدّسش پنهان و غایب نمی‌ماند.

نمونه‌ی دیگر پاسخی است که امام حسین علیه السلام به نامه‌ی اهل بصره مرقوم فرموده‌اند. ایشان در این نوشته‌ی خود از جدّگرامی‌شان، رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم، چنین آورده‌اند:

هُوَ اللَّهُ الصَّمَدُ الَّذِي لَا مِنْ شَيْءٍ وَلَا فِي شَيْءٍ وَلَا عَلَى شَيْءٍ، مُبْدِعُ الْأَشْيَاءِ وَخَالِقُهَا وَمُنْشِئُ الْأَشْيَاءِ بِقُدْرَتِهِ.^۲

او خدای صمد است که نه از چیزی و نه در چیزی و نه بر چیزی است؛ به وجودآورنده‌ی اشیاء [از هیچ] و آفریننده‌ی آن‌ها و به وجودآورنده‌ی آن‌ها به قدرت خویش است.

۱. همان / ۹۰، باب ۴، ح ۳.

۲. همان / ۹۱، ح ۵.

این اوصاف خاصّ خدای متعال است که هیچ نسبتی از هیچ جهت با هیچ چیز ندارد و خالق همه‌ی آن‌هاست.

نمونه‌ی دیگر: در خطبه‌ی توحیدی امام رضا علیه السلام که شامل معارف بلندی است، چنین می‌خوانیم:

و لَا صَمَدَ صَمَدَهُ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ.^۱

و هر کس به او اشاره نماید، صمد (خداوند) را قصد نکرده است.

ما در بخش نخست درباره‌ی اشاره‌ناپذیر بودن خدای متعال سخن گفتیم و این که به فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام، هر کس خداوند را مورد اشاره‌ی حسی، فکری یا وهمی قرار دهد، او را محدود کرده است (مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ). پس اگر کسی او را مورد اشاره قرار دهد، در حقیقت خدای واقعی را قصد نکرده است؛ چون خدای واقعی قابل اشاره شدن نیست. بنابراین مقصود او نمی‌تواند خداوند باشد.

می‌بینیم که امام هشتم علیه السلام صَمَد را خاصّ خدا به کار برده‌اند. پس می‌توان با این لفظ - با عنایاتی که گفته شد - اختصاصاً خدا را اراده نمود.

برخی از اسرار کلمه‌ی «الصَّمَد»

اما معارف ائمه علیهم السلام درباره‌ی اسم «صمد» به آن چه تا این جا گفتیم، محدود نمی‌شود. ایشان این اسم مبارک را حاوی توحید، اسلام، ایمان و همه‌ی شرایع دانسته‌اند. به این فرمایش حضرت باقر علیه السلام توجه فرمایید:

لَوْ وَجَدْتُ لِعِلْمِي الَّذِي آتَانِي اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ حَمَلَةً لَنَشَرْتُ التَّوْحِيدَ وَ
الْإِسْلَامَ وَ الْإِيمَانَ وَ الدِّينَ وَ الشَّرَائِعَ مِنَ الصَّمَدِ.^۲

اگر حاملانی برای علمی که خدای عزّ و جلّ عطایم نموده، می‌یافتیم، یقیناً توحید و اسلام و ایمان و دین و شرایع را از کلمه‌ی «صَمَد» نشر می‌دادم.

۱. همان / ۳۵، باب ۲، ح ۲.

۲. همان / ۹۲، باب ۴، ح ۶.

ادّعای عجیبی است که جز از حاملان وحی و معدن علوم الهی پذیرفته نیست. اما نحوه‌ی سخن گفتن حضرت نشانگر آن است که چنین حاملانی را نیافته‌اند. در ادامه‌ی فرمایش خود تصریح کرده‌اند به این که:

چگونه ممکن است پیدا کنم در حالی که جدم امیرالمؤمنین علیه السلام هم حاملانی برای علمش پیدا نکرد؟! و بر بالای منبر فرمود: ... علم فراوانی در قلبم هست؛ اما افسوس که حاملانی برایش نمی‌یابم.^۱

آری، چون حاملانی برای این علم یافت نشده، منتشر هم نکرده‌اند و در سینه‌های خودشان - یا حداکثر برخی از اصحاب سرشان - ماند و قطعاً منتشر و پخش نشده است. اما در قسمت قبلی همین حدیث شریف، دو سه نکته‌ای درباره‌ی کلمه‌ی «صمد» توضیح فرموده‌اند که شاید این قسمت، قطره‌ای از اقیانوس علم فشرده‌ی نهفته در قلب آن بزرگوار باشد. این مطالب از ظاهر لفظ قابل استفاده نیست؛ این‌ها علوم باطنی قرآن و از اسراری است که بسیار بسیار کم آشکار شده و تنها کسانی که مصداق آیه‌ی ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾^۲ اند، حق بیان چنین تفسیرهایی از الفاظ و آیات قرآن کریم را دارند.

ما برای آشنایی اجمالی با این علوم و اسرار و نیز برای کسب معرفت بیشتر نسبت به مقام امامان معصوم خود علیهم السلام بخشی از این حدیث را نقل و ترجمه می‌کنیم. امام صادق علیه السلام فرمودند: گروهی از اهل فلسطین خدمت امام باقر علیه السلام رسیدند و سؤال‌هایی از آن حضرت پرسیدند. آن‌گاه درباره «صمد» سؤال کردند. ایشان فرمودند:

تَفْسِيرُهُ فِيهِ، الصَّمَدُ خَمْسَةُ أَحْرَفٍ: فَالْأَلِفُ دَلِيلٌ عَلَى إِبْنِيهِ وَ هُوَ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾^۳ ... وَاللَّامُ دَلِيلٌ عَلَى إِلَهِيَّتِهِ بِأَنَّهُ هُوَ اللَّهُ، وَالْأَلِفُ وَاللَّامُ مُدْغَمَانِ لَا يَظْهَرَانِ عَلَى اللِّسَانِ وَلَا يَقَعَانِ فِي السَّمْعِ وَ يَظْهَرَانِ فِي الْكِتَابَةِ دَلِيلَانِ عَلَى أَنَّ إِلَهِيَّتَهُ بِطُفْهِ خَافِيَةٌ لَا تُدْرِكُ

۱. همان.

۲. عنکبوت/ ۴۹.

۳. آل عمران/ ۱۸.

بِالْحَوَاسِّ وَلَا تَقَعُ فِي لِسَانٍ وَاصِفٍ، وَلَا أُذُنٍ سَامِعٍ.^۱

تفسیر صمد در خودش هست. «الصمد» پنج حرف است. حرف الف نشانه‌ی وجود داشتن اوست و این همان سخن خدای عزّ و جلّ است که: ﴿خداوند شاهد است که معبودی جز او نیست﴾... و حرف لام دلیل و نشانه‌ی إله بودن اوست به این که او «الله» است. الف و لام پوشیده و پنهان‌اند که بر زبان آشکار نمی‌شوند (در هنگام خواندن به صورت وصل تلفّظ نمی‌شوند) و در گوش نمی‌نشینند (در هنگام تلفّظ صدای آن‌ها شنیده نمی‌شود)؛ اما در نوشتن آشکار می‌شوند. الف و لام (که در حال ادغام تلفّظ و شنیده نمی‌شوند) نشانه‌ی این هستند که إله بودن خداوند به سبب لطیف بودنش پنهان است؛ به حواس درک نمی‌شود، به زبان هیچ توصیف‌کننده‌ای وصف نمی‌شود و به گوش هیچ شنونده‌ای شنیده نمی‌شود.

این که چرا حرف الف در «الصمد» اثبت یا وجود خدا را می‌رساند و حرف لام، الهیّت او را، از اسراری است که ما آن را نمی‌دانیم. ایشان دو ویژگی الف و لام الصمد را نشانه‌ی دو واقعیّت دانسته‌اند:

الف و لام در «الصمد» اگر به صورت وصل با کلمه‌ی قبل از خود تلفّظ شوند، خوانده نمی‌شوند. مثلاً وقتی آیه‌ی ﴿الله الصمد﴾ را می‌خوانیم، الف و لام الصمد به زبان ظاهر نمی‌شوند؛ اما در نوشتن ظاهر می‌شوند. این دو ویژگی حکایت از دو واقعیّت می‌کند. واقعیّت اوّل احتجاب خداوند از حسّ و عقل و وهم و وصف است؛ یعنی ذات پروردگار نه محسوس، نه معقول، نه موهوم و نه موصوف است. ویژگی اوّل الف و لام (که موقع خواندن تلفّظ نمی‌شوند و مخفی هستند) نشانه‌ی همین واقعیّت اوّل، یعنی احتجاب ذات الهی می‌باشد.

واقعیّت دوم ظاهر شدن ربوبیّت و خالقیت خدا به صنع خود اوست. وقتی نظر به مخلوقات و مصنوعات می‌کنیم، وجود خالق و صانع آن‌ها برایمان ثابت می‌شود. ویژگی دوم الف و لام (که در نوشتن ظاهر می‌شوند) نشانه‌ی همین واقعیّت دوم، یعنی

۱. التّوحید / ۹۲، باب ۴، ح ۶.

ظاهر شدنِ خالقیت و ربوبیت خداوند است.

امام علی (ع) در مقام تبیین واقعیتِ اوّل (احتجاب ذات الهی)، چنین می‌فرماید:

لَا تَفْسِيرَ الْإِلَهِ هُوَ الَّذِي أَلِهَ الْخَلْقُ عَنْ دَرْكِ مَاهِيَّتِهِ وَكَيْفِيَّتِهِ بِحَسِّ أَوْ
بَوَهْمٍ، لَا بَلْ هُوَ مُبْدِعُ الْأَوْهَامِ وَخَالِقُ الْحَوَاسِّ.^۱

زیرا تفسیرِ الإله (الله) [این است که]: او آن کسی است که خلق از درک
چیستی و چگونگی او از طریق حس یا وهم در حیرت مانده‌اند؛ بلکه او
ابداع‌کننده‌ی اوهام و خالقِ حواسّ است.

می‌بینیم که حسّ و وهم را در کنار هم قرار داده‌اند و آن دو را محکوم به یک حکم
دانسته‌اند. سپس استدلال فرموده‌اند که چون او (الله) ابداع‌کننده‌ی اوهام و آفریدگار
حواسّ است، نه به وهم درک می‌شود و نه به حس. مُحال است که چیزی به واسطه‌ی
مخلوق خود قابل درک و نیل باشد. منظور از ابداع، خلقِ بدون سابقه یا خلقِ لا مِنْ
شیء (نه از چیزی) است.

معنای اوّل این است که هیچ‌یک از مخلوقات الهی پیش از خلقتشان سابقه‌ای
نداشته‌اند و معنای دوم این که هیچ‌کدام از چیزی خلق نشده‌اند؛ چون خداوند بر
خلاف مخلوقات - که صانع بودنشان مِنْ شیء است - صانع و خالقِ لا مِنْ شیء می‌باشد.
امام علی (ع) فرمایش خود را این‌گونه ادامه می‌دهند:

وَإِنَّمَا يَظْهَرُ ذَلِكَ عِنْدَ الْكِتَابَةِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ أَظْهَرَ رُبُوبِيَّتِهِ فِي
إِبْدَاعِ الْخَلْقِ....

و الف و لام در نوشتن آشکار می‌شود و این نشانه است برای این که خدای
سبحان، ربوبیت خود را در ابداع مخلوقات آشکار کرده است....

در ادامه می‌فرمایند:

فَإِذَا نَظَرَ إِلَى الْكِتَابَةِ ظَهَرَ لَهُ مَا خَفِيَ وَ لَطُفَ.

پس وقتی به نوشته می‌نگرد، آن‌چه پنهان و دور از دیدگان بود، برایش آشکار می‌شود.

اگر کسی فقط آیه‌ی ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ را بشنود، الف و لام الصمد به گوشش نمی‌خورد و بر او پنهان می‌ماند؛ اما وقتی به مکتوب آن نگاه کند، آن‌چه مخفی بود، برایش آشکار می‌شود. این نشانه‌ای می‌شود برای پروردگاری که ذاتش پنهان و لطیف است؛ اما وقتی به آفریدگانش نظر شود، ربوبیت و خالقیتش آشکار می‌شود. می‌فرمایند:

فَمَتَى تَفَكَّرَ الْعَبْدُ فِي مَاهِيَةِ الْبَارِيَّ وَ كَيْفِيَّتِهِ أَلِهَ فِيهِ وَ تَحَيَّرَ وَ لَمْ تُحِطْ
فِكْرُهُ بِشَيْءٍ يَتَصَوَّرُ لَهُ لِأَنَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ خَالِقُ الصُّورِ، فَإِذَا نَظَرَ إِلَى خَلْقِهِ
ثَبَّتَ لَهُ أَنَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ خَالِقُهُمْ.^۱

هرگاه بنده در مورد چیستی خالق و چگونگی او اندیشه کند، حیران و سرگردان می‌شود و فکرش به چیزی که صورت او قرار دهد احاطه نمی‌یابد. علت (این‌که به صورت در نمی‌آید) این است که او - عز و جل - آفریننده‌ی صورت‌هاست. پس (آن بنده) وقتی به آفریده‌های او می‌نگرد، برایش ثابت می‌شود که او - عز و جل - آفریننده‌ی آنهاست.

از یک طرف می‌بیند هیچ‌گونه صورتی از خالق خود نمی‌تواند داشته باشد و لذا نسبت به ذات او حیران و سرگردان است. از طرف دیگر نیز با نظر کردن در مخلوقات، به اصل وجود داشتن او متنبه می‌شود (او برایش ثابت می‌شود). پس در عین آن‌که نمی‌تواند وجود خالق خویش را انکار کند، راهی به تشبیه او هم ندارد. به همین جهت است که «الله» نامیده می‌شود؛ چون هم شناخته شده است، هم ناشناخته؛ هم معروف است و هم در عین معروفیت، محتجب از عقول، اوهام و افکار. این قسمتی از فرمایش امام باقر (علیه السلام) درباره‌ی اسرار موجود در کلمه‌ی «الصمد» است. ادامه‌ی آن را نقل نمی‌کنیم. این قسمت را توضیح دادیم به خاطر ارتباطی که با معنای «الله» داشت و برای این‌که نمونه‌ای از اسرار علوم ائمه (علیهم السلام) را ملاحظه کرده باشیم.

۱. همان.

فصل ۵

در سه فصل گذشته سه آیه‌ی اوّل سوره‌ی توحید را با توضیحات ائمّه‌ی طاهرین علیهم‌السلام توضیح دادیم. دو آیه‌ی بعد در واقع نتیجه‌ی قبلی‌ها و تأکیدی بر مضامین آنهاست.

﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾، یعنی خدای متعال نه می‌زاید و نه زاده می‌شود. این مسأله هم مستقلّ عقلی است و هم از اصول آیات و روایات به حساب می‌آید. وقتی خداوند از جسم و اوصاف جسم منزّه باشد، قطعاً از زاییدن و زاییده شدن که وصف حیوانات است، متعالی می‌باشد.

در نامه‌ی حضرت سیدالشّهداء علیه‌السلام به اهل بصره که قسمتی از آن را در فصل گذشته نقل کردیم، آمده است:

ثُمَّ فَسَّرَهُ فَقَالَ: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾. «لَمْ يَلِدْ» لَمْ يَخْرُجْ مِنْهُ شَيْءٌ كَثِيفٌ كَالْوَلَدِ وَ سَائِرِ الْأَشْيَاءِ الْكَثِيفَةِ الَّتِي تَخْرُجُ مِنَ الْمَخْلُوقِينَ وَ لَا شَيْءٌ لَطِيفٌ كَالنَّفْسِ وَ لَا يَتَشَعَّبُ مِنْهُ الْبَدَوَاتُ كَالسَّنَةِ وَ النَّوْمِ ... تَعَالَى أَنْ يَخْرُجَ مِنْهُ شَيْءٌ وَ أَنْ يَتَوَلَّدَ مِنْهُ شَيْءٌ كَثِيفٌ أَوْ لَطِيفٌ.^۱

۱. التّوحید / ۹۱، باب ۴، ح ۵.

سپس «الصمد» را تفسیر کرده، فرمودند: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ...﴾. «نزائیده است» چیز غلیظی مانند فرزند و سایر چیزهای غلیظ که از مخلوقات خارج می‌شود، از او خارج نشده است و نه چیز لطیفی مانند نفَس (یا نفَس که همان روح است) و چیزهایی که از درون به بیرون ظاهر می‌شوند، از او ناشی نمی‌شود؛ مانند چرت و خواب و... برتر از آن است که چیزی از او خارج شود و این که چیز غلیظ یا لطیفی از او متولد شود.

همان‌طور که از صدر حدیث برمی‌آید «لَمْ يَلِدْ» بودن خداوند تفسیر صمدیت اوست. صمد بودن اقتضا می‌کند که خداوند جوف نداشته باشد و به همین دلیل چیزی از او خارج نشود؛ نه شیء غلیظ (کثیف) و نه لطیف. بدن و جسم از مصادیق شیء کثیف است و روح یا نفَس از مصادیق شیء لطیف. هم‌چنین صمدیت خدا اثبات می‌کند که از باطن او چیزی آشکار نشود. «بدوات» به اموری اطلاق می‌شود که از درون چیزی بیرون می‌آید یا به تعبیر دقیق‌تر آن چه آشکار می‌شود، به نوعی آشکارکننده‌ی باطن و درون او باشد.

بنابراین نمی‌توان تعابیری هم‌چون «صدور»، «فیضان» و «ترشح» را به خدای متعال نسبت داد. این‌گونه تعابیر همگی حکایت از بروز و ظهور درون چیزی به بیرون خود می‌کند. به بیان ساده‌تر دلالت می‌کند بر این که چیزهایی از خداوند خارج شده‌اند که با او اشتراک وجودی دارند و به همین جهت حاکی از او هستند.

با این ترتیب روشن است که رابطه‌ی علّیت به گونه‌ای که در فلسفه‌ی صدرایی تفسیر می‌شود، دقیقاً مصداق «ولادت» و «زاییدن» است؛ چون به قول مدافعان این نظریه، معلول از علّت (یعنی خداوند) صادر می‌شود و رشحه‌ای از آن است که با آن سنخیت و اشتراک وجودی دارد.^۱ لازمه‌ی قبول این معنا جوف قائل شدن برای خدا و

۱. به عنوان نمونه به این عبارات بنگرید:

«مع انّ کلّ وجود و کلّ کمال وجود فهو رشح من رشحات وجوده.» (اسفار ۳/ ۴۵۳)
«وکذا النور الذی یری فی الجوّ لیس هو بجزء للشمس بل هو انبجاس و فیض منها فهكذا المثال و الحکم فی وجود العالم عن الباری جلّ ثناؤه لیس بجزء من ذاته بل فضل و فیض یفضل به و یفیض.» (اسفار ۲/ ۲۱۶)

خروج مخلوقات از اوست که با صمدیت خدای متعال در تناقض است. نیز از مفهوم «جعل وجود» که در فلسفه‌ی صدرایی بر اساس قول به اصالت وجود بر آن تأکید می‌شود - با توجه به این که ذات خداوند را هم عین حقیقت وجود می‌دانند - می‌توان نتیجه گرفت که رابطه‌ی مخلوق با خالق در واقع خروج چیزی از ذات علت است که با تعبیر «لَمْ يَلِدْ» مناقض می‌باشد.

اما در آخرین آیه‌ی سوره‌ی توحید: «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ»، کفو به معنای مثل و مانند است. با این همه تأکید عقلی و نقلی که بر نفی تشبیه از خداوند شده است، مضمون و محتوای این آیه هم روشن است.

هشدار به اهل تعمق برای حفظ مرز توحید

در پایان بحث از سوره‌ی توحید، یادآوری می‌کنیم حدیثی را که در دفتر دوم کتاب توحید نقل کردیم و توضیح دادیم.^۱ این حدیث شریف هشدار می‌دهد که اقوام آخر الزمان که اهل تعمق هستند. امام زین العابدین (علیه السلام) فرموده‌اند که خداوند آیات «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» و «اللَّهُ الصَّمَدُ» را (به ضمیمه‌ی آیاتی از سوره‌ی حدید) نازل فرمود تا مرزی باشد برای توحید. هر کس این مرز را بشکند و از آن فراتر رود، به هلاکت خواهد رسید (مَنْ رَامَ مَا وَرَاءَ هُنَالِكَ هَلَكَ).^۲

آیات «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ» میزان و معیاری است برای هر کس که می‌خواهد به توحید پروردگار مؤمن بماند. دیدیم که در این دو آیه‌ی مبارک، بحث درباره‌ی احدیت و صمدیت الله - جلّ جلاله - است و هر دو آیه تأکید شدیدی بر تنزیه و تسبیح و تقدیس الله - تعالی - دارند. اگر این حدزیر پا گذاشته شود، نتیجه‌ای جز تشبیه به دنبال نخواهد داشت. بنابراین اهل تعمق، به خصوص در آخر الزمان، باید مراقب باشند که تعمق‌های بی‌جا و بی‌مورد در ذات پروردگار، آن‌ها را به تشبیه او نکشانند.

۱. کتاب توحید ۲/ ۱۹۲ - ۱۹۵.

۲. التوحید / ۲۸۴، باب ۴۰، ح ۲.

در فرمایشی که در دفتر گذشته^۱ از امیرمؤمنان (علیه السلام) نقل کردیم، روشن شد که خدای متعال، تعمق نکردن را در آنچه که از عرصه‌ی معرفت بشر خارج است، «رسوخ» خوانده و راسخان در علم را نیز در قرآن ستایش فرموده است. در بخش پیشین دیدیم چه بزرگانی با چه دقت نظرهای فراوان، وقتی وارد حوزه‌ای شده‌اند که خارج از حیطه‌ی عقل و علم بشری است - با همه‌ی تأکیدی که بر نفی تشبیه از ذات حق تعالی داشته‌اند - مطالبی فرموده‌اند که عین تشبیه است.

نهی از تفکر در خداوند

علّت نهی شدید قرآن و روایات از تفکر و تکلم در مورد ذات باری تعالی همین است که انسان در این حوزه بدون آن که حتی بفهمد و بخواهد، گرفتار تشبیه می‌شود. امام صادق (علیه السلام) فرمودند:

إِيَّاكُمْ وَالتَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ فَإِنَّ التَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ لَا يَزِيدُ إِلَّا تَنِيهًا لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ لَا يُوصَفُ بِمِقْدَارٍ.^۲

از تفکر در خداوند بپرهیزید؛ به راستی تفکر در خداوند تنها حیرت و سرگردانی را می‌افزاید؛ زیرا دیدگان (اوهام) خدای عزوجل را در نمی‌یابند و او به هیچ قدر و اندازه‌ای قابل وصف نیست.

دلیل این که نباید در خداوند تفکر نمود، این است که او با اوهام و مفاهیم قابل درک نیست و هیچ قدر و اندازه‌ای نمی‌تواند ذاتش را وصف کند. پس هر چه در باره‌ی او فکر شود، تنها حیرت انسان افزوده می‌شود.

از امام باقر (علیه السلام) هم این عبارت نقل شده است:

إِيَّاكُمْ وَالتَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ، وَلَكِنْ إِذَا أَرَدْتُمْ أَنْ تَنْظُرُوا إِلَى عَظَمَتِهِ فَانْظُرُوا إِلَى عَظِيمِ خَلْقِهِ.^۳

۱. کتاب توحید ۲/ ۱۹۱.

۲. التوحید / ۴۵۷، باب ۶۷، ح ۱۴.

۳. اصول کافی، کتاب التوحید، باب النّهی عن الکلام فی کیفیّته، ح ۷.

از تفکر در خداوند بپرهیزید؛ ولی هرگاه خواستید به بزرگی او بنگرید، به آفریدگان بزرگ او نظر کنید.

بشرنه از خدا سر در می‌آورد و نه از عظمت او. حدّا کثر چیزی که عقل و فهم بشر به آن می‌رسد، عظمت و بزرگی مخلوقات خداست. اما نمی‌تواند از عظمتِ خلق خدا مفهومی بسازد و آن‌گاه بایک سری اعتبارات ذهنی (از قبیل رفع نقایص و امثال آن)، تصوّری از عظمتِ خدا یا خود خدا به وجود آورد. همه‌ی این‌ها سر از تشبیه در می‌آورد.

نهی از تکلم درباره‌ی خداوند

به همان دلیل که تفکر در ذات خدا ممنوع است، از تکلم هم منع شده است. سخن گفتن با الفاظی که دارای مفاهیمی هستند، صورت می‌پذیرد. وقتی نتوان مفاهیمی را به خداوند نسبت داد؛ با هیچ لفظی هم نمی‌توان مفهومی از او پیدا کرد. البته همان‌طور که بارها تذکر داده‌ایم، الفاظ که دارای مفاهیم تنزیهی هستند، صرفاً به معنای تنزیهی‌شان قابل اسناد به خدای متعال می‌باشند و این امر، محذور تشبیه را به دنبال نمی‌آورد؛ چون خداوند را قابل تصوّر نمی‌کند. یکی از سفارش‌های امام باقر علیه السلام در نهی از سخن گفتن درباره‌ی ذات پروردگار، چنین است:

تَكَلَّمُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَ لَا تَتَكَلَّمُوا فِي اللَّهِ فَإِنَّ الْكَلَامَ فِي اللَّهِ لَا يَزِدُّ
صَاحِبَهُ إِلَّا تَحِيْرًا.^۱

درباره‌ی خلق خدا سخن بگویید و در مورد خدا سخن نگوئید؛ زیرا سخن گفتن درباره‌ی او جز بر حیرت گوینده‌اش نمی‌افزاید.

ملاحظه می‌کنیم که سخن گفتن درباره‌ی خداوند متعال همان نتیجه‌ای را که تفکر در ذات او دارد، به دنبال می‌آورد و به همین جهت از آن نهی شده‌ایم. نمونه‌ی دیگر فرمایش امام صادق علیه السلام به محمد بن مسلم است:

۱. همان، ح ۱.

يَا مُحَمَّدُ إِنَّ النَّاسَ لَا يَزَالُ بِهِمُ الْمَنْطِقُ حَتَّى يَتَكَلَّمُوا فِي اللَّهِ، فَإِذَا سَمِعْتُمْ ذَلِكَ فَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الَّذِي لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ.^۱

ای محمد، مردم در همه چیز صحبت می‌کنند تا این که در [ذات] خدا هم تکلم می‌کنند. اگر چنین شنیدید، بگویید: معبودی جز خدای واحد نیست که شبیهی ندارد.

می‌بینیم سفارش حضرت در هنگام مواجهه با سخن گفتن درباره‌ی خداوند توجّه و تذکر دادن به نفی تشبیه است؛ همان تشبیهی که خطر سخن گفتن در مورد خداوند است.

نهی از تفکر و تکلم البته یک نهی ارشادی است؛ چون عقل هر عاقلی مستقلاً قبیح آن را می‌یابد. اگر در ادله‌ی نقلی هم نهی از این امور وارد نشده بود، عقلاً می‌دانستیم که تفکر و تکلم در ذات خداوند قبیح است و علتش هم (که افتادن در ورطه‌ی تشبیه است) برایمان روشن بود. با وجود قرینه‌ی عقلی قطعی که در این مورد وجود دارد، اگر به فرض، دلیل نقلی خاصی هم وجود داشته باشد که ظاهر آن بر جواز تفکر در ذات خدا دلالت کند، باید یقین کرد که آن معنای ظاهری از آن اراده نشده است.

این درست مثل یک آیه‌ی قرآن یا حدیثی است که ظاهر آن بر جسم بودن خداوند دلالت دارد و ما یقین داریم که معنای ظاهری آن اراده نشده است.

معنای صحیح «إِدْمَانُ التَّفَكُّرِ فِي اللَّهِ»

با همین عنایت، حدیثی را که مرحوم کلینی در کتاب شریف کافی آورده‌اند، مرور می‌کنیم. امام صادق علیه السلام فرمودند:

أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ إِدْمَانُ التَّفَكُّرِ فِي اللَّهِ وَفِي قُدْرَتِهِ.^۲

برترین عبادت همواره اندیشیدن درباره‌ی خدا و قدرت اوست.

۱. همان، ح ۳.

۲. همان، کتاب ایمان و الکفر، باب التفکر، ح ۳.

گاهی کسانی که خود را مجاز به توصیف خداوند می‌شمارند، به این فرمایش امام صادق علیه السلام تمسک می‌کنند تا کار خود را توجیه نمایند. اما اگر بپذیریم که ظاهر این حدیث، تفکر در ذات خداوند را عبادت شمرده است، باید به دلیل قطعی عقل و نصوص صریح قرآن و روایات، آن را خلاف ظاهر معنا کنیم. هر چند معتقدیم که چنین استظهاری از حدیث، محلّ اشکال است. مراد امام علیه السلام از تفکر در مورد خداوند، تفکر در صُنع و خلق اوست نه در ذاتش. همان‌طور که گفتیم دلیل عقلی قطعی بر عدم جواز تفکر در ذات الهی وجود دارد و نهی وارد در روایات هم جنبه‌ی ارشادی دارد.

نهی صریح از تفکر نشانگر ناتوانی ذاتی بشر در ورود به این قلمرو است. هیچ کس با هیچ نوع تفکری نمی‌تواند توصیفی از خداوند ارائه کند که تشبیه نباشد. هیچ تصوّر و مفهومی نمی‌تواند حاکی از ذات پروردگار باشد و این امر در مورد هیچ مخلوقی استثناء بر دار نیست. وقتی چیزی مُحال عقلی باشد، قابل تخصیص نیست. هرگونه تفکر و تکلمی در ذات خداوند به تشبیه می‌انجامد. این که چه کسی و به چه نحوه‌ای تفکر کند، تفاوت ندارد. اما این که گفتیم اگر الفاظی صرفاً مفاهیم تنزیهی داشته باشند، با آن‌ها می‌توان خداوند را تنزیه کرد، این را نمی‌توان مصداق تفکر «فی الله» دانست. پس تنزیه موضوعاً و «تخصّصاً» از نهی وارد شده در احادیث خارج است؛ نه این که بگوییم روایات نهی‌کننده‌ی از تفکر و تکلم در مورد بعضی افراد یا بعضی تفکرات و تکلم‌ها «تخصیص» می‌خورد.

مجاز شمردن تفکر در خداوند

حال بنگرید به نمونه‌ای از اظهاراتی که می‌خواهند به شکلی برخی تفکرات در باره‌ی ذات خداوند را مُجاز شمرند. ابتدا حدیثی از رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده است که فرمودند:

تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَ لَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ فَتَهْلِكُوا.^۱

در آفریدگان خدا تفکر کنید؛ ولی در خود او تفکر نکنید که در این صورت به هلاکت می‌افتید.

اما اظهار نظری که در مورد این حدیث شده، چنین است:

در مورد نهی از تفکر در خداوند سبحان روایات زیادی در جوامع حدیثی شیعه و سنی موجود است و این نهی (در روایات) ارشادی است و مربوط به کسانی است که در مسائل عقلی عمیق، حُسن ورود ندارند. لذا اگر در آنها وارد شوند به هلاکت دائمی می‌افتند.^۲

ظاهر عبارت می‌رساند که اگر کسانی در مسائل عقلی حُسن ورود داشته باشند، مُجاز هستند درباره‌ی ذات خداوند تفکر کنند. یعنی این‌ها چون در مسائل عقلی وارد هستند، با ورود به این حوزه به هلاکت نمی‌افتند.

عدم امکان تخصیصِ نهی از تفکر در ذات

ما از این مؤلف بسیار محترم سؤال می‌کنیم که «هلاکت» محلّ بحث چیست؟ چه نوع هلاکتی در این جا امکان وقوع دارد؟ اگر می‌پذیرید که این هلاکت همانا فروغلتیدن به ورطه‌ی تشبیه خدا به خلق است، آیا می‌توان در ذات الهی تفکری داشت که به این تشبیه منجر نشود؟! آیا وارد بودن در مسائل عقلی عمیق، انسان را از تفکر کردن در ذات الهی باز نمی‌دارد؟! ما در بخش گذشته نشان دادیم که اگر کسی گمان کند می‌تواند با مفاهیم فکری و ذهنی، تصویری از ذات خدا داشته باشد که نتیجه‌اش تشبیه نباشد، سخت در اشتباه است. این دیدگاه به هیچ وجه نشانه‌ی حُسن ورود در مسائل عقلی عمیق نیست.

به عکس، حُسن ورود در مسائل عمیق عقلی اقتضا می‌کند که انسان هیچ‌گونه فکری از ذات خدا نداشته باشد. دیدیم که به فرمایش امیرالمؤمنین (علیه السلام)، خدای متعال در

۱. الذّر المنثور فی تفسیر المأثور ۶ / ۱۳۰.

۲. المیزان ۵۸ / ۱۹.

قرآن کریم وارد نشدن در قلمرو خارج از وسع عقلی و فکری بشر را «رسوخ» در علم نامیده است. بنابراین احادیثِ نهی‌کننده از تفکر در خداوند هر چند ارشادی هستند، اما قابل تخصیص نیستند؛ چون حکایت از یک مُحال عقلی می‌کنند. این‌که انسان بتواند تفکری در ذات بکند که به تشبیه نیفتد، مُحال عقلی است و چنین حکم عقلی قابل تخصیص نیست.

جالب این‌جاست که اظهار نظرکننده‌ی بزرگواری که این نهی ارشادی را قابل تخصیص دانسته‌اند، در بحث ضرورت توصیف عقلی خداوند در تفسیر آیه‌ی ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^۱ مطالبی فرموده‌اند که عین تشبیه خدا به خلق است. اگر خود ایشان حُسن ورود در مسائل عمیق عقلی را داشته‌اند، پس چرا از تشبیه باطل در امان نمانده‌اند؟! و چرا در نهایت نتوانسته‌اند تشبیه را رد کنند و به جمع میان تشبیه و تنزیه قائل شده‌اند؟^۲

۱. اعراف / ۱۸۰.

۲. ر.ک: بخش اول، فصل ۵.

فصل ۶

برای تکمیل بحث توحید لازم است اشاره‌ای داشته باشیم به «توحید فطری». برای این که معنای دقیق آن روشن شود، ابتدا کلمه‌ی «فطرت» را در لغت و سپس در آیات و روایات توضیح می‌دهیم.

«فطرت» در لغت

ابن فارس در «معجم مقاییس اللغة» ذیل لغت «فَطَرَ» چنین آورده است:

الفاء و الطاء و الراء أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على فَتَحِ شَيْءٍ وِإِبْرَازِهِ... و
الْفِطْرَةُ الْخَلْقَةُ.^۱

«ف» و «ط» و «ر» ریشه‌ی صحیحی است که بر گشودن و آشکار ساختن چیزی دلالت می‌کند... و فطرت، خلقت است.

در لسان العرب هم به عنوان یکی از موارد کاربرد این لغت، چنین آمده است:

فَطَرَ نَابُ الْبَعِيرِ فَطَرًا إِذَا شَقَّ اللَّحْمَ وَ طَلَعَ... وَ الْفِطْرَةُ الْإِبْتِدَاءُ وَ
الْإِخْتِرَاعُ.^۲

۱. معجم مقاییس اللغة ۲/ ۳۵۸.

۲. لسان العرب ۱۱/ ۱۹۶ و ۱۹۷.

تعبیر «فَطَرَ نَابُ الْبَعِيرِ فَطْرًا» زمانی گفته می‌شود که (دندان نیش شتر) گوشت (لثه) را بشکافد و سر بر آورد... و فطرت آغاز کردن و نوآوری است. جوهری در صحاح خود می‌گوید:

ابن عباس - رضی الله عنه - گفت: معنای «فَاطَرَ السَّمَاوَاتِ» را نمی‌دانستم تا این‌که دو اعرابی نزد آمدند که با یکدیگر بر سر (مالکیت) چاهی اختلاف پیدا کرده بودند. یکی از آن دو می‌گفت: أَنَا فَطَرْتُهَا؛ یعنی من ابتداءً آن را حفر کردم.^۱

کتاب‌های دیگر لغت هم بر همین سیاق درباره‌ی «فَطَرَ» و «فِطْرَةَ» سخن گفته‌اند. وجه مشترک این اقوال، معنای ابتدایی و بکر و دست‌نخورده بودن است؛ یعنی وقتی چیزی برای اولین بار به وجود می‌آید و هنوز دست‌کاری نشده است.

«فِطْرَةَ اللَّهِ» در قرآن کریم

با عنایت به این معنی سراغ آیات و روایات می‌رویم تا استعمال کلمه‌ی «فطرت» را در آن‌ها جست‌وجو کنیم. تنها آیه‌ی قرآن که لغت «فِطْرَةَ» در آن به کار رفته، این آیه است:

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾.^۲

روی خود را به سوی دین حنیف استوار بدار؛ همان فطرت خدایی که مردم را ابتداءً بر آن (حالت) آفریده است. دگرگون کردن برای آفرینش خدا نیست. آن دین استوار است ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.

ظاهر آیه معنای روشنی دارد. خداوند به پیامبرش می‌فرماید که روی خودش را به سوی دین استوار بدارد. «حنیفًا» «حال» است برای «دین» یا برای فاعل مستتر در

۱. الضَّحاح ۲/ ۷۸۱.

۲. روم/ ۳۰.

آن، تمایل به دین صحیح و حق، یعنی همان فطرت است. در روایات هم وقتی از معنای «حقیقت» پرسیده‌اند، امام باقر علیه السلام آن را به فطرت معنا کرده‌اند.^۱

اما کلمه‌ی «فطرة» بر وزن «فِعْلَة» اسم هیئت است که بر هیئت و شکل خاصی از خلقت دلالت می‌کند که همان صورت اوّلیّه و طبیعی آن است. سفارش خدا به پیامبرش و در درجه‌ی بعد به همه‌ی مردمان این است که بر دین و آیین حق و صحیح استوار بمانند. این آیین همان صورت اوّلیّه و دست‌نخورده‌ای است که خداوند در خلقت به انسان‌ها داده است. هیچ چیز و هیچ کس خلق خدا را دگرگون نمی‌کند و همین دین استوار و پابرجاست.

با این ترتیب از خود آیه، قبل از مراجعه به احادیث، این معنا استفاده می‌شود که خدای متعال در خلقت ابتدایی بشر، دین و آیینی را تعبیه کرده و او را خنثی و به صورت یک لوح سفید و نانوشتۀ نیافریده است.

«صِبْغَةُ اللَّهِ» در قرآن

به تعبیر آیه‌ی دیگری از قرآن، خداوند انسان را از ابتدا به رنگ خاصی آفریده که این رنگ از خلقت او زدوده نخواهد شد. ﴿لَا تَبْدِيلَ لَخَلْقِ اللَّهِ﴾. آیه‌ای که رنگ خدادادی را می‌رساند، این است:

﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾^۲

﴿رنگ خدادادی و چه کسی در رنگ زدن از خدا بهتر است؟! و ما [فقط] عبادت‌کنندگان اویم﴾

«صِبْغَةُ» مانند «فطرة» اسمی است که دلالت بر هیئت و صورت می‌کند؛ صورت خاصی از رنگ زدن که منظور رنگ زدن خداست و هیچ کس بهتر از خدا رنگ نمی‌زند. رنگی را که خدا می‌زند، هیچ کس نمی‌تواند از بین ببرد. ضمن آن که بهترین و زیباترین رنگ را هم به انسان‌ها زده است. می‌بینیم که این آیه‌ی شریف همان مطلب

۱. التوحید / ۳۳۰، باب ۵۳، ح ۹.

۲. بقره / ۱۳۸.

آیه‌ی فطرت را با تعبیر دیگری بیان می‌کند؛ اما در هیچ یک از این دو آیه توضیح بیشتری داده نشده تا شکل و صورت اوّلیه و رنگ خدادادی خلقت بشر روشن شود. این توضیح در احادیث معصومین علیهم‌السلام ذکر شده و تنها با رجوع به آن‌ها می‌توانیم بفهمیم که فطرت و رنگ اوّلیه و طبیعی انسان‌ها چیست.

تفسیر «فطرة الله» و «صبغة الله»

بیشترین تعبیری که در توضیح فطرت از ائمه علیهم‌السلام نقل شده، تعبیر «توحید» است. مرحوم صدوق در کتاب شریف «التوحید» بابی را تحت عنوان «باب فطرة الله عز و جلّ الخلق علی التّوحید» منعقد فرموده که مجموعاً شامل ده حدیث است. در هشت حدیث آن که به سندهای مختلف نقل شده‌اند، «فطرة الله» به توحید تفسیر شده است.^۱ به عنوان نمونه در حدیث ششم زراره از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کند که ایشان درباره‌ی آیه‌ی ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ فرمودند: فَطَرَهُمْ جَمِيعاً عَلَى التَّوْحِيدِ. در حدیث نهم این باب، زراره از امام باقر علیه‌السلام چنین نقل کرده است: فَطَرَهُمُ اللَّهُ عَلَى الْمَعْرِفَةِ.

این جا تعبیر «معرفت» به جای توحید به کار رفته است.

در حدیث سوم قبل از توحید، فطرت خدادادی به «اسلام» تفسیر شده است. وقتی عبدالله بن سنان از امام صادق علیه‌السلام درباره‌ی آیه‌ی ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ...﴾ سؤال می‌کند:

مَا تِلْكَ الْفِطْرَةُ؟

آن فطرت چیست؟

می‌فرمایند:

هِيَ الْإِسْلَامُ فَطَرَهُمُ اللَّهُ حِينَ أَخَذَ مِيثَاقَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ....

آن اسلام است. زمانی که [خداوند] از آنان پیمان گرفت، آن‌ها را بر توحید مقرر کرد.

۱. التّوحید / ۳۲۸-۳۳۱، باب ۵۳، ج ۱-۸.

می‌بینیم ابتدا فطرت را به اسلام و سپس به توحید تفسیر فرموده‌اند. نکته‌ی دیگر در این حدیث شریف، قید «حِينَ أَخَذَ مِيثَاقَهُمْ» است؛ یعنی فطرت اوّلیّه و رنگ خدادادی در زمانی که خداوند از انسان‌ها پیمان می‌گرفت، به آن‌ها داده شد. این قید را در ادامه توضیح خواهیم داد.

اما در توضیح «صِبْغَةَ اللَّهِ» هم احادیث متعدّدی ذکر شده که آن را بیشتر به «اسلام» تفسیر کرده‌اند.^۱

تا این جا به اجمال می‌فهمیم که شکل و صورت اوّلیّه‌ی خلقت انسان‌ها چگونه بوده و آن رنگ خدادادی که در ابتدا به انسان زده شده، چه رنگی بوده است. برای تحقّق توحید و اسلام، اوّلین پله این است که خدا خودش را به انسان‌ها معرفی کرده باشد. این کار برای همگان صورت پذیرفته؛ اما در عالمی که عالم میثاق نامیده شده است. این عالم پیش از عالمی که ما اکنون در آن زندگی می‌کنیم، موجود بوده است. ما در حال حاضر هیچ سابقه و خاطره‌ای از حوادثی که در آن عالم اتفاق افتاده، به یاد نداریم؛ اما روایات ما به وضوح وجود آن و برخی اتفاقاتی را که در آن افتاده، توضیح داده‌اند.

میثاق گرفتن خدا از بنی آدم

البته قرآن کریم در یک مورد صریحاً میثاق گرفتن از بندگان را پیش از ولادتشان تأیید فرموده است:

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾^۲

۱. بحار/الأنوار ۳/۲۷۹-۲۸۱، ح ۱۴ و ۱۵ و ۱۹.

۲. اعراف/ ۱۷۲ و ۱۷۳.

﴿و آن زمان که پروردگارت فرزندان بنی آدم [عَالَم] را از پشت‌هایشان برگرفت و آن‌ها را بر خودشان گواه گرفت که: آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری. [فرشتگان گفتند:] ما شاهد بودیم تا این که روز قیامت نگوئید: ما از این غافل بودیم یا نگوئید: پدران ما پیش‌تر مشرک بودند و ما فرزندان پس از آن‌ها بوده‌ایم؛ پس آیا ما را به سبب آن‌چه اهل باطل کرده‌اند، هلاک می‌گردانی؟﴾

از این آیه‌ی شریف به روشنی اقرار گرفتن خداوند از بندگان نسبت به ربوبیت او استفاده می‌شود. این یکی از میثاق‌هایی است که در احادیث از آن سخن گفته شده است. عالمی که این میثاق‌ها در آن گرفته شده، «عالم دَر» نامیده می‌شود که در این کتاب وارد بحث و توضیح آن نمی‌شویم.^۱ فعلاً بدون پرداختن به خصوصیات عالم میثاق، می‌خواهیم فطرت و رنگ خدادادی را با استفاده از آیات قرآن و احادیث معصومین علیهم‌السلام توضیح دهیم.

معرفی خداوند خودش را در عالم دَر

همان‌طور که گفتیم قدم اول این است که خدا خودش را به انسان‌ها معرفی کند که به صریح روایات در آن عالم صورت پذیرفته است. مرحوم کلینی در کتاب شریف کافی، از قول زراره نقل کرده که وقتی در باره‌ی آیه‌ی شریف ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ...﴾ از امام باقر علیه‌السلام سؤال می‌کند، حضرت این‌گونه پاسخ می‌فرماید:

أَخْرَجَ مِنْ ظَهْرِ آدَمَ ذُرِّيَّتَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَخَرَجُوا كَالذَّرِّ، فَعَرَفَهُمْ وَ أَرَاهُمْ نَفْسَهُ، وَ لَوْلَا ذَلِكَ لَمْ يَعْرِفْ أَحَدٌ رَبَّهُ.^۲

۱. توضیح این مطلب موکول به بحث «خلقت» است که به فضل الهی امیدواریم در «کتاب خلقت» به آن بپردازیم؛ إن شاء الله.

۲. اصول کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب فطرة الخلق علی التوحید، ح ۴. مرحوم صدوق در کتاب التوحید، این حدیث را با همین سند نقل کرده‌اند؛ با این تفاوت که به جای «نفسه»، «صنعه» روایت کرده است: التوحید / ۳۳۰، باب ۵۳، ح ۹.

فرزندان آدم عَلَيْهِ السَّلَام تا روز قیامت را از پشت او خارج نمود. پس آن‌ها هم‌چون ذره (از جهت ریز بودن) خارج شدند. آن‌گاه خود را به آن‌ها معرفی کرد و نمایاند و اگر چنان نبود، هیچ کس پروردگارش را نمی‌شناخت. آری، اگر خداوند در آن عالم، خود را به آنان معرفی نکرده بود، هیچ کس در دنیا خدایش را نمی‌شناخت. همه‌ی بنی آدم در عالم ذر یا میثاق به معرفی خداوند، او را شناختند.

در حدیث دیگری که آن را هم زرارہ از امام باقر عَلَيْهِ السَّلَام نقل کرده، در تفسیر آیه‌ی «فَطَرَهُ اللَّهُ...» چنین آمده است:

فَطَرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ عِنْدَ الْمِيثَاقِ عَلَى مَعْرِفَتِهِ أَنَّهُ رَبُّهُمْ.

فطرت آن‌ها را هنگام پیمان گرفتن بر توحید، این‌که بدانند او پروردگارشان است، قرار داد.

آن‌گاه زرارہ می‌پرسد: آیا آنان با خدا سخن گفتند؟ امام عَلَيْهِ السَّلَام در پاسخ، سر مبارکشان را پایین انداختند و سپس فرمودند:

لَوْلَا ذَلِكَ لَمْ يَعْلَمُوا مَنْ رَبُّهُمْ وَلَا مَنْ رَازِقُهُمْ.^۱

اگر آن نبود، نمی‌دانستند پروردگارشان و روزی‌دهنده‌شان کیست.

یعنی اگر خداوند خودش را در عالم میثاق به انسان‌ها نمی‌شناساند، آنان نه پروردگار خود را می‌شناختند و نه روزی‌دهنده‌ی خود را. تصریح به این مطلب در این حدیث و حدیث گذشته نشان‌دهنده‌ی یک سَنَت قطعی پروردگار است که معرفت خداوند در دنیا فرع بر معرفت او در عالم میثاق می‌باشد؛ به طوری که اگر آن معرفت نبود، از معرفت این دنیایی هم خبری نبود.

اقرار گرفتن خداوند از ربوبیت

پس از آن‌که خدا خودش را در آن عالم به همه‌ی بنی آدم معرفی فرمود، از آن‌ها اقرار گرفت. به تعبیر قرآن کریم، خودشان را بر خودشان شاهد قرار داد و از آنان

۱. التَّوْحِيد / ۳۳۰، باب ۵۳، ح ۸.

پرسید: آیا من پروردگارتان نیستم؟ و آن‌ها همگی با اختیار خویش «بلی» گفتند. این ماجرا نشان می‌دهد که خداوند به انسان‌ها در آن عالم، هم عقل و شعور عطا فرمود و هم اختیار. اگر آن‌ها عقل و اختیار نداشتند، نمی‌توانستند مخاطب سؤال خداوند قرار بگیرند. گاهی همین امر برای اصحاب ائمه علیهم‌السلام مبهم بوده که انسان‌ها با این‌که به صورت «ذَرَّ» بودند، چگونه کلام خداوند را می‌فهمیدند و چه طور پاسخ می‌دادند. سؤال‌کننده ابوبصیر بود. یک بار پرسید:

كَيْفَ عَلِمُوا الْقَوْلَ حَيْثُ قِيلَ لَهُمْ: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟

چگونه فرمایش خداوند را هنگامی که به آنان گفته شد: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ، دانستند؟

بار دیگر، پرسید:

كَيْفَ أَجَابُوا وَ هُمْ ذَرَّ؟

با آن‌که ذَرَّ بودند، چگونه جواب دادند.

امام صادق علیه‌السلام به هر دو سؤال - که در دو حدیث مختلف آمده است - یک جواب دادند. فرمودند:

جَعَلَ فِيهِمْ مَا إِذَا سَأَلَهُمْ أَجَابُوهُ. ^۱ یعنی فی الميثاق. ^۲

در آن‌ها چیزی قرار داد که وقتی از آنان پرسید، جوابش را دادند. یعنی در (عالم) میثاق.

از پاسخ امام علیه‌السلام برمی‌آید که مسأله را باز نکرده‌اند؛ بلکه به اجمال فرموده‌اند که: خدا به آنان در عالم میثاق، نیرو و توانی عطا فرمود تا هم سخن پروردگارشان را بفهمند و هم پاسخ دهند. روشن است که در آن‌چه خداوند به ایشان عطا فرموده، باید عقل و شعور و اختیار باشد تا آنان بتوانند به چنین چیزی اقرار کنند. از کسی که عقل و اختیار ندارد، پرسیدن چنین سؤالی بیهوده و لغو است. پس قدم دوم - بعد از قدم اول که

۱. بحار الأنوار ۵/۲۵۸، ح ۶۳.

۲. اصول کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب کیف أجابوا و هم ذرّ، ح ۱. («یعنی فی الميثاق» فقط در نقل کافی آمده است).

معرفی خداوند خودش را به آنان بود. اقرار گرفتن از همه‌ی ایشان بوده است. از ظاهر قرآن و نیز احادیثی که در این باب وارد شده، برمی‌آید که بنی‌آدم همگی «بلی» گفتند؛ یعنی چنین اظهار کردند که ربوبیت خداوند را قبول کرده‌اند. اما چنان‌که در برخی روایات ذکر شده، همه‌ی آنان با دل‌هایشان چنین اقراری نکردند؛ برخی فقط اظهار کردند اما قلباً به این امر تسلیم نشده بودند.

ایمان و کفر به خدا در عالم میثاق

علی‌بن‌ابراهیم قمی در حدیثی از امام صادق علیه‌السلام چنین نقل می‌کند:

فَمِنْهُمْ مَنْ أَقَرَّ بِلِسَانِهِ فِي الذَّرِّ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِقَلْبِهِ.^۱

پس بعضی از آنان با زبانشان در عالم ذر اقرار کردند؛ اما با قلبشان ایمان نیاوردند.

این نشانگر کمال اختیار و حریت است که کسی بتواند برخلاف اعتقاد قلبی خود، چیزی را اظهار نماید. بنی‌آدم در عالم میثاق چنین قدرتی داشتند که به زبان چیزی بگویند که قلباً به آن ایمان ندارند. البته ما از خصوصیات عالم ذر خبر نداریم و نمی‌دانیم که زبان در آن نشئه چه چیزی بوده است. لازم هم نیست که حتماً کیفیت زبان آن‌جا را بدانیم. مهم این است که می‌توانستند چیزی را که قبول ندارند، چنین وانمود کنند که قبول دارند. پس این‌که می‌گوییم، همگان به «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟» بلی گفتند، به این معنا نیست که همه ربوبیت خداوند را قلباً پذیرفتند؛ بلکه گروهی حقیقتاً پذیرفتند و کسانی هم فقط چنین وانمود کردند؛ اما حقیقتاً نپذیرفتند.

به همین جهت می‌توانیم در همان عالم و پس از آن‌که خدا خودش را معرفی کرد، مسأله‌ی «کفر» و «ایمان» را مطرح کنیم. آن‌ها که قلباً تسلیم شدند، مؤمن و آن‌ها که قلباً انکار کردند و تسلیم نشدند، کافر گردیدند؛ یعنی همان کسانی که به زبان «بلی» گفتند، دو گروه بودند: مؤمن و کافر. وقتی امام صادق علیه‌السلام صریحاً می‌فرماید که برخی «لَمْ يُؤْمِنْ بِقَلْبِهِ»، می‌توانیم همین افراد را «کافر» بنامیم.

۱. بحار الأنوار ۵/ ۲۳۷، ح ۱۴ به نقل از تفسیر قمی.

این مطلب به صراحت در برخی احادیث عالم ذر آمده است. در ادامه‌ی حدیث عبدالله بن سنان که امام صادق علیه السلام، مقصود از «فطرة الله» را بیان فرمودند - و ما آن را نقل کردیم - در توضیح این قسمت آیه‌ی شریف **﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟﴾** فرمودند:

و فيه (فيهم) المؤمن والكافر.^۱

و در آن [عالم میثاق] (یا در میان آن‌ها) مؤمن و کافر بودند.

ملاک ایمان، پذیرفتن قلبی و معیار کفر، نپذیرفتن قلبی است و اقرار به زبان تأثیری در ایمان و کفر قلبی ندارد. با همین ملاک می‌توانیم در عالم ذر یا میثاق، عده‌ای از همان کسانی را که به زبان «بلی» گفتند، کافر بدانیم؛ چون قلباً ایمان نیاورده بودند. با این ترتیب پذیرفتن معنای ظاهری این حدیث هیچ محظوری نخواهد داشت و ما نیاز پیدا نمی‌کنیم که آن را بر خلاف ظاهرش توجیه و تأویل کنیم؛ چنان‌که در برخی از تعلیقه‌های کتاب التوحید آمده است.^۲

ناگفته نماند که در حدیث ابوبصیر چنین آمده که از امام صادق علیه السلام می‌پرسد:

آیا [بنی آدم] به زبان‌هایشان بلی گفتند؟

حضرت پاسخ می‌فرماید:

نَعَمْ وَ قَالُوا بِقُلُوبِهِمْ.^۳

بله و نیز با دل‌هایشان.

ظاهر فرمایش امام علیه السلام در این جا این است که آنان در عالم میثاق، هم با زبان و هم با قلب، اقرار به ربوبیت پروردگار کردند. اما نمی‌توانیم معنای ظاهر حدیث را مراد آن حضرت بدانیم؛ زیرا همان‌طور که دیدیم در روایات دیگر به صراحت، اقرار قلبی عده‌ای را نفی کرده‌اند (مِنْهُمْ... مَنْ لَمْ يُؤْمِنْ بِقَلْبِهِ وَ فِيهِ الْمُؤْمِنُ وَ الْكَافِرُ). علاوه بر دو

۱. التوحید / ۳۲۹، باب ۵۳، ح ۳. همین حدیث در بحارالأنوار ۳/ ۲۷۸، ح ۷، به صورت «فيهم» نقل شده است.

۲. مرحوم سید هاشم حسینی طهرانی در تعلیقه‌ای که بر این حدیث مرقوم کرده‌اند، آن را بر وجود مؤمن و کافر در علم خدای متعال حمل کرده‌اند. استدلال ایشان برای این که در عالم میثاق مؤمن و کافری نبوده، آیه‌ی شریف و اخباری است که دلالت بر اقرار همگان به توحید می‌کند. اما توضیح دادیم که این اقرار صرفاً زبانی بوده، نه لزوماً قلبی.

۳. تفسیر عیاشی ۲/ ۴۰، ح ۱۱۰.

حدیث مذکور، عبارت دیگری هم که همین معنا را می‌رساند، نقل شده است:

... «قَالُوا بَلَىٰ» وَ أَسَرَ بَعْضُهُمْ خِلَافَ مَا أَظْهَرَ.^۱

«بلی گفتند» اما بعضی از آن‌ها خلاف آن‌چه را که اظهار داشتند، در باطن مخفی نمودند.

این تعبیر هم دلالت دارد بر این‌که در عالم میثاق، عده‌ای قلباً به خدا ایمان نیاوردند؛ اما البته اعتقاد قلبی خود را پنهان داشتند و خلاف آن را اظهار نمودند.

پس حال که روایات ما بر وقوع چنین امری اصرار دارند، باید روایت ابوبصیر را که حضرت فرمودند: «وَقَالُوا بِقُلُوبِهِمْ»، طوری معنا کنیم که با آن روایات در تعارض نباشد. مثلاً این‌که بگوییم: مراد حضرت همه‌ی بنی آدم نبوده؛ بلکه فقط عده‌ای از آن‌ها بوده که با دل‌هایشان هم بلی گفتند. این‌ها همان مؤمنان بودند.

مخالفت با خداوند از روی عناد

امانکته‌ای که باید همین‌جا مورد توجه باشد این است که ایمان آوردن یا ایمان نیاوردن قلبی در مرحله‌ی پس از اصل تحقق معرفت مطرح می‌شود. کسانی که حقیقتی را می‌شناسند، مختارند که قلباً آن را بپذیرند و تسلیم آن شوند یا آن را انکار کنند.

در عالم ذر همه‌ی انسان‌ها ربّ خویش را شناختند. خود شناخت، یک امر قلبی غیراختیاری است. خداوند خودش را به همه معرفتی فرمود؛ این‌که او را بشناسند یا نه، به اختیار آنان نبوده است. آن‌چه مورد سؤال خدا قرار گرفته، این نبوده که آیا ربّ خود را شناخته‌اند یا خیر. این یک امر اختیاری نبوده تا از آنان سؤال شود. همین که خدا خودش را معرفتی کرد، آن‌ها همگی ربّ خویش را شناختند.

آن‌چه مورد سؤال قرار گرفته، این بوده است که: آیا مرا (خدا را) ربّ خود می‌دانید؟ آیا ربوبیت مرا (خدا را) قبول دارید؟ آیا به این امر اقرار می‌کنید؟^۲ این در

۱. همان/ ۴۲، ح ۱۷.

۲. در حدیثی که اصبح بن نباته از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل کرده، تعبیر «اقرار» آمده است. این حدیث را در ادامه‌ی بحث نقل می‌کنیم.

حقیقت سؤال از پذیرش و تسلیم شدن به معرفتی است که خدای متعال به آنان عطا فرموده است. در این مرحله برخی قلباً پذیرای معرفت و ربوبیت خدا گشتند و بعضی فقط اظهار پذیرش کردند؛ اما قلباً نپذیرفتند. این‌ها در حقیقت با عقل و وجدان خودشان در جنگ بودند و آن‌چه را که به وضوح می‌دیدند، انکار می‌کردند؛ یعنی گروه منافق - که به زبان چیزی اظهار می‌کردند که قلباً قبول نداشتند - اهل جحد و عناد بودند و به هیچ‌وجه جاهل و قاصر نبودند. آن‌ها به تعبیر قرآن کریم مصداق ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾^۱ بودند؛ یعنی با این‌که در نفس و قلب خود یقین به ربوبیت پروردگار داشتند، آن را انکار می‌کردند. در عالم ذرّ حجاب‌های دنیایی نبوده و معرفت خدا هم شدیدتر و عمیق‌تر بوده است؛ تا جایی که در بعضی احادیث تعبیر «معاینه» به کار رفته است؛ اما با این وجود، عده‌ای انکار کردند و می‌توانستند چنین کنند.

امام صادق (علیه السلام) در توضیح آیه‌ی شریفه‌ی ۱۷۲ اعراف می‌فرماید:

كَانَ ذَلِكَ مُعَايَنَةَ اللَّهِ فَانْسَاهُمْ الْمُعَايَنَةَ...^۲

آن (معرفی خدا در عالم ذرّ) معاینه‌ی خدا بود؛ اما [خدا] آن معاینه را از یادشان برد.

ما دقیقاً به خاطر همین روایت نمی‌دانیم که معنای دقیق «معاینه‌ی الله» در عالم ذرّ چه بوده است. حضرت تصریح فرموده‌اند که خدا معاینه‌ی خود را از یاد انسان‌ها برده است. کسی یادش نمی‌آید که خدا خودش را چگونه معرفی کرده است. بنابراین تفسیر دقیق و واضحی از معنای «معاینه» نمی‌توانیم ارائه دهیم؛ اما با توجه به معنای لغوی آن که دیدن با چشم (عین) است^۳، می‌توانیم بگوییم که معرفت خداوند در عالم ذرّ، بسیار بسیار روشن و واضح بوده است؛ مانند این‌که انسان چیزی را به چشم خود ببیند. این وضوح و روشنی البته با خواست خداوند از انسان‌ها گرفته شده و دیگر از معاینه چیزی به خاطر ندارند.

۱. نمل / ۱۴.

۲. بحار الأنوار / ۵، ۲۳۳، ح ۱۳، به نقل از محاسن برقی.

۳. المنجد / ۵۴۱: عَايَنَ عَيَانًا وَ مُعَايَنَةً هُ: رَأَاهُ بِعَيْنِهِ.

تا این جا دو مرحله را از آن چه خداوند در ابتدای خلقت ما انسان ها انجام داده، شناختیم: اول این که خودش را به همگان به وضوح و روشنی معرفی فرموده است. دوم این که از همگان نسبت به پذیرفتن ربوبیت خود، اقرار خواسته که عده ای قلباً پذیرا شده و برخی هم فقط اظهار قبول کرده اند؛ ولی قلباً نپذیرفته اند.

شاهدان الهی در عالم میثاق

مرحله و قدم سوم این است که خداوند در اقرار گرفتن خود، شاهدانی هم داشت. شاهدان خدا فرشتگانی بودند که آن جا حاضر بودند و قرآن کریم از زبان آن ها نقل می کند که گفتند:

﴿شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ...﴾^۱

در لفظ کلام الهی در قرآن، اسمی از ملائکه برده نشده است؛ اما حامل و معلّم علم قرآن، حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام)، در ضمن حدیثی که اصبع بن نباته آن را نقل کرده، خطاب به ابن کواء فرمودند:

فَقَالَتِ الْمَلَائِكَةُ عِنْدَ إِقْرَارِهِمْ بِذَلِكَ: شَهِدْنَا عَلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ.^۲

پس فرشتگان زمانی که [بنی آدم] به ربوبیت پروردگارشان اقرار کردند، گفتند: ای بنی آدم، ما بر شما گواهیم تا روز قیامت نگویید که ما از این امر غافل بودیم.

در حدیث دیگری که از امام صادق (علیه السلام) نقل شده، چنین آمده است:

فَقَالَ اللَّهُ: ﴿شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ أَيْ لِئَلَّا تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ.^۳

۱. اعراف/ ۱۷۲.

۲. بحارالأنوار ۵/ ۲۵۸، ح ۶۲ به نقل از تفسیر عیاشی.

۳. همان/ ۲۳۶، ح ۱۲ به نقل از تفسیر قمی.

پس خداوند فرمود: ﴿شَهِدْنَا...﴾؛ یعنی تا روز قیامت نگویند که ما از این امر غافل بودیم.

این که فرموده‌اند: خدا فرمود: ﴿شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا...﴾ مقصود نقل قول خداوند در قرآن کریم است؛ نه این که خدا شهادت بدهد. پس شاهدان خداوند بر اقرار بندگان به ربوبیت او، فرشتگانی هستند که شاهد ماجرا بوده‌اند. شاهد گرفتن خدا بر این امر برای اتمام حجت بیشتر بر بنی آدم بوده تا در قیامت نگویند که ما از آن غافل بودیم.

باقی ماندن معرفت و فراموشی موقف، میثاق و معاینه

اما برای این که چنین اتمام حجتی صورت بگیرد، باید معرفتی که خدا در عالم ذر به انسان‌ها عطا فرمود، در دنیا برایشان آشکار شود. ما در این عالم مورد امتحان الهی قرار می‌گیریم و پاداش و جزای روز قیامت هم به اعمال ما در این جا برمی‌گردد. اگر قرار باشد که همه‌ی آن چه در عالم میثاق بوده، از ما گرفته شود، دیگر چه اتمام حجتی خواهد بود و در قیامت چگونه ما را مورد محاسبه و مؤاخذة قرار خواهند داد؟! روایات ما به خوبی این مطلب را تبیین فرموده‌اند که در حال حاضر هر چند «موقف» میثاق و «معاینه الله» را از یاد برده‌ایم، اما اصل معرفت خدا و اقرار به ربوبیت او از ما گرفته نشده است. از امام صادق (علیه السلام) این گونه نقل شده است:

فُتِّبَتِ الْمَعْرِفَةُ وَ نُسُوا الْمَوْقِفَ.^۱

پس معرفت بر جای ماند و موقف را فراموش کردند.

مقصود از «موقف»، موقف میثاق است؛ یعنی همان ظرف و موقعیتی که خدا در آن خودش را معرفی فرمود و از بنی آدم اقرار خواست و فرشتگان هم شاهد ماجرا بودند. این ظرف و خصوصیات آن را همگان فراموش کرده‌اند. در حقیقت خود خدا چنین اراده کرده که انسان‌ها این امور را از یاد ببرند؛ ولی فراموش کردن این چیزها اصل

۱. همان/ ۲۳۷، ح ۱۴ به نقل از تفسیر قمی.

معرفتِ خدا را از مانگرفته است؛ بلکه همواره با ما هست. در تعبیر دیگر، همان امام بزرگوار چنین فرموده‌اند:

ثَبَّتِ الْمَعْرِفَةَ فِي قُلُوبِهِمْ وَأَنْسُوا ذَلِكَ الْمِيثَاقَ وَ سَيَذْكُرُونَهُ بَعْدَ وَ لَوْلَا ذَلِكَ لَمْ يَدْرِ أَحَدٌ مِّنْ خَالِقِهِ وَلَا مَن يَرْزُقُهُ.^۱

معرفت در دل‌هایشان بر جا ماند و آن پیمان از یادشان برده شد و در آینده آن را به یاد می‌آورند؛ اگر آن [معرفت] نبود هیچ کس نمی‌دانست که خالقش کیست و چه کسی روزی‌اش می‌دهد.

میثاق گرفتن خدا را از یاد ما برده‌اند و البته در آینده‌ای - که در این جا بیان نکرده‌اند - دوباره به یاد خواهیم آورد. اما مهم، اصل وجود معرفت است که در دل‌های بنی آدم ثابت و پابرجا مانده است. اگر این معرفت نبود، هیچ کس خالق و روزی‌دهنده‌ی خود را نمی‌شناخت. از این جا معلوم می‌شود که همان معرفتِ عالم‌ذَر است که در این جا ظهور می‌کند. در واقع ما اصل معرفت را از دست نداده‌ایم؛ فقط برخی اوصافِ آن را که مربوط به عالم میثاق بوده، از یاد برده‌ایم.

با همه‌ی این توضیحات مقصود از فطرت الهی (فطرة الله) و رنگ خدادادی (صبغة الله) - که در قرآن و احادیث معصومین علیهم‌السلام آمده - روشن می‌شود. آن معرفت بسیار روشن و انکارناپذیری که تعبیر «معاینة الله» برایش به کار رفته بود، همان رنگی است که خدا به وجود همه‌ی بنی آدم زده است. اصل این رنگ برای همگان باقی مانده و هیچ کس نمی‌تواند آن را تغییر بدهد (لَا تَبْدِيلَ لَخَلْقِ اللَّهِ). آن چه فراموشمان شده، یکی میثاق گرفتن خدا از ماست (أَنْسُوا ذَلِكَ الْمِيثَاقَ) و دیگر زمان و خصوصیات ظرفی است که در آن از ما میثاق گرفته‌اند (نَسُوا الْمَوْقِفَ)؛ سومین چیزی هم که از یادمان برده‌اند، خود حالت «معاینة الله» است (أَنْسَاهُمُ الْمُعَايِنَةَ).

این‌ها چیزهایی است که به خواست خدا فراموش کرده‌ایم: میثاق، موقف و معاینة. اما آن چه باقی مانده، اصل معرفت خداست. البته دیگر حالت «معاینة»

۱. همان / ۲۵۷، ح ۵۸ به نقل از تفسیر عبّاشی.

ندارد؛ یعنی مانند این که انسان به چشم ببیند، نیست. البتّه برخی از مؤمنان (یا حتّی غیر مؤمنان در برخی شرایط اضطراری) ممکن است به این حالت برسند؛ امّا روال و قاعده‌ی کُلّی الهی این است که انسان‌ها آن حالت «معاینه الله» را فراموش کرده‌اند. به طور طبیعی و عمومی خداوند را آن چنان واضح و بالعیان نمی‌یابند تا به راحتی و در هر حالی او را تصدیق کنند. به همین دلیل است که گاهی بعضی از او غفلت می‌کنند. یک سری پرده‌ها ممکن است معرفتی را که در وجود ما هست، بپوشاند؛ مثلاً افکار و عقاید نادرست، القاءات و تأثیرات سوء محیط، سایه انداختن مکاتب انحرافی بر دل، گناهان و... از اموری هستند که حالت حضور و شهود معرفت خداوند را برای ما تحت تأثیر قرار می‌دهند. در واقع چون حالت «معاینه الله» را از دست داده‌ایم، این‌گونه حجاب‌ها ما را از او دور می‌کنند؛ وگرنه - اگر هم چنان آن حال را می‌یافتیم - این امور نمی‌توانستند حجابی بر دل‌های ما بیفکنند. لذا همان‌طور که در احادیث تصریح شده (ثَبَّتِ الْمَعْرِفَةَ) معرفت خداوند متعال در قلب‌های ما ثابت و پایرجا مانده است؛ هیچ کس آن را از دست نداده و نمی‌دهد و هیچ‌گونه تغییر و تبدیلی در آن صورت نمی‌پذیرد. ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾.

اثبات اقرار به خداوند در دل‌ها

این امر کاملاً فراگیر است و شامل مشرکان به خدا هم می‌شود. آن‌ها هم اگر به باطن خویش مراجعه‌ی وجدانی کنند و بتوانند حتّی برای لحظه‌ای قلب خود را از تأثیر افکار و تلقینات نادرست، آزاد کنند (یا از سرِ اضطرار و ناچاری در این حالت قرار بگیرند)، در همان لحظه یا لحظات با همه‌ی وجود به خدای واحد و خارج از حدّ تشبیه اقرار می‌کنند و هیچ‌شک و تردیدی در اعتراف به خدای واقعی (الله) به خود راه نخواهند داد.

به حدیث زیبای امام صادق (علیه السلام) - که پیش‌تر قسمتی از آن را نقل کردیم - توجّه فرمایید:

كَانَ ذَلِكَ مُعَايَنَةً اللَّهِ فَانْسَاهُمْ الْمُعَايَنَةَ وَ أُثْبِتَ الْإِقْرَارَ فِي صُدُورِهِمْ وَ
لَوْلَا ذَلِكَ مَا عَرَفَ أَحَدٌ خَالِقَهُ وَ لَا رَازِقَهُ وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ
مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾^۱

آن (معرفی) معاینه‌ی خدا بود. پس معاینه را از یادشان برد؛ اما اقرار را در
سینه‌هایشان ثابت و پابرجا نمود و اگر آن نبود، هیچ کس خالق و
روزی‌دهنده‌ی خود را نمی‌شناخت و این همان فرمایش خداست که: ﴿اگر از
آنان بپرسی که چه کسی آن‌ها را آفریده، قطعاً می‌گویند: «الله»﴾.

تعبیر امام علی (ع) «أُثْبِتَ الْإِقْرَارَ فِي صُدُورِهِمْ» است؛ یعنی خداوند اقرار به خودش را
در سینه‌ها که مقصود قلب‌های بنی آدم است، تثبیت نموده است. همین اقرار تثبیت
شده باعث می‌شود که انسان‌ها، بدون استثنا، در قلب‌های خود به خدای واقعی (که
واحد و خارج از حد تشبیه است) اعتراف داشته باشند. آیه‌ای که مورد استناد امام
صادق علی (ع) قرار گرفته، مربوط به مشرکانی است که غیر خدا را پرستش می‌کردند.
قرآن می‌فرماید: اگر از این‌ها هم سؤال کنید: خالق‌تان کیست؟ می‌گویند: «الله». روشن
است که مقصود خداوند از آیه‌ی مبارک این نیست که اگر از هر مشرکی، در هر
شرایطی سؤال شود که خالقش کیست، پاسخ می‌دهد: الله. چنین نیست. مقصود زبان
حال و قلب ایشان است. زبان قلب وقتی صدایش شنیده می‌شود که انسان تحت تأثیر
حجاب‌های قلبی قرار نگرفته باشد و افکار غلط بر او سایه نیفکنده باشد. لذا هر
مشرکی اگر به هر طریقی لحظه‌ای به خودش بیاید، مثلاً اگر سخت‌گرفتار شود و
امیدش از همه چیز و همه کس قطع گردد و با همه‌ی وجودش حس کند که همه‌ی
چیزهایی که غیر از خدا می‌پرستیده، هیچ کاری از دستشان بر نمی‌آید و توانایی دفع
هیچ شری را از او ندارند، به آن خدای واحدی که اقرار به او در قلبش تثبیت شده، روی
می‌آورد و از هر کس جز او می‌برد. اما بدبختی انسان به این است که وقتی شرایط
بیچارگی و اضطرار از بین می‌رود، انگار نه انگار که در آن حال چه کسی را می‌خواند و

۱. زخرف / ۸۷.

۲. بحار الأنوار / ۵، ۲۳۳، ح ۱۳ به نقل از محاسن.

دست به دامن چه کسی می‌شد؛ همه را فراموش می‌کند و دوباره به راحتی تحت تأثیر افکار قبلی خود قرار می‌گیرد.

ما بسیار می‌بینیم افراد بی‌ایمان و بی‌عقیده‌ای را که هنگام گرفتاری و بیماری‌های سخت، چگونه با خدا آشتی می‌کنند و اهل دعا و ثنا می‌شوند و به نماز و روزه و نذر و نیاز می‌پردازند. خودشان در همان زمان حس می‌کنند با خدایی که الآن رو به سویش آورده‌اند، هیچ‌گاه غریبه نبوده‌اند. در همان حال می‌یابند که این خدا را همیشه و در همه حال قبول داشته‌اند و هیچ‌گاه منکر وجودش نبوده‌اند. حقیقتاً اگر کسی در همان لحظات از یکی از همین افراد پرسد که: چرا پیش‌تر به این خدا اعتقاد نداشتی؟ می‌گوید: خیر، اعتقاد داشتم اما...؛ شروع می‌کند به عذر و بهانه آوردن؛ یعنی واقعاً حس می‌کند که همیشه در سویدای قلبش همین خدا را حاضر می‌دانسته و هیچ‌گاه انکارش نمی‌کرده است.

اقرار در قلب با وجود کفر به خدا

اما این چگونه اعتقادی است؟ آیا واقعاً قبل از این حالت، به خدا اعتقاد داشته و به دروغ خود را بی‌عقیده جلوه می‌داد؟ آیا فقط به زبان، انکار خدا می‌کرده اما در دل تسلیم بوده است؟

دقت شود که نمی‌خواهیم بگوییم این آدم قبل از این که در چنین حالتی گرفتار شود، واقعاً مؤمن و معتقد به خدا بوده است. اگر کسی نداند، خودش خوب می‌داند که پیش از این حال واقعاً تسلیم معرفتی که خدا به او عطا کرده، نبوده است. اما اکنون که فطرتش بیدار شده، در پرتو نور این بیداری به گذشته‌اش می‌نگرد و می‌بیند که بارها ندای قلبش را شنیده بوده و به وجود همین خدایی که الآن حضورش را حس می‌کند، گواهی داده بود؛ ولی «گویی» اصلاً آن نداها را نمی‌شنیده. نه این که واقعاً نمی‌شنیده؛ می‌شنیده اما توجه نمی‌کرده است. این ندا هیچ‌گاه در دل او فرو ننشسته و قلب او را رها نکرده است. اما تا این لحظه گویی خواب بوده و نمی‌فهمیده که چرا سر تسلیم بر آستان معبود واقعی‌اش فرود نمی‌آورده است. در عین حال خودش تصدیق می‌کند که در

گذشته به نوعی با قلب خود و ندای درونش در تعارض و جنگ بوده است. قلبش او را به چیزی و به کسی می خوانده و او هم می دانسته که حق هموست؛ اما گویی با خودش سر جنگ داشته و یک نوع کشمکش درونی همیشه آزارش می داده است. اکنون که این نزاع درون از بین رفته و آرامش و سکون عجیبی دارد، احساس می کند گم شده اش را پیدا کرده است؛ احساس می کند با آشنای مهربانی که مدت ها قهر بوده، آشتی کرده است؛ احساس انس و راحتی می کند با همان آشنای قدیمی که مدت ها با او چون بیگانگان رفتار می کرده است.

الآن خودش قبول دارد که در حق این آشنای مهربان چه قدر جفا کرده است! الآن می پذیرد که بی دلیل و با عذر و بهانه های واهی از تسلیم به او سر باز می زده است! اکنون خود را ملامت می کند بابت ایمان نیاوردن به آن محبوب و معروف قلبی اش و این که چرا با وجود همه ی ندهای درونی، به او بی توجهی می کرده است!

می بینیم که از طرفی به خدای واقعی اش اعتقاد نداشته، اما از جهت دیگر قلباً او را قبول داشته و انکار نمی کرده است. پس نمی خواهیم کفر یا شرک سابق چنان آدمی را نفی کنیم و او را از قبل، مؤمن و معتقد به خدا بدانیم؛ خیر. اما می خواهیم بگوئیم یک نوع اعتراف و عدم انکار قلبی هم از سابق در او بوده است که اگر نبود، این احساساتی که اکنون دارد (و ما برخی از آن ها را گزارش کردیم) پیدا نمی شد. این گونه احساس ها نشانگر وجود یک نوع اقرار و اذعان قلبی به خدای آشنایی است که در گذشته با او قهر بوده و تسلیمش نبوده است. همین اقرار و اذعان را می توان شاهد وجدانی «أثبت الإقرار فی صدورهم» دانست؛ که با عدم اعتقاد به خدا و کفر ورزیدن به او هم قابل جمع است. این اقرار و اعتراف را خدا در دل های بنی آدم ثابت و پابرجا کرده و هیچ نیرویی نمی تواند آن را از بین ببرد و این همان دین و آیین استوار الهی است (ذلک الدین القیم). مشکل این است که معمولاً این حال برای همگان در شرایط عادی وجدان نمی شود. همان طور که عرض شد، باید شرایطی پیش آید که انسان های غیر مؤمن افکار و عقاید نادرستان را از دست بدهند و در واقع قلبشان از زیر سایه ی سنگین حجاب های ظلمانی آزاد و پاک شود تا اقرار و اعتراف به خدای واقعی مجال ظهور و بروز پیدا کند.

زاده شدن هر مولودی بر فطرت الهی

چه زیبا فرموده است پیامبر بزرگوار اسلام ﷺ:

كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ.

هر مولودی بر فطرت [الهی] زاده می‌شود.

و امام صادق علیه السلام فرمایش جد بزرگوارشان را این‌طور معنا فرمودند:

يَعْنِي عَلَى الْمَعْرِفَةِ بِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَالِقُهُ فَذَلِكَ قَوْلُهُ: ﴿وَلَا سَأَلْتَهُمْ

مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لِيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ ۲۱.

یعنی [زاده می‌شود] بر معرفت به این‌که خدای عز و جل آفریننده‌ی اوست.

پس این است سخن او: ﴿و اگر از ایشان بپرسی که چه کسی آسمان‌ها و

زمین را آفرید، قطعاً خواهند گفت: الله﴾.

آیه‌ی مورد استناد امام علیه السلام هم مانند آیه‌ای که در حدیث قبلی مورد استشهاد بود،

مربوط به مشرکان است. آن‌ها هم وقتی به دنیا آمده‌اند بر فطرت معرفت خدا و

توحید بوده‌اند؛ اما وقتی به غفلت گرفتار می‌شوند، البتّه عقایدی را اظهار می‌کنند که

برخلاف فطرتشان است. دنباله‌ی آیه‌ی شریف تذکّر زیبایی به مشرکان می‌دهد:

﴿قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ

ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِيَ بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ

يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾.

﴿بگو (ای پیامبر) آیا فکر می‌کنید اگر خداوند بخواهد به من ضرری برسد، آیا

کسانی که جز خدا می‌پرستید، می‌توانند مانع ضرر خوردن به من باشند؟! یا

اگر او بخواهد به من رحمتی کند، آیا آن‌ها می‌توانند جلوی رحمتش را

بگیرند؟! (حال که می‌دانید پاسخ منفی است، پس) بگو (ای پیامبر): خداوند

برای من کافی است. اهل توکل فقط بر او توکل می‌کنند.﴾

۱. زمر/ ۳۸.

۲. التّوحید/ ۳۱، باب ۵۳، ح ۹.

این آیه یکی از همان نداهای درون است که قلب هر انسانی را تکان می‌دهد و آن اقرار تثبیت شده‌ی قلبی را آشکار می‌کند. اگر این ندا کسی را بیدار کند، او را از یک تعارض و جنگ درونی با خودش نجات می‌بخشد؛ در نتیجه روبه سوی خدای فطری‌اش می‌آورد و با او آشتی می‌کند. این ندای قلبی می‌تواند زنگارهایی را که روی رنگ خدادادی آمده، بزدايد تا «صبغة الله» آشکار شود.

فطری بودن «توحید»

با این توضیحات مفصل معنای احادیثی که «فطرة الله» را «توحید» دانسته‌اند، روشن می‌شود. توحید - همان‌طور که بارها گفته شده - از مقوله‌ی اقرار است و همان معنایی که برای «اثبات اقرار در قلب‌ها» گفتیم، برای «توحید» هم ثابت می‌شود. فطرت توحیدی، عجین بودن قلب انسان با چنین اقراری است.

این فطرت چنان‌که گفتیم، می‌تواند محجوب و مغفول بماند و انسان - با وجود فطری بودن توحید - مدّت‌ها و بلکه تا پایان عمر بر عقیده‌ی کفر یا شرک خود باقی بماند. لازمه‌ی فطری بودن توحید این نیست که همه‌ی انسان‌ها بالأخره روزی به توحید ایمان آورند. ممکن است بیداری فطری برای همگان اتفاق نیفتد و حجاب‌ها به کلی رفع نشود. در این فرض هم به فطری بودن توحید لطمه‌ای وارد نمی‌شود.

معنای دیگری هم می‌توان برای این احادیث احتمال داد و آن این‌که مراد از «توحید» در تفسیر «فطرة الله»، اصل معرفت خداوند باشد. این استعمال در روایات بعید به نظر نمی‌رسد که گاهی از «توحید» و «معرفت» یک معنا را اراده کرده باشند. اما جمع بین این دو معنا هم ممکن است؛ به این صورت که بگوییم: آن‌چه خداوند در خلقت بنی آدم قرار داده، همان معرفت الله است که وقتی ظاهر شود، خودبه‌خود انسان را به اقرار و تسلیم قلبی در خواهد آورد.

خلاصه این‌که یا توحید خداوند همان معرفت اوست یا اگر مراد از توحید در این روایات، اقرار و پذیرفتن معرفت خدای واحد باشد، نتیجه‌ی طبیعی و روشن معرفت صُنع خداست. پس یا توحید با معرفت خدایکی است یا لازمه‌ی آن است. هر دو

احتمال می‌تواند پذیرفتنی باشد و اصل وجدانی مطلب با هر دو فرض سازگار است. البته مواردی هم در احادیث فطرت هست که به صراحت، عقل‌ها را مفسور به معرفت خدا دانسته‌اند؛ مانند این دعای امیرالمؤمنین علیه السلام:

اَللّٰهُمَّ... فَطَرْتَ الْعُقُولَ عَلٰی مَعْرِفَتِكَ^۱.

در این‌گونه احادیث چون اصل معرفت خداوند را نمی‌توان به نور عقل دانست، بهتر است مقصود از معرفت را اقرار و پذیرش معرفت خدا به نور عقل بدانیم. پس در مجموع هم اصل معرفت خداوند فطری دانسته شده و هم اقرار و اعتراف به او پس از حصول معرفت. اولی به نور عقل نیست؛ ولی دومی به عقل مربوط است. مقصود از «توحید» می‌تواند هر یک از این دو باشد. از مجموع روایات برمی‌آید که هر دو معنا مورد نظر ائمه‌ی طاهرين علیهم السلام بوده است؛ اما بعضی از آن‌ها ظهور و بلکه صراحت در یک معنا دارند و برخی با هر دو مناسبت دارند. اظهار نظر قطعی درباره‌ی یک‌یک آن‌ها نمی‌توان کرد و برای پذیرش اصل بحث، نیازی هم به این کار نداریم.

پشتوانه‌ی بحث: ادله‌ی نقلی صریح

توجه شود که اگر ما با قاطعیت و صراحت از توحید فطری سخن می‌گوییم، به پشتوانه‌ی ادله‌ی نقلی صریحی است که در این زمینه وارد شده و ما برخی از آن‌ها را مطرح نمودیم؛ اما در عین حال با ذکر بعضی نمونه‌ها و شواهد وجدانی می‌خواهیم مؤیداتی بر مدلول آیات و روایات در این زمینه ارائه کنیم. در واقع نقل و وجدان در این بحث مؤید و مکمل یکدیگرند.

شاهد دیگر از احادیث، فرمایش حضرت جواد الائمه علیه السلام است که وقتی از ایشان سؤال می‌شود:

ما مَعْنَى الْوَاحِدِ؟

معنای واحد چیست؟

۱. مهج الدعوات / ۱۲۰.

می فرمایند:

إِجْمَاعُ الْأَلْسِنِ عَلَيْهِ بِالْوَحْدَانِيَّةِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾^۱

اتفاق زبان‌ها بر او به وحدانیت مانند فرمایش خدای متعال است که: ﴿و اگر از ایشان بپرسی که چه کسی خلقشان کرده، یقیناً می‌گویند: الله﴾.

این اجماع و اتفاقی که امام علیه السلام می‌فرمایند، چه اجماعی است؟ آیا در حال حاضر یا در زمان‌های گذشته چنین وضعیتی پیش آمده است که انسان‌ها به همه‌ی زبان‌ها اتفاق نظر بر خدای واحد (خارج از حد تشبیه) داشته باشند؟ امیدواریم ان شاء الله این حالت با ظهور امام عصر علیه السلام محقق شود؛ اما این سخن امام جواد علیه السلام مربوط به پس از ظهور امام زمان علیه السلام نیست؛ بلکه یک حکم کلی برای همه‌ی زمان‌ها فرموده‌اند.

روشن است که مراد ایشان از زبان‌های مختلف این نیست که همه‌ی انسان‌ها بالفعل معتقد به خدای واحد هستند. بطلان این امر بدیهی است. اما چرا تعبیر اجماع و اتفاق زبان‌ها را به کار برده‌اند؟ از استشهادی که بر آیه‌ی قرآن کریم فرموده‌اند، مراد ایشان روشن می‌شود. این آیه وصف مشرکان است که به زبان حال - نه قال و نه عقیده‌ی بالفعلشان - اقرار به توحید می‌کنند. مقصود امام علیه السلام از اتفاق زبان‌ها، زبان دل‌های مردمان است که اقرار به خدا در آن ماندگار شده است. این اجماع برخاسته از فطرت و رنگ خدادادی است که در بنی آدم از عالم میثاق باقی مانده و تثبیت شده است. این همان دین قیمی است که خداوند در وجود آدمیان به ودیعت نهاده است؛ اما خودشان یا عواملی بیرون از آن‌ها، شرایطی ایجاد می‌کنند که این امانت الهی فرصت بروز و ظهور پیدا نمی‌کند. لذا افرادی کافر و مشرک می‌شوند و بسیاری هم در همین حال و با عقیده‌ی شرک آمیز از دنیا می‌روند و عاقبت به خیر نمی‌شوند. این امور با فطری بودن توحید ناسازگار نیست.

۱. زخرف / ۸۷.

۲. اصول کافی، کتاب التَّوْحِيد، باب معانی الاسماء و اشتقاقها، ح ۱۲.

به تعبیر کامل‌تر لازمه‌ی فطری بودن توحید این نیست که همه‌ی انسان‌ها را در واقع موحد بدانیم یا معتقد باشیم که همه‌ی انسان‌ها بالآخره روزی موحد خواهند شد. متأسفانه برخی اندیشمندان که تلقی صحیحی از فطری بودن توحید نداشته‌اند، به این گونه کژاندیشی‌ها مبتلا شده‌اند. ان شاء الله ما در فصل پایانی کتاب به بیان نمونه‌ای از این عقاید انحرافی خواهیم پرداخت.

سه رکن توحید: خدا، پیامبر ﷺ و امام علی (ع)

بحث دیگری که درباره‌ی مفهوم «توحید فطری» باید مطرح شود، این است که طبق روایات معصومین (ع) توحیدی که میثاقش از انسان‌ها خواسته شده، سه رکن اساسی دارد. امام هشتم (ع) از جدگرامی خویش، حضرت باقر (ع)، در تفسیر ﴿فَطَرَهُ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾^۱ چنین نقل فرموده‌اند:

هُوَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، عَلِيُّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) إِلَى هَاهُنَا التَّوْحِيدُ.^۲

فطرتی که خداوند مردم را بر آن مقرر فرموده، لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ و عَلِيُّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) است؛ تا این جا توحید است.

خداوند متعال در عالم ذر، پس از معرفی خودش به همه‌ی انسان‌ها، دو معرفی دیگر هم انجام داده است. یکی معرفی رسول گرامی اسلام، حضرت محمد مصطفی (ص) به همه‌ی بنی آدم به عنوان «نبی» خودش و دیگر شناساندن امیرالمؤمنین (ع) و سایر ائمه (ع) به عنوان «امام» از جانب خویش. سپس از همگان برای این سه رکن پیمان (میثاق) گرفته است.

از حضرت امام صادق (ع) در تفسیر آیه‌ی شریف: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ...﴾ چنین نقل شده است:

۱. رو. ۳۰.

۲. بحار الأنوار ۳/ ۲۷۷، ح ۳ به نقل از تفسیر قمی.

كَانَ الْمِيثَاقُ مَأْخُوداً عَلَيْهِمْ بِالرُّبُوبِيَّةِ وَ لِرَّسُولِهِ بِالنُّبُوَّةِ وَ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْأَئِمَّةِ بِالْإِمَامَةِ فَقَالَ: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟» وَ مُحَمَّدٌ نَبِيُّكُمْ وَ عَلِيٌّ إِمَامُكُمْ وَ الْأَئِمَّةُ الْهَادُونَ أَيْمَنُكُمْ؟ فَقَالُوا: بَلَى، فَقَالَ اللَّهُ: «أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ: أَيْ لَنَا تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ: «إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ»^۱.

میثاق از ایشان گرفته شده برای خداوند به «ربوبیت» و برای رسولش ﷺ و برای امیرالمؤمنین ﷺ و ائمه ﷺ به «امامت». پس فرمود: «آیا من پروردگار شما نیستم؟» و محمد ﷺ پیامبر شما و علی ﷺ امام شما و امامان هدایتگر، امامان شما نیستند؟ پس گفتند: آری. پس خدا فرمود: «أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ»؛ یعنی تا نگویید روز قیامت که: «ما از این غافل بودیم».

طبق این فرمایش روشن است که خداوند پس از معرفی خود و پیامبر ﷺ و ائمه ﷺ، بر سه رکن ربوبیت، نبوت و امامت از همگان پیمان گرفته است تا اتمام حجت کند. اما پاسخ بنی آدم نسبت به این حجت ها چه بوده است؟ در این حدیث، «بلی» گفتن خلق به صورت اجمالی گزارش شده و در مورد یک یک این موارد توضیح نیامده است. اما در روایات دیگر این تفصیل مطرح شده است.

پاسخ خلق به میثاق ولایت

جابر جعفی از امام باقر ﷺ نقل کرده که ایشان از جدّ گرامی خود، پیامبر بزرگ اسلام ﷺ، نقل فرمودند که به امیرالمؤمنین ﷺ چنین فرمودند:

أَنْتَ الَّذِي أَحْتَجُّ اللَّهَ بِهِ فِي ابْتِدَاءِ الْخَلْقِ حَيْثُ أَقَامَهُمْ فَقَالَ: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا: جَمِيعاً» «بَلَى». فَقَالَ: مُحَمَّدٌ رَّسُولِي؟ فَقَالُوا جَمِيعاً: بَلَى. فَقَالَ: وَ عَلِيٌّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ؟ فَقَالَ الْخَلْقُ جَمِيعاً: لَا؛ اسْتِكْبَاراً وَ عُتُوراً عَنْ

۱. بحار الأنوار ۲۶/۲۶۸، ح ۲ به نقل از تفسیر قمی.

وَلَا يَتَكُ إِلَّا نَفَرٌ قَلِيلٌ وَهُمْ أَقَلُّ الْقَلِيلِ وَهُمْ أَصْحَابُ الْيَمِينِ.^۱

تو هستی آن که خداوند در ابتدای آفرینش [خلایق] به او احتجاج فرمود؛ زمانی که آن‌ها را به‌پا داشت. پس فرمود: ﴿آیا من پروردگارتان نیستم؟﴾ همگی گفتند: بلی. پس فرمود: آیا محمد ﷺ رسول من نیست؟ همگی گفتند: بلی. پس فرمود: و آیا علیؑ امیرمؤمنان نیست؟ همگی به‌خاطر استکبار و سرپیچی از ولایت تو گفتند: نه؛ مگر عده‌ای اندک که از نوادر محسوب می‌شوند و آن‌ها اصحاب یمین‌اند.

با این ترتیب می‌توان گفت که وقتی بنی‌آدم شخص پیامبر گرامی اسلام ﷺ را به عنوان رسول خدا شناختند، یعنی معرفت به این وصف حضرت پیدا کردند، همگی بلی گفتند. اما این بیان فقط اظهار آن‌ها را می‌رساند و روشن نمی‌کند که آیا قلباً هم رسالت ایشان را پذیرفتند یا خیر.

علی‌القاعده باید گفت: وقتی ربوبیت پروردگار را عده‌ای قلباً نپذیرفتند (هر چند که چنین اظهار نمودند)، طبیعی است که لااقل همان افراد، رسالت رسولش را هم نپذیرند. معنای آن کسی خدای متعال را به عنوان رب خویش قبول نکند اما فرستاده‌ی او را به عنوان رسول او قبول کند. پس قدر مسلم آن کسانی که در قسمت اول ایمان قلبی نیاوردند، در مورد پیامبر ﷺ هم ایمان نیاورده‌اند. اما آیا بوده‌اند کسانی که ربوبیت پروردگار را پذیرفته باشند و رسالت رسولش را قبول نکرده باشند؟ این را نمی‌دانیم و نمی‌توانیم اظهار نظر کنیم. اما در امر ولایت امیرالمؤمنینؑ که ایشان اصل و محور امامت و ولایت همه‌ی ائمهٔ علیهم‌السلام بوده‌اند، متأسفانه اکثر بنی‌آدم تسلیم نشدند و ایشان را به امامت نپذیرفتند. البته نه این که معرفتشان به آن حضرت ناقص و نا کافی بوده باشد؛ خیر. حجت از جهت معرفت ائمهٔ علیهم‌السلام بر ایشان کامل بوده است؛ اما از روی استکبار و سرپیچی از قبول حق، آن را رد کردند.

۱. بحار الأنوار ۲۶/۲۸۵، ح ۴۳ به نقل از کشف الیقین. همین حدیث با اختلاف بسیار جزئی در عبارت، در بحار الأنوار ۲۶/۲۷۲، ح ۱۲ به نقل از امالی شیخ طوسی آمده است.

محوریت «ولایت» در اسلام

با این ترتیب معنای احادیثی که مقصود از «فطرة الله» و «صبغة الله» را «اسلام» دانسته‌اند نیز روشن می‌شود. اسلام سه رکن اساسی دارد: معرفت خدا، رسول گرامی اسلام ﷺ و ائمه‌ی طاهرین علیهم‌السلام. شناخت این سه رکن و تسلیم شدن به آن‌ها اصل و اساس اسلام است. به‌طور خلاصه اسلام عبارت است از: پذیرفتن ربوبیت پروردگار و نبوت نبی خاتم ﷺ و امامت دوازده امامی که اوصیای رسول گرامی اسلام بوده و هستند. توحیدی که از ما خواسته شده، شامل این سه معرفت می‌شود.

در میان این سه، امامت و ولایت امیرالمؤمنین علیاً و به تبع ایشان سایر ائمه‌علیهم‌السلام جایگاه ویژه و بی‌بدیلی دارد. چرا که معرفت خدا و رسول ﷺ هم به نوعی متوقف بر قبول امامت آن حضرت است. طبق احادیث متعدد و صریحی که در این زمینه وجود دارد، اگر کسی ولایت ائمه‌ی طاهرین علیهم‌السلام را نپذیرد، خداشناسی و پیغمبرشناسی هم از او پذیرفته نیست و چنین کسی اصلاً خداشناس واقعی شناخته نمی‌شود. به‌طور کلی در فرهنگ شیعه - به پیروی از تعالیم اهل بیت علیهم‌السلام - «معرفه الله» بدون پذیرفتن ولایت همه‌ی ائمه‌علیهم‌السلام محقق نمی‌شود.

وقتی ابو حمزه‌ی ثمالی از امام باقر علیاً می‌پرسد:

ما مَعْرِفَةُ اللَّهِ؟

معرفت خدا چیست؟

امام علیاً این‌طور پاسخ می‌دهند:

تَصَدِيقُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ تَصَدِيقُ رَسُولِهِ وَ مُوَالَاةُ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ الْإِيْتِمَامُ بِهِ وَ بِأَيِّمَةِ الْهُدَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ الْبَرَاءَةُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْ عَدُوِّهِمْ. هَكَذَا يُعْرَفُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ.^۱

باور داشتن خدای عزّ و جلّ و پیامبرش ﷺ و دوستی و همراهی با علی علیاً و پذیرفتن امامت او و ائمه‌ی هدی علیهم‌السلام و بیزاری جستن از

۱. اصول کافی، کتاب الحجّة، باب معرفة الإمام و الرّدّ إليه، ح ۱.

دشمنان ایشان به سوی خدای عزّ و جلّ. خداوند عزیز و بلندمرتبه این گونه شناخته می شود.

این مطلب به عبارت های مختلف در روایات ما تصریح شده و از اصول مسلم شیعه به حساب می آید. به زبان بسیار ساده می توان گفت که اگر کسی ولایت و امامت ائمه هدی (علیهم السلام) را بپذیرد و به لوازم آن هم پای بند باشد، هم خداشناسی و هم پیغمبرشناسی اش تأمین و تضمین می شود. بنابراین به قول شاعر اهل بیت (علیهم السلام):

توحید و نبوت و امامت هر سه در گفتن یکی علی و ولی الله است^۱

البته گفتن در این جا به معنای قول و اعتقاد است؛ نه صرف سخن گویی با زبان. چنان که ملاحظه کردیم ولایت ائمه هدی طاهرین (علیهم السلام) سخت ترین امتحان الهی است؛ به طوری که در امتحان خداشناسی و پیغمبرشناسی همگان، هر چند بعضی به ظاهر، بلی گفتند؛ اما در امتحان ولایت اکثر افراد مخالفت صریح کردند. در این نشئه هم همین طور است. مشکل ترین امتحان خداوند در دنیا همین ولایت اهل بیت (علیهم السلام) است که متأسفانه نتیجه ی آن هم - چنان که مشهود است - شبیه امتحان عالم ذر و میثاق است.

به هر حال چون معرفت و ولایت امیرالمؤمنین (علیه السلام) که اصل و ریشه ی ولایت سایر امامان (علیهم السلام) است، محور اسلام و ملاک ایمان می باشد، در برخی از احادیث، فطرت الهی و صبغة الله را به آن تفسیر فرموده اند. ابوبصیر از حضرت باقر (علیه السلام) نقل می کند که در خصوص آیه ی شریف: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا...﴾ فرموده اند: **الولاية^۲**.

یعنی مراد از دین حنیف که همان فطرة الله است، ولایت می باشد که مقصود، ولایت اهل بیت (علیهم السلام) است.

نیز از امام صادق (علیه السلام) در تفسیر آیه ی ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ آمده است:

۱. خلوتگاه راز / ۳.

۲. بحار الأنوار ۳/ ۲۷۷، ح ۲ به نقل از تفسیر قمی.

الصَّبْغَةُ مَعْرِفَةُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْوَلَايَةِ فِي الْمِيثَاقِ.^۱

صبغه (رنگ خدادادی) شناخت امیرالمؤمنین علیه السلام در [عالم] میثاق به ولایت است.

احادیثی مانند این حدیث که در بحث ولایت فقط نام یا لقب مقدس امیرالمؤمنین علیه السلام را ذکر فرموده و از سایر امامان اسمی نبرده اند، از این جهت است که اگر مقام و فضیلتی برای آن حضرت ثابت شود، بقیه‌ی ائمه علیهم السلام هم در آن شریک هستند و مهم، اثبات یک امر برای ایشان است. بنابراین قطعاً شامل سایر امامان علیهم السلام نیز می‌شود.

از مجموع روایات این بحث - که صرفاً نمونه‌هایی اندک از آن‌ها را نقل کردیم - روشن می‌شود که خدای متعال در عالم ذر، هم خودش را به بنی آدم شناسانده، هم حبیبش پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و سلم را و هم ائمه‌ی طاهرین علیهم السلام را و معرفتی هر یک، به مقامات خاص خودشان بوده است. نسبت به هر کدام، از انسان‌ها میثاق هم خواسته است که بعضی مؤمن و برخی هم کافر گشته‌اند.

آن رنگی که خدا به بشر در آن عالم زده است، شامل معرفت خودش، پیامبرش و ائمه علیهم السلام می‌شود و توحید، مجموع این سه است. با این ترتیب می‌توان با صراحت گفت که معرفت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به نبوت و رسالت و نیز معرفت ائمه علیهم السلام به ولایت و امامت، در فطرت همه‌ی انسان‌ها تعبیه شده است؛ البته چنان‌که در مورد معرفت خدای متعال عرض شد، میثاق الهی در همه‌ی موارد را از یاد ما برده‌اند و مانده میثاق، نه موقف و نه معاینه را در حال حاضر به یاد نمی‌آوریم؛ اما اصل معرفت پیامبر و امام علیهم السلام را از ما نگرفته‌اند.

شاهد وجدانی برای فطری بودن معرفت امام علیه السلام

حال آیا می‌توانیم برای تأیید وجدانی احادیث در این بحث، شاهی - نظیر آنچه در بحث تذکر به خدای متعال بیان شد - بیابیم؟ آیا ممکن است حالتی برای انسان پدید

۱. تفسیر عیاشی ۶۲/۱، ح ۱۰۹.

آید که با معرفت پیامبر ﷺ یا امام ائمه، احساس کند که آشنای دیرینه‌ی خود را یافته است و در درون به سوی او گرایش و تمایل دارد؟ پاسخ این سؤال مثبت است. گاهی خداوند برای آن که لطف خاص خود را در این زمینه آشکار نماید، به بعضی این توفیق را می‌دهد که چنین احساسی را تجربه کنند.

نمونه‌ای که در زمان خود پیامبر اکرم ﷺ در این خصوص پیش آمد، برای مردمی بود که از سرزمین یمن به مدینه النبی ﷺ آمده بودند. جابر بن عبدالله انصاری که شاهد ماجرا بوده است، نقل می‌کند که آنان خدمت پیامبر اکرم ﷺ عرضه داشتند:

ای رسول خدا، وصی شما چه کسی است؟

فرمودند:

او همان است که خداوند شما را به اعتصام به او امر فرموده است: ﴿وَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾^۱: «همگی به ریسمان خدا چنگ زنید و [از آن] متفرق نشوید».

عرض کردند:

ای رسول خدا، برای ما روشن فرما که این حبل (ریسمان) چیست؟

فرمودند:

او همان سخن خداست که:

﴿إِلَّا بِحَبْلِ مِنْ اللَّهِ وَحَبْلِ مِنَ النَّاسِ﴾^۲

«مگر به ریسمانی از خدا و ریسمانی از مردم».

پس ریسمان از جانب خدا، کتاب او و ریسمان از جانب مردم، وصی من است.

باز گفتند:

ای رسول خدا، وصی تو کیست؟

۱. آل عمران / ۱۰۳.

۲. همان / ۱۱۲.

فرمودند:

او همان است که خدا درباره‌اش این آیه را نازل کرده است:

﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾^۱

﴿این که کسی بگوید: ای افسوس بر آن چه نسبت به جنب (پهلوی) خدا کوتاهی کردم!﴾

گفتند:

ای رسول خدا، این جَنْبُ الله کیست؟

فرمودند:

او کسی است که خدا در شأن او می‌فرماید:

﴿وَيَوْمَ يَعْضُ الظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا﴾^۲

﴿و روزی که ستم‌کار دو دست خود را می‌گزد و می‌گوید: ای کاش همراه پیامبر ﷺ راهی را برگرفته بودم.﴾
او وصی من و راه به سوی من بعد از من است.

گفتند:

ای رسول خدا ﷺ، تو را قسم می‌دهیم به آن که تو را به حق، پیامبر مبعوث کرد، او را به ما نشان ده که ما مشتاق دیدارش شده‌ایم.

فرمودند:

او کسی است که خداوند او را برای مؤمنان با فراست، آیه و نشانه قرار داده است. پس اگر به او بنگرید، هم‌چون کسی که صاحب‌دل است یا گوش فرا می‌دهد در حالی که شاهد است، خواهید فهمید که او وصی من است؛ همان‌طور که فهمیدید من پیامبران هستم. پس به میان صف‌ها بروید و چهره‌ها را از نظر بگذرانید. هر که دل‌هایتان به سویش گرایش داشت،

۱. زمر / ۵۶.

۲. فرقان / ۲۷.

[بدانید که] قطعاً خود اوست؛ زیرا خدای عزّ و جلّ در کتابش می‌فرماید:

﴿فَاجْعَلْ أَفْتَدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾^۱

﴿پس دل‌هایی از مردمان را چنان کن که به سوی آن‌ها میل کنند﴾

یعنی به سوی او و فرزندانش (یعنی حضرت ابراهیم علیه السلام و فرزندانش که شامل اوصیای پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می‌شود).

این جا عده‌ای از یمنی‌ها برخاستند و به میان صف‌ها رفتند و چهره‌ها را از نظر گذراندند و دست فردی را که دو طرف پیشانی و جلوی سرش بی‌مو بود و شکم فراخی داشت، گرفتند و گفتند:

ای رسول خدا، دل‌های ما به‌سوی این فرد تمایل یافت.

پس پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند:

شما رادمردان الهی هستید که وصی رسول خدا را پیش از آن‌که به شما معرفی شود، شناختید. چگونه فهمیدید که اوست؟

در این حال صدای گریه‌هایشان بلند شد و گفتند:

ای رسول خدا، ما به جمعیت نگاه کردیم اما دل‌هایمان به هیچ کدام از آن‌ها تمایلی نشان نداد؛ ولی وقتی او را دیدیم قلب‌هایمان به تپش افتاد. سپس آرامش خاطر یافتیم و درونمان به هیجان آمد و اشک‌هایمان سرازیر شد و سینه‌های ما آرام گرفت؛ تا آن‌جا که گویی او برای ما پدر و ما فرزندان اویم! گزارش این افراد از آن‌چه در مواجهه با امیرالمؤمنین علیه السلام وجدان کردند، بسیار جالب توجه است. آرامش قلبی، میل و ارادت شدید و بی‌قراری و هیجان قلبی نشانه‌هایی است که اهل یمن نسبت به مُراد خویش، به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم عرضه داشتند. از همه جالب‌تر جمله‌ی آخر ایشان است که گفتند: ما حس می‌کردیم او برای ما پدر است و ما فرزندان اویم! جداً عجیب است! چگونه ممکن است انسان نسبت به یک غریبه و ناآشنا چنین احساساتی داشته باشد؟ احساساتی که صرفِ خیال و محض گمان نبوده است؛ بلکه پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و سلم بر این احساسات، مُهر صحت و تأیید نهاده است.

انسان نسبت به پدرش چه حسی دارد؟ آیا اگر مدّت‌های مدید او را ندیده باشد، از مهر و محبتش به او کاسته می‌شود؟ آیا در پناه او و زیر سایه‌ی پدری‌اش، احساس آرامشی خاص نمی‌کند؟ آیا کس دیگری را به او ترجیح می‌دهد؟ گریه‌ی آن‌ها برای چه بود؟ آیا حس نمی‌کردند کسی را که از قبل می‌شناختند و الطافش را می‌چشیدند، پس از مدّت‌ها پیدا کرده‌اند؟ آیا این گریه، گریه‌ی شوق و وصال به محبوب و مُراد و پدر مهربانشان نبود؟!

آری همین‌هاست توصیفی که از امام علیه السلام نسبت به اُمّت خود در احادیث آمده است. امام علیه السلام پدر شفیق (الوالد الشفیق) برای فرزندان‌اش است؛ بلکه مهربانی‌اش چون مادر دلسوز در حقّ فرزند کوچک خویش است (الأمّ البرّة بالولد الصّغیر)^۱. از همه مهم‌تر احساس آشناییِ دیرینه با اوست؛ به‌طوری که از میان آن همه جمعیت، از این راه او را پیدا کردند. این احساس آشنایی ریشه در کجا دارد؟ این فرد کی به ایشان معرّفی شده بود که آنان بدون این که کسی چیزی بگوید، دست روی او گذاشتند و این‌گونه وصیّ پیامبرشان را شناختند؟

جابر بن عبدالله می‌گوید: پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به آنان بشارت بهشت را دادند و پیش‌گویی فرمودند که در رکاب علی بن ابی طالب علیه السلام به شهادت خواهند رسید. آن‌ها هم در مدینه ماندند تا در جنگ جمل و صفّین امام خود را همراهی کردند و در صفّین نیز به شهادت رسیدند. خدایشان رحمت کند.^۲

این نمونه را به تفصیل توضیح دادیم تا بدانیم ممکن است کسانی بتوانند فطری بودن معرفت و اقرار به امامشان را وجدان کنند. این لطف و عنایت الهی است که شامل حال بعضی می‌شود و همان‌گونه که در بحث معرفت فطری خداوند گفتیم، گاهی پرده‌های غفلت از مقابل دیدگان قلب کسانی کنار می‌رود و چرک و آلودگی‌هایی که رنگ الهی را پوشانده، پاک می‌شود. آن‌گاه «فطرة الله» آشکار می‌گردد و «صبغة الله» دیده می‌شود.

۱. اصول کافی، کتاب الحجّة، باب نادر جامع فی فضل الامام و صفاته، ح ۱.

۲. الغیبة نعمانی / ۳۹-۴۱، باب ۲، ح ۱.

پاکیزه کردن خود از آلودگی گناهان و تلاش کردن در راه جلب معرفت و محبت بیشتر به حجت‌های معصوم الهی با لطف خدا و عنایت خود آن حضرات، می‌تواند زمینه‌ساز چنین وجدان‌هایی در برهه‌هایی از زندگی ما باشد. امید که قدر عافیت بدانیم و شکر نعمت به جا آوریم تا ولّی نعمت بر آن بیفزاید و ما را چون یمنی‌ها لایق دیدار محبوبمان نماید؛ إن شاء الله.

میثاق الهی برای اسلام از پیامبران

نتیجه‌ی کلی بحث تا این جا این می‌شود که همه‌ی بنی آدم بر فطرت توحید و صبغه‌ی اسلام به دنیا می‌آیند؛ اسلامی که سه رکن اساسی دارد: خداشناسی، پیغمبرشناسی و امام‌شناسی.

این اسلام همان دین قیّم الهی است که در همه‌ی زمان‌ها و برای همه‌ی امت‌ها یکسان بوده است. پیامبر گرامی اسلام ﷺ فرمودند:

كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ حَتَّىٰ يَكُونَ أَبَوَاهُ يَهُودَانِهِ وَنَصْرَانِهِ.^۱

هر نوزادی بر فطرت [الهی] متولّد می‌شود تا این‌که پدر و مادرش او را یهودی یا نصرانی می‌کنند.

یهودیت، تحریف‌شده‌ی دین حضرت موسی علیّه السلام و نصراّیت، تحریف‌شده‌ی دین حضرت عیسی علیّه السلام است. آیینی که این پیامبران بزرگ الهی آوردند، دینی توحیدی بوده که توسط دیگران تحریف شده است.

در حدیثی که اسحاق بن عمار از حضرت موسی بن جعفر علیّه السلام نقل کرده، ایشان به تفصیل سنگین‌ترین عقاب اُخروی را در «سَقَر» توصیف فرموده و سپس آن را جایگاه هفت نفر (پنج نفر از امت‌های پیشین و دو نفر از امت اسلام) دانسته‌اند:

قَابِيلُ الَّذِي قَتَلَ هَابِيلَ وَنَمْرُودُ الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ فَقَالَ: أَنَا أَحْيَىٰ وَأُمَيّتٌ وَفِرْعَوْنُ الَّذِي قَالَ: أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَىٰ وَيَهُودُ الَّذِي هَوّٰدَ

۱. بحارالأنوار ۳/ ۲۸۱، ح ۲۲ به نقل از عوالی اللّٰهالی.

الْيَهُودَ وَبُولُسَ الَّذِي نَصَرَ النَّصَارَىٰ وَ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَعْرَابِيَّانِ^۱

قابیل که هابیل را به قتل رساند و نمرود که با ابراهیم علیه السلام درباره‌ی پروردگارش جدل کرد؛ پس گفت: من زنده می‌کنم و می‌میرانم و فرعون که گفت: من پروردگار اعلاّی شما هستم و یهود که یهودیان را یهودی کرد و پولس که نصاری را نصرانی کرد و از این امت هم دو نفر اعرابی.

یهودی شدن یهودیان، به سبب تعالیم نادرستی بوده که «یهود» وارد دین حضرت موسی علیه السلام کرد و نصرانی شدن مسیحیان هم به بدعت‌گذاری‌های پولس در دین حضرت عیسی علیه السلام مربوط می‌شود. در امت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم هم دو نفر اعرابی بودند که می‌خواستند همان بلاها را بر دین حضرت خاتم صلی الله علیه و آله و سلم وارد کنند؛ اما به لطف خدا و مجاهدت‌های ائمه علیهم السلام به اهدافشان نرسیدند.

پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم که فرمودند: پدر و مادر، فرزند خود را یهودی یا نصرانی می‌کنند، اشاره به آثار عمیق آموزش‌های مربیان تربیتی (از جمله پدر و مادر) دارند که می‌تواند تا آن‌جا اثرگذار باشد که حتی خدای فطری را در قلوب فرزندان محجوب نماید و آن‌ها را به انحرافات از قبیل تثلیث (در مسیحیت تحریف شده) و جسمانیت یهوّه (خدای یهودیان) بکشاند.

از این‌جا معلوم می‌شود که یکی از سخت‌ترین حجاب‌های «فطرة الله» افکار و تعالیم نادرستی است که به مغز و روح انسان به خصوص از سنین کودکی و نوجوانی وارد می‌شود. اگر انسان در این زمینه مراقبت و هشیارای لازم را نداشته باشد، هم خودش و هم فرزندانش دچار انحرافات غیر قابل جبرانی می‌شوند که چه بسا تا مرز کفر و شرک پیش برود. این خطر را باید جدّی گرفت و در امر تعلیم و تربیت مسامحه نکرد.

به هر حال اسلام (با سه رکن خود) در نهاد و فطرت همگان از عالم میثاق معرفی شده است و جالب است بدانیم که در آن عالم، پس از آن‌که خداوند خودش، پیامبر

۱. همان ۸/۳۱۱، ح ۷۷ به نقل از الخصال.

اسلام ﷺ و ائمه‌ی طاهرین علیهم‌السلام را به همه‌ی پیامبرانش معرفی فرمود، از یک‌یک آنان در مورد هر سه رکن دین قیم خویش پیمان گرفت. از امام باقر علیهما السلام در این باره این‌گونه نقل شده است:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى حَيْثُ خَلَقَ الْخَلْقَ... قَالَ: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا: بَلَى...﴾ ثُمَّ أَخَذَ الْمِيثَاقَ عَلَى النَّبِيِّينَ فَقَالَ: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ وَ أَنْ هَذَا مُحَمَّدٌ رَسُولِي وَ أَنْ هَذَا عَلِيٌّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ؟ قَالُوا: بَلَى فَثَبَّتَ لَهُمُ النَّبُوَّةَ وَ أَخَذَ الْمِيثَاقَ عَلَى أُولَى الْعِزْمِ أَنَّنِي رَبُّكُمْ وَ مُحَمَّدٌ رَسُولِي وَ عَلِيٌّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ أَوْصِيَاؤُهُ مِنْ بَعْدِهِ وَ لَأَةُ أَمْرِي وَ خُرَّانُ عِلْمِي.^۱

خدای تبارک و تعالی آن‌گاه که خلق را آفرید... فرمود: ﴿آیا پروردگار شما نیستم...﴾ سپس از پیامبران چنین پیمان گرفت: آیا من پروردگار شما نیستم و این شخص (محمد ﷺ) فرستاده‌ی من و این شخص (علی علیهما السلام) امیرالمؤمنین نیستند؟ گفتند: بلی. پس نبوت برای آنان ثابت شد و [خداوند] از [پیامبران] اولوالعزم پیمان گرفت به این‌که: من پروردگارتان هستم و محمد ﷺ فرستاده‌ی من است و علی علیهما السلام امیرالمؤمنین و اوصیای پس از او و الیای امر من و خزانه‌دارانِ علمم هستند.

چنین پیمان محکمی را خداوند از پیامبرانش گرفته است و از این‌که پیامبران اولوالعزم را دوباره به‌طور خاص ذکر کرده‌اند، معلوم می‌شود که از آن‌ها به‌خاطر اولوالعزم بودنشان پیمان محکم‌تری گرفته شده است. نکته‌ی ضمنی دیگری که از متن حدیث قابل استفاده است، این‌که پیامبران الهی وقتی اقرار به ربوبیت پروردگار و رسالت پیامبر خاتم ﷺ و امیرالمؤمنین بودن علی علیهما السلام کردند، به مقام نبوت نائل شدند. این مطلب با صراحت در احادیث دیگر آمده است.

از امام صادق علیهما السلام نقل شده که فرمودند:

۱. اصول کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب آخر منه، ح ۱.

مَا نُبِّئَ نَبِيٌّ قَطُّ إِلَّا بِمَعْرِفَةِ حَقِّنا وَبِفَضْلِنَا عَمَّن سِوَانَا.^۱

هیچ پیامبری به پیامبری نرسید مگر به سبب معرفت حق ما و برتری ما نسبت به دیگران.

فرمایشی دیگر از خود رسول خدا ﷺ است که فرمودند:

مَا تَكَمَّلَتِ النُّبُوَّةُ لِنَبِيٍّ فِي الْأَظْلَةِ حَتَّى عُرِضَتْ عَلَيْهِ وَلايَتِي وَلايَةُ أَهْلِ بَيْتِي وَمَثَلُوا لَهُ فَأَقَرُّوا بِطَاعَتِهِمْ وَلايَتِهِمْ.^۲

نبوت برای هیچ پیامبری در [عالم] اظله به کمال نرسید تا این که ولایت من و اهل بیت من بر او عرضه شد و این ها برای او [در آن عالم] مجسم شدند (آن ها را شناخت). پس همگی به اطاعت و ولایت ایشان اقرار کردند. معلوم می شود که خدای متعال تأکید شدیدی بر معرفت، ولایت و اطاعت همگان - به خصوص پیامبران برگزیده اش - نسبت به اهل بیت ﷺ دارد تا جایی که آن ها را با این امر امتحان می فرماید.

اقرار به حضرت مهدی ﷺ، معیار اولوالعزمی پیامبران

از این شگفت تر تأکید ویژه ای است که خداوند بر معرفت و ولایت آخرین وصی حضرت خاتم ﷺ، یعنی وجود مقدس حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، داشته است؛ تا آن جا که اقرار به این امر را ملاک و معیار اولوالعزم شدن پیامبران قرار داده است. در ادامه ی حدیثی که در کافی شریف از امام باقر ﷺ نقل شده، چنین می خوانیم:

وَ أَنَّ الْمَهْدِيَّ أَنْتَصِرُ بِهِ لِدِينِي وَأُظْهِرُ بِهِ دَوْلَتِي وَأُنْتَقِمُ بِهِ مِنْ أَعْدَائِي وَأُعْبَدُ بِهِ طَوْعاً وَكَرْهاً قَالُوا: أَقَرُّنَا يَا رَبِّ وَشَهِدْنَا وَلَمْ يَجْحَدْ آدَمُ وَلَمْ يُقَرَّ فَتُبَّتِ الْعَزِيمَةُ لَهُؤُلَاءِ الْخَمْسَةِ فِي الْمَهْدِيِّ وَلَمْ يَكُنْ لِآدَمَ عَزْمٌ عَلَى الْإِقْرَارِ بِهِ وَهُوَ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسَى وَلَمْ يَأْتِ الْوَعْدَ﴾

۱. بصائر الدرجات، باب ۹، ح ۱.

۲. همان، باب ۸، ح ۷.

لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً^۱ إِنَّمَا هُوَ فَتْرَكَ^۲.

و (از پیامبران میثاق گرفت) که به وسیله‌ی مهدی علیه السلام دین خود را پیروز می‌گردانم و دولت‌م را آشکار می‌سازم و از دشمنانم انتقام می‌گیرم و به سبب او- با رغبت یا با کراهت - (توسط مردم) عبادت می‌شوم. گفتند: پروردگارا، اقرار نمودیم و گواهی دادیم؛ ولی آدم علیه السلام نه انکار کرد و نه اقرار. در نتیجه عزیمت و اراده‌ی جدی برای این پنج نفر (پیامبران اولوالعزم) در حق مهدی علیه السلام ثابت شد؛ اما آدم علیه السلام (در آن زمان) عزمی بر اقرار به او نداشت و این همان فرمایش خدای عز و جل است که فرمود: ﴿وَمَا أَزِ قَبْلَ بِآدَمَ عَهْدَ كَرَدَ بُوَدِیمْ؛ اَمَّا اَوْ فَرَامُوشِ کَرَدَ وَ عَزْمِی بَرای اَوْ نِبَافْتِیمْ﴾. مقصود [از فراموشی] این است که او ترک کرد.

البته روشن است که مقصود، نفی مطلق اقرار حضرت آدم علیه السلام نسبت به ولایت حضرت مهدی علیه السلام نیست؛ بلکه مراد این است که وقتی پیامبران اولوالعزم به این امر اقرار کردند، حضرت آدم علیه السلام در آن زمان و با آن سرعت، چنین نکرد. اما پس از آن‌ها البته یقیناً اقرار فرمود؛ وگرنه اصلاً به مقام نبوت هم نمی‌رسید. امام باقر علیه السلام تصریح فرموده‌اند که مقصود از «نسی» در آیه‌ی شریف مورد استشهادشان این است که حضرت آدم علیه السلام اقرار کردن را در آن شرایط وا گذاشت (ترک کرد). یعنی نسیان در این جا به معنای فراموش کردن نیست؛ بلکه یک عمل اختیاری است. به هر حال از این حدیث شریف تأکیدی که بر اهمّیت میثاق نسبت به اهل بیت علیهم السلام، به ویژه حضرت بقیه الله ارواحنا فداه وجود دارد، به خوبی روشن می‌شود.

پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه علیهم السلام برای همه‌ی امت‌ها

از این روایات نکته‌ی دیگری هم استفاده می‌شود و آن این که پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و سلم تنها پیامبر امت آخر الزمان نبوده‌اند؛ بلکه همه‌ی پیامبران گذشته همراه با امت‌هایشان، امت پیامبر اسلام هستند. نیز حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام و سایر

۱. طه / ۱۱۵.

۲. اصول کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب آخر منه، ح ۱.

ائمه عليهم السلام فقط امامانِ امتی که در میان آنها به دنیا آمده‌اند، نبوده‌اند؛ بلکه ایشان بر همه‌ی خلائق - جز پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم - از طرف خدا امام و ولی بوده‌اند. خداوند میثاق نبوتِ نبی خاتم صلی الله علیه و آله و سلم و امامت ائمه‌ی اطهار عليهم السلام را از همه‌ی پیامبران الهی و همراه امت‌هایشان گرفته و همین، دینِ قیم الهی بوده است.

فصل ۷

در این فصل بعضی نظریات مطرح شده درباره‌ی «فطرت» را نقل می‌کنیم و سپس با توجه به آن چه در فصل گذشته - با استناد به وجدان و آیات و روایات - گفتیم، به تحلیل و نقد آن‌ها می‌پردازیم.

نظریه‌ی اول: فطرت ادراکی و فطرت احساسی

یک نظریه در فطری بودن توحید این است:

در باب فطرت، دو نوع فطرت می‌توانیم داشته باشیم که این‌ها با یکدیگر مانعة الجمع نیستند و بلکه با همدیگر هستند: یکی فطرت ادراکی و دیگر فطرت احساسی (احساس به همان معنایی که ما جمع می‌بندیم و «احساسات» می‌گوییم).

فطرت ادراکی معنایش این است که دین یا خصوص توحید - که در این باره در بحث «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا» بحث خواهیم کرد - از نظر ادراکی یعنی از نظر فکری برای بشر فطری است، یعنی یک فکری است که عقل انسان بالفطره آن را می‌پذیرد و برای پذیرفتنش نیاز به تعلیم و تعلم و مدرسه نیست، [و به‌طور کلی] هر چه را که ما از نظر ادراک بگوییم «فطری»، معنایش این است که یا دلیل نمی‌خواهد و بدیهی اولی است و یا از قضایایی است که اگر هم دلیل می‌خواهد دلیلش همیشه همراهش هست،

«قضایا قیاساتها معها» است؛ چون دلیلش همراهش هست باز هم نیازی به این که معلّمی در مدرسه آن را به انسان آموخته باشد نیست. این را می‌گوییم ادراک فکری، که مربوط به عالم فکر و ادراک و عقل می‌شود.^۱

همین نویسنده‌ی محترم در ادامه‌ی کلام خود، چنین فرموده‌اند:

پس فطرت، یکی به معنای فطرت ادراکی است، که به این معنا «دین فطری است» یا بگوییم «توحید فطری است» یعنی از نظر ادراکی فطری است. دوم فطرت احساسی است، یعنی توجّه به خدا و حتّی توجّه به دستورهای دین [به گونه‌ای است که] احساسات انسان، انسان را به سوی خدا و به سوی دین می‌کشاند. این دو مطلب است. یک وقت می‌گوییم انسان بالفطره خدا را می‌فهمد، و یک وقت می‌گوییم انسان بالفطره به سوی خدا گرایش و کشش دارد و جذب می‌شود.^۲

ایشان مقصود خود را از فطرت احساسی این گونه توضیح داده‌اند:

احساسات غیر از حسّ است، به اصطلاح معروف مربوط به دل انسان است. در وجود انسان یک سلسله خواسته‌ها طبعاً وجود دارد مثلاً غیر از تمایلات حیوانی که همه می‌دانیم مثل تمایل به خوراک و تمایل جنسی، یک سلسله تمایلات عالی در وجود انسان هست... مثل تمایلی که در وجود انسان به امور اخلاقی هست یعنی به نیکوکاری، به خدمت، به احسان، تمایلی در وجود انسان به کاوش و تحقیق هست یعنی انسان که علاقه‌مند است به کاوش کردن، حسّ کاوشگری در انسان هست، حسّ تحقیق در انسان هست... کسی که می‌گوید خداشناسی فطری است، می‌گوید در وجود انسان یک تمایل عالی هست که آن تمایل به پرستش است، خودش را با یک حقیقتی وابسته و پیوسته می‌داند و دلش می‌خواهد به آن حقیقت نزدیک شود، از زندان «خودی» خارج شود، او را تسبیح کند، او را تنزیه کند، به سوی او برود. یک تمایل این گونه در وجودش هست که او را می‌کشد. روی این

۱. فطرت/ ۲۵۷ و ۲۵۸.

۲. همان/ ۲۶۰ و ۲۶۱.

حساب پس در دل انسان نه در مغز انسان، در کانون تمایلات و احساسات انسان، پایه‌ی خداشناسی هست از باب این‌که در این‌جا یک تمایلی به‌سوی خدا هست.^۱

ایشان سپس شواهدی از آیات شریف قرآن ارائه می‌فرمایند:

در قرآن کریم ریشه‌ی این مطلب را ما به خوبی پیدا می‌کنیم، همان آیه‌ای که می‌فرماید: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ دین را یک امر فطری می‌داند، همان تمایل دینی را در فطرت هر کسی موجود می‌داند، میل به‌سوی حق را در وجود هر کسی فطری می‌داند و تنها این نیست، به صورت‌های مختلف این [حقیقت] در قرآن بیان شده [از جمله] همین آیه‌ای که به اصطلاح آیه‌ی عالم «ذَرَّ» نامیده می‌شود: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ...﴾ آیه می‌خواهد بگوید انسان قبل از آن‌که در این دنیا به شکل انسان به‌وجود بیاید، در خمیره‌اش اقرار به وجود خداوند هست.^۲

نقد و بررسی فطرت ادراکی

دو معنا برای فطری بودن توحید بیان شده که باید مورد بررسی قرار بگیرند. معنای اوّل فطرت ادراکی است که مراد از آن طبق تعریفی که نقل کردیم، این است: «فکری که عقل انسان بالفطره آن را می‌پذیرد» یا به تعبیر دیگر «پذیرفتن نیاز به تعلیم و تعلّم ندارد». طبق این بیان اوّل توحید فطری از مقوله‌ی فکر است و ثانیاً قضایای بسیاری یافت می‌شوند که با این معیار، همه‌ی آن‌ها فطری هستند. اهل منطق فطریّات را این‌گونه تعریف می‌کنند:

قضایایی که قیاسات‌ها معها یا فطریّات نامیده می‌شوند، آن‌هایی هستند که عقل بدون کمک احساس به صحت آن‌ها حکم می‌کند لکن تصوّر موضوع و محمول تنها برای جزم به حکم کافی نیست به خلاف اوّلیات که تصوّر طرفین برای جزم به حکم در آن‌ها کافی می‌باشد.

۱. توحید/ ۲۸-۲۹.

۲. همان/ ۲۹-۳۰.

ثبوت و لزوم حکم در فطریات منوط به دلیل است لکن توجّه به دلیل اثبات آن‌ها محتاج به تفکر نبوده و با خود قضیه توأم است و تصوّر طرفین قضیه با حدّ وسط که دلیل حکم است، متّفقاً به ذهن می‌آیند زیرا دلیل اثبات آن‌ها نزدیک به ذهن است مثل این قضیه که عدد دوازده دو برابر شش است، زیرا دوازده به شش و شش دیگر قسمت می‌شود و هر عددی که به عدد دیگر و مساوی با آن قسمت شود، دو چندان آن است. نتیجه آن‌که دوازده دو چندان شش است و مثل این‌که عدد چهار زوج است زیرا به دو بخش متساوی قسمت می‌شود.^۱

شیخ الرئیس، بوعلی سینا، هم در کتاب «النّجاة» فطرت را این‌گونه تعریف می‌کند: معنی فطرت آن است که اگر انسان فرض کند که دفعهً به صورت بالغ و عاقل کائن شود و هیچ رأیی را نشنیده باشد و به مذهبی نگرویده باشد و با قومی معاشرت نکرده باشد و تربیتی نیافته باشد، بلکه تنها محسوسات را مشاهده کرده و از آن‌ها صوری جزئی اخذ کرده باشد، آن‌گاه چیزی را بر ذهن خود عرضه کند و آن را مورد تشکیک قرار دهد، اگر در آن شک کرد، فطرت گواه بر آن نیست و اگر در آن شک نکرد، فطرت گواه بر آن است و البته همه‌ی احکامی که مقتضی فطرت انسان است صادق نیست و چه بسیار از آن‌ها که باطل و غلط است و آن‌چه همواره صادق است، فطرت عقلی است.^۲

ملاحظه می‌کنیم که در اصطلاح اهل فلسفه و منطق، فطریات قضایایی ذهنی هستند که تصوّر موضوع و محمول در آن‌ها برای تصدیق به حکم کافی است. بوعلی نیز تصریح می‌کند که چیزی را بر «ذهن» خود عرضه کند و... عقلی هم که او می‌گوید، یکی از قوای ادراکی ذهن است و چیزی خارج از ذهن و مقوله‌ی فکر نیست. اگر این تعریف از فطرت مراد باشد، می‌توانیم به سه دلیل ثابت کنیم که مقصود از «فطرة الله» در قرآن کریم و احادیث ائمه (علیهم‌السلام)، نمی‌تواند این معنا باشد.

۱. شرح اللّمعات المشرقیه / ۵۹۰.

۲. النّجاة / ۶۲. ترجمه‌ی عبارات از کتاب «منطق صوری» / ۲۰۶ نقل شده است.

دلیل اول در ردّ فطرت ادراکی

دلیل اول: ما تصدیق به وجود خداوند را بدیهی می‌دانیم و معتقدیم که پذیرفتن او نیاز به استدلال‌های منطقی و فکری ندارد. به اصطلاح اهل منطق و فلسفه، قضیه‌ی «خدا موجود است» یک قضیه‌ی نظری نیست که نیاز به اثبات داشته باشد. اما نکته این جاست که ما اصولاً از خدا نمی‌توانیم تصوّری در ذهن داشته باشیم و تصدیق او هم از سنخ تصدیق فکری و ذهنی نیست. شرط پذیرش و تصدیق خدا هم تصوّر او نمی‌باشد. بنابراین بدیهی دانستن اعتقاد به خداوند به معنایی که اهل منطق می‌گویند، نیست. ما قضیه‌ی «خدا هست» را نه یک قضیه‌ی نظری - به اصطلاح منطقیون - می‌دانیم، نه یک قضیه‌ی بدیهی به اصطلاح ایشان. بنابراین اصطلاح فطرت ادراکی در این جا مورد قبول نیست؛ چون مراد از ادراک در این تعبیر فکر و تصوّر است و به این معنا ما اصلاً ادراکی از خداوند نداریم تا بخواهیم آن را فطری بدانیم. ما از طرفی اعتقاد به خدا را نظری و اکتسابی نمی‌دانیم؛ اما از طرف دیگر بر تصوّرناپذیر بودن او اصرار داریم. این است که نمی‌توان مقصود از «فطرة الله» را فطرت ادراکی با تعریفی که گفته‌اند، دانست.

دلیل دوم در ردّ فطرت ادراکی

دلیل دوم این است که اگر ملاک فطری بودن این باشد که یک ادراک یا بدیهی باشد یا از قضایایی که دلیلش همراهش هست، بسیاری ادراکات از قبیل آنچه خود منطقیون مثال زده‌اند، فطری می‌شود. در این صورت آیا می‌توانیم بگوییم قرآن وقتی می‌فرماید: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ با تعبیر «فطرة الله» به این گونه قضایا اشاره دارد؟ آیا دین حنیف اعتقاد به قضایایی هم چون «عدد چهار زوج است» می‌باشد؟! این که در ادامه‌ی آیه می‌فرماید: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِحَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ...﴾، آیا مراد خداوند از «دین قیّم» چنان ادراکاتی است؟! اگر کسی به این گونه ادراکات عقلی پای‌بند باشد، آن‌گاه به دین قیّم و حنیف الهی روی کرده است؟! آیا اصولاً ما حقّ داریم الفاظی را که در آیات قرآن به کار رفته، بر اصطلاحاتی که

در علوم بشری - مانند منطق - قرار داد کرده‌اند، حمل نماییم؟! آیا نباید برای توضیح و تفسیر صحیح آن‌ها به سخنان «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» مراجعه نماییم؟! روش صحیح در ترجمه و تفسیر قرآن کریم، این است که ابتدا معانی لغوی الفاظ قرآن را در کتاب‌های لغت جست و جو کنیم و سپس با راهنمایی‌ها و روشن‌گری‌های ائمه علیهم‌السلام، مقصود خداوند را از کتابش دریابیم. این روشی بود که در فصل گذشته برای تبیین معنای «فطرة الله» و «صبغة الله» و آیه‌ی مربوط به عالم ذرّ پیش گرفتیم و بر همین اساس توضیحاتی بیان شد.

دلیل سوم در ردّ فطرت ادراکی

دلیل سوم: با تعریفی که از فطرت ادراکی بیان شد، خود معرفت خدا فطری نمی‌شود. اصولاً در این نظریه معرفت بالفعل وجود ندارد، آن‌چه هست استعداد و قابلیت حصول معرفت است. می‌گویند: انسان جوری آفریده شده که اگر فکر وجود خدا به او عرضه شود، بدون نیاز به تعلیم و تعلم آن را می‌پذیرد. پس آن‌چه فعلاً هست فقط آمادگی و زمینه‌ی تصدیق به وجود خداست. معرفتی نسبت به او بالفعل وجود ندارد. این است که طبق این تعریف حدّا کثر چیزی که می‌توان گفت این است که در انسان استعداد و زمینه‌ی معرفت خدا وجود دارد. در این صورت آیا صرف این استعداد را می‌توان، «فطرة الله» به اصطلاح قرآن و حدیث دانست؟! ما در فصل گذشته احادیثی را آوردیم که صریحاً مقصود از فطرت الهی را خود معرفت یا توحید دانسته‌اند. آیا این‌ها صرفاً بر وجود استعداد معرفت دلالت می‌کنند؟!

خوب است اظهار نظریکی از بزرگان صاحب نظر در فلسفه را در این خصوص بشنویم که در بحث از آیه‌ی شریفه‌ی: «فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» چنین آورده‌اند:

خلاصه‌ی آن‌چه از ظاهر آیه مستفاد می‌شود و نیز از احادیث معتبر فراوانی که در توحید صدوق و جوامع دیگر آمده، این است که سرشت آدمی عین شناخت خداوند سبحان است و این نه بدان معناست که اگر انسان بالغ شود و

بیندیشد به آفریدگارش علم حصولی پیدا می‌کند، یا بدین معنا که استعداد معرفت خداوند را دارد، زیرا صرف این که اگر بیندیشد می‌فهمد، یا صرف استعداد شناخت را «فطرة الله» نمی‌گویند، چون این استعداد و آن اندیشه‌ی احياناً نسبت به انکار یا شرک هم هست و مجرد آن را نمی‌توان گفت که انسان بر فطرت توحید خلق شده است، آن چنان آفرینشی که تبدیل‌ناپذیر است.^۱

گوینده‌ی این نظریه با این که خود فیلسوف است و علم حصولی نسبت به خداوند را به طور مطلق رد نمی‌کند^۲؛ اما تصریح می‌کند که فطرت الله را نمی‌توان به این معنا دانست که انسان اگر بیندیشد، به خدای خود علم حصولی پیدا می‌کند. استدلال ایشان این است که: در انسان هم استعداد شناخت و پذیرش خدا هست و هم استعداد انکار و شرک. بنابراین اگر انسان اندیشه کند، ممکن است به اثبات خدا برسد یا به نفی و انکار او؛ یعنی هم استعداد معرفت دارد و هم استعداد انکار و شرک. پس به صرف این که استعداد و قابلیت معرفت خدا را دارد، نمی‌توان گفت که او بر فطرت توحید خلق شده است.

ما فعلاً کاری به صحّت و سُقم این استدلال نداریم؛ اما قدر مسلم آن معنا از فطرت ادراکی که محلّ بحث بود، با بیان ایشان مورد اشکال قرار می‌گیرد. خلاصه‌ی نظریه‌ی «فطرت ادراکی» این بود که «انسان اگر بیندیشد، به معرفت خدا نایل می‌شود». در واقع صرف استعداد و قابلیت معرفت را فطرت نامیده‌اند. اما می‌دانیم که «فطرة الله» نه یک امر بالقوه و نه صرف استعداد، بلکه یک امر بالفعل و یک واقعیت موجود در انسان است.

ما بر اساس ادله‌ی صریح نقلی معتقدیم که معرفت خداوند در انسان‌ها ثابت و پابرجا مانده و همه‌ی آن‌ها با چنین سرمایه‌ی بالفعلی متولّد می‌شوند. البته ممکن است این معرفت گاهی مورد غفلت قرار گیرد و حجاب‌هایی از گناهان یا افکار غلط،

۱. مبدأ و معاد / ۹۴.

۲. ر.ک: حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه / ۳۲ و مبدأ و معاد / ۱۲۲.

آن را بیوشاند؛ اما مغفول و محجوب شدن معرفت غیر از این است که اصلاً خداوند برای بشر «مجهول» باشد. با اعتقاد به فطری بودن معرفت خدا به هیچ وجه نمی‌توان خداوند را برای کسی «مجهول» دانست. لازمه‌ی تعریفی که از فطرت ادراکی بیان شده، این است که خداوند برای بشر مجهول باشد و این با مدلول صریح کتاب و سنت سازگار نیست. به این سه دلیلی که توضیح دادیم، فطرت ادراکی قابل قبول نمی‌باشد.

نقد و بررسی فطرت احساسی

اما فطرت احساسی - با تعریفی که نقل کردیم - اشکال اولش، همان نکته‌ای است که در دلیل سوم اشاره شد. از آیات و روایات برمی‌آید که «فطرة الله» از مقوله و جنس معرفت است؛ نه یک تمایل و گرایش روحی و روانی. فطرت احساسی صرفاً یک کشش و گرایش روحی است و این نمی‌تواند معرفت فطری را توضیح دهد. بله، گرایش به خدا و تنزیه و تسبیح او در انسان هست؛ اما این ثمره و نتیجه‌ی معرفت فطری است، نه خود آن. چون معرفت خدا در وجود ما انسان‌ها نهاده شده، کشش به سوی معروف در ما پیدا می‌شود. پس این گرایش نتیجه و اثر فطرت الهی است.

اشکال دوم این است که تمایلات و گرایش‌های انسانی منحصر به کشش به سوی خداوند نیست. کاری به تمایلات حیوانی و پست نداریم؛ اما در گرایش‌های انسانی هم، تمایلات ضد اخلاقی وجود دارد. حب جاه و مقام یا عجب یا کبر را نمی‌توان از خصوصیات حیوانی و مادی دانست؛ این‌ها امور روحی هستند که در انسان پدید می‌آیند. آیا این‌گونه تمایلات را هم می‌توان فطری دانست؟! اصولاً صفات رذیله‌ی انسانی در طبیعت و باطن هر کس به صورت نهفته وجود دارد و نفس هر کس گرایش به آن‌ها دارد. این همه تأکیدی که بر مخالفت با نفس وارد شده و آن را جهاد اکبر نامیده‌اند، به علت وجود همین تمایلات نفسانی است.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) نفس انسانی را این‌گونه توصیف می‌فرمایند:

النَّفْسُ مَجْبُولَةٌ عَلَى سُوءِ الْأَدَبِ وَالْعَبْدُ مَأْمُورٌ بِمُلَازِمَةِ حُسْنِ الْأَدَبِ وَ

النَّفْسُ تَجْرِي بِطَبْعِهَا فِي مِيدَانِ الْمُخَالَفَةِ وَالْعَبْدُ يَجْهَدُ بِرَدِّهَا عَنْ سُوءِ
الْمُطَالَبَةِ فَمَتَى أَطْلَقَ عِنَانَهَا فَهُوَ شَرِيكٌ فِي فَسَادِهَا وَمَنْ أَعَانَ نَفْسَهُ فِي
هَوَى نَفْسِهِ فَقَدْ أَشْرَكَ نَفْسَهُ فِي قَتْلِ نَفْسِهِ^۱.

نفس بر بی‌ادبی سرشته شده است؛ در حالی که بنده به همراهی با ادب نیکو
امر شده است. و نفس بنا بر طبیعت خود در میدان مخالفت (با حسن ادب)
حرکت می‌کند؛ در حالی که بنده در بازگرداندن آن از خواسته‌های بد می‌کوشد.
پس هرگاه عنان آن را رها کند، در تباهی آن شریک است و هر کس نفس
خود را در مورد هوای نفسش یاری کند، با نفس خود در قتل آن شریک
است.

می‌بینیم که حضرت تعبیر «مجبولة» را به کار برده‌اند؛ یعنی بی‌ادبی در سرشت و
باطن انسان‌ها وجود دارد. هر کس نفس خود را آزاد بگذارد و افسارش را رها کند، به
مقتضای طبیعت نفسانی‌اش به سوی بی‌ادبی خواهد رفت و در این صورت، نفس خود را
به دست خود هلاک کرده است.

نتیجه آن که هر چه را که در طبیعت و سرشت نفس انسان هست، نمی‌توان
«فطری» دانست. «فطرة الله» آن رنگ خدادادی به انسان است که همان معرفت‌های
ثابت شده در نفس اوست که البته منشأ گرایش و توجه روحی به همان کسانی می‌شود
که معرفتشان به انسان داده شده است؛ یعنی خدا، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه‌ی
طاهرين عليهم السلام. اشتباه آشکاری است اگر کسی بخواهد تمایل انسانی را فطرت یا
مقتضای فطرت بداند. بله، پرستش و عبادت خدای یکتا و تسلیم شدن به رسالت
پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و امامت و ولایت ائمه عليهم السلام را می‌توان مقتضای فطرت انسانی
دانست؛ اما این‌ها همه برخاسته از همان معرفت‌هایی است که در عالم ذر به انسان
عطا شده است. نتیجه این که فطرت احساسی - با تعریفی که بیان شد - نمی‌تواند تفسیر
صحیحی از «فطرة الله» در قرآن و روایات باشد.

۱. مستدرک الوسائل ۱۱/۱۳۸، ح ۱۲۶۴۲.

نظریه‌ی دوم: فطرت، علم حضوری نفس به خود و خدا

نظریه‌ی دیگری که در تعریف «فطرة الله» در قرآن و احادیث مطرح شده، این است که آن را مساوی با علم حضوری هر کس به وجود خودش دانسته‌اند. صاحب این نظریه همان است که فطرت ادراکی را این‌گونه رد کرده بود:

سرشت آدمی عین شناخت خداوند سبحان است و این نه بدان معناست که اگر انسان بالغ شود و بیندیشد به آفریدگارش علم حصولی پیدا می‌کند، یا بدین معنا که استعداد معرفت خداوند را دارد.^۱

هم ایشان مراد خود را از «فطرة الله» این‌گونه توضیح می‌دهند:

نفس انسان گرچه در زادروزش از علم حصولی مایه‌ای نداشت ولی با سرمایه‌ی علم حضوری به ذات خویش و بینش شهودی به خاطر خود و گرایش بندگی در ساحت وی آفریده شد؛ لذا سرشت او در بین دیگر سرشت‌ها به این برجستگی ممتاز شد که «فطرة الله» می‌باشد.^۲

استدلالی که ایشان برای اثبات نظریه‌ی خود آورده‌اند، این است:

شناخت نفس عین وجود مجرد نفس است و این وجود مجرد عین ربط به آفریدگار خویش است و آن ربط نیز، چنان‌که قبلاً گذشت، عین مربوط است... بنابراین شناخت حضوری نفس هرگز از شناخت حضوری مربوط إلیه یعنی پروردگار متعالی، جدا نمی‌باشد.^۳

خلاصه‌ی نظریه این است که نفس انسان معلول حق است و وجود معلول عین ربط به علتش می‌باشد. ربط به علت هم عین خود مربوط است. پس لازمه‌ی معرفت حضوری به نفس، معرفت حضوری به علت آن، یعنی خداست؛ بلکه معرفت به نفس، عین معرفت به علتش، یعنی خداست. لذاست که ایشان وجود انسان را عین معرفت خداوند دانسته و همین را «فطرة الله» نامیده‌اند.

۱. مبدأ و معاد / ۹۴.

۲. همان / ۹۱.

۳. همان / ۹۳.

طبق این تفسیر، «فطرة الله» همان وجود انسان است که عین ربط به علتش، یعنی خدا می‌باشد.

نقد و بررسی نظریه‌ی: فطرت، علم حضوری

ما در مقام بررسی این نظریه نمی‌خواهیم وارد بحث تفصیلی تجرّد نفس، علم حضوری و وجود ربطی دانستن معلول نسبت به علت شویم. این مباحث مجال دیگری می‌طلبد. این جا فقط در حدّ اشاره عرض می‌کنیم که برای مطرح شدن این نظریه، باید حداقل فرض‌های زیر اثبات شوند:

- ۱- نفس انسان عین وجود مجرّد است. (عینیت نفس با وجود مجرّد)
 - ۲- وجود مجرّد عین علم به خودش است. (اتحاد علم و عالم و معلوم)
 - ۳- وجود معلول عین ربط به علتش است. (وجود ربطی معلول به علت)
- این قضایا هیچ کدام وجدانی و شهودی نیستند و فیلسوفان صدرایی تلاش کرده‌اند تا از طریق استدلال‌های فکری، هر کدام از این‌ها را اثبات نمایند؛ ولی متأسفانه همه‌ی استدلال‌های ایشان ناتمام است. اما صرف نظر از این بحث - که باید در جای مناسب خود به آن پرداخته شود - آنچه در این جا تأکید می‌کنیم، این است که اصلاً معرفت ما به خدای متعال از سنخ علم حضوری (با تعریف فلسفی آن) نیست. حتی معرفت نفس به خودش هم حضوری نیست تا این که علم حضوری به نفس عین معرفت به خداوند باشد. تئوری «اتحاد علم و عالم و معلوم» درباره‌ی علم انسان به خودش هم صادق نیست.^۱

معرفت خدا وجدانی است؛ اما وجدانی که ما می‌گوییم، با علم حضوری به اصطلاح فلاسفه متفاوت است. این جا فقط به بیان یک تفاوت اکتفا می‌کنیم و آن، این که معرفت خدا برای ما ممکن است مغفول واقع شود؛ اما علم حضوری مورد نظر

۱. علاقه‌مندان می‌توانند تفصیل این مباحث را در کتاب ارزشمند «مسأله‌ی علم»، تألیف جناب آقای دکتر علی‌رضا رحیمیان مطالعه فرمایند.

فلاسفه چنین نیست. این علم حضوری در حالت خواب و بی‌هوشی هم از بین نمی‌رود. اگر بگویند که: درست است؛ علم حضوری چون عین وجود نفس مجرد انسان است، هیچ‌گاه از بین نمی‌رود؛ تا انسان هست، علم حضوری به خودش هم هست. اما توجّه به آن (علم به علم) ممکن است گاهی باشد و گاهی نباشد. این ادّعا علاوه بر این که خلاف وجدان می‌باشد، نتیجه‌اش آن است که علم حضوری برای این که مغفول نماند، نیاز به علم حصولی دارد. این در حالی است که علم حصولی، خودمتمکی و مبتنی بر علم حضوری می‌باشد و اصلاً ارزش و کاشفیت داشتن علم حصولی به علم حضوری است. آن وقت چگونه ممکن است، در آشکار شدنش نیاز به تصوّر و تصدیق داشته باشد؟! نتیجه این که معرفت ما به خداوند از سنخ علم حضوری مدّعی فلاسفه نیست.

نکته‌ی دیگر این که در نظریه‌ی مورد بحث، وجود انسان عین شناخت خدای سبحان تلقّی شده است. این هم به وضوح خلاف وجدان هر عارف به خداست. ما در حال معرفت‌مان به خداوند، می‌یابیم که وجود ما عین معرفت‌مان نیست. در هیچ معرفتی چنین نیست که وجود عالم عین علم او باشد. در مورد معرفت خداوند نیز چنین ادّعایی صحیح نیست.

علاوه بر همه‌ی این‌ها اگر چنان که نظریه‌ی مزبور مدّعی شده - «فطرة الله» در قرآن، وجود ربّطی نفس انسانی باشد که عین معرفت حضوری به علّتش است، این امر باید ضرورتاً موجود می‌شد. به تعبیر دیگر عقلاً امکان نداشت که خداوند انسان را بیافریند، در حالی که چنین فطرتی نداشته باشد. این معنای ادّعایی از فطرت لازمه‌ی عقلی و ضروری خلقت خداوند است. اما آیا براساس آن چه از آیات و روایات بحث فطرت بیان شد، می‌توان ادّعا کرد که خداوند مُحال بوده انسانی را بیافریند که در وجودش معرفت خود و رسول خود ﷺ و امامان علیهم السلام را تثبیت نکرده باشد؟! آیا دلیلی برای این ادّعا هست یا این که این ادّعا خلاف عقل است و لازمه‌ی آن بسته دانستن دست قدرت الهی در خلقت است؟!

نظریه‌ی سوم: فطرت، وجدان نیاز به توحید، نبوت و ولایت

نظریه‌ی دیگری که در بحث «فطرت» مطرح می‌کنیم، در ذیل حدیثی مطرح شده است که پیش‌تر از امام هشتم علیه السلام به نقل از جدگرامی خود، امام باقر علیه السلام، نقل کردیم. این حدیث شریف آیه‌ی ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ را این‌گونه تفسیر کرده است:

هُوَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَلِيُّ اللَّهِ إِلَى هَاهُنَا التَّوْحِيدُ.^۱

مفسر محترم در ذیل این حدیث چنین فرموده‌اند:

فطرت عبارت است از این سه شهادت، این است که: هر انسانی مفطور است بر اعتراف به خدا، و به این که شریک ندارد، زیرا با وجدان خود درمی‌یابد که به اسبابی احتیاج دارد که آن اسباب نیز سبب می‌خواهند، و این همان توحید است و نیز مفطور به اعتراف بر نبوت نیز هست، زیرا به وجدان خود احساس می‌کند که ناقص است، و این نقص او را نیازمند به دینی کرده که تکمیلش کند، و این همان نبوت است، و نیز مفطور به ولایت و اعتراف به آن نیز هست، برای این که به وجدان خود احساس می‌کند که اگر بخواهد عمل خود را بر طبق دین تنظیم کند، جز در سایه‌ی سرپرستی و ولایت خدا نمی‌تواند، و فاتح این ولایت در اسلام همان علی بن ابی طالب علیه السلام است.^۲

نقد نظریه‌ی: فطرت، وجدان نیازمندی به توحید، نبوت و ولایت

در این نظریه مراد از توحید فطری این است که: انسان جوهری آفریده شده که خود را نیازمند به اسباب و وسایطی می‌یابد که آن‌ها هم به ماورای خود نیازمندند؛ یعنی نیاز انسان به چیزهایی است که آن‌ها هم به نوبه‌ی خود نیازمندند. نبوت فطری هم این است که انسان برای تکمیل نقایصش، خود را محتاج به دین و آیینی می‌یابد که با عمل به آن کامل شود.

۱. تفسیر قمی ۲/ باب ۳۰، ح ۳.

۲. ترجمه‌ی میزان ۱۶/ ۲۷۹.

ولایت فطری هم این است که انسان خود را نیازمند می‌بیند که از طریق هماهنگ کردن عمل خود با دین، تحت ولایت و سرپرستی خداوند وارد شود که آغازکننده‌ی ولایت در اسلام، علی علیه السلام است.

آن چه درباره‌ی توحید فطری گفته شده، تنبّه عقلانی انسان به وجود صانع‌ی غیر مصنوع است. این تنبّه برای هر کس به برکت نور عقل حاصل می‌شود. در مورد نبوتی هم که ادّعا شده، عیناً همین طور است؛ هر کس به صرف عاقل بودن، نیازی را که مطرح شده، وجدان می‌کند. همین سخن در مورد ولایت مطرح شده هم صادق است. بنابراین هر سه رکنی که توضیح داده شده، صرفاً به نور عقل قابل دست‌یابی است.

آیا این تعداد از آیات و روایاتی که از فطرت و صبغه‌ی الهی در خلق انسان سخن گفته‌اند، فقط خواسته‌اند بگویند که انسان عاقل آفریده شده است؟! اگر مدلول آن‌ها همین بود، چه نیازی به بیان آن همه تفصیل داشت؟ چه ضرورتی داشت که از عالم میثاق و این که خداوند خودش، پیامبرش صلی الله علیه و آله و سلم و امامان علیهم السلام را معرفی کرده و برای همه‌ی این‌ها اقرار گرفته است، سخن بگویند؟! علاوه بر این که مطابق احادیث، شخص پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم به عنوان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم معرفی شده‌اند و این غیر از بحث کلی نبوت است که یک نیاز عقلی بشر می‌باشد. هم چنین اشخاص ائمه علیهم السلام و در صدر همه، امیرالمؤمنین علیه السلام، به عنوان ولی الله معرفی شده‌اند؛ نه این که بحث ولایت الهی به صورت کلی مطرح باشد. در نظریه‌ی مطرح شده اگر این اشخاص هم مطرح نبودند، هیچ تفاوتی ایجاد نمی‌شد و همان توضیحات قابل ارائه بود. روشن است که این دیدگاه نمی‌تواند «فطرة الله» را که قرآن و احادیث فرموده‌اند، توضیح دهد.

فصل ۸

بحث توحید را با نقل نظریه‌ی عجیبی در باب توحید خدای متعال و بررسی آن به پایان می‌رسانیم. این نظریه همه‌ی انسان‌ها، حتی مشرکان را موحد واقعی می‌پندارد و چون بیان‌کنندگان این نظریه، ادعای خود را به آیات قرآن مستند می‌کنند، ما هم برای توضیح نظر ایشان، بحث خود را از آیات شریف سوره‌ی نوح آغاز می‌کنیم.

داستان حضرت نوح علیه السلام و قوم ایشان

در این سوره از ابتدا داستان فرستاده شدن حضرت نوح علیه السلام به سوی قومشان مطرح می‌شود و این‌که ایشان آن‌ها را به چه چیز دعوت فرمود و در مقابل، برخورد آن‌ها با پیامبر بزرگ الهی چگونه بوده است. ایشان هم چون همه‌ی پیامبران مردم را به عبادت «الله» دعوت کردند:

﴿قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ * أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا أَمْرًا﴾^۱

﴿فرمود: ای قوم من! من برای شما هشداردهنده‌ی آشکاری هستم که خدا را عبادت کنید و تقوای او را پیشه نمایید و مرا اطاعت کنید.﴾

اما آن‌ها به نصیحت دلسوزانه‌ی پیامبرشان اعتنایی نکردند و هرگاه حضرت

۱. نوح/۲-۳.

نوح علیه السلام با آنان سخن می‌گفت، انگشت‌های خود را در گوش‌هایشان می‌گذاشتند و لباس‌هایشان را هم روی سرشان می‌کشیدند تا اصلاً دعوت ایشان را نشوند.^۱ هر چه اصرار و التماس ایشان به آن‌ها بیشتر می‌شد، مخالفت آن‌ها هم شدت بیشتری پیدا می‌کرد. آن‌ها به صریح قرآن از در مکر و نیرنگ با پیامبرشان وارد شدند و بزرگان‌شان اصرار بر عبادت بت‌ها ورزیدند.

﴿وَمَكْرُؤًا كَبِيرًا﴾ * وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا * وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا.﴾^۲

﴿نیرنگ بسیار بزرگی زدند و گفتند: معبودهای خود را کنار نگذارید و «ود» و «سواع» و «یغوث» و «یعوق» و «نسر» را رها نکنید و در نتیجه بسیاری را گمراه کردند.﴾

آن قدر عناد و مخالفت آن‌ها زیاد شد تا این که حضرت نوح علیه السلام به درگاه الهی از آنان شکایت فرمود. نتیجه‌ی این مخالفت‌ها نزول عذاب الهی بر آنان بود که همگی در دریا غرق شدند و از همان هنگام مرگ، وارد آتش برزخی گشتند:

﴿مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا.﴾^۳

﴿به سبب گناهانشان غرق شدند. پس بلافاصله وارد آتش شدند و یاورانی [که] جز خدا [می‌پنداشتند]، نیافتند.﴾

معنا و مفهوم این آیات برای هر خواننده‌ای روشن است و هیچ کس شک نمی‌کند که مراد خداوند از نقل داستان این است که آن‌ها با حضرت نوح علیه السلام مخالفت کردند؛ دست از بت‌هایی که می‌پرستیدند، برنداشتند و «الله» را نپذیرفتند. به همین سبب عقاب خدا بر ایشان نازل شد و گرفتار آتش قهر الهی شدند؛ در دریا غرق و بلافاصله وارد آتش برزخ گشتند.

۱. نوح / ۷.

۲. همان / ۲۲ - ۲۴.

۳. همان / ۲۵.

نظریه‌ی «بت پرستان، موحدان واقعی»

اما تفسیر عجیب و غریبی از این آیات مطرح شده که به ذهن هیچ مسلمانی خطور نمی‌کند. خلاصه‌اش این است:

حضرت نوح علیه السلام قوم خویش را به چیزی دعوت کرد که آن‌ها به آن عمل می‌کردند؛ در واقع دعوت پیغمبرشان را با عمل خود اجابت کردند؛ نه بالَبَّيْک گفتن (فَاجَابُوا دَعْوَتَهُ بِالْفِعْلِ لَا بِالْبَيْتِ^۱). چرا چنین بود؟ چون آنان در واقع «الله» را عبادت می‌کردند؛ اما در قالب بت‌هایشان. بت‌های آنان صورت‌های مختلف «الله» بود. بنابراین با عبادتِ آن‌ها در حقیقت خدا را می‌پرستیدند. لذا حضرت نوح علیه السلام که فرمود: اُنِ اعْبُدُوا اللَّهَ، در واقع با آنان مکر ورزید؛ چون آنان عبادت «الله» را انجام می‌دادند؛ دیگر چه جای دعوت به سوی آن! عین عبارت ابن عربی این است:

لَأَنَّ الدَّعْوَةَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مَكْرٌ بِالْمَدْعُوِّ لِأَنَّهُ مَا عَدِمَ مِنَ الْبِدَايَةِ فَيَدْعُو إِلَى الْغَايَةِ.^۲

چون دعوت کردن به سوی خدای متعال مکر ورزیدن با کسی بوده که او را دعوت کرده است؛ زیرا او از ابتدا فاقدِ آن نبوده تا به سوی آن خوانده شود. اگر کسی مشغول انجام کاری باشد و دیگری او را به انجام همان کار دعوت کند، در واقع با او مکر ورزیده است. قوم نوح علیه السلام هم از ابتدا الله را می‌پرستیدند. پس دعوت آن‌ها به این که الله را پرستید، فریب کاری در حق آنان است. آن‌گاه می‌گوید: مکر ورزیدن قوم نوح علیه السلام با ایشان هم پاسخی بوده که به پیامبرشان دادند. مکر آنان چه بود؟ این بود که گفتند: بت‌های خود را رها نکنید. اگر آن‌ها بت‌هایشان را وا می‌گذاشتند، در حقیقت عبادت الله را در بعضی از جلوه‌هایش ترک کرده بودند:

فَإِنَّهُمْ إِذَا تَرَكُوهُمْ جَهَلُوا مِنَ الْحَقِّ عَلَى قَدَرٍ مَا تَرَكُوا مِنْ هَؤُلَاءِ فَإِنَّ لِلْحَقِّ فِي كُلِّ مَعْبُودٍ وَجْهًا.^۳

۱. فصوص الحکم / ۷۱.

۲. همان / ۷۲.

۳. همان.

آن‌ها اگر بت‌هایشان را رها می‌کردند، به همان اندازه که عبادت آن بت‌ها را ترک می‌کردند، نسبت به حق جاهل بودند (در حقّ خدا کوتاهی کرده بودند)؛ زیرا هر معبودی (مانند بت‌ها) صورت و جلوه‌ای از حقّ است.

پس قوم نوح علیهم‌السلام هر چند در عمل به آنچه پیامبرشان می‌خواند، عمل می‌کردند، در حرف و سخن با او مخالفت کردند. لُبّیکَ لفظی به او نگفتند؛ ولی در عمل خواسته‌ی حضرت نوح علیهم‌السلام را اجابت کردند و این مکر آنان بود در پاسخ به مکر پیامبرشان.

نظریه‌ی «هیچ چیز به جز خدا عبادت نمی‌شود»

ابن عربی به همین مناسبت یک قاعده‌ی کلی را با استناد به آیه‌ای از قرآن مطرح می‌کند. آیه این است:

﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾^۱
 ﴿پروردگارت حکم کرده که جز او را نپرستید.﴾

تفسیر ابن عربی از آیه‌ی شریف این است که به‌طور کلی عبادت هر چیزی در حقیقت عبادتِ خداست. بنابراین هر کس هر چه را پرستد، در واقع خداوند را عبادت کرده است؛ یعنی این حکم خداوند تکوینی بوده و تخلف از آن امکان ندارد. عبارتش این است:

فَمَا عُبِدَ غَيْرُ اللَّهِ فِي كُلِّ مَعْبُودٍ^۲

پس در (عبادت) هر معبودی، جز خدا عبادت نشده است.

قیصری که معروف‌ترین شارح فصوص‌الحکم است، در شرح این عبارت می‌گوید:

إِذْ لَا غَيْرَ فِي الْوُجُودِ^۳

چون اصلاً غیری در وجود نیست.

۱. اِسراء / ۲۳.

۲. فصوص‌الحکم / ۷۲.

۳. شرح فصوص‌الحکم / ۱۴۳.

او سپس توضیح می‌دهد که عبادت‌کنندگان خدا در درجات مختلف هستند: یکی چوب و سنگ را عبادت می‌کند؛ چون تنها آن‌ها را مظهر و مجلای حق می‌بیند. اما دیگری که در درجه‌ی بالاتر است، تجلی خدا را خلاصه در بُت‌های سنگی و چوبی نمی‌کند و او را در همه‌ی مظاهر هستی عبادت می‌کند؛ چون همه چیز را «او» می‌بیند!

ابن عربی و شارحش قیصری، در ادامه‌ی تفسیرشان از آیات سوره‌ی نوح می‌گویند:

قوم نوح عليه السلام با عبادت بت‌ها در طریق سلوک إلى الله قطع مقامات کردند تا در دریای علم و معرفت به خدا غرق شدند:

﴿مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ﴾ فَهِيَ الَّتِي خَطَّتْ بِهِمْ فَعَرَقُوا فِي بَحَارِ الْعِلْمِ بِاللَّهِ وَهُوَ الْحَيَرَةُ^۱.

مقصودش این است که کلمه‌ی «خطیئات» در آیه‌ی شریفه‌ی قرآن از «خُطُو» به معنای گام برداشتن گرفته شده است؛ یعنی این‌که آن‌ها با طی کردن و قدم برداشتن در مسیر سلوک به سوی خدا، در دریاهای علم و معرفت به خدا غرق شدند. این علم و معرفت همان حیرت در ذات حق است که منتهای وصل و به معنای فنای در ذات اوست. این‌ها توضیحات قیصری از عبارت ابن عربی است که در ادامه‌ی آن هم تعبیر ﴿فَادْخُلُوا نَارًا﴾ در آیه‌ی شریف را این‌گونه توضیح می‌دهد:

أَيُّ فَادْخُلُوا فِي نَارِ الْمَحَبَّةِ وَالشَّوْقِ حَالِ كَوْنِهِمْ فِي عَيْنِ الْمَاءِ...^۲.

یعنی آن‌ها را در آتش محبت و شوق داخل کردند، با آن‌که در چشمه‌ی آب بودند. انوار سبحات وجه حق بر آنان مستولی شد. در نتیجه در چشمه‌ی علم به خدا فانی شدند و مقصود از آب و دریا، علم است؛ چون آب صورت و جلوه‌ی علم می‌باشد!

۱. فصوص الحکم / ۷۳.

۲. شرح فصوص الحکم / ۱۴۶.

نقد نظریه‌ی «هر معبودی در حقیقت خداست»

به نظر نمی‌آید که این سخنان احتیاج به نقد و بررسی تفصیلی داشته باشد؛ چون هم مخالف صریح عقل است و هم مخالف قرآن. آیا پرستش بت‌ها با این توجیهات قابل قبول و موجه می‌شود؟! آیا می‌توان پذیرفت که هر کس هر چه را می‌پرستد، در واقع خدا را عبادت می‌کند؟! آیا هیچ کافر و مشرکی در عالم نبوده و نیست؟! این همه اصرار انبیا و قرآن کریم بر توحید خداوند و نفی عبادت غیر او، چه معنا دارد؟ اصلاً پیامبران برای چه مبعوث شدند؟ آیا بعثت ایشان برای آن بوده که به بت پرستان بگویند: خدا را فقط در صورت بت‌های خود نبینید؛ بلکه او را در همه‌ی جلوه‌های دیگرش هم پرستید؟!

آیا اگر کسی بخواهد قرآن و پیغمبر ﷺ و دین را رد کند و همه‌ی سخنان آنان را به سخره بگیرد، جز این می‌تواند بگوید؟!

آیه‌ی ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ را هر عرب‌زبانی تلاوت می‌کند، چنین می‌فهمد که «قَضَى» به معنای «أَمَرَ» است؛ یعنی پروردگار امر قطعی و حکم جزمی نموده که جز او را نپرستید و نیز امر فرموده که به والدین احسان کنید.

این قضا، قضای تشریعی و به معنای امر خداست؛ نه حکم تکوینی خدا که وقوع آن تخلف‌ناپذیر است. شاهد قطعی مایکی عقل است که انسان‌ها را در عبادت کردن و عبادت نکردن خدا مختار می‌داند، نه مجبور؛ و دوم خود آیه هم قرینه‌ای دارد که نشان می‌دهد نمی‌توان آن را به معنای تکوینی گرفت. ﴿بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ قرینه بر این است که قضای خداوند در این جا به معنای امر تشریعی و فرمان اوست. آیا می‌توان گفت که حکم تکوینی خدا به احسان به والدین تعلق گرفته است؟! یعنی همه‌ی پدر و مادرها توسط فرزندان‌شان حتماً و لزوماً مورد احسان قرار می‌گیرند؟! روشن است که آیه‌ی شریف چنین معنایی نمی‌دهد و قسمت اول آیه هم همین‌طور. عبادت شدن خدا هم یک دستور تشریعی است که می‌توان با آن مخالفت کرد و چون خدای متعال

بندگانش را با اوامر و نواهی‌اش امتحان می‌کند، به آن‌ها دستور فرموده تا وسیله‌ی آزمایش ایشان باشد. به هر حال معنای آیه روشن است و آنان که سعی می‌کنند آن را به غیر معنای صحیحش حمل کنند، در واقع عقاید نادرست خود را تحمیل به قرآن کریم می‌کنند و به تفسیر به رأی گرفتار می‌شوند.

نظریه‌ی «بت پرستان، موحدان واقعی در قرآن!»

اما شگفت‌تر از آن چه تا این جا نقل کردیم، سخن کسانی است که پس از گذشت قرن‌ها بار دیگر این مطالب را زنده می‌کنند و به عنوان تفسیر قرآن در کتاب‌هایشان منتشر می‌سازند. با نقل نمونه‌ای از این دست، بحث این کتاب را به پایان می‌بریم. موضع سخن در این قسمت، محاکمه‌ی مشرکان در قیامت توسط خدای متعال است که قرآن کریم از آن گزارش داده است. سه مورد از آیات قرآن در این بحث تفسیر شده است که عین عبارات مفسر محترم را در این جا می‌آوریم تا خواننده‌ی بصیر، خود به قضاوت بنشیند.

﴿ثُمَّ قِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تُشْرِكُونَ * مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا بَلْ لَمْ نَكُنْ نَدْعُوا مِنْ قَبْلُ شَيْئًا كَذَلِكَ يَضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ﴾^۱

﴿پس به آن‌ها گفته می‌شود: کجا هستند آن چیزهایی را که شما آن‌ها را شریک با خدا قرار می‌داده‌اید؟ و خدا را کنار می‌زدید؟ آنان در جواب می‌گویند: همه از نزد ما گم شدند؛ بلکه ما چیزی را قبلاً به هیچ وجه نمی‌خوانده‌ایم؛ این‌طور خداوند، کافران را به دیار اِضلال و گمراهی می‌سپرد.﴾

این پاسخ آنان که گم شدند، مفادش این نیست که وجود دارند، و از دیدگان ما مخفی هستند؛ بلکه مفادش این است که گم‌اند، نابودند، نیستند، فانی‌اند؛ و سپس ترقی نموده و می‌گویند: ﴿بَلْ لَمْ نَكُنْ نَدْعُوا مِنْ قَبْلُ شَيْئًا﴾ اصولاً ما در دنیا غیر از خدا هیچ موجودی را عبادت نمی‌کرده‌ایم.

یعنی عبادتی را که ما می‌نمودیم به خدا تعلق می‌گرفت؛ چون غیر از خدا چیزی نبود؛ غیر از او و اسماء و صفات او چیزی نبود که ما او را عبادت کنیم؛ عبادتی را که ما می‌نمودیم، گرچه روی دیدگان ما پرده‌ای گرفته بود، و نمی‌گذارد حق را تشخیص دهیم، و آن جمال لایزالی را در تمام موجودات ببینیم، و در مقابل پروردگار یک صفحه از تخیلات و افکار واهی قرار داده بودیم، و آن‌ها را می‌پرستیدیم و معبود خود گرفته بودیم، ولی در حقیقت عبادت ما به خدا تعلق گرفت.

﴿كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ﴾ ای پیامبر! «این‌طور خدا مردم کافر را گمراه می‌کند».

یعنی آن افرادی که می‌خواهند روی حق را بپوشانند، آن‌ها به واسطه‌ی افکار خود، مسیرشان گم می‌شود و حق در نزد آن‌ها مختفی و باطل، و باطل و بی‌اعتبار، در نزد آنان به صورت اصالت و واقعیت و حقیقت جلوه می‌کند؛ و گناه آنان همین است که چرا بین حق و باطل فرق نگذاشتند؛ وگرنه جز خدا، موجود اصیل نیست که عبادت واقعاً به او تعلق گیرد.

﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ أَنْتُمْ وَشُرَكَائُكُمْ فَرَزَقْنَا بَيْنَهُمْ وَ قَالَ شُرَكَائُهُمْ مَا كُنْتُمْ إِلَّا نَا تَعْبُدُونَ * فَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ إِنْ كُنَّا عَنْ عِبَادَتِكُمْ لَغَافِلِينَ * هُنَالِكَ تَبْلُوا كُلُّ نَفْسٍ مِمَّا أَسْلَفَتْ وَ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ وَ ضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ.﴾^۱

و روزی می‌رسد که آن مردمان مشرک و متجاوز را در قیامت محشور می‌گردانیم؛ و سپس به آنان خطاب نموده و می‌گوییم: شما در مکان خود باشید! و شرکایی را هم که در مقابل خدا موثر می‌دانستید، در مکان خود باشند؛ پس بین آن‌ها جدایی می‌افکنیم.

و آن شرکاء به این‌ها می‌گویند که: شما ما را در دنیا عبادت نمی‌کرده‌اید؛ و خداوند بین ما و شما گواه است که ما از عبادت شما غافل بوده و نسبت به آن اطلاعی نداشتیم!

۱. یونس / ۲۸ - ۳۰.

در آن‌جا هر نفسی آن‌چه را برای خود از پیش فرستاده است می‌آزماید و به حقیقتش می‌رسد؛ و همه بازگشت به سوی مولی و صاحب اختیار به حق خود می‌نمایند؛ و آن‌چه را که افتراء می‌بستند و آن‌ها را به جای خدا عبادت می‌کردند، از نزد آن‌ها گم می‌شود.»

این‌ها به شرکایی که برای خود قرار داده بودند می‌گویند: ما شما را در دنیا عبادت کردیم؛ امروز دستی از ما بگیرید! آن عبادت‌ها و کرنش‌ها و ستایش‌ها و نیایش‌ها و اطاعت‌ها موجب دستگیری شما از ما در این‌جا است!

شرکاء در پاسخ می‌گویند: ابدأ شما ما را عبادت نکرده‌اید! مایی نبودیم که شما ما را اطاعت و عبادت کنید! شما پندار خود را عبادت کردید، نه واقعیت ما را! ﴿وَرُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ﴾: «همه را برمی‌گردانند به نزد خدا: خداوند که مولای حق است!» و آن موالی و افرادی که در دنیا بودند، و اینان به عنوان اولویت از آن‌ها اطاعت می‌کردند، و حق مولویت برایشان قائل شده بودند، همه‌ی آن‌ها باطل بوده و جملگی گم شدند.

امروز مولای حق تجلی کرده، و خداوند با تمام قدرت و عظمت و وحدت برای آنان ظاهر و مشهود است.

﴿وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾: «و آن‌چه که به خدا افتراء می‌بستند» و قدرت و عظمت و علم خدا را دزدیده، و به این ارباب متفرق، و موالی باطل نسبت می‌دادند، و از آن‌ها اطاعت می‌کردند، همه گم شدند؛ چون علم متعلق به خداست و بس؛ و نسبتش به موالی باطل غلط است. قدرت اختصاص به خدای واحد دارد و بس؛ نسبتش به موالی باطل غلط است.

در آن روز بر ایشان ظهور می‌کند و می‌بینند: عمری را عبادت کرده، اطاعت نموده‌اند غیر خدا را؛ و فقط پندار را پرستیده‌اند، نه حق را؛ حقیقت عبادت به مرجع عبادت برگشته که خدا بوده و گناه پندار او بوده که خدای لا شریک له را که ذاتش نامتناهی است؛ حیاتش نامتناهی است؛ علمش نامتناهی؛ قدرتش نامتناهی است؛ چرا آن نامتناهی را در این دریچه‌های کوچک محبوس و محدود کرده است و آن ذات مقدس و اسماء جمالیّه و جلالیّه‌ی لایتناهی را به صورت ذات و اسماء معین و مقید، تقاضا کرده است.

گناه از تحدید و تقیید است، نه در اصل عبادت او.

﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ * قَالَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَغْوَيْنَا أَغْوَيْنَاهُمْ كَمَا غَوَيْنَا تَبَرَّأْنَا إِلَيْكَ مَا كَانُوا إِيَّانَا يَعْبُدُونَ﴾^۱

﴿و در روز بازپسین، خداوند خطاب به آن‌ها نموده و می‌گوید: آن موجوداتی را که شما در دنیا به عنوان شریک برای من می‌پنداشتید کجا هستند؟ یعنی من کسی را به عنوان شرکت در کار خود قرار نداده‌ام و من شریک حقیقی ندارم، این شرکای من پندار شما هستند! این پندار و خیال، برای من شریکی در ذات و حیات و علم و قدرت و سایر صفات من ایجاد نموده و به پرستش آن‌ها روی آورده است؛ آن‌ها کجا هستند؟﴾

این ندای خدا به آن‌ها است.

آن کسانی که مردم را به مصیبت و گناه می‌کشیدند؛ و به دنبال خود به جهنم می‌بردند؛ و اینک کلمه‌ی عذاب خدا بر آن‌ها مهر خورده و ثابت شده است؛ می‌گویند: بارپروردگار! این‌ها افرادی هستند که ما آن‌ها را اغوا کردیم، هم‌چنان که خود ما نیز اغوا شدیم!

ما از این عبادتی را که به ما نمودند به سوی تو از آن‌ها بیزاری می‌جوییم؛ آن‌ها ابداً ما را عبادت نمی‌کرده‌اند.

با این‌که می‌دانیم این‌ها، آن‌ها را عبادت کرده بودند؛ همه‌ی آن‌ها را در مقابل خدا پرستیده بودند؛ اما حقیقت عبادت به خدا برمی‌گشت؛ و آن عبادتی را که این‌ها می‌کرده‌اند، به واسطه‌ی اغوای آن‌ها، یک پندار و خیال بیش نبوده است.

آن‌جا که دست‌گاه حقیقت شود پدید

شرمنده رهروی که عمل بر مجاز کرد

خلاصه وقتی نور پروردگار در آن عالم تجلی کند و روشن شود، و حقایق

۱. قصص / ۶۲-۶۳.

آشکارا گردد. و أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا زمین به نور پروردگار روشن گردد؛ و تاریکی‌های خود را بیرون بریزد؛ و حقایق طلوع کنند؛ در آن جا مشهود می‌گردد که افراد بشر در دنیا به هر سمتی حرکت می‌کرده‌اند، و به هر هدفی می‌رفته‌اند، جز خدا هیچ نبوده است؛ و حتی مشرکان در حقیقت عبادتشان بر خدا واقع شده است.

پس گناه آنان از چیست؟ گناه آنان از این است که آن خدایی را که باید عبادت کنی، و با چشم روشن ببینی، و جمالش را در تمام موجودات بنگری، و مؤثر بدانی؛ چرا آن خدا را در محدوده‌های تعیین زندانی کردی؟! و چرا آن قدرت عظیم، و علم عظیم، و حیات عظیم را در زید و عمرو و در خورشید و ماه و پدر و مادر و رئیس و حاکم و مال و جاه و اعتبار دیدی؟!^۱

نویسنده‌ی محترم اصرار دارند که اثبات کنند هر کس هر چه را بپرستد، در واقع خدا را پرستیده است. این اصرار برخاسته از اعتقاد ایشان به وحدت وجود است و این که هر موجودی در عالم، چهره و جلوه‌ی خداست؛ به این معنا که واقعیت و حقیقت هر چیز جز خدا نیست. ما به نقد مبانی فکری نویسنده در این جانی پردازیم؛ اما چون عقیده‌ی نادرست خود را بر قرآن کریم تحمیل کرده‌اند، لازم است بطلان اسناد به کلام الهی را روشن سازیم و نشان دهیم که عقیده‌ی «همه‌خدایی»^۲ با تعالیم این کتاب آسمانی سازگار نمی‌باشد.

به عنوان مقدمه عرض می‌کنیم که اگر انسان فرضیه‌ای در ذهنش تثبیت شده باشد و حاضر نباشد به هیچ وجه از آن دست بردارد، هر چیز را که بتواند به نحوی مؤید فرضیه‌ی او باشد، قرینه و شاهد قرار می‌دهد تا سخنش را به کرسی بنشاند؛ در این مسیر نیز چه بسا از ظواهر آیات هم چشم‌پوشد و حتی معانی لغوی الفاظ را هم نادیده بگیرد. این امر در این جا اتفاق افتاده است.

۱. معادشناسی ۱۰۹/۵ - ۱۱۵.

۲. منظور همان عقیده‌ای است که همه چیز را شایسته‌ی پرستیده شدن می‌داند.

معنای صحیح آیات ۷۳ و ۷۴ سوره‌ی مؤمن

از اولین آیه‌ای که نقل شد، آغاز می‌کنیم: قرآن کریم تعبیر «ضَلُّوا عَنَّا» به کار برده است. در زبان عربی «ضَلَّ» به معنای «گمراه شد» به کار رفته و وقتی که با حرف اضافه‌ی «عن» بیاید، به معنای تباهی و رفتن است.^۱ هم‌چنین «ضَلَّ عَنْ» به معنای فراموش کردن و از دست دادن هم به کار رفته است.^۲ با این ترتیب اگر بخواهیم به معانی لغوی آیات قرآن پای‌بند بمانیم، باید بگوییم که مشرکان در قیامت می‌گویند: آن چیزهایی که در دنیا می‌پرستیدیم، از دست ما رفتند یا ما آن‌ها را از دست دادیم یا این‌که ضایع و تباه گشتند؛ به این معنا که نتوانستند انتظار ما را برآورند. ما به آن‌ها دل‌بسته و امیدوار بودیم ولی الآن (در قیامت) می‌فهمیم که نیست و نابود شدند و دیدیم که کاری از دستشان برای ما برنیامد. یا این‌که مطابق بعضی آیات دیگر، آن‌ها از ما تبری جستند و حساب خودشان را از ما جدا کردند و اصلاً عبادت کردن ما نسبت به خود را انکار می‌کنند.^۳

سپس مشرکان، یک درجه بالاتر می‌گویند: «بَلْ لَمْ نَكُنْ نَدْعُوا مِنْ قَبْلُ شَيْئًا»؛ یعنی بلکه ما فهمیدیم که در دنیا چیزی را نمی‌خواندیم؛ آن‌ها که عبادتشان می‌کردیم، چیزی نبودند و ارزش عبادت کردن نداشتند.

یا به فرمایش علامه‌ی طباطبایی در تفسیر المیزان، مشرکان در قیامت می‌فهمند آن معبودهایی که آن‌ها شریکان خدا می‌پنداشتند، اسم‌هایی بی‌مسما بودند و یک سری مفاهیمی که مابازای خارجی نداشته‌اند؛ یعنی به خیال خودشان نام‌شریک خدا را بر آنان نهاده بودند ولی این مفهوم ذهنی (شریک خدا)، مطابق واقعی و خارجی نداشته است. لذا عبادتشان باطل و پوچ بوده است و از این جهت می‌گویند: اصلاً ما چیزی را نمی‌پرستیدیم؛ چون می‌فهمند که آن‌ها پوچ بوده‌اند.^۴ مقصود از گمراه نمودن

۱. ضَلَّ ضِدَّ اهْتَدَى... فَهُوَ ضَالٌّ... ضَلَّ الشَّيْءُ عَنْهُ: ضَاعَ وَ ذَهَبَ. (المنجد/ ۴۵۲)

۲. ضَلَّ عَنْهُ = نَسِيَ، قَدَّه. (المعجم الوسيط/ ۵۴۲)

۳. در ادامه این احتمال را از تفسیر المیزان نقل خواهیم کرد.

۴. المیزان ۱۷/ ۳۵۱.

خدا کافران را، این است که خداوند آن‌ها را که با خواست خودشان در مسیر ضلالت و گمراهی افتاده‌اند، به حال خود رها کرده، دستگیری نمی‌فرماید.^۱

عجیب است که می‌بینیم نویسنده‌ی محترم چون می‌خواسته‌اند تئوری وحدت وجود را به هر شکل ممکن به قرآن نسبت دهند، «ضَلُّوا» را به معنای «گم و فانی شدند» دانسته و مرادشان این است که مشرکان در قیامت می‌فهمند که بت‌ها فانی در خدا بوده‌اند و چیزی جز او نبوده‌اند! نیز عبارت «بَلْ لَمْ يَكُنْ نَدْعُوا مِنْ قَبْلُ شَيْئًا» را چنین معنا کرده‌اند: آن‌ها گفتند: ما در دنیا «غیر از خدا» هیچ موجودی را عبادت نمی‌کرده‌ایم. معلوم نیست تعبیر «غیر از خدا» از کجای آیه‌ی شریف استنباط می‌شود. آیا خود خداوند نمی‌توانست این‌گونه بفرماید که دیگر نیاز به تفسیر و تأویل امثال ایشان نباشد؟! سؤالی که از ایشان می‌پرسیم، این است که:

آیا عبادت چیزی می‌تواند بدون شناخت و علم به آن باشد؟ مشرکان دنیا که - به قول نویسنده‌ی محترم - نمی‌دانستند بت‌هایشان مظهر و مجلای خداست تا بتوانند بگویند ما در دنیا فقط خدا را عبادت می‌کردیم! عبادت کردن فعل اختیاری و آگاهانه‌ی انسان است و اگر کسی را شناسد، نمی‌تواند بگوید که او را عبادت کرده است. طبق ادّعای نویسنده، مشرکان در دنیا نمی‌فهمیدند که بت‌هایشان خود خداست و این را در قیامت می‌فهمند. پس چگونه می‌گویند که ما در دنیا فقط خدا را می‌پرستیدیم؟!

ایشان می‌نویسند: «این‌ها به شرکایی که برای خود قرار داده بودند، می‌گویند: ما شما را در دنیا عبادت کردیم، امروز دستی از ما بگیرید.... شرکا در پاسخ می‌گویند: ابداً شما ما را عبادت نکرده‌اید.»^۲ سخن ما این است که بالأخره کدام حرف را باید قبول کرد: مشرکان در قیامت می‌گویند: ما در دنیا خدا را می‌پرستیدیم یا می‌گویند: غیر خدا را عبادت می‌کردیم؟ ایشان دو ادّعای عکس یکدیگر کرده‌اند.

۱. توضیح بحث «اضلال» خداوند در کتاب «گوهر قدسی معرفت» آمده است.

۲. معادشناسی ۱۱۲/۵.

تفسیر آیات ۲۸ تا ۳۰ سوره یونس

اما درباره ی آیه ی سوره ی یونس که می فرماید: «قَالَ شُرَكَائُهُمْ مَا كُنْتُمْ إِلَّا نَارَ تَعْبُدُونَ... إِنْ كُنَّا عَنْ عِبَادَتِكُمْ لَغَافِلِينَ»، نویسنده معتقد است:

شرکا می گویند: مایی نبودیم که شما ما را عبادت کنید؛ یعنی چون واقعیتی برای خود، غیر خدا قائل نبودند، به مشرکان می گویند که شما در واقع ما را عبادت نکرده اید؛ بلکه در حقیقت خدا را عبادت کرده اید!

در ادامه نویسنده معتقد شده است که گناه مشرکان فقط تحدید و تقيید آنها بوده است؛ نه در اصل عبادتشان. مراد ایشان این است که مشرکان اصل عبادتشان فقط برای خدا بوده و از این جهت گناهی نداشته اند. تنها گناهشان این بوده که ذات متناهی حق را در ریچه های کوچک محبوس و محدود می کرده اند؛ یعنی «فقط» بت های خود را مظهر و جلوه ی او می دانستند، نه همه چیز را. پس اگر آنها همه ی موجودات دیگر را هم خدا می دانستند و او را در صورت همه ی آنها عبادت می کردند، دیگر هیچ گناهی نداشتند!!

آیا این موهومات را می توان به کلام الله مجید نسبت داد؟ آیات سوره ی یونس کاملاً با این سخنان بیگانه است. اگر به تفسیر المیزان - که نویسنده ی مذکور به آن و مؤلف بزرگوارش ارادت خاصی داشته اند - رجوع کنیم، ایشان در مورد این آیات می فرمایند:

این که شرکاء عبادت مشرکان نسبت به خود را نفی کرده اند، از این جهت است که می خواهند خودشان را از ادعای شریک بودن با خدا تبرئه کنند و بگویند: ما هیچ گونه ادعایی برای شراکت با خدا نداشته ایم و اصلاً از عبادت کردن مشرکان ما را، غافل بودیم.^۱

به قول علامه ی طباطبائی رحمه الله اگر آن شرکا به عبادت شدنشان توسط مشرکان آگاه بودند، لازم می آمد که ادعای شریک بودن داشته باشند. با این معنا از آیات شریف سوره ی یونس دیگر جایی برای ادعاهای گزاف مورد بحث باقی نمی ماند.

۱. المیزان ۱۰/ ۴۴ و ۴۵.

معنای صحیح آیات ۶۲ و ۶۳ سوره‌ی قصص

آیات سوره‌ی قصص هم معنای بسیار روشنی دارند. آن‌جا که شرکا از عمل مشرکان تبرّی می‌جویند و می‌گویند: آن‌ها ما را عبادت نمی‌کردند، مقصودشان این نیست که مشرکان در حقیقت خدا را عبادت می‌کرده‌اند (چنان‌که نویسنده‌ی بحث ما گمان فرموده‌اند)؛ بلکه اگر این‌جا هم به تفسیر المیزان مراجعه کنیم، در تفسیر آیات فوق، می‌فرمایند:

تبرّی مطلق جستنِ شرکاء از این‌روست که آن‌ها نمی‌توانستند مشرکان را مجبور به عبادت خود کنند و از آنان سلب اختیار نمایند و این‌که گفته‌اند: ﴿مَا كَانُوا إِلَّا نَا يَعْبُدُونَ﴾، یعنی این‌که ما آن‌ها را ملزم و مجبور نکردیم؛ یا این‌که ما از کارهای آنان تبرّی می‌جوییم و کسی که از یک عملی تبرّی بجوید، آن کار به او انتساب پیدا نمی‌کند و همه‌ی آیات قرآن که در توصیف مواجهه‌ی مشرکان با شرکاء که مورد پرستش بوده‌اند وارد شده به همین معنا اشاره دارند، نظیر آیات:

﴿وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾^۱ و ﴿ضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَدْعُونَ مِنْ قَبْلُ﴾^۲ و ﴿يَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا... مَا كُنْتُمْ إِلَّا نَا تَعْبُدُونَ﴾^۳
و امثال این‌ها همگی به همین معنا برمی‌گردند.^۴

مقصود المیزان این است که در این قبیل آیات مشرکان می‌گویند: ﴿ضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ یا ﴿ضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَدْعُونَ مِنْ قَبْلُ﴾ این آیات به نحوی بر این‌گونه معانی دلالت می‌کنند که: آن‌چه مشرکان می‌پرستیدند، از دستشان رفت یا گم شد؛ یا خود شرکا تبرّی می‌جویند و می‌گویند: آن‌ها ما را نمی‌پرستیدند. در همه‌ی این آیات مراد این است که شرکا می‌گویند: ما آن‌ها را به عبادت خود مجبور نکردیم؛ یا از

۱. انعام / ۲۴.

۲. فصلت / ۴۸.

۳. یونس / ۲۸.

۴. المیزان / ۶۵ / ۱۶.

کارهایشان تبری می‌جوییم. بنابراین حساب خود را از مشرکان و عبادت‌هایشان جدا می‌کنند و به همین جهت است که در قرآن می‌فرماید: ﴿ضَلُّ عَنْهُمْ...﴾. با این ترتیب تعبیر «ضَلُّوا عَنَّا» هم که پیش از این درباره‌اش توضیح دادیم، از نظر علامه‌ی طباطبایی به همین معنا اشاره دارد.

می‌بینیم تنها احتمالی که نه در المیزان مطرح شده و نه به ذهن فرد آشنا با فرهنگ قرآن و زبان عربی خطور می‌کند، آن سخنانی است که از نویسندگی «معادشناسی» نقل کردیم. معلوم نیست این بزرگوار به چه دلیل عقلی یا نقلی ادعا فرموده‌اند که:

افراد بشر در دنیا به هر سمتی حرکت می‌کرده‌اند و به هر هدفی می‌رفته‌اند، جز خدا هیچ نبوده است و حتی مشرکان در حقیقت عبادتشان بر خدا واقع شده است... پس گناه آنان از چیست؟ گناه آنان از این است که... چرا آن خدا را در محدوده‌های تعین زندانی کردی؟!^۱

یعنی اگر همه چیز دیگر را در کنار بت‌هایشان می‌پرستیدند، آن‌گاه موحد واقعی بودند؟! فاعتبروا یا اولی‌البصار!

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. اثبات الوصیة للإمام علی بن أبی طالب علیه السلام؛ أبی الحسن علی بن الحسین مسعودی، دارالاضواء، بیروت، ۱۴۰۹ قمری.
۳. اسفار اربعه؛ صدر المتألهین شیرازی؛ بیروت: دار احیاء التراث الاسلامی، ۱۹۸۱ میلادی.
۴. اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ سید محمد حسین طباطبائی، مؤسسه مطبوعات دارالعلم، قم، ۱۳۵۰ شمسی.
۵. اقبال الاعمال؛ سید بن طاووس؛ تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۷ شمسی.
۶. التوحید؛ شیخ صدوق؛ قم: انتشارات جامعه‌ی مدرّسین، ۱۳۵۷ شمسی.
۷. الرسائل التوحیدیة؛ محمد حسین طباطبائی؛ بیروت: مؤسسه النعمان، ۱۴۱۹ قمری.
۸. الصّحاح؛ جوهری؛ بیروت: دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ قمری.
۹. الغیبة؛ محمد بن ابراهیم نعمانی؛ تهران: مکتبة الصدوق، ۱۳۹۷ قمری.
۱۰. المعجم الوسیط؛ ابراهیم مصطفی و...؛ استانبول: المکتبة الاسلامیة، ۱۳۹۲ قمری.

۱۱. المنجد فی اللغة و الاعلام؛ لويس معلوف؛ بيروت: دارالمشرق، ۱۹۷۸ میلادی.
۱۲. المیزان فی تفسیر القرآن؛ سید محمدحسین طباطبائی؛ تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۸۹ قمری.
۱۳. النّجاة فی الحکمة الالهیة؛ شیخ الرّئيس ابوعلی حسین بن سینا؛ تهران: المکتبة المرتضویة، ۱۳۵۷ قمری (افست از چاپ مصر).
۱۴. بحار الأنوار؛ محمدباقر مجلسی؛ تهران: المکتبة الاسلامیة، ۱۳۹۷ قمری.
۱۵. بصائر الدّرجات؛ محمدبن حسن صفّار؛ قم: کتابخانه ی آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ قمری.
۱۶. تحف العقول؛ ابن شعبه ی حرّانی؛ تهران: کتاب فروشی اسلامیة، ۱۳۵۴ شمسی.
۱۷. ترجمه ی اصول کافی؛ سید جواد مصطفوی؛ تهران: انتشارات علمیة اسلامیة، ۱۳۴۸ شمسی.
۱۸. ترجمه ی المیزان؛ سید محمدباقر موسوی همدانی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه ی مدرّسین حوزه ی علمیة ی قم، ۱۳۷۴ شمسی.
۱۹. تفسیر العیاشی؛ محمدبن مسعود عیاشی؛ تهران: چاپخانه ی علمیة، ۱۳۸۰ قمری.
۲۰. تفسیر القمّی؛ علی بن ابراهیم قمّی؛ قم: مؤسّسة دارالکتاب، ۱۴۰۴ قمری.
۲۱. توحید؛ مرتضی مطهری؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۵ شمسی.
۲۲. توحید علمی و عینی؛ سید محمدحسین حسینی طهرانی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۴۱۰ قمری.
۲۳. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال؛ شیخ صدوق؛ قم: انتشارات شریف رضی، ۱۳۶۴ شمسی.
۲۴. حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه؛ جوادی آملی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه ی مدرّسین حوزه ی علمیة ی قم)، ۱۳۶۲ شمسی.
۲۵. خلوتگاه راز؛ حبیب الله چایچیان؛ تهران: دنیای دانش، ۱۳۸۳ شمسی.
۲۶. رسائل توحیدی (ترجمه ی الرّسائل التّوحیدیة)؛ علی شیروانی هرندي؛ تهران: انتشارات الزّهراء، ۱۳۷۰ شمسی.

۲۷. شرح فصوص الحکم؛ قیصری؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۳ شمسی.
۲۸. عیون أخبار الرضا علیه السلام؛ شیخ صدوق؛ انتشارات جهان، ۱۳۷۸ قمری.
۲۹. فصوص الحکم؛ ابن عربی؛ تعلیقات: عفیفی؛ تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰ شمسی.
۳۰. فطرت؛ مرتضی مطهری؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۸ شمسی.
۳۱. الکافی؛ محمد بن یعقوب کلینی؛ تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۴۸ شمسی.
۳۲. کتاب توحید، دفتر اول؛ سید محمد بنی هاشمی؛ تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، ۱۳۸۸ شمسی.
۳۳. کتاب توحید، دفتر دوم؛ سید محمد بنی هاشمی؛ تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، ۱۳۸۹ شمسی.
۳۴. کمال الدین و تمام النعمة؛ شیخ صدوق؛ قم: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۹۵ قمری.
۳۵. لسان العرب؛ ابن منظور؛ بیروت: دار صادر، ۲۰۰۰ میلادی.
۳۶. مبدأ و معاد؛ عبدالله جوادی آملی؛ تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۶۶ شمسی.
۳۷. مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ فضل بن حسن طبرسی؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ شمسی.
۳۸. مجموعه ی آثار؛ مرتضی مطهری؛ تهران: انتشارات صدرا.
۳۹. مستدرک الوسائل؛ میرزا حسین نوری؛ قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۸ قمری.
۴۰. معاد شناسی؛ سید محمد حسین حسینی طهرانی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۵ شمسی.
۴۱. معانی الأخبار؛ شیخ صدوق؛ قم: انتشارات جامعه ی مدرّسین، ۱۳۶۱ شمسی.
۴۲. معجم مقائیس اللغة؛ احمد بن فارس بن زکریّا؛ قم: مکتبة الأعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ قمری.
۴۳. معرفت امام عصر علیه السلام؛ سید محمد بنی هاشمی؛ تهران: نیک معارف، ۱۳۸۴ شمسی.

۴۴. منطق صوری؛ محمد خوانساری؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۲ شمسی.
۴۵. منطق نوین (شرح اللمعات المشرقیة فی الفنون المنطقیة؛ صدرالدین شیرازی)؛ عبدالمحسن مشکوة الدینی؛ تهران: مؤسسه‌ی مطبوعاتی نصر.
۴۶. مهج الدعوات؛ سید بن طاووس؛ تهران: کتابخانه‌ی سنایی، ۱۳۲۳ قمری.
۴۷. نهج البلاغه؛ سید رضی؛ تصحیح صبحی صالح؛ بیروت: ۱۳۸۷ قمری.
۴۸. یادنامه‌ی مفسر کبیر استاد علامه‌ی طباطبائی؛ سید محمدحسین طباطبائی؛ انتشارات شفق، ۱۳۶۱ شمسی.