

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

السلام عليكم يا اهل بيت النبوة... السلام عليك يا امير المؤمنين... السلام عليك يا وارث امين الله وصفوته

متن، ترجمه و شرح خطبه های درس استنباط های کلامی - فلسفی از نهج البلاغه

قسمت اول - مباحث توحیدی در خطبه ی اول نهج البلاغه

گردآوری: عبدالرضا بختیاروند

مقدمه

هدف از تهیه این جزوه، ارائه متنی برای مباحثه سخنان توحیدی امام علی علیه السلام در مورد مباحث کلامی - فلسفی می باشد.

در تهیه این نوشتار، ترجمه شرح ابن میثم بحرانی(ره) به عنوان متن قرار گرفته شده است و با توجه به نیاز، مطالبی از کتب روایی، شرح‌های نهج البلاغه و سخنان دیگر بزرگان، در حاشیه آورده شده است.

به امید توفیق الهی برای تفکر و تدبر بیشتر در کلمات و سخنان امامان معصوم علیهم السلام.

عبدالرضا بختیاروند/طلبه حوزه‌ی علمیه قم

۱۹ دی ماه ۱۳۹۲

یا علیم

فهرست

- ۱..... متن خطبه ی اول نهج البلاغه در مورد خداوند متعال
- ۱..... [معانی لغات]
- ۴..... [ترجمه]
- ۵..... [شرح]
- ۵..... مقدمه ای برای شروع بحث:
- ۷..... فرموده است: الَّذِي لَا يَبْلُغُ مَدْحَتَهُ الْقَائِلُونَ.....
- ۹..... فرموده است: وَلَا تَحْصِي نِعْمَاتِهِ الْعَادُونَ.....
- ۹..... فرموده است: وَلَا يُؤَدِّي حَقَّهُ الْمُجْتَهِدُونَ.....
- ۱۰..... فرموده است: لَا يَدْرِكُهُ بَعْدَ الْهَمِّ وَلَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطَنِ.....
- ۱۱..... فرموده است: الَّذِي لَيْسَ لَصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ وَلَا نَعْتٌ مَوْجُودٌ.....
- ۱۲..... فرموده است: وَلَا وَقْتُ مَعْدُودٍ وَلَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ.....
- ۱۳..... فرموده است: الَّذِي فَطَرَ الْخَلَائِقَ ... تَا مِيدَانِ اَرْضِهِ.....
- ۱۵..... فرموده است: وَتَدَّ بِالصُّخُورِ مِيدَانَ اَرْضِهِ.....
- ۱۸..... فرموده است: اَوَّلَ الدِّينِ مَعْرِفَتَهُ.....
- ۲۱..... فرموده است: وَ كَمَالِ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِيقَ ... تَا نَفْيِ الصِّفَاتِ عَنْهُ.....
- ۲۴..... فرموده است: فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ.....
- ۲۴..... هر که خداوند سبحان را توصیف کند ذات او را مقرون به چیزی دانسته است.....

- ۲۴..... فرموده است: وَ مَنْ قَرَّنَهُ فَقَدْ تَنَّاهُ.....
- ۲۴..... فرموده است: وَ مَنْ تَنَّاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ.....
- ۲۵..... فرموده است: وَ مَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ.....
- ۲۸..... فرموده است: وَ مَنْ اِشَارَ اِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهْ وَ مَنْ حَدَّهْ فَقَدْ عَدَّهْ.....
- ۳۱..... فرموده است: وَ مَنْ قَالِ فِيمِ فَقَدْ ... تا اِخْلَى مِنْهُ
- ۳۴..... فرموده است: كَائِنَ لَا عَن حَدَثِ مَوْجُودِ لَا عَن عَدَمِ.....
- ۳۵..... شرح کلام حضرت که فرمود: موجود لا عن عدم.....
- ۳۵..... فرموده است: مَعَ كُلِّ شَيْءٍ ... تا لَا بِمِزَانِئِلَةٍ.....
- ۳۶..... فرموده است: فَاعِلٌ لَا بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَالْآلَةِ.....
- ۳۸..... فرموده است: بِصِيرٍ اِذَا لَا مَنظُورِ اِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ.....
- ۳۹..... فرموده است: مَتَوَحَّدٌ اِذَا لَا سَكَنٍ ... تا لِفَقْدِهِ.....
- ۴۱..... منابع.....

متن خطبه‌ی اول نهج البلاغه در مورد خداوند متعال

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَبْلُغُ مِدْحَتَهُ الْقَائِلُونَ وَلَا يُحْصَى نِعْمَاهُ الْعَادُونَ وَلَا يُؤَدَّى حَقُّهُ الْمُجْتَهِدُونَ الَّذِي لَا يُدْرِكُهُ بَعْدُ
الْهِمَمِ وَلَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطَنِ الَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ وَلَا نَعْتٌ مَوْجُودٌ وَلَا وَقْتُ مَعْدُودٌ وَلَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ فَطَرَ
الْخَلَائِقَ بِقُدْرَتِهِ وَنَشَرَ الرِّيَّاحَ بِرَحْمَتِهِ وَتَدَبَّرَ الصُّخُورَ مِيدَانَ أَرْضِهِ:

أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَكَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَكَمَالُ
الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ فَمَنْ وَصَفَ
اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ تَنَاهَا وَمَنْ تَنَاهَا فَقَدْ جَزَّأَهُ وَمَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهَلَهُ وَمَنْ جَهَلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَ
مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَمَنْ قَالَ فِيهِ فَقَدْ ضَمَّنَهُ وَمَنْ قَالَ عَلَامَ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ: كَائِنٌ لَا عَنْ
حَدَثٍ مَوْجُودٌ لَا عَنْ عَدَمٍ مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ فَاعِلٌ لَا بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَالْآلَةُ بِصِيرٌ
إِذْ لَا مَنْظُورَ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ مُتَوَحِّدٌ إِذْ لَا سَكَنَ يَسْتَأْنِسُ بِهِ وَلَا يَسْتَوْحِشُ لِفَقْدِهِ^۱

نکته برداری بر اساس شرح ابن میثم بمرانی (رجمت الله علیه) با کمی تصرف و تلفیص با اضافه کردن
مطالبی از شروع دیگر

[معانی لغات]

(مدح و مدیح): ثنای نیکو (مدحه): وزن فعلة است از مدح به معنای حالتی که سزاوار مدح است.

(احصاء): نهایت شمارش و احاطه به معدود. در مثل گفته می‌شود: احصیت الشيء، «شمارش آن را به
نهایت رساندم.» احصاء مربوطه به عدد است و به همین دلیل در خطبه به شمارندگان نسبت داده شده
است.

(نعماء و نعمه): اسمی است که به جای مصدر نشست است و به معنای نعمت است.

(ادیت حق فلان): هر گاه احسان کسی را به مانند احسانش جبران کنند.

^۱ شریف الرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه (للصباحی صالح)، ۱ جلد، هجرت - قم، چاپ: اول، ۱۴۱۴ ق.

(اصابة): رسیدن و دریافتن.

(ادراک): پیوستن و دست یافتن (همّة): تصمیم قاطع و اراده در مثل می گویند:

فلان بعید الهمّة، هر گاه اراده او به امور بزرگ و مهم تعلق گیرد نه به چیزهای کوچک.

(غوص): فرو رفتن در عمق چیزی و از این جمله عرب: غاص فی الماء اذا ذهب فی عمقه، «هر گاه در

عمق آب فرو رود»، گرفته شده است.

(فطن): جمع فطنه در لغت به معنای فهم است و در نزد علما عبارت است از آمادگی و استعداد ذهنی

برای آنچه که می خواهد درک کند.

(حدّ الشیء): نهایت هر چیزی است.

(حدّ): منع و از همین معناست که علما تعریف چیزی به اجزائش را حدّ دانسته اند. به این معنی که حدّ از

دخول و خروج چیزی که از محدود نیست جلوگیری می کند.

(نعت): صفت (اجل): مدت معین برای هر چیزی است.

(فطره): شکافتن و ایجاد کردن.

ابن عباس گفته است که من معنای قول خدای تعالی: «قُلْ أَعْبُدُوا اللَّهَ» را نمی دانستم تا این که دو عرب

که به خاطر چاهی دعوا داشتند پیش من آمدند، یکی از آن دو گفت: انا فطرتها، «من آن را به وجود

آوردم.»

(خالق): جمع خلیقه یا به معنای مخلوق است چنان که گفته می شود: هم خلیفة الله و خلق الله،

«مخلوق خدا هستند» و یا به معنای طبیعت است زیرا خلیقه به معنای طبیعت نیز آمده است.

(نشر): گسترش (وتّد): کوبیدن میخ در دیوار یا غیر آن.

(صخورۃ): سنگ بزرگ.

(میدان): حرکت دورانی، میدان اسم است از فعل ماد یمید میدا و از همین ریشه است غصن میاد، یعنی، شاخه کج یا متمایل.

(دین): در اصل لغت بر چند معنا اطلاق می‌شود، از آن جمله عادت، اذلال. در مثل می‌گویند «دانه» یعنی او را خوار کرد و مالک او شد. شعر حماسه از همین معناست که گفته است: «دناهم کما دانوا»^۲ و معنای دیگر دین مجازات است چنان که خداوند متعال می‌فرماید: «انا لمدینون، یعنی آنها را پاداش می‌دهیم» و از همین معناست مثل مشهور: کما تدین تدان، «چنان که جزا بدهی جزا می‌بینی». معنای دیگر دین طاعت است. در مثل می‌گویند. دان له، «از او اطاعت کرد»، شعر عمرو بن کلثوم به این معناست: عصینا لملک فینا ان تدینا^۳ در عرف شرعی دین بر شرایعی که از جانب خدا بوسیله پیامبر صادر می‌شود اطلاق می‌شود.

(قرنه): برای او همتا قرار دارد، مقارنت به معنای اجتماع است و از قرن الثور و غیره گرفته شده است، از همین معناست قرنی که در سن و سال به کار می‌رود و به مردمی که در یک زمان وجود دارند قرن اطلاق می‌شود.

شاعر گفته:

و خَلَّفَتْ فِي قَرْنِ فَا نْت قَرِيبٌ^۴ اِذَا ذَهَبَ الْقَرْنُ الَّذِي اَنْتَ فِيهِمْ

در این شعر قرن به معنای مردم آمده است:

^۲ چنان که ما را خوار کرده بودند خوارشان کردیم.

^۳ از پادشاهی که در بین ما بود به جای اطاعت سرپیچی کردیم.

^۴ هر گاه مردمی که تو در میان آنها زندگی می‌کنی از میان بروند بزودی در میان مردم بعدی جانشین آنها خواهی بود.

(المزائله): جدایی طرفین (السکن): هر چیزی که بوسیله آن آرامش پیدا کنند (المتوحد بالامر): میرا از شرکت با دیگران در چیزی (استیناس بالشیء): گرایش به سوی چیزی و آرامش یافتن به وسیله او. به همین معناست تانس و از همین ریشه است انیس و مونس.

(استیحاش): ضد استیناس، نفرت داشتن طبع به خاطر نبودن انیس و مونس.

[ترجمه]

«سپاس پروردگاری را سزااست که گویندگان از ادای سپاس او ناتوانند و شمارندگان از شمارش نعمتهای او درمانده‌اند و کوشندگان از ادای حق او عاجزند، پروردگاری که صاحبان همت بلند به حقیقت او نمی‌رسند و افراد ژرف‌نگر به کنه ذاتش پی نمی‌برند، خداوندی که صفاتش به حد و اندازه در نمی‌آیند و صفتی زاید بر ذات ندارد وقت و زمان بر وجودش احاطه ندارد و در زمان نمی‌گنجد و به قدرت کامله خود مردم را آفریده و به رحمت و عطوفت خود بادها را پراکنده است و زمین را با صخره‌های سخت و کوههای محکم می‌خکوب کرده است.

اساس دین شناخت خداست، و نهایت شناخت، تصدیق اوست و کمال تصدیق وی یگانه دانستن او، و نهایت یگانه دانستن او خالص شدن برای اوست و نهایت خالص شدن برای او نفی صفات از ذات او می‌باشد، زیرا هر صفتی گواهی می‌دهد که غیر از موصوف است و هر موصوفی گواهی می‌دهد که سوای صفت است، پس هر کس خداوند سبحان را به صفتی (زاید بر ذات) توصیف کند او را مقرون به چیزی دانسته است، و هر که خدا را مقرون به چیزی بداند او را دو تا دانسته و کسی که خداوند را دوگانه بداند ذات حق را تجزیه کرده است و آن که ذات خدا را تجزیه کند در باره خدا به نادانی افتاده است و آن که در باره خدا نادان باشد خدا را قابل اشاره می‌داند و کسی که خدا را قابل اشاره بداند وی را محدود دانسته و آن که خدا را محدود بداند او را قابل شمارش دانسته است.

کسی که بگوید خدا کجاست؟ او را ضمیمه چیزی دانسته و کسی که بگوید خدا بر چه چیزی قرار دارد؟ جاهایی را از خدا خالی دانسته است.

خدا هست، ولی نه این که تازه به وجود آمده باشد، خدا وجود دارد ولی نه این که از عدم به وجود آمده باشد، خدا با هر چیزی هست ولی نه به معنای نزدیک بودن با آن، و غیر از هر چیزی است نه به این معنا که با آن فاصله گرفته باشد، کارها را انجام می‌دهد ولی نه با ابزار و حرکات، بیناست قبل از آنکه چیزی برای دیدن وجود داشته باشد او یگانه‌ای است که وجود همدم باعث آرامش او نمی‌شود و نبودن همدم وی را به وحشت نمی‌اندازد».

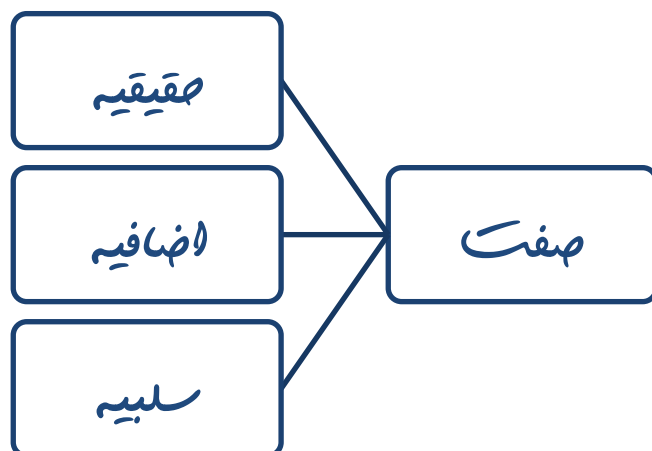
[شرح]

فصل اول خطبه را با ذکر پروردگار و تمجید ثنای او آن چنان که شایسته او می‌باشد آغاز کرده است و آن، سخن آن حضرت است از «الحمد لله» تا «لا یستوحش لفقده».

مقدمه ای برای شروع بحث:

صفت چیزی است که خرد آن را در رابطه به چیز دیگری (موصوف) اعتبار کند و صفت را جز به اعتبار موصوف نمی‌توان تعقل کرد، البته اگر عقل چیزی را به اعتبار چیز دیگری تصور کند لازم نمی‌آید که شیء مورد تصور برای آن در واقع و حقیقت وجود داشته باشد. توضیح این مطلب همان چیزی است که در تعریف مضاف گفته شده است بدین مضمون که مضاف چیزی است که تعقل ماهیتش در مقایسه با غیر ممکن است و مضاف در رابطه با غیر جز در عالم تعقل وجود ندارد.

صفت به اعتباری به سه قسم تقسیم می‌شود:



توضیح مطلب در مورد این تقسیم بندی این است که :

اگر درک عقلی ما از صفت علاوه بر موصوف رابطه صفت را با شیء دیگر دریابد رابطه این صفت را نسبت با شیء خارجی اضافه حقیقی می‌گویند. حقیقت این نوع صفت این است که درک آن در رابطه با موصوف توأم با نسبت شیء خارجی است و در حقیقت تحقق وجودی صفت بسته به شیء خارجی است مانند خالقیت، رازقیت و ربوبیت خداوند متعال. بنا بر این درک حقیقت این صفات با توجه به مخلوق، مرزوق و مربوب امکان پذیر است. و اگر درک ما از صفت صرف انتساب آن به موصوف باشد بر دو گونه خواهد بود:

الف- یا آن صفت برای موصوف قابل تحقق است که این نوع صفات را صفات حقیقی می‌گویند، مانند این که خداوند تعالی حی است زیرا تعقل حی برای خداوند متعال به دلیل صحت انتساب علم و قدرت به ذات حق می‌باشد و اضافه بر درک موصوف نسبت دیگری وجود ندارد.

ب- یا آن صفت برای موصوف قابل تحقق نیست، این نوع صفات را صفات سلبیه می‌گویند مانند این که خداوند متعال جسم و عرض و امثال اینها نیست. این نوع صفات اموری هستند که در غیر ذات خداوند تحقق پیدا می‌کنند.

نکته: متصف شدن ذات حق متعال به اوصاف سه گانه فوق موجب ترکیب و کثرت در ذات خداوند نمی‌شود زیرا اوصاف، اعتبار عقلی هستند که فرد به هنگام مقایسه با غیر ایجاد می‌کند و از این اعتبار لازم نمی‌آید که این صفات در حقیقت امر هر چند به ادراک ما در نمی‌آیند وجود داشته باشند ولی چون روشن خردمندان این بوده است که آفریدگارشان (سبحانه و تعالی) را به شریفترین صفات ثبوتی یا سلبی که از لحاظ عظمت و تناسب در اندیشه‌شان شایسته ذات پروردگار بوده است می‌ستوده‌اند تمام صفات حق متعال (حقیقی- اضافی- سلبی) صرفاً اعتبارات عقلی می‌باشند.

نکته: دلیل تقدم صفات سلبی بر ثبوتی در خطبه:

در علم سلوک الی الله توحید حقیقی و اخلاص واقعی تحقق نمی‌یابد مگر به حذف کردن هر چیزی و منزّه دانستن حق از هر پیرایه و بی‌اعتبار دانستن آن، و این پیراستگی حق متعال در اصطلاح عارفان مقام تخلیه، نقض و تفریق نامیده می‌شود و چون در نزد عقل، توحید خداوند تحقق نمی‌یابد مگر با پیراستن وی از صفات سلبیه، بدین سبب صفات سلبیه مقدم بر صفات ثبوتیه ذکر می‌شود و برای حفظ این ترتیب بالاترین و

ارجمندترین کلمه‌ای که در توحید گفته شده است جمله لا اله الا الله می‌باشد، زیرا جزء اول آن مشتمل بر سلب همه چیز جز حق متعال می‌باشد که لزوماً هر خاطری را از آلودگی اندیشه به غیر خدا پاک می‌سازد و این مقام را مقام تنزیه و تخلیه می‌گویند و با این فرض که غیر از خدا هیچ چیز وجود ندارد هر گاه بخواهیم وجود غیر خدا را فرض کنیم باید وجود او را ناشی از وجود خدا بدانیم و این معنای جزء دوم جمله لا اله الا الله است.

نکته: امام علیه السلام زبان عرفا و راهگشای مشکلات الی الله و معلّمی است که چگونگی سلوک را می‌آموزد و از طرفی او هام بشری حکم می‌کند آن خدایی که در ذهن بشر نقش می‌بندد همان توهم انسان است و خدا نیست و خردها از درک حقیقت خداوند و رسیدن به ساحل دریای قدرت وی عاجزند و خداوند را از آنچه در باره‌اش روا نیست منزّه می‌دانند، از این رو بسیاری از توصیف‌کنندگان خدا را به چیزی توصیف کرده‌اند که ناروا بوده و در میان بیشتر مردم مخالفتی هم اظهار نمی‌شده بلکه صرفاً تعقلات خود را به عنوان اوصاف خداوند آورده‌اند و به اوصاف باطلی خدا را وصف کرده‌اند مانند مشبهه و مانند آنها.

نکته: سر تقدم حمد الهی در خطبه این است که مردم را به لزوم سپاس خداوند متعال و اعتراف به نعمتهای او در آغاز هر سخن ارشاد کند. زیرا ملاحظه جلال و عظمت حضرت حق و توجه به خداوند در همه احوال لازم است. حمد مفید معنای شکر و عمومی‌تر از شکر است و منظور از معنای عام در این جا تعظیم مطلق می‌باشد و این به منظور همه اقسام حمد است زیرا سخن در زمینه تمجید مطلق خداوند می‌باشد.

فرموده است: اَلَّذِي لَا يَبْلُغُ مَدْحَهُ الْقَائِلُونَ

تنای شایسته چیزی، زمانی ممکن است که بر کنه آن شیء آگاهی حاصل شود و این در حق واجب الوجود ممکن نیست مگر حقیقت ذات حق تعالی و صفات جلال و کمالش چنان که هست به اندیشه در آید و می‌دانیم که اندیشه بشر از رسیدن به این پایه ناتوان است.

این سخن حضرت اشاره به ترتیب مردمان و آگاه ساختن آنان بر باطل بودن اوصافی است که ذهنشان در حق خداوند متعال به میل خود ساخته است و حقیقت چنان نیست که آنها می‌پندارند. زیرا گروهی در باره توحید در جای دیگری از حضرت سؤال کردند فرمود: توحید این است که او را توهم نکنی، در این عبارت نیز حضرت توحید را عبارت از عدم تصوّر او در ذهن دانسته است، لازمه این تعریف این است که هر کس در باره خداوند

حکم ذهن را اجرا کند در حقیقت موحد نیست و به همین تعریف اشاره دارد سخن امام محمد باقر (ع) که در مقام تعریف خداوند فرمود:

خداوند، عالم و قادر نامیده نشده است مگر به این لحاظ که علم را به علما و قدرت را به قدرتمندان عطا فرموده است پس آنچه را که شما در تصوّرات و اوهماتان در دقیق‌ترین معنی تشخیص می‌دهید آن آفریده و مصنوعی است مثل شما که به خود شما باز می‌گردد و خداوند عطا کننده زندگی و تعیین کننده مرگ است و شاید مورچه کوچک بیندارد چنان که خودش دو شاخک دارد خداوند تعالی نیز دارای دو شاخک است، زیرا مورچه می‌پندارد که نداشته‌اش شاخک برای هر کس نقص است و چنین است موقعیت و مقام خلق در مورد آنچه که با آرایش تو صیف می‌کنند زیرا اوهام مردم اگر عقلشان باز ندارد و یا شرع منعشان نکند آنچه را که در حق خود کمال می‌شمارند بر خدا اطلاق می‌کنند.

امام (ع) در این باره فرموده‌اند: «در مخلوقات خدا فکر کنید ولی در وجود خدا فکر نکنید»^۵. این عبارت تصریح دارد به بسیاری از صفات و احکامی که در حق خداوند متعال بیان می‌شود در حالی که خداوند متعال برتر از آن است که به وصف در آید و احتمال دارد که منظور از این سخن این باشد که خداوند متعال منزّه است از این که عقول انسانها به صفات کمال او دست یابند و یا آنها را بشمارد. به این معنی که بنده خدا به هر مرتبه‌ای که از مراتب مدح و ستایش دست یابد مراتبی برتر از آن ستایش و تعظیم وجود دارد، چنان که سید المرسلین به این معنی اشاره فرموده است که ستایش تو را نمی‌توانم بر زبان آورم تو آن چنانی که خود، خود را ستوده‌ای.

نکته: در عبارت علی (ع) به جای مادحین، قائلین آمده است و در این نوعی لطف است و آن این که معنای گوینده از ستایش کننده عمومی‌تر است و هر گاه حکمی از معنای عام سلب شود لزوماً از معنای خاص نیز سلب می‌شود، بنا بر این کلمه قائلین در تنزیه خداوند رساتر از مادحین است. معنی ضمنی سخن این است که هیچ گوینده‌ای دسترسی به ستایش خداوند تعالی ندارد.

^۵ تَكَلَّمُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَ لَا تَتَكَلَّمُوا فِي اللَّهِ فَإِنَّ الْكَلَامَ فِي اللَّهِ لَا يَزِدَادُ صَاحِبَهُ إِلَّا تَحَرُّبًا. / الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص ۹۲، و هم چنین: قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِنَّ قَوْمًا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَقَالَ النَّبِيُّ ص تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَ لَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ فَإِنَّكُمْ لَنْ تَقْدِرُوا قَدْرَهُ. (مجموعه ورام؛ ج ۱؛ ص ۲۵۰).

فرموده است: و لا تحصی نعمائه العادون.

منظور حضرت از این جمله این است که انسان بر جزئیات نعمتهای خدا و شمارش آنها به دلیل کثرتشان قادر نیست. این موضوع به دلیل عقل و نقل ثابت شده است.

دلیل نقلی سخن حق تعالی است که می فرماید: «وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا»^۶ این آیه شریفه مصدر و منشأ این حکم می باشد.

اما دلیل عقلی این است که نعمتهای خدا نسبت به بندگان دو گونه ظاهری و باطنی است چنان که سخن حق تعالی: «أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً»^۷ بر این مطلب دلالت دارد.^۸

فرموده است: و لا یؤدی حقّه المجتهدون.

این نظر که کوششگران نمی توانند حق خداوند را ادا کنند از دو جهت قابل صدق است:

^۶ سوره ابراهیم (۱۴): آیه (۳۴): اگر بخواهید نعمتهای خدا را بشمارید نمی توانید.
^۷ سوره لقمان (۳۱): آیه (۲۰): نعمتهای ظاهری و باطنی اش را بر شما تمام کرد.
^۸ هنگامی که شخص پیامبر (ص) که بزرگترین پیامبر الهی است مطابق حدیث مشهور اظهار عجز از معرفت خالق متعال می کند و نغمه «ما عرفناک حقّ معرفتک» را سر می دهد دیگران چگونه می توانند دعوی معرفت او کنند و هنگامی که انسان از معرفت او عاجز باشد چگونه می تواند حقّ حمد و ستایش او را به جا آورد بنا بر این بالاترین حدّ «حمد» ما همان است که مولا فرموده، یعنی اظهار عجز و ناتوانی در برابر حمد و ثنای او کردن و اعتراف به این که هیچ گوینده ای توانایی ندارد که بر قلّه حمد و ثنایش عروج کند.
 در حدیثی از «امام صادق (ع)» می خوانیم که: «خداوند به موسی (ع) وحی فرستاد: ای موسی حقّ شکر مرا به جا آور. عرض کرد: پروردگارا چگونه حقّ شکر تو را به جا آورم در حالی که هرگاه شکر تو را به جا آورم، این خود نعمتی است که به من ارزانی فرمودی (و توفیق شکرگزاری دادی و به این ترتیب مشمول نعمت تازه ای شده ام که شکر دیگری بر آن لازم است) فرمود: «یا موسی الان شکرنتی حین علمت انّ ذلک منی، ای موسی الآن شکر مرا به جا آوری که دانستی این هم از من است (و تو از ادای شکرش ناتوانی)»^۹ البته از یک نظر هنگامی که انسان به طور سربسته می گوید: الحمد لله (هر گونه حمد و ستایش مخصوص خداست) چیزی از مراتب حمد و ستایش باقی نمی ماند، مگر این که مخصوص ذات پاک او می شود. به همین جهت در حدیثی می خوانیم که امام صادق (ع) از مسجد بیرون آمد در حالی که مرکب او گم شده بود، فرمود: «اگر خداوند آن را به من بازگرداند، حقّ شکر او را ادا می کنم، چیزی نگذشت که مرکب امام (ع) را آوردند در این موقع عرض کرد: الحمد لله کسی گفت- فدایت شوم- مگر شما نفرمودید حقّ شکر خدا را به جا می آورم امام فرمود: مگر نشنیدی گفتم الحمد لله (مگر چیزی بالاتر از این است که هر گونه حمد و ستایش را مخصوص او بدانم)»^{۱۰} در توصیف دوّم می فرماید: «و حسابگران (زبردست) هرگز نتوانند نعمتهایش را شماره کنند» (و لا یحصی نعمائه العادون). زیرا نعمتهای مادی و معنوی، ظاهری و باطنی، فردی و جمعی او از آن برتر و بیشتر است که قابل احصاء باشد. بدن یک انسان از سلولها و یاخته های بی حدّ و حصری تشکیل شده (۱۰ میلیون میلیارد به طور متوسط) که هر کدام یک موجود زنده است با ساختمان پیچیده اش و هر یک نعمتی است از نعمتهای پروردگار که شمارش آنها در دهها هزار سال نیز ممکن نیست. وقتی انسان نتواند تنها این بخش کوچک از نعمتهای الهی را شماره کند، چگونه می تواند آن همه نعمتهای بیرونی چه در جنبه های مادی یا معنوی را شمارش کند اصولا ما از همه نعمتهای او آگاه نیستیم که بخواهیم آنها را شماره کنیم. بسیاری از نعمتهای او سراسر وجود ما را احاطه کرده و چون هرگز از ما سلب نمی شود، پی به وجود آنها نمی بریم (زیرا وجود نعمت همیشه بعد از فقدان آن شناخته می شود) اضافه بر این، هر قدر دامنه علم و دانش انسان توسعه می یابد، به مواهب جدید و نعمتهای تازه ای از خداوند دست می یابد. با این حال باید قبول کرد- همان گونه که مولا می فرماید- حسابگران قادر به احصاء نعمتهای او نیستند این جمله می تواند به منزله علّتی برای جمله قبل باشد، زیرا وقتی نتوان نعمتهای او را احصا کرد چگونه می توان مدح و ستایش و حمد او را به جا آورد گر چه متأسفانه گروهی از بی خبران و ستمگران، بسیاری از نعمتهای او را به صورت انحصاری در آورده، یا از طریق اسراف و تبذیر بر باد داده اند و گروهی از خلق خدا را به زحمت افکنده اند، ولی اینها هرگز دلیل بر محدودیت نعمتهای او نیست. (ناصر مکارم شیرازی، پیام امام شرح تازه و جامعی بر نهج البلاغه، ج ۱، صفحه ۷۰) عب.

اول آنکه ادای حق نعمت احسانی است در مقابل نعمت و ثابت شد که نعمتهای خداوند سبحان قابل شمارش نیست، بنا بر این لازمه این مطلب این است که نتوان در برابر نعمتهای خدا مقابله به مثل کرد.

دوم آنکه آنچه ما از امور اختیاری انجام می‌دهیم در رابطه با اعضا و جوارح، قدرت و اراده و دیگر وسایلی که در انجام کار لازم است، می‌باشد و همه اینها بخششهای خدا و برگرفته از نعمتهای اوست، همچنین آنچه که از شکر و حمد و سایر عبادات از ما صادر می‌شود نعمتی است از جانب خداوند، بنا بر این نعمتی است در برابر نعمت (و نه احسانی در برابر نعمت).

روایت شده است که این فکر به خاطر داود (ع) گذشت، همچنین برای موسی (ع) پیش آمد و موسی (ع) پرسید ای پروردگار من چگونه تو را شکر گزارم که استطاعت شکر ندارم، زیرا هر شکری نعمت دومی است از نعمتهای تو و در روایت دیگری چنین آمده است که هر شکری نعمت دیگری است که شکری را برای تو بر من ایجاب می‌کند خداوند تعالی به موسی (ع) وحی کرد: همین حقیقت را که دریافتی مرا شکر گفته‌ای.

نکته: آنچه که در عرف گفته می‌شود که فلانی حق خداوند تعالی را ادا کرد منظور جزای نعمت نیست بلکه مقصود این است که آنچه خداوند از تکالیف شرعی و عقلیه خواسته که حقوق نامیده می‌شود، انجام داده است. بنا بر این کوششگر در امتثال امر، به این معنی ادا کننده حق خداوند است. و ادای تکلیف در حقیقت از بزرگترین نعمتهای خداوند تعالی بر بنده‌اش می‌باشد زیرا امتثال امر خدا و دیگر اسباب سلوکی که انسان را به خدای تعالی می‌رساند تماماً مستند به جود و عنایات خداوندی است. خداوند متعال در گفته خود به همین معنی اشاره فرموده است که: «يَمُنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»^۹

فرموده است: لا یدرکه بعد الهمم و لا یناله غوص الفطن.

نسبت دادن غوص به فطن در اینجا بر سبیل استعاره است، زیرا حقیقه غوص در رابطه با آب به حیوان نسبت داده می‌شود و این استعاره از باب تشبیه معقولات است به محسوس که در این جا آب است، جهت استعاره این است که صفات جلال و کمال خداوند در نامتناهی بودن و در دست نیافتن بر حقایق و عمق آنها به دریای

^۹ سوره حجرات (۴۹): آیه (۱۷)، (ای پیامبر) آنها بر تو منت می‌گذارند که مسلمان شده‌اند، بگو اسلام خود را بر من منت نگذارید، بلکه خداوند است که بر شما منت دارد که به ایمان هدایتان کرد اگر صادق هستید.

عظیمی شبیه است که شناگر به ساحل آن دست نمی‌یابد و غواص به جایگاه استواری منتهی نمی‌شود. و چون شناگری در این دریا و فرو رفتن در عمق آن کمال تیز هوشی است. بنا بر این تیز هوشی به غواص دریا تشبیه شده و غوص به آن نسبت داده شده است و به همین معناست فرو رفتن در اندیشه و فرو رفتن در خواب. نسبت دادن ادراک به همت بلند نیز استعاره است زیرا ادراک در حقیقت متصل شدن جسمی به جسم دیگر است و در این جا اتصال جسم در کار نیست. اضافه شدن غوص به فطن و بعد به همت اضافه صفت به موصوف است در شکل مصدر، معنای ضمنی کلام این است که هوشیاری فرو رونده و ادراک همتهای بلند او را در نمی‌یابند علت زیبایی اضافه شدن غوص به فطن و بعد به همت و تقدیم صفت بر موصوف هم از جهت مبالغه در عدم دستیابی به ذات حق متعال است و هم از آن جهت است که می‌خواهد بیان کند که تیز هوشی عین غواصی و همت و الا عین بلندی است.^{۱۰}

فرموده است: اَلذی لیس لصفته حد محدود و لا نعت موجود

مقصود حضرت از عبارت بالا این است که مطلق آنچه که عقل ما از صفات سلبيه و اضافیه اعتبار می‌کند، نهایت معقولی نیست که خرد در آنجا توقف کند و آن صفات حدّ و مرز برای خداوند باشد، مطلق آنچه که خداوند بدان توصیف می‌شود نیز تمام صفات موجودی نیستند که عقل آنها را گرد آورده و صفت خداوند قرار داده و خدا را در آن اوصاف منحصر کرده باشد.

^{۱۰} ... امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود: آخری است که غایت و پایانی ندارد و هدفی غیر از خودش نخواهد داشت، چنین ذاتی نا محدود است و نامحدود نه به شهود عارف درمی‌آید و نه در اندیشه فیلسوف می‌گنجد، زیرا هر دو محدودند.
«لا تقع الأوهام له على صفة ولا تُعقد القلوب منه على كَيْفِيَّة»

نه خاطرات فکری می‌تواند و صف خدا را آنچنان که هست بیان کند و به او برسد و نه دلها می‌توانند او را با کیفیتی بیابند چون دل، شهود، کیفیت، همه و همه زیر پوشش احاطه اوست. خدای نا محدود همان طور که فکر متفکر، ذات و تفکر او را در احاطه دارد بر شهود عارف، ذات او و معرفت عارفانه او نیز محیط است؛ لذا نه عارف می‌تواند به کنه ذات حق راهی شهودی بیابد و نه فیلسوف می‌تواند به آن راه فکری داشته باشد. در بعضی از جوامع روایی ما، آن طور که محقق داماد (رضوان الله علیه) نقل کرده، آمده است که وقتی از امام معصوم (علیه السلام) سؤال می‌کنند: «كَيْفَ هُوَ» یا «حَيْثُ هُوَ»: خدا دارای چه کیفیت یا دارای چه حیثیتی است؟ آن حضرت (علیه السلام) می‌فرماید: «حَيْثُ الْحَيْثُ فَلَا حَيْثُ لَهُ»: این که می‌گوییم: خدا چگونه و چطور است خود این چگونه و چطور را خدا آفریده، این پرسش و اندیشه سائلانه را خدا آفریده و چیزی که آفریده خداست محیط بر او نخواهد بود و خدا محکوم آن نیست؛ از این رو خاطرات فکری حکیم و مشاهدات قلبی عارف، هیچ کدام نمی‌توانند به کنه ذات حق راه بیابند.

«ولا تناله التجزئة والتبعيض ولا تحيط به الأبصار والقلوب»

نه چشم و نه دل، نه اندیشه و نه شهود، نه فیلسوف و نه عارف، ممکن نیست هیچ کدام به خدا احاطه یابند چون خدا نا محدود است و اگر محدودی بتواند نامحدود را احاطه کند لازمه‌اش نامحدود شدن محدود یا محدود شدن نامحدود است. و نامحدود هرگز تحت احاطه محدودی در نمی‌آید، چه اینکه موجود محدود هیچگاه نامحدود نخواهد شد. [عبدالله جوادی آملی، حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه، صفحه ۸۱]. ع

ابو الحسن کندری (ره) گفته است ممکن است معنای عبارت «حد محدود» معنای تأویلی باشد، همچنان که ضرب المثل عرب که می‌گوید: «و لا یری الضَّبُّ بها ینحجر»^{۱۱} نیز چنین است، یعنی در آب مارمولکی نیست که خانه داشته باشد.

بنا بر این مقصود از کلام حضرت این است که برای خداوند صفتی نیست که حدّ و حدودی داشته باشد زیرا خداوند متعال یگانه است و از کثرت منزّه است، پس محال است برای او صفتی زاید بر ذات باشد، آن طور که ممکنات دارای صفات زاید بر ذات‌اند و صفاتی که برای خداوند قائل شده‌اند از این نوع اوصاف نیستند بلکه آنها نسبتها و اضافاتی هستند که توصیف خداوند به آنها موجب کثرت در ذات خداوند نمی‌شود. کندری گفته است که این معنای تأویلی را تأیید می‌کند کلام خود حضرت که بعد از آن فرموده‌اند هر که خداوند تعالی را توصیف کند ذات او را مقرون به چیزی دانسته است. این تأویل ابو الحسن کندری تأویل زیبایی است و به معنایی بر می‌گردد که ما آن را ذکر کرده‌ایم، توصیف حدّ به کلمه محدود برای مبالغه است همچنان که عربها می‌گویند: «شعر شاعر» یعنی شعری که خود شاعر است، و بنا بر این تأویل فرموده حضرت «و لا نعت موجود» به معنای سلب کردن صفت از ذات سبحان می‌باشد و معنای تأویلی جمله چنین است که برای ذات خداوند صفتی نیست که محدود باشد و لغتی نیست که موجود باشد و نیز گفته شده است که معنای سخن حضرت که برای صفات خدا حدّی نیست این است که برای متعلقات صفات خداوند نهایی نیست، مانند رازق نسبت به مرزوق و خالق نسبت به مخلوق که مدام در حال رازقیّت و خالقیت است چنان که علم نسبت به معلوم و قدرت نسبت به مقدور بی‌نهایت است.

فرموده است: و لا وقت معدود و لا اجل ممدود

حضرت وقت را جزو شمردنی‌ها توصیف فرموده مانند سخن حق تعالی: «وَ اذْكُرُوا اللّٰهَ فِیْ اَیَّامٍ مَّعْدُوْدَاتٍ»^{۱۲} یعنی در روزگاران شمرده شده، و مانند فرموده دیگر حق تعالی: «وَ مَا نُؤَخِّرُهُ اِلَّا لِاَجَلٍ مَّعْدُوْدٍ»^{۱۳} وقت معدود وقتی است که معلوم باشد و به شمارش و محاسبه در آید.

^{۱۱} عربها معتقدند که مارمولک در آب وارد نمی‌شود و این مثل را در جایی می‌آورند که موضوعی را از اساس منکر باشند. معنی مثل فوق این است: دیده نشده که مار مولک در آب خانه بگیرد- م.

^{۱۲} سوره بقره: آیه ۲۰۳.

^{۱۳} سوره هود (۱۱): آیه (۱۰۴): ما آن را به تأخیر نینداختیم مگر برای مدتی شمرده شده.

توضیح مطلب: وقت مطلق از آن جهت که مطلق است قابل شمارش نیست بلکه مبدأ شمارش است، وقت از آن جهت قابل شمارش قرار می‌گیرد که دارای تعدد در زمان باشد و یا به اعتبار حوادثی باشد که در زمانهای مختلف اتفاق می‌افتد چنان که گفته می‌شود این فرد در این جمع قابل شمارش است، یعنی در ردیف شمارش آنها قرار دارد. مقصود حضرت از وقت معدود و اجل ممدود نفی نسبت ذات حق تعالی از داشتن زمان و مدتی است که دارای پایان باشد یعنی هر گاه زمان پایان یابد وجود او نیز به پایان می‌رسد. این که حق تعالی دارای وقت معدود و اجل ممدود نباشد از دو جهت قابل توضیح است.

۱- زمان از لواحق حرکت و حرکت از لواحق جسم است چون ذات حق متعال از جسمیت مبری است محال است که در زمان قرار داشته باشد.

۲- این که اگر خداوند متعال زمان را ایجاد کرده باشد و خود در زمان قرار داشته باشد، لازمه‌اش این است که زمان بر ذات خدا مقدم باشد (و این محال است). و اگر خداوند زمان را ایجاد کرده باشد بدون این که خود در زمان باشد و نیازی در وجود به آن نداشته باشد، این صحیح است و مقصود ما نیز همین است. با این توضیح صحیح است که وقت معدود و اجل ممدود را از خدا سلب کنیم. حقیقت این امر روشن است و نیازی به توضیح بیشتر نیست. در این قراین چهار گانه فوق (حدّ محدود، نعت موجود، وقت معدود، اجل ممدود) سجع متوازی با نوعی تجنیس همراه است.

فرموده است: الذی فطر الخلائق ... تا میدان ارضه

امام (ع) پس از آنکه توضیح صفات سلبیه را مقدم داشت شروع به توضیح صفات ثبوتیه کرد (در آغاز بیان صفات ثبوتیه سه تعبیر را گنجانده است) و این اعتقادات سه گانه در قرآن کریم نیز موجود است.

اول کلام حق تعالی که فرموده است: «أَوْ خَلَقًا مِّمَّا يَكْبُرُ»^{۱۴}

دوم قول خداوند تعالی است: «وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ»^{۱۵}

^{۱۴} سوره اسراء (۱۷): آیه (۵۱): خدا کسی است که اول بار شما را آفرید..

^{۱۵} سوره فرقان (۲۵): آیه (۴۸): او خدایی است که بادها را برای بشارت پیشاپیش رحمتهايش فرستاد.

سوّم فرموده خداوند متعال است: «وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ»^{۱۶} و کلام دیگر حق متعال که فرموده است: «وَالْجِبَالِ أَوْتَاداً»^{۱۷}.

مقصود از گفته امام (ع) که فرموده است خلاق را به قدرت خود آفرید، نسبت دادن مخلوقات به قدرت خداوند می‌باشد و چون لفظ فطر در حقیقت به معنای شکافته شدن اجسام است نسبت دادن فطر به خلق در اینجا استعاره است.

امام فخر رازی در بیان جهت استعاره در مثل این موارد بحث لطیفی دارد:

«مخلوق پیش از آن که وجود یابد عدم محض است و عقل از عدم، ظلمت پیوسته‌ای را تصوّر می‌کند که در آن روزنه و شکافی نیست، پس هر گاه آفریننده ابداع کننده چیزی را از عدم به وجود آورد بر حسب تخیل و توهم گویا آن عدم را شکافته و آن موجود را خلق کرده و از عدم به وجود آورده است.»

به نظر من (شارح) این توضیح امام فخر در باره کلمات شقّ و فطر به موجود بر آمده از عدم بر نمی‌گردد، بلکه به عدمی برمی‌گردد که این موجود از آن برآمده است. این عجیب است، مگر این که بگوییم در کلام حضرت مضاف حذف شده و مضاف‌الیه به جای آن قرار گرفته است و در این صورت تقدیر جمله چنین می‌شود: فطر عدم الخلائق. حذف مضاف و قرار گرفتن مضاف الیه به جای آن در عرف و زبان عرب فراوان به کار رفته و زیبایی چنین کلامی در میان مردم روشن است و بنا به قول بعضی از مفسران که بزودی بیان خواهیم کرد جمله «فالق الحبّ و النّوی» نیز چنین است.

ابن انباری گفته است چون اصل «فطر» به معنای شکافتن ابتدایی شیء است پس جمله «فطر الخلائق» معنایش این است که آنها را آفرید و ایجاد کرد به ترکیب و تألیفی که به هنگام ضمیمه شدن بعضی اشیا به بعضی، شکافتن و اضافه شدن تألیف حاصل می‌شود و معنای فطر چنان که شکافتن در جهت اصلاح است مانند سخن

^{۱۶} سوره نحل (۱۶): آیه (۱۵): کوهها را در زمین قرار داد تا واژگون نشوید.

^{۱۷} سوره نباء (۷۸): آیه (۷): کوهها را نگهدارنده قرار داد.

حق تعالی: « فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ »^{۱۸} شکافتن در افساد نیز هست مانند سخن حق تعالی: «إِذَا السَّمَاءُ
انْفَطَرَتْ»^{۱۹} و «هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ»^{۲۰}.

و عبارت «نشر الريح برحمته» توضیحش این است که منتشر شدن و گسترش بادهای چون وسیله مهمی از وسایل بقای نباتات و حیوانات و استعداد مزاجها برای صحت و رشد و نمو و غیر آن است تا آنجا که بسیاری از پزشکان گفته‌اند بدون وزش باد حیات حیوانی محال است و عنایتی از جانب خداوند متعال و رحمتی عمومی است که در برگیرنده همه موجودات است که هر موجودی از آن بهره می‌گیرد.

بنا بر این وزش بادهای از ناحیه رحمت خداوندی است. از آشکارترین رحمت الهی در انتشار بادهای بردن ابرهای پر آب و پراکندن آنها بر طبق حکمت الهی است تا این که آب به زمینهای مرده برسد و نباتات در آنها بروید و پستان حیوانات پر شیر شود، چنان که خداوند متعال فرموده است: «يُرْسِلَ الرِّيحَ مُبَشِّرَاتٍ وَ لِيُذِيقَكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ»^{۲۱}

بعضی از ادبای عرب گفته‌اند لفظ «ریح» در عذاب به کار می‌رود و «ریاح» در رحمت. و در قرآن به همین معنی به کار رفته است آنجا که خداوند در باره عذاب فرموده است: «بِرِيحٍ صَّارِصٍ وَ الرِّيحِ الْعَقِيمِ» و در مورد رحمت فرموده است: «يُرْسِلَ الرِّيحَ مُبَشِّرَاتٍ وَ الرِّيحَ لَوَاقِحَ».

فرموده است: وَتَدُّ بِالصُّخُورِ مَيِّدَانَ اَرْضِهِ

در این عبارت منظور نسبت دادن نظام زمین به قدرت خداوند سبحان است و در این مورد دو بحث هست:

۱- بحث اول، در این است که اگر گوینده‌ای بگوید چیزی را به چیزی می‌خکوب کردم، معنایش این است که شیء اول را وسیله ثبات برای دوم قرار دادم، هر چند شیء استحکام یافته در اینجا زمین است ولی در عبارت حضرت، میدان ارض، به عنوان شیء ثبات یافته به کار رفته است و میدان خاصیتی از خاصیت‌های زمین است و تصور نمی‌رود که کوهها وسیله استحکام آن باشد، مگر این که بگوییم میدان زمینه قرار گرفتن کوهها را بر زمین

^{۱۸} سوره انعام، آیه ۱۴. او آفریننده آسمانها و زمین است.

^{۱۹} سوره انفطار، آیه ۱.

^{۲۰} سوره ملک، آیه ۳.

^{۲۱} سوره روم (۳۰): آیه (۴۶): بادهای را به عنوان بشارتگرانی می‌فرستد تا شما را از رحمتش بچشاند.

فراهم کرده است. این نوع ادای سخن در استواری بخشیدن به زمین اهمیّت بیشتری پیدا می‌کند و به این دلیل میدان را بر زمین مقدّم داشته و به عنوان اضافه صفت به موصوف کلام را ذکر کرده است. و تقدیر کلام چنین است که به وسیله کوهها زمین را که سفره پر نعمت است استواری و قرار بخشیده است.

۲- ارتباط دادن وجود کوهها را به میدان ارض در این عبارت در قرآن کریم مشابه فراوان دارد، مانند سخن حق تعالی: «وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ»^{۲۲}، «وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا»^{۲۳} بیان علّت این امر (استواری زمین به وسیله کوهها) احتیاج به بحثی دارد. این مطلب به پنج صورت توضیح داده شده است.

۱- مفسران در معنای این آیات گفته‌اند: هر گاه کشتی بر روی آب قرار گیرد از سویی به سویی متمایل شده به حرکت درمی‌آید و اگر جرم سنگینی در آن قرار گیرد بر روی آب استقرار یافته و آرام می‌شود. در باره زمین گفته‌اند هنگامی که خداوند تعالی زمین را بر روی آب آفرید^{۲۴} زمین به اضطراب افتاد و منحرف شد سپس خداوند کوهها را بر روی زمین قرار داد و زمین به وسیله سنگینی کوهها بر روی آب قرار گرفت. امام فخر رازی گفته است: اشکالی که بر این سخن وارد است این است که بی‌شک زمین از آب سنگینتر است و شیء سنگینتر از آب در آب فرو رفته و روی آن باقی نمی‌ماند. با توجه به این مطلب محال است که گفته شود زمین کج شد و به سویی متمایل گردید، بر خلاف کشتی که از چوب ساخته شده است و تو خالی بوده و پر از هواست و به همین دلیل بر روی آب باقی نمی‌ماند و بر روی آب حرکت می‌کند و به همین سبب به راست و چپ متمایل می‌شود تا این که آن را به اشیای سنگین ببندند.

۲- دلیل دوم چیزی است که امام فخر رازی ذکر کرده است و آن این است که به دلایل یقینی ثابت شده است که زمین کرووی است و باز ثابت شده است که کوهها در سطح زمین به منزله دندانهای سختی است که بر روی کره قرار دارد. با ثبوت این دو موضوع اگر فرض کنیم که این اجرام سنگین بر روی کره زمین نباشد و زمین خالی از این دندانها و پستی و بلندیها باشد با کمترین سببی حرکت دورانی پیدا می‌کند، زیرا جرم هموار دایره شکل ذاتا لازم است که دارای حرکت باشد هر چند عقل این را قبول نکند ولی روشن است که با کمترین

^{۲۲} سوره نحل، آیه ۱۵، و در زمین، کوههای ثابت و محکمی افکند تا لرزش آن را نسبت به شما بگیرد.

^{۲۳} سوره نبأ، آیه ۷، و کوهها را میخهای زمین!؟

^{۲۴} شاید منظور از آب گازهای متراکم باشد.

وسيله‌ای به حرکت در می‌آید ولی هر گاه بر روی کره زمین این کوهها قرار داشته باشند به منزله اشیای سنگینی هستند که بر روی کره ثبات یافته باشند و هر یک از این کوهها به طبیعت ذات به مرکز زمین توجه دارد و توجه کوهها با سنگینی عظیم و نیروی شدیدی که به مرکز زمین دارند حالت میخی را پیدا می‌کنند که کره را از حرکت دورانی باز می‌دارند و خلق کوهها بر روی زمین مانند میخهای شمرده شده‌ای است که بر روی کره مانع از حرکت دورانی باشد.

۳- وجه سوم این است که بگوییم چون فایده میخ در بعضی جاها حفظ شیء از حرکت و اضطراب می‌باشد تا ثابت و آرام بماند و از ویژگیهای سکون در بعضی اشیای استقرار یافتن و تصرف کردن در آن شیء است، فایده وجود کوهها به صورت دندانهای روی زمین این است که زمین در آب فرو نرود تا حیوان بر آن مستقر شود و از مواهب آن بهره‌مند شود. بنا بر این میان میخ و کوههایی که خارج از آب بر روی زمین قرار دارند نوعی مشابهت و مشارکت است، در این که هر دو موجب صحت استقرار و مانع از تزلزل می‌شوند. بنا بر این نسبت دادن میخ به صخره‌ها و کوهها استعاره زیبایی است. و اما ذکر میدان در عبارت به این دلیل است که حیوان در میدان استقرار می‌یابد و اگر کوهها نباشند زمین مضطرب می‌شود و دیگر جایی برای حیات حیوان باقی نمی‌ماند.

۴- بعضی از دانشمندان گفته‌اند که محتمل است «صخوری» که در عبارت حضرت آمده است اشاره به انبیا و اولیا و علما، و «ارض» اشاره به دنیا باشد، اما وجه مجاز آوردن انبیا و اولیا برای صخور این است که صخره‌ها و کوهها در نهایت ثبات و استقرارند و زمین زیر خود را از حرکت و اضطراب باز می‌دارند و برای حیوان پناهگاهی از ترس هستند و حیوانات در پناه صخره‌ها از اضطراب محفوظاند. چون کوهها از جهاتی شبیه به میخهایی هستند که اشیای را استحکام می‌بخشند، انبیا و علما نیز در نظم امور دنیا و عدم اضطراب مردم مانند میخهای زمین می‌باشند. بنا بر این استعاره آوردن صخور برای انبیا و علما صحیح است و به همین دلیل زیباست که در عرف گفته شود «فلان شخص چون کوه استواری است که هر غمناکی به هنگام حاجتهای مهم به او پناه می‌برد» و دانشمندان عوامل استواری دین خدا در زمین‌اند.

۵- مقصود حضرت از این که کوهها را مانند میخ در زمین تعبیر کرده است این است که مردم در راهیابی به مقاصدشان به وسیله کوهها هدایت می‌شوند و جهت حرکت را اشتباه نمی‌کنند و در راهی که می‌روند گمراه نمی‌شوند و به مقصد می‌رسند.

فرموده است: **أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ**^{۲۰}

چنان که گذشت دین در لغت به معنای فرمانبرداری است و در عرف شرعی، شریعتی است که به وسیله پیامبر صدور یافته است. پیروی از شریعت فرمانبرداری خاصی است. بنا بر این مطلق اطاعت که معنای عام است از جانب شارع در یکی از مسماهای خاص (شریعت) به کار گرفته شده است و به دلیل فراوانی استعمال در همین معنی حقیقت یافته است و وقتی که لفظ دین به طور مطلق به کار رود همین معنی به ذهن تبادر می‌کند.

معرفت خداوند سبحان دارای مراتبی است.

اولین و (آخرین) مرتبه این است که بنده بداند که برای جهان آفریدگاری است،

دومین مرتبه شناخت این است که انسان وجود صانع را تصدیق کند،

سومین مرتبه این است که جذب عنایات الهی شده و به توحید گراید و او را از شریک مبرا بداند،

چهارمین مرتبه اخلاص، برای خداست،

^{۲۰} در اهمیت معرفت خداوند روایات زیادی وارد شده است. در روایتی جمیل دراج از امام صادق علیه السلام روایتی با این مضمون نقل می‌کند که: اگر مردم از برتری معرفت خداوند آگاه بودند، چشم از زینت‌های دنیا فرو می‌نهادند و به لذت معرفت خداوند رو می‌کردند، معرفت خداوند انیس بر هر وحشت و همنشین بر هر تنهایی است. اقوامی قبل از شما بودند که سختی‌های زمان را به جان خریدند و از خداوند روی برنگرداندند، این استقامت نبود مگر به خاطر ایمان به خداوند. پس از خداوند بخواهید که شما نیز به درجات آنان برسند. لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِي فَضْلِ مَعْرِفَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَا مَدُّوا أَعْيُنَهُمْ إِلَى مَا مَتَّعَ اللَّهُ بِهِ الْأَعْدَاءَ مِنْ زَهْرَةِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ نَعِيمِهَا وَ كَانَتْ دُنْيَاهُمْ أَقْلَ عِنْدَهُمْ مِمَّا يَطَّوْنَهُ بِأَرْجُلِهِمْ وَ لَتَعْمُوا مَعْرِفَةَ اللَّهِ جَلَّ وَ عَزَّ وَ تَلَدُّوا بِهَا تَلَدُّ مَنْ لَمْ يَزَلْ فِي رَوْضَاتِ الْجَنَانِ مَعَ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ إِنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَيْسَ مِنْ كُلِّ وَحْشَةٍ وَ صَاحِبٍ مِنْ كُلِّ وَحْدَةٍ وَ نُورٍ مِنْ كُلِّ ظُلْمَةٍ وَ قُوَّةٍ مِنْ كُلِّ ضَعْفٍ وَ شِفَاءٍ مِنْ كُلِّ سَقَمٍ.

ثُمَّ قَالَ ع وَ قَدْ كَانَ قَبْلَكُمْ قَوْمٌ يُفْتَلُونَ وَ يُحْرَقُونَ وَ يُنْسَرُونَ بِالْمَنَاسِيرِ وَ تُضَيَّقُ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِرُحْبِهَا فَمَا يَزِدُّهُمْ عَمَّا هُمْ عَلَيْهِ شَيْءٌ مِمَّا هُمْ فِيهِ مِنْ غَيْرِ تَرَةٍ وَ تَرَوْا مَنْ فَعَلَ ذَلِكَ يَهُمُّ وَ لَا أَدَى بَلْ مَا تَقَمُّوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ فَاسْأَلُوا رَبَّكُمْ دَرَجَاتِهِمْ وَ اصْبِرُوا عَلَى نَوَائِبِ دَهْرِكُمْ تُدْرِكُوا سَعِيَهُمْ. (الكافي - ط - الإسلامية)، ج ۸، ص: ۲۴۸، ع.ب

پنجمین مرتبه این است که صفاتی را که ذهن برای خداوند اعتبار می‌کند از او نفی کند و این نهایت شناخت و عرفان و منتهای تکامل معنوی انسانی است هر یک از مراتب تا مرتبه چهارم مبدأ. و پایه برای مرتبه بعدی است و هر یک از مراتب بعدی کمال برای مرتبه قبلی می‌باشد.

دو مرتبه اول در فطرت انسان نهفته است، بلکه در فطرت حیوان که عمومی‌تر از فطرت انسان است پنهان می‌باشد، برای همین است که انبیا مردم را برای کسب این مقدار از معرفت دعوت نکرده‌اند، زیرا اگر تحصیل این مقدار معرفت متوقف بر دعوت انبیا و تصدیق آنها باشد با توجه به این که تصدیق انبیا خود مبنی بر شناخت فطری است مبنی بر این که برای جهان خالقی است که آنها را به پیامبری فرستاده است دور لازم می‌آید، اولین مرتبه معرفت که انبیا مردم را به آن دعوت می‌کنند یگانه دانستن صانع و نفی کثرت از اوست که در بردارنده اولین کلمه‌ای است که داعی الی الله بر زبان جاری می‌کند و آن قول ماست که می‌گوییم لا اله الا الله.

پیامبر (ص) فرموده است آنکه از روی اخلاص بگوید لا اله الا الله وارد بهشت می‌شود. وقتی که ذهن مردم برای توحید قولی آماده شد، پیامبر آنها را آگاه ساخت که آمادگی برای مرتبه‌ای از توحید که اعلی و اخفاست داشته باشند و فرمود هر کس از روی خلوص بگوید لا اله الا الله وارد بهشت می‌شود. و این کلام پیامبر اشاره دارد به توحید مطلق و خارج ساختن هر قیدی از درجه اعتبار.

پس از توضیح فوق احتمال می‌رود منظور امام (ع) در بین مراتب یاد شده، مرتبه اول توحید باشد. بدین ترتیب منظور او که فرمود: اول الدین معرفته، روشن است. زیرا این مقدار از دین حق در نزد هر کسی روشن است و احتمال دارد که منظور حضرت توحید کامل باشد که مقصود نهایی عارف و آخرین مرتبه سلوک است. بنا بر این منظور از اول الدین، اولیّت آن در خود انسان است و این سخن اشاره دارد به علّت غایی. علّت غایی از نظر عقلی بر دیگر علل مقدم است هر چند در وجود مؤخر باشد.

توضیح مطلب این است که معرفت کامل که نهایت کوشش عارف است از آغاز امر حاصل نمی‌شود بلکه نیازمند وصول به مراتب دیگر معرفت است و تحصیل معرفت کامل نیازمند ریاضت و زهد و عبادت و پذیرفتن اوامر الهی از روی تسلیم و رضامندی است. پذیرفتن اوامر الهی وسیله کمال دین شخص شده و به انسان آمادگی می‌دهد که اولاً وجود خدا را از روی یقین تصدیق کند، سپس یگانگی او را بپذیرد، و برای او اخلاص بورزد، و

در نهایت هر چیزی غیر خدا را نفی کند. آن گاه است که در امواج دریای عظمت غرق شود، هر مرتبه‌ای را که ادراک کند نسبت به مرتبه قبل به کمال رسیده تا سرانجام به کمال و معرفتی که مطلوب اوست بر حسب استعدادش دست یافته و با کمال معرفت دینش کامل شود و سیر الی الله را به پایان برساند.

فرموده است: و کمال معرفته التصدیق ... تا نفی الصفات عنه^{۳۶}

^{۳۶} اگر انسان خدا را می ستاید به همان اوصاف ذاتی که نامتناهی است می ستاید و حق ندارد او را به مقدار فکر محدود خود ستایش کند: (سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعَزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ) (صافات، ۱۸۰).

بندگان مخلص خدا، خدا را به زبان الهی و وصف خود خدا می ستایند نه از خود. اگر کسی بخواهد او را وصف کند قهراً به صفاتی متصف می کند که غیر ذات او باشد و اگر صفت غیر ذات شد هم ذات محدود می شود و هم صفت؛ زیرا اگر این وصف، کمالی غیر از ذات بوده یعنی ذات، فاقد این کمال است در نتیجه هم ذات محدود می شود و هم صفت؛ نه این ذات، ذات خدا خواهد بود و نه این صفت صفت او. لذا در خطبه اول فرمود:

«أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَكَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ».

کسی حق ندارد خدا را به صفاتی که عین ذات او نیست و محدود است وصف کند. انسان موحد وقتی توحیدش خالص است که صفات زاید بر ذات را نفی کند، اگر علم است عین ذات حق است و اگر قدرت و حیات است عین ذات اوست، چه اینکه اگر صفتی زاید بر ذات باشد هم ذات، فاقد آن خواهد بود و هم صفت جدای از ذات؛ هر دو می شوند محدود و موجود محدود، خدا نیست بلکه نیازمند به بالاتر از خود است. از این رو حضرت علی (علیه السلام) چنین استدلال می کند:

«لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف»:

صفتی که محدود و زاید بر ذات است خود، شهادت می دهد که غیر از موصوف است زیرا زاید بر اوست، و موصوفی که فاقد صفت است و بعد به آن متصف می شود گواهی می دهد که غیر از صفت است پس نمی شود خدا را به صفات زاید بر ذات متصف کرد و چون صفات او عین ذات است باید نا محدود باشد.

حضرت علی (علیه السلام)، تمام این استدلالها را به نامحدود بودن ذات خدا و ازلی بودن آن ختم کرده می فرماید:

«لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة»

این خود دلیل بر آن است که مراد از صفت منفی، همانا صفت زاید بر ذات است:

«وكمال الإخلاص له نفی الصفات عنه» یعنی صفات زاید بر ذات. «فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سَبَّحَانَهُ فَقَدْ قَرَّبَهُ». اگر کسی خدا را به صفات زاید بر ذات موصوف کرد خدا را با بیگانه مقرون ساخته و برای او قرین قایل شده است در حالی که خدا نامحدود است. «ومن قرَّنه فقد ثناه»:

اگر صفت زاید بر ذات، برای خدا قایل شد و او را مرکب از موصوف و صفت دانست و هر دو را با هم قرین ساخت خدا را از وحدت به ثنویت آورد، قایل به دو مبدا شده و البته از توحید خارج گشته است زیرا به مقدار اوصاف متعدد الهی، موجودهای قدیم لازم خواهد آمد.

حضرت علی (علیه السلام) در پایان این تالی فاسدها، می فرماید: اگر کسی به خدا اشاره عقلی بکند «فَقَدْ حَدَّهُ»: خدا را محدود کرده است. آنکه قایل اشاره باشد، خواه اشاره حسنی، حدسی، فکری یا عرفانی، محدود است و محدود خدا نیست خدا آن حقیقت بی کران نامحدود است. و اگر خدا محدود شد می شود واحد عددی: «وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ» و در ردیف اعداد در آورده؛ چون در کنار هر موجود محدودی، موجود محدود دیگر است این می شود واحد و آن می شود ثانی، البته اگر مجرد بود، وحدتش عدد کمی نیست ولی از وحدت اطلاقی ذات بیرون آمده است.

در بعضی از خطبه ها آمده که اگر کسی خدا را با اوصاف زاید بر ذات وصف کرد «فقد أبطل أزله» خدا را از ازلیت انداخته؛ لازمه آن هستی بی کران ازلیت است و اگر ازلیت گرفته شود حادث است و حادث محدود، و محدود خدا نیست.

این دید ناب و معرفت توحیدی، به انسان آنچنان آگاهی می دهد که در تمام حالات خود را در حضور «الله» بداند و اگر به غیر خدا تکیه می کند به عنوان وسیله باشد نه هدف. و اگر از غیر خدا چیزی طلبید به عنوان اینکه مجرای فیض خداست می خواهد نه به عنوان ریشه اصلی.

خدا در قرآن می فرماید:

(وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ) (یوسف، ۱۰۶).

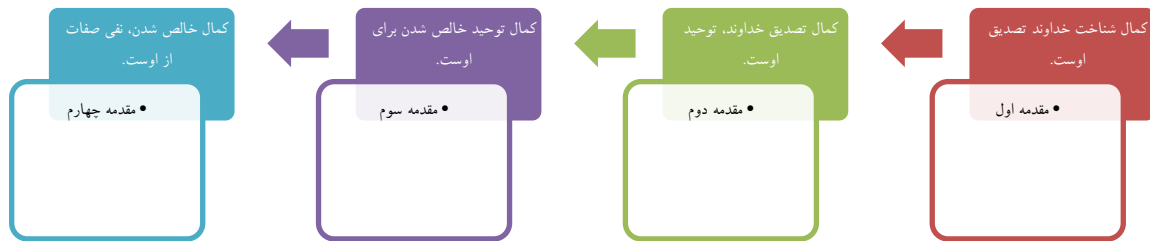
اکثر مؤمنان مشرکند! البته (مُشْرِكُونَ) غیر از (الَّذِينَ اشْرَكُوا) است وقتی از امام صادق (علیه السلام) می پرسند که چگونه ایمان با شرک جمع می شود و چگونه مؤمن مشرک می گردد؟ می فرماید: همین که می گویند: اگر فلان شخص نبود من هلاک می شدم یا اگر فلان شخص نبود، فلان رخداد تلخ پدید نمی آمد، اینگونه از تعبیرها با توحید ناب هماهنگ نیست.

با استنباط از حدیث مزبور می توان گفت: تعبیری که می گوئیم: اول خدا دوم فلان شخص، فلان مشکل را حل کردند! تعبیری شرک آلود است. [عبدالله جوادی آملی، حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه، صفحه ۹۹]. عب

در این زمینه به روایتی از امام رضا علیه السلام نیز می توان اشاره کرد. امام علیه السلام فرمودند: «أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى مَعْرِفَتُهُ وَ أَصْلُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَوْحِيدُهُ وَ نِظَامُ تَوْحِيدِ اللَّهِ تَعَالَى نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَ مَوْصُوفٍ مَخْلُوقٌ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّ لَهُ خَالِقًا لَيْسَ بِصِفَةٍ وَ لَا مَوْصُوفٍ وَ شَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ وَ مَوْصُوفٍ بِالْإِفْتِرَانِ وَ شَهَادَةِ الْإِفْتِرَانِ بِالْحُدُوثِ وَ شَهَادَةِ الْحُدُوثِ بِالْإِمْتِنَاعِ مِنَ الْأَزْلِ الْمُمْتَنِعِ مِنَ الْحُدُوثِ فَلَيْسَ اللَّهُ [عَرَفَ] مَنْ عَرَفَ بِالتَّشْبِيهِ دَاتَهُ وَ لَا إِيَّاهُ وَحَدَهُ مِنَ اكْتِنَاهُ وَ لَا حَقِيقَتَهُ أَصَابَ مَنْ مَثَّلَهُ (عیون أخبار الرضا علیه السلام؛ ج ۱؛ ص ۱۵۰)

ترجمه: مرحله اول در عبادت خدا، شناخت اوست، و پایه و اساس شناخت خداوند منحصر به فرد دانستن اوست، و قوام و اساس توحید این است که صفات (زائد بر ذات) را از ذات خداوند منتفی بدانیم زیرا عقل انسان خود گواهی می دهد که هر چیزی که از صفت و موصوفی ترکیب شده باشد، مخلوق است، و هر مخلوقی نیز خود شهادت می دهد که خالق دارد که نه صفت است و نه موصوف. و هر صفت و موصوفی همیشه باید با هم همراه باشند و همراهی دو چیز با هم، نشانه حادث بودن آنهاست و حادث بودن هم با ازلی بودن منافات دارد، پس کسی که بخواهد ذات خدا را با تشبیه نمودن او به مخلوقاتش بشناسد، در واقع خدا را نشناخته است، و کسی که بخواهد کنه ذات خدا را دریابد، در واقع قائل به توحید نیست (زیرا با این کار عملاً قائل شده است که خداوند نیز مثل سایر موجودات است و می توان به کنه او دست یافت، و حال آنکه خداوند «تک» است و مثل و مانند ندارد) و کسی که برای او مثل و مانند قائل شود، به حقیقت او آگاهی نیافته است، و کسی که برای او نهایی فرض کند او را تصدیق نموده است، و کسی که بخواهد به او اشاره کند (یا در جهتی خاص به او اشاره کند) در واقع بسوی خدا نرفته، بلکه به سمتی دیگر توجه

در عبارت امام (ع) ترتیب این مقدمات بدین گونه قیاس مفصل^{۲۷} نامیده می‌شود.



اطلاق لفظ کمال در عبارت را امام (ع) به این حقیقت توجّه می‌دهد که شناخت خداوند متعال از امور تشکیکی است، زیرا قابل افزایش و نقصان می‌باشد. توضیح این که چون ذات حق تعالی از اقسام ترکیب به دور است، معرفت حق تعالی ممکن نیست مگر به حسب رسمهای ناقص که از طرق و اضافاتی حاصل می‌شود و به نوعی ذات مقدّس حق را به طریق عقلانی به ما معرفی می‌کند و این رسوم و اضافات چون منتهای نیستند شناخت خداوند به طریقه حدّ تام ممکن نمی‌شود بلکه بر حسب زیادت و نقصان، نهان و آشکار متفاوت است. همچنین کمال تصدیق و توحید. پس از روشن شدن معنای قیاس مفصل اینک هر یک از مقدمات قیاس فوق را توضیح می‌دهیم:

توضیح مقدمه اول: کمال معرفت خدا تصدیق اوست، توضیح این مقدمه چنین است که، کسی که خدای جهان را تصور می‌کند شناخت ناقصی به خدا از همان تصوّر به دست آورده و کامل شدن این شناخت این است که به موجود بودن و واجب الوجود بودنش حکم کند، زیرا اگر آفریننده جهان باشد خود باید موجود باشد چون از معدوم چیزی به وجود نمی‌آید و معرفت کامل به خدا اقرار به همین حکم است.

نموده است، و به موجودی دیگر اشاره کرده است (زیرا خداوند در جهت خاصی نیست تا بتوان به او در آن جهت اشاره کرد)، و هر کس او را تشبیه کند در واقع خداوند را قصد نکرده (بلکه به سراغ موجودی دیگر رفته است)، و هر کس برای خداوند اجزاء و ابعاض قائل شود، در واقع در مقابل او تذلل و خواری نکرده است، و هر کس بخواهد با قوه فکر خود او را توهم نماید، در حقیقت به سراغ خدا نرفته است، هر آنچه که به همراه نفس و ذات خود شناخته شود، مصنوع و ساخته شده است، و هر آنچه در چیز دیگری (یا به چیز دیگری) غیر از خود، قائم و پابرجا باشد، معلول است و نیاز به علت دارد، به وسیله مخلوقات و ساخته‌های خدا، می‌توان بر وجود او استدلال کرد و توسط عقل است که معرفت و شناخت او پا می‌گیرد، و به وسیله فطرت، حجت بر مردم تمام می‌شود، آفرینش مخلوقات توسط خداوند، حجابی است بین او و آنها، دوری و جدائی او از بندگانش، مکانی و مادی نیست بلکه تفاوت وجودی اوست با نحوه وجود آنها، و آغاز داشتن خلقت مخلوقات، دلیلی است برای ایشان بر اینکه خدا آغاز و ابتداء ندارد، چون هر چیز که آغاز و ابتداء داشته باشد، نمی‌تواند آغازگر چیز دیگری باشد. (عیون أخبار الرضا علیه السلام / ترجمه غفاری و مستفید ج ۱: ص ۳۰۳)

^{۲۷} قیاس مفصل قیاسی است که پس از ذکر دو مقدمه نتیجه گرفته می‌شود و سپس نتیجه به عنوان مقدمه اول در قیاس دوّم به کار می‌رود تا در نهایت نتیجه‌ای که مقصود است به دست آید چنان که در عبارت امام (ع) چند قیاس به کار رفته و نتیجه هر قیاس به عنوان مقدمه اول در قیاس بعدی مورد استفاده واقع شده است.

توضیح مقدمه دوّم: کمال تصدیق خدا، یگانه دانستن اوست: توضیح آنکه، کسی که واجب الوجود را تصدیق کند و با این حال نداند که او یگانه است تصدیقش ناقص است و کمال شدن این تصدیق به این است که او را یگانه بداند، زیرا وحدت مطلق لازمه واجب الوجود است به این دلیل که طبیعت واجب الوجود به فرض که میان دو موجود مشترک باشد ناگزیر هر یک از آن دو نیاز به مابه الامتیازی دارد، بنا بر این در ذاتشان ترکیب لازم می‌آید و هر مرکبی ممکن الوجود است، پس آن که خدا را یگانه نداند نسبت به وجود حق متعال جاهل است هر چند او را واجب الوجود دانسته و به وجود آن حکم کند.

توضیح مقدمه سوّم: کمال توحید خداوند خالص شدن برای اوست. این عبارت به توحید مطلق اشاره دارد که عارف آن گاه به توحید خدا می‌رسد که اخلاصش برای خدا کامل باشد و اخلاص همان زهد حقیقی است و زهد حقیقی دور شدن از تمام ما سوی الله است و دور شدن از ما سوی الله از نشانه‌های خلوص و ایثار می‌باشد. شرح حقیقت اخلاص این است که در علم سلوک ثابت شده است که تا وقتی عارف توجه به جلال و عظمت خداوند متعال داشته باشد در عین حال غیر را هم ببیند به مقام وصول دست نیافته است، زیرا غیر را با خدا دیده است. تا آنجا که اهل اخلاص این توجه به غیر را شرک خفی دانسته‌اند چنان که بعضی از عرفا گفته‌اند هر کس در قلبش به اندازه وزن خردلی جز جلال خدا باشد مریض است. عرفا در تحقق اخلاص غایب شدن عارف از خود را در وقت ملاحظه جلال خدا معتبر می‌دانند. اگر عارف خود را ببیند رواست که گفته شود به زینت حق آراسته نیست، بنا بر این توحید مطلق این است که به طور کلی غیر خدا را با خدا اعتبار نکند و منظور از فرموده امام: که کمال توحید خدا اخلاص برای اوست، همین معناست.

توضیح مقدمه چهارم: کمال اخلاص برای خدا نفی صفات از اوست.^{۲۸} درستی این موضوع را امام با یک قیاس برهانی مرکب از چند نتیجه بیان کرده است و به وسیله آن استدلال می‌کند که هر کس خدای سبحان را توصیف کند، در باره او جاهل است و او را نشناخته است به این دلیل که هر صفتی غیر از موصوف و هر موصوفی غیر

^{۲۸} عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: اسْمُ اللَّهِ غَيْرُهُ وَ كُلُّ شَيْءٍ وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمُ شَيْءٍ فَهُوَ مَخْلُوقٌ مَا خَلَا اللَّهُ فَأَمَّا مَا عَبَّرَهُ الْأَلْسُنُ أَوْ عَمَلَتِ الْيَدِيُّ فَهُوَ مَخْلُوقٌ وَ اللَّهُ غَايَةٌ مِنْ غَايَاتِهِ وَ الْمَعْيَا غَيْرُ الْغَايَةِ وَ الْغَايَةُ مَوْصُوفَةٌ وَ كُلُّ مَوْصُوفٍ مَصْنُوعٌ وَ صَانِعُ الْأَشْيَاءِ غَيْرُ مَوْصُوفٍ بِحَدِّ مَسْمَى لَمْ يَتَكُونَ فَيَعْرِفُ كَيْنُونِيَّتَهُ بِصُنْعِ غَيْرِهِ وَ لَمْ يَتَنَاهَ إِلَى غَايَةٍ إِلَّا كَانَتْ غَيْرُهُ لَا يَزِلُّ مَنْ فَهِمَ هَذَا الْحُكْمَ أَبَدًا وَ هُوَ التَّوْحِيدُ الْخَالِصُ فَارْعَوْهُ وَ صَدَّقُوهُ وَ تَفَهَّمُوهُ بِإِذْنِ اللَّهِ 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 يُؤَخِّدُهُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ عَرَفَهُ بِغَيْرِهِ وَ إِنَّمَا عَرَفَ اللَّهُ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ فَلَيْسَ يَعْرِفُهُ إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ لَيْسَ بَيْنَ الْخَالِقِ وَ الْمَخْلُوقِ شَيْءٌ وَ اللَّهُ خَالِقُ الْأَشْيَاءِ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَ اللَّهُ يُسَمَّى بِأَسْمَائِهِ وَ هُوَ غَيْرُ أَسْمَائِهِ وَ الْأَسْمَاءُ غَيْرُهُ. (الكافي (ط. الإسلامية)، ج ۱، ص: ۱۱۴).

از صفت است، سخن امام (ع) ادامه می‌یابد تا آنجا که می‌فرماید: هر کس که خدا را دارای جزء بداند او را نشناخته است، صحت مقدماتی که حضرت برای استنتاج مطلب آورده‌اند به این شرح است که امام می‌فرماید هر صفتی گواهی می‌دهد که با موصوف فرق دارد و همچنین هر موصوفی با صفت مغایر است و منظور از گواهی دادن صفت بر مغایرت با موصوف گواهی دادن به زبان حال است، حال صفت گواهی می‌دهد که نیازمند به موصوف است و حال موصوف گواهی می‌دهد که قائم به ذات و بی‌نیاز از صفت است. بدین طریق روشن می‌شود که صفت عین موصوف نیست.

فرموده است: **فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ**

هر که خداوند سبحان را توصیف کند ذات او را مقرون به چیزی دانسته است^{۲۹}، فهمش واضح و روشن است زیرا پیش از این روشن شد که صفت با موصوف مغایرت دارد و اگر خدا را توصیف کند آن صفت زاید بر ذات و در عین حال ضمیمه ذات محسوب می‌شود. بنا بر این هر که خدا را توصیف کند لازم می‌آید که ذات خدا را مقارن چیزی دانسته باشد هر چند این مقارنت زمان و مکان لازم نداشته باشد،

فرموده است: **وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ**

و اما کلام حضرت که فرموده است آن که خدا را قرین چیزی بداند او را دو گانه دانسته است بدین لحاظ است که هر که خداوند را به چیزی از صفات مقرون کند در مفهوم خدا دو امر را گنجانده است: یکی ذات و دیگری صفت، بنا بر این لازم می‌آید که واجب الوجود عبارت از دو یا چند چیز باشد، لذا تصور کثرت لازم می‌آید و از این ترکیب این نتیجه حاصل می‌شود که توصیف خداوند سبحان موجب دوگانگی است.

فرموده است: **وَ مَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّأَهُ**

هر که خدا را دو گانه بداند معتقد شده که خدا جزء دارد روشن است زیرا با فرض دو گانه یا چند گانه بودن لازم می‌آید که ذات خداوند عبارت از اموری باشد که آن امور اجزای ذات او باشند و بدینسان در ذات حق کثرت پدید می‌آید و اجزاء، مقدمه پدید آمدن ذات خدا خواهند بود. هر گاه این مقدمه را (هر کس خدا را دو

^{۲۹} آیت الله مکارم در تبیین این مطلب می‌نویسند: این که می‌فرماید: کمال توحیدش نفی صفات از اوست، نه به معنای نفی صفات کمالیه است، چرا که تمام صفات کمال اعم از علم و قدرت و حیات و غیر آن همه از آن اوست، بلکه منظور صفات است که ما همیشه به آنها خو گرفته‌ایم و آنها را شناخته‌ایم یعنی صفات مخلوقات که همه جا آمیخته به نقص است. مخلوقات دارای علم و قدرتند اما علم و قدرتی ناقص و محدود و آمیخته با جهل و ضعف و ناتوانی، در حالی که ذات پاک خداوند از چنین علم و قدرتی منزّه است. (پیام‌امام‌شرح‌تازه‌و‌جامعی‌بر‌نهج‌البلاغه، ج ۱، صفحه‌ی ۸۶)

گانه بداند او را دارای جزء دانسته) ضمیمه نتیجه برهان اول کنیم، این نتیجه حاصل می‌شود که هر کس خداوند سبحان را دارای صفت بداند او را دارای اجزاء دانسته است.

فرموده است: وَ مَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ

اما دلیل این گفتار حضرت: «هر که خدا را دارای جزء بداند او را نشناخته است»، این است که هر دارنده جزئی نیاز به اجزایش دارد و می‌دانیم که اجزاء با کل غیریت و دوگانگی دارند، بنا بر این هر صاحب جزئی نیازمند غیر خواهد بود و نیازمند به غیر ممکن الوجود است، پس تصور ما از چنین خدایی در حقیقت تصور ممکن الوجود است نه واجب الوجود و چنین تصویری جاهلانه و حاکی از عدم شناخت خداست. ضمیمه کردن این نتیجه به نتیجه برهان قبلی لزوماً این نتیجه را می‌دهد که هر که خداوند سبحان را توصیف کند او را نشناخته است.^{۳۰}

با توضیحی که در باره این براهین داده شد مقصود روشن گردید که کمال اخلاص برای خدا نفی صفات از اوست. زیرا اخلاص داشتن برای خدا با جاهل بودن نسبت به او قابل جمع نیستند و هر گاه اخلاص با جهل به خدا منافات داشته باشد و جهل نتیجه اثبات صفت برای خدا باشد، لازم می‌آید که اخلاص با اثبات صفت برای

^{۳۰} خدا بسیط است، جزء و بعض ندارد، نمی‌توان خدا را تجزیه کرد و برای او بعض فرض نمود. جزء و بعض یا در کمیات است که متکمی را به اجزاء و ابعاض نصف و ثلث و ربع تقسیم می‌کنیم؛ یا در مرکب از ماده و صورت که آن را به ماده و صورت تجزیه می‌کنیم؛ یا اگر کمیت و ماده و صورت ندارد در ذهن، به مشترك و مختص، جنس و فصل و مانند آن تجزیه می‌شود؛ یا اگر مشترك و مختص هم بر نمی‌دارد در اثر ترکیب اعتباری از موضوع و عرض قابل تحلیل خواهد بود و اگر مؤلف از موضوع و عرض نیست لا اقل مرکب از وجود و ماهیت است یعنی هستی دارد که عین ذاتش نیست؛ و یا اگر مرکب از وجود و ماهیت نبود با ملاحظه جنبه وجودی آن که وجودی است محدود و مرکب از وجدان و فقدان، یعنی مرحله‌ای را واجد است و مراحل بعد را فاقد، باز تجزیه پذیر است. بدترین انحای ترکیب، ترکیب از وجود و عدم، وجدان و فقدان است. پس تجزیه و تبعیض یا کمی است مانند نصف و ثلث، یا در مرکبات خارجی است مانند ماده و صورت، یا در مرکبات ذهنی است مانند جنس و فصل، یا در مرکبات اعتباری است مانند موضوع و عرض یا در بسایط مجرد است مانند وجود و ماهیت، یا مرکب از وجدان و فقدان است مانند وجود امور مجرده، نه خود موجود مجرد که مرکب از ماهیت و وجود است بلکه ملاحظه متن درجات وجود آنها، تمام اینها مرکب‌اند، اما خدای متعال نه دارای ماده و صورت است، نه جنس و فصل دارد نه از موضوع و عرض. نه از وجود و ماهیت برخوردار است و نه وجودش وجود محدود است:

«لَاتَنَالَهُ التَّجْزِئَةُ وَالتَّبْعِيضُ وَلَا تُحِيطُ بِهِ الْأَبْصَارُ»:

نه چشم می‌تواند بر او مسلط شود و نه جان بر او احاط یابد. و این معنای بساطت اوست و موجود بسیط فوق تجرد را نه با منطق ریاضی، که تفسیر کمی جهان است، می‌توان ثابت کرد و نه با اصول دیالکتیک، که حرکت را همگانی می‌داند و موجود غیر مادی را نفی می‌کند. طبق نظر مولی الموحدین، خدا بسیط محض است و به هیچ نحو تجزیه و تبعیض در او راه ندارد. اگر یکی از این مراحل پنجگانه یا ششگانه در او محتمل بود این جمله بالقول المطلق درباره او صادق نبود که بگوییم:

«لَا تَنَالُهُ التَّجْزِئَةُ وَالتَّبْعِيضُ»:

از اینکه فرمود: هیچ جزء و بعضی ندارد یعنی مرکب نیست بلکه بسیط محض است وقتی بسیط محض شد صفت چهارم که اطلاق ذاتی و عدم تناهی ذات است بخوبی روشن می‌شود و آن، مسئله ازلی بودن اوست و اینکه همه چیز محدود است و خدا حاد آنهاست که قبلاً بیان شد؛ در این بخش نیز می‌فرماید:

«الْأَوَّلُ لَا شَيْءَ قَبْلَهُ وَالْآخِرُ لَاغَايَةَ لَهُ»:

اگر خدا نامحدود و ازلی محض نباشد، اگر اطلاق ذاتی نداشته باشد حدی خواهد داشت و ماورای او غایت و پایان اوست پس آخری خواهد داشت اما موجودی که اول و آخر ندارد یعنی حد ندارد و چون اولیتش عین آخریت اوست معلوم می‌شود هم بسیط است و جزء ندارد و هم نامتناهی است. [عبدالله جوادی آملی، حکمت‌نظری و عملی در نهج البلاغه، صفحه ۸۸]. ع.ب

خدا منافات داشته باشد. چون اثبات صفت برای خدا مستلزم جهل و نادانی است و اخلاص با جهل و نادانی متناقض است و در نتیجه با اثبات صفت نیز تناقض دارد. با اثبات این حقیقت که اخلاص با اثبات صفت برای خدا جمع نمی‌شود، ثابت می‌شود که اخلاص با نفی صفت از خدا قابل جمع است و این همان مقصود اولی است که امام فرمود کمال معرفت خدا نفی صفات از خداست و این نفی صفات از خدا توحید مطلق و اخلاص واقعی است که نهایت عرفان و سرانجام کوشش عارف از هر حرکت حسّی و عقلی است.

هر گاه در باره حقیقتی تعقل هیچ نقصی نباشد و جز ذات، چیز دیگری با آن تصوّر نشود وحدت مطلق که از هر نوع ضمیمه‌ای پاک است تحقق می‌یابد و این همان مقامی است که چشمان تیز بین از درک آن فرو مانده و افکار بلند از تحقق آن درمانده شده‌اند و نظر مردم در دریافت آن متشتت گشته آن طور که برای خدا اثبات معانی کرده و او را دارای کیفیّت و احوال دانسته‌اند و بدین طریق به گمراهی افتاده و به تصوّرات محالی رسیده‌اند.^{۳۱}

دو اشکال: صفت نداشتن خداوند دارای دو اشکال است:

اول آن که کتابهای آسمانی و سنت نبوی پر از اوصاف خداوند تعالی است، مانند اوصاف مشهوری که برای خدا نقل شده است، مثل علم، حیات، قدرت، شنوایی، بینایی و غیره، بنا بر آنچه که در باره عدم صفات خداوند گفته شد لازم می‌آید که خداوند سبحان به هیچ یک از این اوصاف متّصف نشود.

دوّم آنکه امام به اثبات صفت برای خداوند تصریح دارد چنان که فرموده برای صفات خدا حدّ محدودی وجود ندارد و اگر مقصود حضرت از نفی صفات آن چیزی باشد که شما گفتید در کلام علی (ع) تناقض لازم می‌آید. بنا بر این سزاوار است که مقصود از نفی صفات اختصاص به نفی معانی پیدا کند چنان که اشاعره بر این اعتقادند و یا مقصود نفی احوال باشد چنان که معتقدان وجود صفت برای خدا مانند معتزله و بعضی از اشاعره بر این عقیده‌اند. بنا بر این صفات مشهور همچنان برای خداوند تعالی برقرار می‌ماند. گذشته از اینها امام (ع) در موارد دیگر برای خدا اثبات صفت می‌کند. ممکن است منظور از نفی صفات از حق متعال صفاتی باشد که مخلوق دارای آنها هستند چنان که امام (ع) به همین معنی در آخر خطبه اشاره فرموده است، آنجا که می‌فرماید: صفات

^{۳۱} منظور از اثبات معانی قبول صفات زاید بر ذات حق متعال است. م.

مخلوقین برای خدا روا نیست. از شیعیان شیخ مفید در کتاب ارشاد به همین حقیقت اشاره کرده می‌فرماید: «خداوند بزرگتر از آن است که بر او صفات عارض شود زیرا عقول گواهی می‌دهند آنچه که صفات بر او عارض شود مخلوق است».

پاسخ: آنچه که خداوند متعال از صفات ثبوتیه و سلویه بدان متصف شود صرفاً اعتباراتی هستند که عقل ما از مقایسه حق سبحانه با غیر او برداشت می‌کند. صرف اعتبار صفت برای خداوند مستلزم کثرت و ترکیب ذات خدا نیست، پس توصیف خداوند تعالی به آن صفات از نظر دین امری روشن است که برای هر گروه و جمعیتی از مردم معنای توحید و تنزیه را می‌رساند. چون عقول مردم دارای مراتب متفاوتی است، اخلاصی که امام (ع) ذکر فرموده نهایت مرتبه‌ای است که نیروی درک انسانی به هنگام فرو رفتن در انوار عظمت الهی به آن دست می‌یابد و اخلاص این است که هیچ چیز را به هنگام ملاحظه خدا در نظر نگیری بنا بر این آنچه امام (ع) در مواضع دیگر برای خدا اثبات صفت کرده است و یا در کتاب خدا و سنتهای پیامبر (ص) به آن اوصاف اشاره شده است بیان همان اعتباراتی است که ما آنها را یاد آوری کردیم زیرا کسی که در درجه پایین‌تر اخلاص قرار گرفته است ممکن نیست که بدون تنزیه ذات مقدس حق از صفات، او را بشناسد.

فرموده است: و من اشار الیه فقد حدّه و من حدّه فقد عدّه^{۳۲}

امام در این عبارت بر یکی از دو امر به شرح زیر برهان اقامه می‌کند:

صورت اول: احتمال دارد که منظور از اشاره، ممتنع بودن اشاره عقلیه و رسیدن عقل به ذات مقدس او باشد.

بنا بر این توضیح مقدمه اول برهان این است که، هر کس ذهن خود را به خدا متوجه سازد و طالب درک ذات

^{۳۲} در این که منظور از «اشاره به سوی خدا» در این جا چیست دو احتمال وجود دارد: نخست این که منظور اشاره عقلی باشد و دیگر این که هم اشاره عقلی را شامل بشود و هم اشاره حسّی را.

توضیح این که هنگامی که انسان خدا را با آن حقیقت نامحدود و بی‌کران و نامتناهیش نشناسد، در ذهن خود مفهوم محدود خاصی برای وی در نظر می‌گیرد و به تعبیر دیگر با اشاره عقلی به او اشاره می‌کند، در این حالت طبعاً او را محدود دانسته چرا که نامحدود و نامتناهی برای انسانی که خود محدود و متناهی است قابل درک و تصوّر نیست. انسان چیزی را درک می‌کند که به آن احاطه پیدا کند و در فکر محدود او بگنجد و چنین چیزی حتماً موجود محدودی است.

در این حال خداوند در ردیف معدودات و اشیاء قابل شمارش قرار می‌گیرد، زیرا لازمه محدود بودن، امکان تصوّر موجود دیگری در جایی دیگر، همانند اوست. تنها نامحدود از جمیع جهات است که دومی ندارد و در عدد و شمارش نمی‌گنجد.

به این ترتیب «مولی الموحّدين» حقیقت توحید را در این عبارت کوتاه و به تمام معنا منطقی، منعکس ساخته و خداوند را برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم معرفی نموده است.

این همان چیزی است که با تعبیر زیبای دیگری در کلام امام باقر (ع) آمده است که می‌فرماید: «کلّ ما میزّموه بأوهامکم فی ادقّ معانیه مخلوق مصنوع مثلکم مردود الیکم، هر چیزی را که در وهم و گمان و فکر خود تصوّر کنید هر قدر دقیق و ظریف باشد مخلوق شماسست و به شما باز می‌گردد (و ساخته و پرداخته خود شما و هماهنگ با وجود شماسست و خدا برتر از آن است که هماهنگ مخلوقی باشد)». «این احتمال نیز وجود دارد که: «اشاره» هم اشاره عقلی را شامل شود و هم حسّی را، چرا که سرچشمه اعتقاد به جسمانیّت خداوند نیز جهل است و نتیجه آن محدود ساختن ذات او و در شماره قرار دادن و شریک و همانند و نظیر برای او قائل شدن است.

سؤال در این جا سؤالی پیش می‌آید که اگر خداوند به هیچ وجه قابل اشاره عقلانی نیست، پس معرفت خداوند تعطیل می‌شود و درهای شناخت به روی انسان بسته می‌گردد و خدانشناسی مفهومی نخواهد داشت. چرا که هر وقت دست به سوی آن ذات پاک دراز می‌کنیم، به مخلوقی از مخلوقات فکر خود می‌رسیم و هر چه می‌خواهیم به او نزدیک شویم، از او دورتر خواهیم شد، پس چه بهتر که در وادی معرفت گام ننهیم و خود را گرفتار شرک نکنیم.

پاسخ با توجه به يك نکته باریک- که هم در این جا راه‌گشا است و هم در بابهای دیگر- پاسخ این سؤال روشن می‌شود و آن این است که معرفت و شناخت، دو گونه است: معرفت اجمالی و معرفت تفصیلی. یا به تعبیری دیگر، شناخت کنه ذات و شناخت مبدأ افعال.

به تعبیری روشنتر هنگامی که به جهان هستی و این همه شگفتیها و موجودات بدیع، با آن ظرافت و در عین حال عظمت می‌نگریم و یا حتی نگاهی به وجود خود می‌کنیم، اجمالا می‌فهمیم که خالق و آفریدگار و مبدئی دارد. این همان علم اجمالی است که آخرین مرحله قدرت شناخت انسان در باره خداست (منتهی هر چه به اسرار هستی آگاهتر شویم به عظمت او آشناتر و در مسیر معرفت اجمالی او قویتر خواهیم شد) اما هنگامی که از خود می‌پرسیم او چیست و چگونه است و دست به سوی حقیقت ذات پاک او دراز می‌کنیم، چیزی جز حیرت و سرگردانی نصیبمان نمی‌شود و این است که می‌گوییم راه به سوی او کاملاً باز است و در عین حال راه کاملاً بسته است.

می‌توان این مسأله را با يك مثال روشن ساخت و آن این که همه ما به روشنی می‌دانیم که نیرویی به نام جاذبه وجود دارد. چرا که هر چیزی رها شود سقوط می‌کند و به سوی زمین جذب می‌شود و اگر این جاذبه نبود آرامش و قراری برای موجودات روی زمین وجود نداشت.

آگاهی بر وجود جاذبه چیزی نیست که مخصوص دانشمندان باشد حتی اطفال و کودکان خردسال نیز آن را به خوبی درک می‌کنند، ولی حقیقت جاذبه چیست، آیا امواج نامریی یا ذرات ناشناخته و یا نیرویی دیگر است و عجیب این که نیروی جاذبه بر خلاف آنچه در تمام جهان ماده می‌شناسیم، ظاهراً برای انتقال از نقطه‌ای به نقطه دیگر نیاز به زمان ندارد، بخلاف نور که سریعترین حرکت را در جهان ماده دارد، ولی در عین حال به هنگام انتقال در فضا گاهی برای رسیدن از يك نقطه به نقطه دیگر میلیونها سال وقت لازم است. اما نیروی جاذبه گویی در يك لحظه از هر نقطه‌ای از جهان به نقطه دیگر منتقل می‌گردد و یا حد اقل سرعتی دارد بالاتر از آنچه تاکنون شنیده‌ایم.

این چه نیرویی است که این آثار را دارد حقیقت ذات آن چگونه است هیچ کس پاسخ روشنی برای آن ندارد.

جایی که در باره نیروی جاذبه که یکی از مخلوقات است علم و آگاهی ما نسبت به آن تنها جنبه اجمالی دارد و از علم تفصیلی به کلی دوریم، چگونه می‌توان در باره خالق جهان ماده و ماورای ماده که وجودی است بی‌نیهایت در بی‌نیهایت، انتظار داشته باشیم که از کنه ذاتش با خبر شویم ولی با این حال او را همه جا حاضر و ناظر و همراه هر موجودی در جهان مشاهده می‌کنیم.

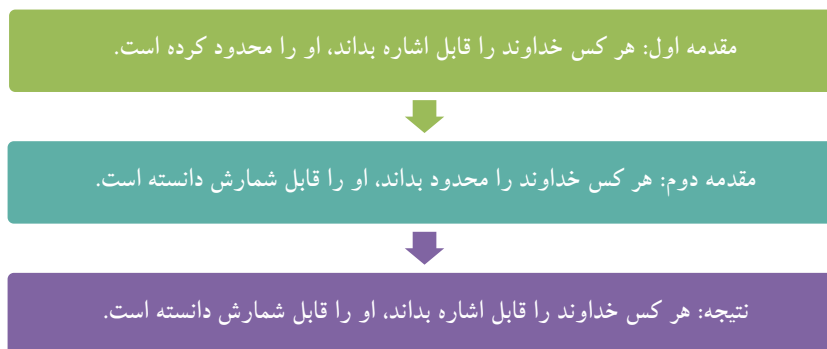
با صد هزار جلوه برون آمدی که من با صد هزار دیده تماشا کنم تو را

(ناصر مکارم شیرازی، امام‌شرح تازه و جامع‌برنهج البلاغه، ج ۱، صفحه ۹۰ تا ۹۲).عب.

مقدّس حق باشد و گمان کند که ذات او را در می‌یابد و بر آن احاطه پیدا می‌کند و به سمتی که خدا هست اشاره می‌کند، لزوماً چنین کسی برای خدا حدّی را در نظر گرفته و ذهنش در آن حدّ متوقف می‌شود، چون درک حقیقت مستلزم مکانی است برای شیء قابل درک و در این صورت است که عقل به حقیقت آن اشاره می‌کند و در این صورت مرکّب است و در گذشته روشن شد که هر مرکبی در معنی محدود است. گذشته از این اشاره عقلیه همیشه با اشاره و همیه و خیالیّه آمیخته است و آن دو چنان که خواهد آمد مستلزم اثبات حدّاند.

توضیح مقدّمه دوّم بسیار روشن است، چون شیء محدود از کثرتی که در آن اعتبار می‌شود فراهم می‌آید و هر صاحب کثرتی در ذات خود معدود و قابل شمارش است. با توضیح این دو مقدّمه، نتیجه برهان این خواهد بود که هر کس خدا را قابل اشاره بداند او را معدود و قابل شمارش دانسته است. اما این که محال است خدا قابل شمارش باشد چنان که قبلاً بیان شد لازمه کثرت ممکن الوجود بودن خداست.

صورت اول:



صورت دوّم: احتمال دارد که مقصود از نفی اشاره به خدا، اشاره حسّی ظاهری و باطنی به خدا باشد و بیان این که خداوند از وحدت عددی منزّه است.^{۳۳}

توضیح مقدّمه اوّل این است که هر کس با یکی از حواس ظاهری به خدا اشاره کند برای او حدّ و حدود و پایان قابل احاطه‌ای قرار داده است، زیرا هر چه با حس ظاهری یا باطنی بدان اشاره شود ناگزیر در جایی مخصوص

^{۳۳} : اگر کسی به خدا اشاره عقلی بکند «فَقَدْ حَدَّهُ»: خدا را محدود کرده است. آنکه قابل اشاره باشد، خواه اشاره حسّی، حدسی، فکری یا عرفانی، محدود است و محدود خدا نیست خدا آن حقیقت بی‌کران نامحدود است. و اگر خدا محدود شد می‌شود واحد عددی: «وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ» و در ردیف اعداد در آورده؛ چون در کنار هر موجود محدودی، موجود محدود دیگر است این می‌شود واحد و آن می‌شود ثانی، البته اگر مجرد بود، وحدتش عدد کمی نیست ولی از وحدت اطلاقی ذات بیرون آمده است. [عبدالله جوادی آملی، حکمت‌نظری و عملی در نهج‌البلاغه - صفحه ۱۰۱].ع.ب.

با وضع معینی باید باشد و هر چه چنین باشد ناچار دارای حدّ و حدود خواهد بود، بنا بر این لازم می‌آید که خداوند دارای حدود باشد.

توضیح مقدمه دوم منظور از قابل شمارش بودن در این جا این است که ذات حق مبدأ کثرتی قرار داده شود که بتوان برای او افراد دیگری فرض کرد.

توضیح این که هر چه در جهت خاص و وضع مخصوصی قابل درک باشد عقل به امکان وجود امثال او حکم می‌کند. بنا بر این کسی که خدا را به اشاره حسیّه محدود بداند او را مبدأ شمارش افراد بسیاری دانسته است و در نتیجه خداوند را همانند آنها محدود و قابل شمارش دانسته است. در صورتی که خداوند واحد است و دوّمی ندارد که پایه شمارش قرار گیرد.

اما این که خداوند در نفس خود نیز معدود نیست به این دلیل است که اگر معدود باشد لازم می‌آید که از اجزای فراوانی ترکیب یافته باشد. زیرا واحد به این معنی (مركب از اجزاء) در حقیقت واحد نیست و گرنه اشاره حسیّه به آن تعلق نمی‌گیرد. واحدی که قابل اشاره حسیّه باشد لزوماً باید دارای مکان و وضع باشد، چه دارای اجزا باشد یا وضع و مکان، مجتمع از دو امر یا اموری خواهد بود، بنا بر این ترکیب لازم می‌آید و هر مرکبی چنان که گذشت ممکن الوجود است و چون محال است که خداوند به این معنی واحد باشد، مطلق اشاره به خداوند مستلزم جهل به اوست، زیرا خداوند واحد واجب الوجود است با توجه به این که برای واحد مفاهیم دیگری نیز هست، باید دانست که خداوند به معنای عددی واحد نیست، اما می‌توان گفت خداوند به این دلیل واحد است که غیر او در حقیقت خاصی با او شریک نیست و خداوند به این دلیل واحد است که در حقیقت ذات او ترکیب و تألیفی از معانی متعدد وجود نداشته و قوام او به اجزا و اشیائی نیست، و به این دلیل واحد است که هیچ کمالی را فاقد نیست بلکه هر کمالی که شایسته ذات او باشد بالفعل برای او حاصل است. خداوند سبحان به این اعتبارات سه گانه فوق واحد است.^{۳۴}

^{۳۴} إِنَّ أَعْرَابِيًّا قَامَ يَوْمَ الْجَمَلِ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَ تَقُولُ إِنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ قَالَ فَحَمَلَ النَّاسُ عَلَيْهِ وَ قَالُوا يَا أَعْرَابِيٌّ أَمَا تَرَى مَا فِيهِ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ تَقْسَمِ الْقَلْبِ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع دَعُوهُ فَإِنَّ الَّذِي يُرِيدُهُ الْأَعْرَابِيُّ هُوَ الَّذِي تُرِيدُهُ مِنَ الْقَوْمِ ثُمَّ قَالَ يَا أَعْرَابِيٌّ إِنَّ الْقَوْلَ فِي أَنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ فَوَجْهَانِ مِنْهَا لَا يَجُوزَانِ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ وَجْهَانِ يَثْبُتَانِ فِيهِ فَأَمَّا اللَّذَانِ لَا يَجُوزَانِ عَلَيْهِ فَقَوْلُ الْقَائِلِ وَاحِدٌ يَقْصِدُ بِهِ بَابَ الْأَعْدَادِ فَهَذَا مَا لَا يَجُوزُ لِأَنَّ مَا لَا ثَانِيَ لَهُ لَا يَدْخُلُ فِي بَابِ الْأَعْدَادِ أَمَا تَرَى أَنَّهُ كَفَرَ مَنْ قَالَ إِنَّهُ ثَالِثٌ ثَلَاثَةً وَ قَوْلُ الْقَائِلِ هُوَ وَاحِدٌ مِنَ النَّاسِ يُرِيدُ بِهِ النَّوْعَ مِنَ الْجِنْسِ فَهَذَا مَا لَا يَجُوزُ لِأَنَّهُ تَشْبِيهُ وَ جَلَّ رَبُّنَا وَ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ وَ أَمَّا الْوَجْهَانِ اللَّذَانِ يَثْبُتَانِ فِيهِ فَقَوْلُ الْقَائِلِ هُوَ وَاحِدٌ لَيْسَ لَهُ فِي الْأَشْيَاءِ شِبْهُ كَذَلِكَ

فرموده است: و من قال فیم فقد ... تا اخی منه^{۳۵}

کلمه «فیم» و «علام» در اصل «فیما» و «علی ما» بوده است. «فی و علی» به عنوان دو حرف بر «مای» استفهامیه وارد شده و الف «مای» استفهامیه برای تخفیف حذف شده است و این دو کلمه در معنی دو قضیه شرطیه متصله هستند و منظور آموزش دادن مردم است که از مکان و جایگاه خداوند سؤال نکنند.

و مقصود از این دو قضیه، دو قضیه شرطیه متصله‌ای است که نقیض تالی آنها استثنا شده باشد چنان که در قیاس ضمیر معروف است، کبرای قیاس در هر دو قضیه حذف شده است.

معنای توضیحی شرطیه متصله اول (فیم) این است که اگر سؤال با کلمه فیم از خداوند صحیح باشد باید برای خداوند محلی در نظر گرفت که در آن جای داشته باشد و بر خداوند صدق عروض در محل تحقق می‌یابد ولی

رُبُّنَا وَ قَوْلُ الْقَائِلِ إِنَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ أَحَدِي الْمَعْنَى يَعْنِي بِهِ أَنَّهُ لَا يَنْقَسِمُ فِي وُجُودٍ وَ لَا عَقْلٍ وَ لَا وَهْمٍ كَذَلِكَ رُبُّنَا عَزَّ وَ جَلَّ. (ابن بابویه، محمد بن علی، الخصال، ۲ جلد، جامعه مدرسین - قم، چاپ: اول، ۱۳۶۲ ش.)

ترجمه: روزی که جنگ جمل بپا بود عربی برخاست و روی بامیر المؤمنین کرده و گفت: یا امیر المؤمنین؛ تو قائل به یکتائی خدا هستی؟ مردم - از هر سو بر او تاخندند که چه هنگام این سخن بود؟ مگر نه بینی که امیر المؤمنین پریشان خوار است امیر المؤمنین فرمود: دست از او بردارید که خواسته این عرب همان است که ما بر سر آن با این مردم می‌جنگیم سپس فرمود: ای مرد عرب این گفتار: که خدا یکی است دو صورت‌اش بر خدا روا نیست و دو دیگر روا است اما آن دو که روا نیست:

۱- کسی بگوید خدا یکی است و مقصودش یکی از لحاظ عدد- یک دانه- باشد زیرا آنچه دومی ندارد بشماره نیاید مگر نه بینی آن که گفت: خدا سومی از سه موجود است، کافر شد؟.

۲- کسی بگوید: خدا یکی است و مقصودش نوعی از جنس باشد این هم روا نیست زیرا تشبیه خدا است و پروردگار ما والاتر و بالاتر از این است که شبیه و مانند داشته باشد، و اما آن دو که گفتنش روا است:

۱- کسی گوید خدا یکی است یعنی بی‌مانند است آری خدای ما چنین است.

۲- کسی گوید خدای عز و جل یکتا است و یگانه یعنی ترکیبی در ذاتش نیست و قابل پخش با جزء نیست نه در خارج و نه در عقل و نه در خیال، آری خدای ما- عز و جل- چنین است. (ابن بابویه، محمد بن علی، الخصال / ترجمه فهری، ۲ جلد، علمیه اسلامیة، تهران، چاپ: اول، بی تا.)

^{۳۵} در زمینه منزّه بودن ذات و صفات ذاتی خداوند از زمان و مکان، حضرت علی (علیه السلام) می‌فرماید: «خدا موجود ابدی است، پس او مدت و زمان بر نمی‌دارد: «أنت الأبد فلا أمد لك». و در خطبه‌ای دیگر می‌فرماید: خدا محکوم زمان و مکان نیست: «ولا یغیره زمان ولا یحویه مکان».

زمان، مقدار حرکت است و حرکت، سیلان و دگرگونی تدریجی ماده است. اگر زمان نباشد، حرکت نیست و اگر حرکت نباشد، ماده نخواهد بود. و این مسأله، به خوبی تجرّد خدا را اثبات می‌کند؛ زیرا ذات خدا و صفاتش منزّه از زمان، مکان و حرکت است. پس خدا موجود مادی نیست.

علی (علیه السلام) در جای دیگر می‌فرماید: خدای متعال، مسبوق به وقت و زمان نیست و سابقه زمانی ندارد، زیادی و کمی بر نمی‌دارد: «و لم یتقدّمه وقت ولا زمان و لم یتعاوره زیاده ولا نقصان»؛ [۲] زیرا اوصاف یاد شده، مخصوص موجود مادی است که چیزی را از دست می‌دهد و چیز دیگری را فرا می‌گیرد، صفتی را رها می‌سازد و کمالی را تحصیل می‌کند و اگر موجودی این اوصاف را نداشته باشد، مجرّد است.

باز، آن حضرت در این باره می‌فرماید: اگر خدا موجودی مادی بود حالات او در افق ماده، یکی پس از دیگری پیدا می‌شد، یکی از اوصافش قبل از صفت دیگر او می‌بود؛ یعنی اگر اول بود، آخر نبود و اگر آخر بود، اول نبود. اگر ظاهر بود، باطن نبود و اگر باطن بود، ظاهر نبود: «الحمد لله الذی لم تسبق له حال حالاً، فیکون أولاً قبل أن یكون آخراً و یكون ظاهراً قبل أن یكون باطناً» [۱]؛ چون در موجودات مادی، اگر چیزی اول شد، دیگر آخر نیست، بلکه باید با دگرگونی آخر شود و اگر چیزی ظاهر بود، باطن نیست، بلکه با تغییر باطن می‌شود و اگر چیزی باطن بود باید با تبدل حالت، ظاهر شود ولی خدا بدون تحوّل و دگرگونی، اول و آخر و ظاهر و باطن است؛ یعنی اولیت او، عین آخریت و ظاهریت او، عین باطن بودن اوست.

هستی محض و محیط محض بودن خدا، او را ظاهر کرده است و شدت نورانیت او، که باعث می‌شود قابل ادراک کامل نباشد، او را باطن کرده است. و نیز خدا کمال محض و مبدأ همه کمالات است و همه کمالات به سوی او در حرکت و تکاپو هستند؛ از این رو هم اول و هم آخر است، تمام فیوضات از خدایی است که اول است و مادیات به سمت او در حرکت است و موجودات غیر مادی و مجرّد به سمت او توجّه دارند، چنان که قرآن کریم می‌فرماید: همه موجودات آسمان و زمین از خدا درخواست می‌کنند و خدا نیز هر روز، فیض جدید و شأن تازه‌ای دارد که به این خواسته‌های همگانی پاسخ می‌دهد: (یسئله من فی السموات والأرض کلّ یوم هو فی شأن). نتیجه آن که ذات و صفات ذاتی خداوند، مجرّد است نه مادی؛ زیرا حرکت، زمان و مکان در او راه ندارد. [عبدالله جوادی آملی، حکمت علوی، صفحه ۶۹] عب.

محال است که خداوند در محل قرار داشته باشد، پس جایز نیست که از خداوند با «فیم» (در کجاست) سؤال شود. توضیح ملازمه این که فیم استفهام از مطلق محل و ظرف است و استفهام از محل برای چیزی آن گاه صحیح است که آن شیء بتواند در آن محل قرار داشته باشد. در مورد بحث ما محال است که خداوند در محل قرار داشته باشد، زیرا اگر صحیح باشد که خداوند در محل قرار داشته باشد، یا بودن خدا در آن محل واجب است، پس لازمه اش این است که خداوند به محل احتیاج داشته باشد و نیازمند به غیر، بالذات ممکن الوجود است و اگر حلول خداوند در آن محل لازم نباشد از آن بی نیاز است. کسی که در وجود به محل نیاز نداشته باشد محال است که در محل قرار گیرد و بنا بر این سؤال از محل به کلمه «فیم» در باره خداوند متعال جهل و نادانی است.

معنای توضیحی شرطیه متصله دوّم: این است که اگر جایز باشد از خداوند به کلمه «علام» (بر کجا قرار دارد) سؤال شود لازم می آید که بعضی از جهات و امکنه از خداوند خالی باشد، ولی جایز نیست که مکانی از خداوند خالی باشد، پس پرسیدن در باره خدا به کلمه علام محال است. بیان ملازمه چنین است:

مفهوم علی که علو و فرقانیت است چون در چیزی وجود دارد که مورد استفهام است و آن شیء برتر از اوست موجب دو اشکال می شود که لازمه اش تحقق یکی به وسیله دیگری است.

۱- خالی بودن سایر جاها از وجود حق متعال و این همان چیزی است که امام (ع) بیان فرمود.

۲- قرار گرفتن خدا فوق چیزی (علام) که لازمه اش نبودن خدا در جهات دیگر مانند تحت، یمین، یسار، امام و خلف است.

خالی بودن دیگر جهات از وجود خداوند متعال باطل است (نقیض تالی)، پس این که خدا در فوق چیزی قرار داشته باشد و با کلمه علام سؤال شود باطل است. اما دلیل بطلان خالی بودن دیگر جهات از وجود خداوند متعال به دلیل آیه شریفه قرآن است «وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرُّكُمْ وَ جَهْرُكُمْ»^{۳۶} و قول دیگر خداوند متعال «هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ»^{۳۷} هر کجا باشید او با شماست.

^{۳۶} سوره انعام (۶): آیه (۳): اوست خدا در آسمانها و در زمین پنهان و آشکار شما را می داند و از آنچه به دست می آورید با خبر است.
^{۳۷} سوره انعام، آیه ۷۳، و اوست که آسمانها و زمین را به درستی و راستی آفرید.

اشکال: اگر گفته شود کسی که برای خدا جهت را ثابت می‌کند از این آیات غافل نیست و بین اثبات جهت معین برای خدا و مقتضای این آیات منافاتی نمی‌بیند زیرا مقصود از این که خدا در آسمان و زمین است آن است که چون به آنها علم دارد گویا در آن جاست و نیز این که خدا با خلق است یعنی به آنها آگاه است و بودن خدا در جهت فوق به این معناست که ذاتا در آن جا قرار دارد، بنا بر این منافاتی میان مفهوم این آیات با بودن خدا در جهتی خاص دیده نمی‌شود.

پاسخ: خالی بودن جهات دیگر از وجود خداوند را امام (ع) لازمه بودن خدا در جای معین دانسته است. و بطلان این که خداوند در جای معینی باشد از این آیات به خوبی استفاده می‌شود. و آنها که برای خدا جهت معینی در نظر گرفته‌اند به آیاتی استدلال کرده‌اند که ظاهرا بر جهت خاصی دلالت می‌کند مانند قول خداوند تعالی «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»^{۳۸} آیاتی که از خداوند جای معینی را نفی می‌کند با آیاتی که برای خدا جای معینی را تعیین می‌کنند معارض‌اند، آیات نفی کننده مکان برای خدا در ذهن عموم مردم روشنتر است از دلایل عقلی بر نفی جهت. و چون آیات شریفه قرآن بر خالی نبودن مکان از وجود خداوند دلالت دارد، لازمه‌اش این است که خداوند متعال تنها در جهت خاص «فوق» نباشد. بنا بر این سؤال از خداوند به لفظ «علام» باطل است.

اشکال: اگر اشکال شود: کسی که با علام از خداوند سؤال می‌کند در حقیقت برای خدا اثبات جهت کرده و ابطال این لازم جز به دلیل عقلی ممکن نیست زیرا ظاهر ادله نقلیه مانند آیات قرآن دلالت بر اثبات جهت برای خدا می‌کند و به همین دلیل امام (ع) در اثبات بطلان جهت، دلیل عقلی آورده است و به آیات قرآن کریم استدلال نکرده است تا آنان که از ظواهر آیات استفاده می‌کنند و در همه جا بودن خدا را به احاطه علمی تعبیر می‌کنند، آیه کریمه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»^{۳۹} مانع نظر آنها باشد.

^{۳۸} سوره طه، آیه ۵، [خدای] رحمان بر تخت فرمانروایی و تدبیر امور آفرینش چیره و مسلط است.

^{۳۹} سوره طه، آیه ۵، [خدای] رحمان بر تخت فرمانروایی و تدبیر امور آفرینش چیره و مسلط است.

پاسخ: منظور از استوی در این آیه سلطه قدرت و علم است چنان که در کتب کلام ذکر شده است. این که امام در استدلال جهت «فوق» را ذکر کرده است و از اعتقاد داشتن این که خدا در فوق قرار دارد بر حذر داشته به این دلیل است که هر کس معتقد به جهت برای خدا باشد به دلیل شرافت فوق خدا را به آن اختصاص می‌دهد و قرآن کریم در آیه یاد شده به جهت فوق اشاره کرده است، پس شبیه در اثبات جهت فوق قویتر از بقیه جهات بوده است و به همین جهت حضرت آن را متذکر شده است.

فرموده است: کائن لا عن حدث موجود لا عن عدم

کائن در عبارت فوق اسم فاعل کان است و کان در لغت به سه صورت استعمال شده است.

۱- کان به صورت فعل ماضی افاده حدث و زمان می‌کند، این کان در عرف علمای نحو کان تامه نامیده می‌شود مانند: اذا کان الشتاء فادفتونی^{۴۰}. در این مصرع کان به معنای حدث و وجد آمده است.

۲- کان تنها بر زمان دلالت کند و برای دلالت بر حدث نیازمند خبری باشد تا معنای آن را کامل کند. در عرف دانشمندان نحو این کان را ناقصه می‌گویند و بیشتر مواردی که کان به کار می‌رود ناقصه است مانند این سخن حق تعالی: «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ»^{۴۱}.

۳- کان خالی از دلالت بر حدث و یا زمان باشد، مانند قول شاعر: «و علی کان المسمومة العراب»^{۴۲} کان زایده است و تقدیر کلام علی المسمومة العراب است.

پس از دانستن معانی کان و موارد استعمال آن بدان که کائن به چیزی گفته می‌شود که نبوده و وجود یافته است و چون آن شیء، ذات مقدس حق تعالی می‌باشد و ذات حق منزله از زمان است، بنا بر این محال است که مقصود از کائن در عبارت امام (ع) (کون) دلالت کننده بر زمان باشد و چون حضرت فرموده‌اند کائن لا عن حدث محال است که (کون) دلالت کننده بر حدث که همان مسبوقیت به عدم است باشد با توجه به بطلان این که بودن خداوند مستلزم زمان و مسبوقیت به عدم باشد. بنا بر این کائن جز بر وجود خالی از زمان و حدث دلالت

^{۴۰} هر گاه زمستان فرا رسد مرا گرم کنید.

^{۴۱} سوره نحل (۱۶): آیه (۱۲۰): ابراهیم به (تنهایی) یک امت بود مطیع فرمان خدا.

^{۴۲} اسبهای پسران بنی بکر بر اسبهای نشان‌دار عرب که در چراگاه رها نید برتری دارد.

نمی‌کند و به همین معناست گفته حق تعالی: «وَ كَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا»^{۴۳} و مانند فرموده حضرت رسول (ص):
 كان الله و لا شيء یعنی خدا بود در حالی که هیچ چیز نبود.

شرح کلام حضرت که فرمود: موجود لا عن عدم.

مقصود این است که وجود خداوند حادث نیست. توضیح این که موجود از آن جهت که موجود است، یا وجودش مسبوق به عدم و حاصل از عدم می‌باشد که چنین موجودی را حادث می‌گویند، یا مسبوق به عدم و حامل از آن نیست، چنین موجودی را قدیم می‌گویند. اثبات این حقیقت که خداوند وجود مسبوق به عدم نیست بدین شرح است: اگر خداوند حادث باشد ممکن خواهد بود و اگر ممکن باشد واجب الوجود نیست، در نتیجه اگر خداوند حادث باشد واجب الوجود نیست لیکن خداوند واجب الوجود است، پس حادث نیست.

نتیجه فوق بر اساس صغری و کبری منطقی و ادله خداشناسی حاصل شده است. دومین فراز سخن امام (ع):
 موجود لا عن عدم، هر چند معنای بخش اول کلام وی: کائن لا عن حدث را تأکید می‌کند ولی مقصود از بخش اول کلام امام (ع) چیز دیگری است و آن آموزش دادن مردم برای به کار بردن لفظ «کون» برای خداوند متعال است، تا این که به مردم بفهماند که معنای «کون» آنچه به ذهن می‌آید «حادث» نیست. احتمال دیگر این است که مقصود امام (ع) از قسمت اول: کائن لا عن حدث، نفی حدوث ذاتی یا اعم از حدوث ذاتی و زمانی باشد و مقصود از بخش دوم نفی حدوث زمانی باشد.

فرموده است: مع کل شیء ... تا لا همزائلة.^{۴۴}

معنای سخن امام (ع) این است که خداوند تعالی همراه غیر است و عین غیر نیست. ملاحظه غیر خدا با خدا اضافه عارضی است که برای خداوند نسبت به همه موجودات حاصل می‌شود، زیرا همه موجودات از اراده خداوند به وجود آمده‌اند. پس صحیح است که گفته شود او با همه چیز و مقدم بر همه چیز است ولی به دو

^{۴۳} سوره نساء (۴): آیه (۹۶): خدا آمرزنده و مهربان است.

^{۴۴} خدای نامحدود و بی‌کران، با هر چیزی وجود دارد ولی در آن حلول نمی‌کند؛ زیرا نامحدود، بر هر محدودی محیط است و با او خواهد بود و قیّم آن است ولی با آن ممزوج و مخلوط و قرین نمی‌شود و در آن حلول نمی‌کند و با آن متحد نمی‌شود. اگر با آنها مقرون و مخلوط شده، در آنها حلول کند یا با آنها متحد شود، مانند آنها محدود خواهد بود. مثلاً اگر خدا با آب باشد و در آن حلول کند، حکم آب را دارد و موجودی مادی می‌شود. حضرت علی بن الحسین (علیهما السلام) در تنزیه حق می‌فرماید: تو منزّه از هر عیب و میرا از هر نقصی هستی، چقدر شأن تو بزرگ است: «سبحانک ما أعظم شأنک».

خدا منزّه از آن است که با موجود مادی بیامیزد و حکم ماده و مادی را بپذیرد. پس خدای متعال با هر چیزی موجود است ولی در آن نمی‌آمیزد و خارج از هر چیزی است و با هیچ چیز آمیخته نیست ولی بر آن محیط است، نه این که جدا و بیگانه از آن باشد. از این رو امیر مؤمنان (علیه السلام) می‌فرماید: «مع کل شیء لا مقارنّة و غیر کل شیء لا همزائلة». [عبدالله جوادی آملی، حکمت علوی، صفحه ۵۶]. ع.

اعتبار مختلف. چون معیّت اضافه‌ای است که عقل ما با نسبت دادن اشیاء به ذات حق و همراهی وجود حق متعال با وجود آنها و احاطه علمی خداوند به کلیّت و جزئیّت آنها اعتبار می‌کند چنان که خداوند متعال می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى»^{۴۵} و تقدّم خدا بر اشیاء نسبتی است که به اعتبار علّت بودن خداوند برای اشیاء فرض می‌شود. زیرا مفهوم متعارف معیّت، اعم از نزدیکی زمانی و مکانی است، لذا معیّت خداوند با اشیاء به اعتبار نزدیکی به آنها نیست، زیرا ذات حق تعالی از زمان و مکان بدور است و به همین دلیل امام (ع) فرموده است معیّت خداوند با اشیاء به مقارنه و نزدیکی نیست. اما این که خداوند غیر اشیاء است ولی با آنها فاصله ندارد به دو صورت قابل توضیح است.

۱- غیریت اعمّ از فاصله داشتن است زیرا مفهوم زمان و مکان در مزائله داخل می‌باشد، بنابراین مغایرت خداوند با اشیاء مستلزم فاصله نیست زیرا ذات خداوند از زمان و مکان بدور است و به همین دلیل امام (ع) فرموده است: غیر اشیاست ولی نه به مزائله.

۲- خداوند تعالی غیر اشیاء است، به این معنی که ذاتا از همه اشیاء جداست زیرا هیچ چیز در معنای جنس و فصلی با خداوند شریک نیست، یعنی ما به الاشتراک ندارد تا نیازمند ما به الامتیاز ذاتی یا عرضی باشد. ذاتا با اشیاء مبانیت دارد ولی نه با فاصله. و معنای مزائله جدایی شیء است از اشیاء به وسیله فصل ذاتی یا عرضی و چون ما به الاشتراک در مورد خداوند و اشیاء نیست مزایله نیز وجود ندارد. این دو قیدی که در کلام امام (ع) ذکر شده احکام و همیّی که به اعتبار زمان و مکان از اوصاف مخلوقات می‌باشند و در مفهوم معیّت و غیریت در میان خلق معروف و معتبرند از میان می‌برد و به این حقیقت توجّه می‌دهد که درک ذات مقدّس حق تعالی بالاتر از حکم وهم است و ذات مقدّس حق از صفات ممکنات بری و بدور است. همچنین فراز قبل «کائن لا عن حدث موجود...» حکم وهمی که مشابّهت حق تعالی را با موجودات حادث می‌رساند رد می‌کند.

فرموده است: فاعل لا بمعنی الحركات و الآلة

اگر معتقد به ثبوت جوهر فرد^{۴۶} باشیم، حرکت عبارت است از پدید آمدن شیء در مکانی بعد از آن که در مکانی دیگر بوده است. و اگر معتقد به ثبوت جوهر فرد نباشیم، حرکت عبارت است از انتقال یافتن شیء از

^{۴۵} سوره حدید (۵۷): آیه (۴): هر کجا باشید او با شماست و به آنچه انجام می‌دهید بیناست.

^{۴۶} به اعتبار بعضی از فلاسفه قدیم جسم مرکب از اجزای لا یتجزا بوده است، اجزای لا یتجزای جسم را جوهر فرد می‌گفتند.

مکانی به مکان دیگر، و تعریفات مشابه دیگری که برای حرکت آورده‌اند. اسباب و ابزار چیزی است که فاعل به وسیله آن بر شیء تأثیر می‌گذارد. مقصود از جمله گذشته این است که خداوند فاعل است ولی آثاری که از ذات مقدس حق ظاهر می‌شود نه بر حسب حرکت و نه به وسیله اسباب و ابزار است آن طوری که غیر خدا در صدور فعل نیازمند به حرکت و ابزار می‌باشد. اما این که خداوند در انجام فعل نیاز به حرکت ندارد به این دلیل است که حرکت عارض جسم می‌شود و خداوند تعالی منزّه از جسمیت است و صدق مسمّای حرکت در باره خداوند محال می‌باشد. اما این که کار خداوند بدون ابزار انجام می‌شود به دو صورت قابل توضیح است:

۱- ابزاری که خداوند می‌خواهد فعل خود را به وسیله آن انجام دهد یا خود فعل خداست و در عین حال نیازمند ابزار دیگری و یا نیازمند نیست.

اگر نیازمند به ابزار دیگری نباشد فاعلیّت بدون ابزار ثابت می‌شود و اگر به توسط ابزار دیگر آن ابزار کارساز است همین سؤال در مورد دوّم پیش می‌آید و بدین طریق دور و تسلسل لازم می‌آید. و یا ابزاری که خدا فعل خود را به وسیله آن انجام می‌دهد فعل خدا نیست و بدون آن که ممکن نیست که خداوند فعلی انجام دهد، در این صورت خدا در افعال خود نیازمند به غیر خواهد بود و نیازمند به غیر، ممکن الوجود بالذات است و با فرض این که خدا واجب الوجود بالذات است ممکن الوجود بالذات نیز خواهد بود و این خلف است.

۲- اگر خداوند کار خود را با ابزار انجام دهد پس بدون ابزار در انجام فعل مستقل نیست، لازمه این اعتقاد ناقص بودن خدا در فعل و کمال یافتن وی به وسیله ابزار خواهد بود و چون نقص در ذات خداوند تعالی محال است، لذا متکی بودن فعل خدا به ابزار محال است. بنا بر این خداوند در ابداع فاعل مطلق است و اشیاء را اختراع و ایجاد می‌کند و از نقصان ذلت میراً و نیاز به حرکات و ابزار ندارد.

فرموده است: بصیر اذ لا منظور الیه من خلقه^{۴۷}

بصیر در جمله فوق از بصر گرفته شده و به معنای فاعل یعنی بیننده است.

بصر حقیقت در دیدن با چشم است و نسبت به قوه‌ای که به وسیله آن علم حاصل می‌شود مجاز می‌باشد و مقصود از «منظور الیه» در عبارت امام (ع) چیزی است که با چشم مشاهده شود. مقصود از این جمله توصیف خداوند تعالی است به این که خداوند بیناست و بینایی او مستلزم چیزی نیست. چون بینایی خداوند به معنای دیدن با وسیله نیست و ذات مقدّس حق از داشتن حواس مبراً و پاک است، از معنای لغوی بصر که دیدن با چشم است در باره خدا باید بر مبنای مجازی آن عدول کرد و آن این است که خداوند بیناست یعنی عالم است. قرینه برای اثبات مجاز بودن این کلمه جمله: «اذ لا منظور الیه من خلقه» است، زیرا بینایی امر اضافی است که با توجه به شیء قابل رؤیت معنی پیدا می‌کند. ولی بینایی در مورد ذات حق به طور ازلی و ابدی اطلاق می‌شود در صورتی که هیچ یک از اشیاء قابل رؤیت با حسّ، ازلی نیستند، چون بر حدوث عالم استدلالهای عقلی اقامه شده است. پس ذات چیزی ازلی نبوده است که به خداوند، بینا اطلاق شود. بنا بر این واجب است که بگوییم خداوند از آن جهت که واجب الوجود و واجد تمام کمالات است به همین معنا بینا نیز هست.

احتمال دیگری که در سخن امام (ع) می‌توان داد این است که کلمه اذ در سخن حضرت به این معنی باشد که خداوند بر همه آثار و خلق خود تقدّم وجودی دارد، پس موجودی به ازلیّت ذات خدا و با او نبوده است که مورد نظر و دیدن خدا واقع شود، بنا بر این به طور کلی خداوند ذاتاً به ذات خود آگاه است و چون خداوند، بصیر به معنای دیدن با چشم نیست لازم است که به اعتبار داشتن صفتی که تمام اشیاء قابل رؤیت برایش وضوح و ظهور داشته باشند بصیر باشد.

^{۴۷} «او بینا بود در آن زمان که حتّی موجود قابل رؤیتی از خلش وجود نداشت» (بصیر اذ لا منظور الیه من خلقه). درست است که «بصیر» به معنای بینا، از ماده «بصر» به معنای چشم گرفته شده است، ولی در مورد خداوند هرگز به معنای حقیقی به کار نمی‌رود. یا به تعبیر دیگر مجازی است بالاتر از حقیقت. بصیر بودن خداوند به معنای آگاهی او از تمام اشیایی است که قابل رؤیت است و حتّی قبل از آن که اشیای قابل رؤیت آفریده شوند، بصیر بود.

بنا بر این بصیر بودنش بازگشت به علم بی‌پایان او می‌کند و می‌دانیم علم خدا ازلی است. (ناصر مکارم شیرازی، پیام امام شرح تازه و جامع برونهج البلاغه، ج ۱، صفحه ۱۰۰). عب.

* (البته لازم به ذکر است که برخلاف قول مشهور، شیخ اشراق علم الهی را به بصیر بودن برمی‌گرداند نه بصیر را به علیم. رک: سید یدالله یزدان پناه، حکمت اشراق، ج ۲، ص ۱۰۹... عبارت شیخ اشراق دین گونه است که: و لیس بصرها یرجع الی علمها بل علمها یرجع الی بصرها). عب.

به همین جهت است که اسرار و خفیات بر خداوند آشکار می‌باشد و اوست که همه چیز را مشاهده می‌کند و می‌بیند و هیچ چیز حتی در اعماق زمین بر او پوشیده نیست، هر چند اشیاء نام و نشانی نداشته باشند او آگاه به رموز و اسرار و نهفته‌هاست.

بینایی از نوع دیدن با چشم هر چند کمال شمرده می‌شود اما این نوع کمال مخصوص حیوان است و بینایی اگر چه کمال است اما این کمال بشدت ضعیف و ناتوان و کم برد است، چون از دیدن اشیاء دور ناتوان و از باطن اشیاء هر چند نزدیک باشند درمانده است و صرفاً ظاهر اشیاء را در می‌یابد و از درک باطن آنها عاجز است. گفته شده فایده‌ای که بندگان خدا از چشم می‌برند دو چیز است. یکی آن که بدانند خداوند چشم را آفریده است تا نشانه‌های خداوند و عجایب آسمانها را بنگرند و نگاهشان جز عبرت نباشد.

نقل شده که به عیسی (ع) گفته شد: آیا هیچ یک از مردم مثل تو هست؟

پاسخ داد کسی که نگاهش عبرت و سکوتش اندیشه و سخنش یاد خدا باشد مثل من است. فایده دیگر این که بداند خدا او را می‌بیند و کلام او را می‌شنود، پس نگاهش را سبک و آگاهی خداوند را نسبت به خود دست کم نمی‌گیرد. زیرا هر کس چیزی را که خدا آگاه است از دیگران مخفی دارد به توجه داشتن خداوند تعالی اهانت کرده است.

مراقبت بر صحت عمل یکی از ثمرات ایمان است، پس کسی که به معصیت خدا نزدیک شود با این که می‌داند خدا او را می‌بیند چه جرأت عجیبی کرده و چه زبان بزرگی برده است و کسی که گمان کند خداوند تعالی او را نمی‌بیند چه ناسپاسی بزرگی کرده است.

فرموده است: متوحد اذ لا سکن ... تا لفقه

مقصود امام (ع) از عبارت فوق توصیف حق تعالی به یگانگی و وحدانیت است و عبارت «اذ لا سکن» را برای اشاره به این حقیقت آورده است که یگانگی او به وحدانیت ذاتی است نه مثل تنهایی افراد که به اعتبار نداشتن همنشین به آنها تنها گفته می‌شود یا چنان که مفهوم متعارف از تنها ماندن بعضی مردم همین است که ذکر شد، زیرا افراد عادتاً با یکدیگر مشاورت و گفتگو دارند. جدا شدن یکی از حیوانات از دیگران را تنهایی می‌نامند.

انیس و همدم کسی است که به وجود او آرامش حاصل می‌شود و به نبودن او وحشت به وجود می‌آید. همدمی و تنفر به وسیله میل طبیعی نسبت به اشیاء معنی پیدا می‌کند و از خصوصیات مزاج حیوانی هستند. چون خداوند متعال از جسمانیّت و مزاج داشتن پاک است لزوماً از انس و وحشت مبرا است.

بنا بر این منفرد است به وحدانیّت مطلق نه در قیاس عقلانی این افراد یا اشیاء دیگر.

قیود سه گانه (فاعل، بصیر، متوحد) که در سه فصل گذشته کلام امام (ع) آمده است برای توجّه دادن به عظمت خداوند تعالی است، چنان که در شرح جمله «لا بمقارنه و لا بمزائله» توضیح دادیم و خلاصه آن این است که اذهان بشر به این معنی توجّه دارد که فاعل نیازمند ابزار و بینا نیازمند چشم است و شخص تنها نیازمند انیس همتای خود می‌باشد، تا از وحشت رها شود و چون ذات خداوند سبحان از همه این امور منزّه و پاک است امام (ع) برای از میان بردن این توهم و بی‌اعتبار دانستن این پندار خردها را با بیان این قیود سه گانه متنبّه کرده و به حقیقت امر توجّه داده است.

والحمد لله رب العالمین

برخی منابع استفاده شده:

✽ قرآن کریم

✽ نهج البلاغه (صبحی صالح)

۱. ابن اَبی الحَمد، عبد الحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغه لابن اَبی الحَمد، ۱۰ جلد، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۴ ق.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، خصال، نرم افزار جامع الحدیث.
۳. بحرانی، ابن میثم، شرح نهج البلاغه، ترجمه محمدی مقدم و نوایی، شرح نهج البلاغه. نرم افزار جامع الحدیث.
۴. جوادی آملی، عبدالله، حکمت علوی، نشر اسراء، قم.
۵. جوادی آملی، عبدالله، حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه، نشر اسراء، قم.
۶. جوادی آملی، عبدالله، فلسفه الهی در منظر امام رضا علیه السلام، نشر اسراء، قم.
۷. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی (ط - دار الحدیث)، ۱۵ جلد، دار الحدیث - قم، چاپ: اول، ق ۱۴۲۹.
۸. مکارم شیرازی، ناصر، پیام امام شرح تازه و جامعی بر نهج البلاغه، نرم افزار نهج البلاغه مؤسسه نور.
۹. یزدان پناه، سید یدالله، حکمت اشراق، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۹.