

معارف قرآن در المیزان

تفسیر موضوعی المیزان

کتاب اول

شناخت خدا و امر و خلق او

تالیف: سید مهدی امین

تجدید نظر ۱۴۰۱



بسیار می‌شود که مردم، عملی را که می‌کنند و یا می‌خواهند آغاز آن کنند، عمل خود را با نام عزیزی و یا بزرگی آغاز می‌کنند، تا به این وسیله مبارک و پر اثر شود و نیز آبرویی و احترامی به خود بگیرد و یا حداقل باعث شود که هر وقت نام آن عمل و یا یاد آن به میان می‌آید، به یاد آن عزیز نیز بیفتند.

این معنا در کلام خدای تعالی نیز جریان یافته، خدای تعالی کلام خود را به نام خود که عزیزترین نام است آغاز کرده، تا آن چه که در کلامش هست نشان او را داشته باشد و مرتبط با نام او باشد و نیز ادبی باشد تا بندگان خود را به آن ادب مؤدب کند و بیاموزد تا در اعمال و افعال و گفتارهایش این ادب را رعایت و آن را با نام وی آغاز نموده، نشان وی را بدان بزند، تا عملش خدایی شده، صفات اعمال خدا را داشته باشد و مقصود اصلی از آن اعمال، خدا و رضای او باشد و در نتیجه باطل و هالک و ناقص و ناتمام نماند، چون به نام خدایی آغاز شده که هلاک و بطلان در او راه ندارد...

و... من بنام خدا آغاز می‌کنم!

علامہ فقید آیت اللہ سید محمد حسین طباطبائی

مؤلف تفسیر المنیران



(تصویر علامہ طباطبائی - رنگ روغن - کار سید مهدی امین ۱۳۷۰)

فهرست مطالب

جلد اول: شناخت خدا و امر و خلق او

مقدمه مؤلف ۱۱

بخش اول: معرفی خدا در قرآن

فصل اول: اسماء الهی ۱۷

بسم الله ۱۷

مفهوم کلمه و اسم «الله» ۱۸

اهمیت و شمول صفات رحمن و رحیم ۱۸

نقش اسامی و صفات الهی در معرفی او ۱۹

عمومیت و خصوصیت اسماء الهی و اسم اعظم ۲۰

اسم اعظم چیست؟ ۲۱

رمز اسماء حسنی در قرآن و در خلقت ۲۲

مفهوم اسماء حسنی ۲۳

تقسیم بندی صفات الهی ۲۴

تعداد اسماء حسنی ۲۵

نفی حد در اسماء و صفات الهی ۲۷

راه شناخت اسماء حسنی ۲۸

اختلاف در شناخت اسماء الهی ۲۹

مفهوم مَثَلِ اعْلَى ۳۰

مالکیت الهی به اسماء حسنی ۳۱

دخالت انواع اسماء الهی در نزول انواع نعمت‌ها ۳۲

معانی و شمول منتخبی از اسماء و صفات الهی ۳۳

فصل دوم: وجه الهی ۴۳

وجه الله ۴۳

مفهوم وجه الهی ۴۳

مفهوم وجه و حقایق افاضه شده از جانب خدا ۴۵

ملکوت و وجه اشیاء در طرف خدا ۴۶

وجه الهی و عالم ذر ۴۶

عالم ذر و هنگامه پیمان انسان در پیشگاه الهی ۴۸

روی دیگر آسمانها و زمین و ظهور حقیقت موجودات ۴۹

مفهوم بقای وجه الهی و فنای جن و انس ۵۰

مفهوم رؤیت خدا ۵۱

مفهوم قرب و بُعد و مقام قرب الهی ۵۳

مفهوم روز و کار روزانه الهی ۵۵

فصل سوم: نور الهی ۵۶

مفهوم نور خدا و چگونگی ظهور و شمول آن ۵۶

نور عمومی الهی ۵۷

مثال و شمول نور عمومی الهی ۵۸

نور خصوصی الهی ۵۹

مثال و شمول نور خصوصی الهی ۶۰

نور الهی و اشراق روز قیامت ۶۰

فصل چهارم: علم الهی ۶۲

شمول علم الهی و ثبوت اشیاء در کتاب مبین ۶۲

کرسی و مراتب علم الهی ۶۳

قلمرو علم الهی ۶۴

نفوذ علم الهی ٦٤

احاطه الهی ٦٥

فصل پنجم: وحدانیت (توحید) ٦٦

توحید مختص قرآن ٦٦

مفهوم ذات واحد ٦٧

تعلیمات قرآن در توحید ٦٩

اله واحد و مفهوم لاله الا الله ٧٠

اله جهان، اله انسان: اله واحد ٧١

واحد و قهار بودن خدا ٧٢

اله واحد، رب آسمانها و زمین و موجودات و مشارق ٧٣

فصل ششم: معبودیت ٧٥

اعتبار عبودیت کل آفرینش برای خدای سبحان ٧٥

معبود در آسمانها و معبود در زمین ٧٦

تذلل ذاتی موجودات در برابر خدا ٧٦

مفهوم سجده موجودات در برابر خدا ٧٧

مفهوم سجده سایهها چیست؟ ٧٨

مفهوم سجده رویدنیها ٧٩

عبادت و سجده تکوینی کل موجودات ٧٩

تسبیح موجودات عالم حقیقی است یا مجازی؟ ٨٠

تسبیح ذاتی و زبانی موجودات ٨١

استمرار تسبیح الهی و تشریح دین ٨١

تسبیح آسمانها و زمین و حقیقت تسبیح و حمد ٨٢

مفهوم حمد الهی ٨٣

فصل هفتم: ربوبیت و خالقیت ۸۵

مفهوم رب العالمین و اختلاف شرک و توحید ۸۵

رب العالمین چیست؟ ۸۵

اعتقادات مکتب توحید ۸۶

سه رکن ربوبیت الهی ۸۷

۱- خالق بودن ۸۷

۲- منعم بودن ۸۸

۳- عالم بودن ۸۸

چند دلیل بر یگانگی ربوبیت الهی ۸۹

دلیل ۱- خدای فاطر آسمانها و زمین ۸۹

دلیل ۲- مالکیت، بازگشت و حساب ۹۰

دلیل ۳- وحدت نوع، وحدت نظام، وحدت هدف ۹۱

دلیل ۴- زمان و تنظیم نظام آن ۹۱

دلیل ۵- رب مشارق و مغارب و توالی خلقت ۹۲

دلیل ۶- استوا بر عرش ۹۳

دلیل ۷- پدید آورنده و سمیع و بصیر ۹۳

دلیل ۸- تدبیر و خلق و تقدیر عالم ۹۴

ربوبیت و خالقیت الهی ۹۵

خالقیت و ربوبیت الهی برای انسان و عالم ۹۶

فصل هشتم: مالکیت ۹۸

مفهوم مالکیت الهی ۹۸

رابطه ربوبیت با مالکیت الهی ۱۰۰

نوع مالکیت و تصرف الهی ۱۰۱

۱۰۳.....	کمال مالکیت و تسلط الهی
۱۰۳.....	مالکیت الهی و خضوع تکوینی اشياء
۱۰۴.....	شمول مالکیت الهی
۱۰۵.....	مالکیت الهی و مملوکیت کل موجودات جهان
۱۰۵.....	مالکیت الهی و غنی و حمید بودن او
۱۰۶.....	رابطه ربوبیت، مالکیت و الوهیت الهی با دفع شرور

فصل نهم: ولایت ۱۰۸

۱۰۸.....	مفهوم ولایت الهی و ولایت رسول و امام
۱۰۹.....	انحصار ولایت الهی و قدرت اجرایی آن
۱۱۱.....	ولایت حق الهی و آثار و شمول آن

بخش دوم: امر و خلق خدا و کلمه ایجاد

فصل اول: امر و کلمه ایجاد ۱۱۴

۱۱۴.....	مفهوم امر الهی
۱۱۵.....	تفاوت خلق و امر
۱۱۶.....	مقدم بودن امر بر خلق
۱۱۷.....	چگونگی امر و مفهوم کلمه ایجاد
۱۱۸.....	قول و امر و کلمه ایجاد
۱۱۹.....	تکوینی بودن امر الهی
۱۱۹.....	واحد بودن امر الهی
۱۲۰.....	بی زمان بودن امر الهی
۱۲۰.....	بی واسطه بودن امر الهی
۱۲۱.....	مراحل اجمال و تفصیل امر و چگونگی نزول آن
۱۲۲.....	قضای آسمان های هفتگانه و وحی امر

۱۲۳	حرکت نزولی امر بین آسمان‌های هفتگانه و زمین
۱۲۴	تکثیر و توزیع امر بین ملائکه برحسب وظایف آن‌ها
۱۲۵	امر الهی و مسئولیت ملائکه در تدبیر امور عالم
۱۲۶	حرکت ملائکه مأمور اجرای امر و قضا
۱۲۷	امر، و صدور یا تدبیر آن در شب قدر
۱۲۸	فصل دوم: شمول امر الهی
۱۲۸	امر، کلمه ایجاد و وجود مستند به خدا
۱۲۹	امر، ملکوت کلّ شیء
۱۲۹	امر، جنس و حقیقت روح
۱۳۰	امر الهی و قیامت آنی
۱۳۰	امر الهی برای حفظ و دگرگونی
۱۳۱	امر الهی و جریان اسباب ظاهری
۱۳۳	امر و امامت
۱۳۴	فصل سوم: کلمه و قول
۱۳۴	تفاوت کلام، کلمه و قول الهی
۱۳۵	قول تکوینی و قول غیر تکوینی الهی
۱۳۶	کلمات ایجاد و تمامیت آن
۱۳۶	کلمات غیر قابل تبدیل
۱۳۷	کلمات لایتناهی وجود
۱۳۸	تمامیت کلمه قضا و وعده حق
۱۴۰	فصل چهارم: خلق
۱۴۰	مفهوم خلق
۱۴۰	رابطه ایجاد و موجود

۱۴۱	آن، و تدریج در آفرینش
۱۴۲	مفهوم تدریج در خلقت
۱۴۲	عدم سابقه و الگو و تدریج در خلقت و جنبه تدریجی آن
۱۴۴	فصل پنجم: خلق و تقدیر و نزول
۱۴۴	خلق و نزول
۱۴۴	فرود اشیاء به عالم خلق و تقدیر و شهود
۱۴۵	خلق موجودات و تقدیر حرکت و هدایت آن‌ها
۱۴۷	تسویه خلقت
۱۴۷	تقدیر خلقت
۱۴۸	نفی ظلم در خلقت
۱۴۹	زیبایی خلقت
۱۵۰	فصل ششم: هستی و حیات
۱۵۰	هستی و اقسام آن
۱۵۱	زندگی پست
۱۵۲	زندگی واقعی
۱۵۴	فصل هفتم: گستره خلقت
۱۵۴	عمومیت خلقت و گسترش دامنه آن
۱۵۵	انسان در شمول خلقت
۱۵۵	نظام واحد در خلقت
۱۵۶	قدرت واحد، و پیوستگی در حقیقت وجود
۱۵۸	فصل هشتم: هدف خلقت
۱۵۸	اثبات وجود هدف در آفرینش
۱۵۹	حق و هدف در آفرینش

اهداف فرعی و هدف اصلی و بازگشت غایی به خدا	۱۶۰
حرکت هر مخلوق به سوی هدف خاص خلقت خود	۱۶۱
عدم تعارض هدف مخلوقی با مخلوق دیگر	۱۶۲
هدف از خلق حیات و مرگ	۱۶۳
انتقال دایمی موجودات به مقصد نهایی	۱۶۵
نقطه انتهایی وجود و هدف از فنای موجودات	۱۶۵
معاد، غرض از خلقت و علت رسالت	۱۶۶
اهداف مختلف آفرینش و انسان	۱۶۷
« انسان برترین » هدف آفرینش جهان	۱۶۹
هدف نهایی خلقت، حقیقت عبادت	۱۶۹
فصل نهم: ماده اولیه خلقت	۱۷۲
مفهوم آب در خلقت اولیه	۱۷۲
ماده اولیه آسمان	۱۷۲
زمان و ماده اولیه خلق آسمانها و زمین	۱۷۳
وحدت ماده اولیه آفرینش جانداران	۱۷۵
فصل دهم: قانون خلقت	۱۷۷
نظام عمومی جهان و قانون ثابت در آن	۱۷۷
قانون علیت و تأثیر و تأثر در اجزای عالم	۱۷۹
ارتباط قانون علیت با مشیت الهی	۱۷۹
قانون علیت تامه	۱۸۰
فهرست کتابهای ۷۸ جلدی معارف قرآن در میزان	۱۸۱

مقدمه مؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ

معارف قرآن در المیزان

تفسیر موضوعی المیزان

این کتاب به منزله یک «کتاب مرجع» یا فرهنگ معارف قرآن است، که از «تفسیر المیزان» انتخاب و تلخیص و بر حسب موضوع، طبقه‌بندی شده است.

اهمیت کتاب

«... تو تهران تو کتابخونه پیدا کردم، صد صفحه اش رو خوندم، ولی مشهد هیچ جا پیداش

نکردم، آیات سنگین قرآن رو برداشته بود تفسیر علامه رو آورده بود. حیف شد واقعا، این کتاب رو

هر کی داره، دو برابر قیمت ازش می خرم، بهم اطلاع بدین...!»

درسایت گودریدز: www.Goodreads.com که در آن از همه جای دنیا افراد علاقمند

به کتاب می توانند بهترین کتابهایی را که خوانده اند معرفی کنند، آقای محمد رضا ملائی از

شهر مقدس مشهد مشخصاتی از جلد اول «معارف قرآن در المیزان» را همراه با کتابهای مورد

علاقه اش به نحو بالا معرفی کرده است.

درسایت روزنامه جمهوری اسلامی «www.Magiran.com/npview» در صفحه عقیدتی در

تاریخ ۱۳۸۵/۰۷/۰۳ درباره مجموعه کتابهای چاپ اول «معارف قرآن در المیزان» چنین آمده است:

«... معارف قرآن در المیزان نام کتابی است که به کوشش سید مهدی امین تنظیم گردیده و توسط سازمان تبلیغات اسلامی منتشر شده است. این کتاب با دقت تمام معارف مختلف قرآن کریم را که در تفسیر المیزان شرح و تبیین یافته است انتخاب و تلخیص کرده و با یک طبقه بندی ارزشمند موضوعی شیفتگان فرهنگ و معارف قرآنی را برای دست یابی سریع به آن یاری و مساعدت نموده است.»

در حال حاضر تعداد زیادی از سایت های اینترنتی و کتابخانه های دیجیتال قسمت زیادی از این ۷۸ جلد را در سایت های خود قرار داده اند، و همچنین برخی اساتید دانشگاه ها آنها را به عنوان کتاب مرجع به دانشجویان خود معرفی کرده اند.

هدف از موضوعی کردن المیزان

آیات شریفه قرآن کریم موضوعاتی مانند اصول دین، فروع دین، قوانین و احکام شرع مقدس اسلام، اخلاقیات، اصول زندگی و اصول حکومت را شامل هستند و همچنین مطالبی درباره آفرینش عالم، آسمان ها، زمین، زندگی اخروی، بهشت، دوزخ و امثال آنها، و نیز درباره سرمنزل نهائی انسان و بازگشتش به ملاقات پروردگار را در بر دارند.

این موضوعات و احکام در آیات مقدس قرآن در مدت بیست و سه سال نبوت پیامبر گرامی خدا در انواع شرایط زمان و مکان و البته بدون طبقه بندی موضوعی، نازل شده است. واضح است تفاسیر قرآن کریم از جمله تفسیر گرانمایه المیزان هم با مراعات همان ترتیب اولیه به شرح و تفسیر پرداخته اند، که اهمیت این روش در مورد یک کتاب هدایت آسمانی بر همه روشن است. برای سهولت مراجعه و مطالعه خلاصه مطالب این تفاسیر نیاز بود آنها به ترتیب موضوع طبقه بندی شوند، لذا کتاب های معارف قرآن در المیزان برای همین منظور تالیف یافتند.

در شروع کار مطالب تحت ۲۲ جلد آماده شد و چند جلد اولیه آن نیز توسط سازمان تبلیغات اسلامی در قطع وزیری چاپ و انتشار یافت. چون مجلدات برای مطالعه حجیم تشخیص داده شد لذا موضوعات برای چاپ در ۷۸ جلد قطع رقعی یا جیبی مجدداً تنظیم گردید که مجلداتی از آن توسط موسسه قرآنی تفسیر جوان در قطع جیبی منتشر گردید.

(ضمناً تذکر این نکته را ضروری می دانم که از شروع کتابها تا پایان تاریخ ادیان از مجلدات چهل جلدی ترجمه فارسی استفاده شده بقیه مطالب از چاپ ۲۰ جلدی، لطفاً در صورت لزوم مراجعه تطبیقی با اصل المیزان شماره آیات هم در نظر گرفته شود.)

ترجمه انگلیسی تفسیر موضوعی شده

بعد از اتمام تالیف کتاب های معارف قرآن در المیزان به زبان فارسی مولف با کمک خدای سبحان اقدام به **ترجمه انگلیسی کامل** آنها نمود که در حال حاضر ۳۳ جلد بشرح زیر آماده شده و به همراه کتابهای فارسی در سایت زیر قرار گرفته است. برای جستجوی کتابها می توانید در اینترنت و موبایل با عنوان:

" معارف قرآن در المیزان " و یا « www.Almizanref.ir » جستجو کنید.

اسامی کتابها با ترجمه انگلیسی کامل:

- BOOK 1 - INTRODUCING GOD, HIS COMMAND AND HIS CREATION,
- BOOK 2 - DEVISING, PREDESTINATION, AND DESTINY
- BOOK 3 - DIVINE DECREE AND DIVINE TRADITIONS
- BOOK 4 - START AND END OF THE UNIVERSE
- BOOK 5 - CREATION SYSTEM
- BOOK 6 - ANGELS
- BOOK 7 - JINN AND SATAN
- BOOK 8 - CREATION OF MANKIND
- BOOK 9 - SOUL AND LIFE
- BOOK 10 - PERCEPTUAL, EMOTIONAL, AND INTELLECTUAL SYSTEM OF HUMAN
- BOOK 11 - HUMAN SELF AND LOVE
- BOOK 12 - HEART, WISDOM, KNOWLEDGE, AND SPEECH
- BOOK 13 - HUMAN SPIRITUAL DEVELOPMENT AND CORRECTIVE MOTION
- BOOK 14 - SECRET OF SRVITUDE
- BOOK 15 - HUMAN REQUESTS AND PRAYERS
- BOOK 16 - GENERAL HISTORY OF RELIGIONS
- BOOK 17 - EARLY NATIONS AND EARLY PROPHETS
- BOOK 18 - ABRAHAM, FOUNDER OF UPRIGHT RELIGIO
- BOOK 19 - CHILDREN OF ISHMAEL - FRIST DYNASTY OF ABRAHAM SONS
- BOOK 20 - PROPHET LUT, MESSENGER TO OVERTHROWN CITIES
- BOOK 21 - CHILDREN OF ISRAEL- Second Dynasty of Abraham Sons
- BOOK 22 - JACOB AND JOSEPH
- BOOK 23 - LIFE OF MOSES (AS)
- BOOK 24 - CHILDREN OF ISRAEL UNDER MOSES' LEADERSHIP
- BOOK 25 – LONG HISTORY OF JEWISH VIOLANCE
- BOOK 26 – DAVID AND SOLOMON
- BOOK 29 - MUHAMMAD, Last Messenger of Allah
- BOOK 31 - SPECIFICATIONS OF HOLY QURAN - Revelation, Collection, Interpretation
- BOOK 38 - ISLAMIC FAMILY LIFE

BOOK 41 - ISLAMIC SOCIETY

BOOK 42 - BASIS OF ISLAMIC ETHICS

BOOK 55 - INTRODUCING PARADISE

BOOK 56 - MEETING WITH GOD

ضمناً مجلدات مزبور را در وبسایتهای زیر نیز می توانید جستجو کنید:

www.almizanref.ir

<https://library.tebyan.net/fa/170080/...>

www.ghbook.ir/index.php?option=com_dbook&task...

www.tafsirejavan.com/index.php/.../

<https://sites.google.com/site/almizanclassified>

<https://sites.google.com/site/almizanrefrence>

در پایان شکرگزار پروردگار مهربان عالم هستم که این لطف و عنایت را بر این بنده ارزانی فرمود که از ۴۱ سالگی عمر اعطائی اش تا سن ۸۶ سالگی اعطائی امروز بر تهیه و تالیف این مجلدات همت گمارم و برای مجلدات آتی نیز همچنان پروردگاری می فرماید... همه این نعمات را مرهون روح الهی علامه طباطبائی هستیم که خدایش چنان اعطا فرمود که توانست بر پهنه گیتی نور خدا را گسترده سازد و برود! با فاتحه ای بلکه جبران کنیم!

سید مهدی (حبیبی) امین

تجدید نظر ۷ خرداد ماه ۱۴۰۱

بخش اول

معرفی خدا در قرآن

فصل اول: اسماء الهی

بِسْمِ اللَّهِ

« بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. » (۱ / فاتحه)

بسیار می شود که مردم، عملی را که می کنند و یا می خواهند آغاز آن کنند، عمل خود را با نام عزیزی و یا بزرگی آغاز می کنند، تا به این وسیله مبارک و پر اثر شود و نیز آبرویی و احترامی به خود بگیرد و یا حداقل باعث شود که هر وقت نام آن عمل و یا یاد آن به میان می آید، به یاد آن عزیز نیز بیفتند.

این معنا در کلام خدای تعالی نیز جریان یافته، خدای تعالی کلام خود را به نام خود که عزیزترین نام است آغاز کرده، تا آن چه که در کلامش هست مبارک او را داشته باشد و مرتبط با نام او باشد و نیز ادبی باشد تا بندگان خود را به آن ادب مؤدب کند و بیاموزد تا در اعمال و افعال و گفتارهایش این ادب را رعایت نموده، آن را با نام وی آغاز نموده، مبارک وی را بدان بزند، تا عملش خدایی شده، صفات اعمال خدا را داشته باشد و مقصود اصلی از آن اعمال، خدا و رضای او باشد و در نتیجه باطل و هالک و ناقص و ناتمام نماند، چون به نام خدایی آغاز شده که هلاک و بطلان در او راه ندارد.

از همین جا می توانیم بگوییم حرف (باء) که در اول (بسم الله) است، از میان معنایی که برای آن است، معنای ابتداء با این معنایی که ما ذکر کردیم مناسب تر است، در نتیجه معنای جمله این می شود: «من به نام خدا آغاز می کنم!»

مفهوم کلمه و اسم «الله»

« بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ . » (۱ / فاتحه)

لفظ جلاله (الله)، اصل آن (ال اله) بوده، که همزه دومی در کثرت استعمال حذف شده و به صورت (الله) درآمده است و اگر کلمه (اله) از ماده (أله) باشد، که به معنای پرستش است. و اگر خدای رحمن را اله گفته‌اند، چون مألوه و معبود است و یا به خاطر آن است که عقول بشر در شناسایی او حیران و سرگردان است. (این در صورتی است که از ماده (وله ه) باشد، که به معنای تحیر و سرگردانی است.) و ظاهراً کلمه (اله) در اثر غلبه استعمال عَلم (اسم خاص) خدا شده، و گرنه قبل از نزول قرآن این کلمه بر سر زبان‌ها دایر بود، عرب جاهلیت نیز آن را می‌شناختند.

از جمله ادله‌ای که دلالت می‌کند بر این که کلمه (الله) عَلم و اسم خاص خداست، این است که خدای تعالی به تمامی اسماء حسنایش و همه افعالی که از این اسماء انتزاع و گرفته شده، توصیف می‌شود، ولی با کلمه (الله) توصیف نمی‌شود.

از آن جایی که وجود خدای سبحان که اله تمامی موجودات است، خودش خلق را به سوی صفاتش هدایت می‌کند و می‌فهماند که به چه اوصاف کمالی متّصف است، لذا می‌توان گفت که کلمه (الله) به طور التزام دلالت بر همه صفات کمالی او دارد و صحیح است بگوییم لفظ جلاله (الله) اسم است برای ذات واجب الوجودی که دارنده تمامی صفات کمال است، و گرنه اگر از این تحلیل بگذریم، خود کلمه (الله) بیش از این که نام خدای تعالی است، بر هیچ چیز دیگری دلالت ندارد و غیر از عنایت که در ماده (ال ه) است، هیچ عنایت دیگری در آن به کار نرفته است.

۱- المیزان ج ۱، ص ۳۱.

اهمیت و شمول صفات رحمن و رحیم

« بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ . » (۱ / فاتحه)

دو وصف رحمن و رحیم، دو صفتند که از ماده رحمت اشتقاق یافته‌اند. خدای رحمن

معنایش خدای کثیرالرحمه است و به همین جهت مناسب با کلمه رحمت این است که دلالت کند بر رحمت کثیری که شامل حال عموم موجودات و انسانها از مؤمن و کافر می‌شود. خدای رحیم به معنای خدای دائم‌الرحمه است و به همین جهت مناسب‌تر آن است که (رحیم) بر نعمت دائمی و رحمت ثابت و باقی او دلالت کند، رحمتی که تنها به مؤمنین افزوده می‌کند و در عالمی افزوده می‌کند که فناپذیر است و آن عالم آخرت است.^(۱)

۱- المیزان ج ۱، ص ۳۲.

نقش اسامی و صفات الهی در معرفی او

« وَ لِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا! » (۱۸۰ / اعراف)

الفاظ کاری جز دلالت بر معنی و انکشاف آن ندارند، لذا باید گفت حقیقت صفت و اسم آن چیزی است که لفظ صفت و اسم آن حقیقت را کشف می‌کند.

ما در سلوک فطری که به سوی اسماء داریم، از این راه متفطن به آن می‌شویم که کمالاتی را در عالم کون مشاهده می‌کنیم و از مشاهده آن یقین می‌کنیم که خداوند نیز مسمای به آن صفات کمال است. از دیدن صفات نقص و حاجت یقین می‌کنیم که خدای تعالی منزله از آنها و متّصف به مقابل آنها از صفات کمال است و او با داشتن آن صفات کمال است که نقص‌های ما و حوایج ما را برمی‌آورد.

وسیله ارتباط جهان خلقت و خصوصیات موجود در اشیاء با ذات متعال پروردگار همانا صفات کریمه اوست، یعنی صفات واسطه میان ذات و میان مصنوعات اوست. او به قهر خود ما را مقهور خود کرده و به نامحدودی خود ما را محدود ساخته و به بی‌نهایتی خود برای ما نهایت قرار داده و به رفعت خود ما را افتاده کرده و به عزتش ذلیلان ساخته و به ملکش به هر چه که بخواهد در ما حکم می‌کند و به ملکش به هر نحوی که بخواهد در ما تصرف می‌کند.

کسی که می‌خواهد از خدای تعالی بی‌نیازی را مسألت نماید نمی‌گوید: « ای خدای

مُذَلِّ، ای خدای کُشنده، مرا بی نیاز کن!» بلکه او را به اسماء غنی و عزیز و قادر و امثال آن می‌خواند. قرآن کریم هم این روش را تصدیق نموده است، قرآن کریم همواره آیات را به آن اسمی از اسماء خدا ختم می‌کند که مناسب با مضمون آن آیه است و همچنین حقایقی را که در آیات بیان می‌کند در آخر آن آیه با ذکر یک اسم یا دو اسم به حسب اقتضای مورد آن حقایق را تعلیل می‌کند.

قرآن کریم در میان کتاب‌های آسمانی که به ما رسیده و منسوب به وحی است تنها کتابی است که اسماء خدای را در بیان مقاصد خود استعمال می‌کند و علم به اسماء را به ما می‌آموزد.

انتساب ما به خدای تعالی به واسطه اسماء اوست و انتساب ما به اسماء او به واسطه آثاری است که از اسماء او در اقطار عالم خود مشاهده می‌کنیم. آری آثار جمال و جلال که در پهنای گیتی منتشر است تنها وسیله‌ای است که ما را به اسماء دال بر جلال و جمال او از قبیل: حی، عالم، قادر، عزیز، عظیم، کبیر و امثال آن هدایت نموده و این اسماء ما را به سوی ذات متعالی که قاطبه اجزای عالم در استقلال خود به او متکی است راهنمایی می‌کند.^(۱)

۱- المیزان ج ۱۶، ص ۲۶۶.

عمومیت و خصوصیت اسماء الهی و اسم اعظم

« وَ لِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوهُ بِهَا! » (۱۸۰ / اعراف)

سعه و ضیق و عمومیت و خصوصیتی که در میان اسماء هست به آن ترتیبی است که در میان آثار موجود از آن اسماء در عالم ما هست. این عام و خاص بودن آثار از ناحیه عام و خاص بودن حقایقی است که آثار نامبرده کشف از آن می‌کند و کیفیت نسبت‌هایی را که آن حقایق با یکدیگر دارند نسبت‌های میان مفاهیم کشف می‌کند. برای اسماء حسنی عرضی است عریض که از پایین منتهی می‌شود به یک یا چند اسم خاصی که در پایین آن دیگر اسم خاصی نیست.

و از طرف بالا شروع می‌کند به وسعت و عمومیت و بدین طریق بالای هر اسمی اسم دیگری است از آن وسیع‌تر و عمومی‌تر تا آن که منتهی شود به بزرگ‌ترین اسماء خدای تعالی که به تنهایی تمامی حقایق اسماء را شامل است و حقایق مختلف همگی در تحت آن قرار دارد و آن اسمی است که غالباً آن را **اسم اعظم** می‌نامیم.

اسم هر قدر عمومی‌تر باشد آثارش در عالم وسیع‌تر و برکات نازل از ناحیه‌اش بزرگ‌تر و تمام است، برای این که گفتیم آثار همه از اسماء است، پس عمومیت و خصوصیتی که در اسماء هست بعینه در مقابلش در آثارش وجود دارد بنا بر این **اسم اعظم آن اسمی خواهد بود که تمامی آثار منتهی به آن شود و هر امری در برابرش خاضع گردد.**(۱)

۱- المیزان ج ۱۶، ص ۲۶۸.

اسم اعظم چیست؟

« وَ لِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوهُ بِهَا! » (۱۸۰ / اعراف)

در میان مردم شایع شده که اسم اعظم اسمی است لفظی از اسماء خدای تعالی که اگر خدا را به آن بخوانند دعا مستجاب می‌شود و در هیچ مقصدی از تأثیر باز نمی‌ماند و چون در میان اسماء حسناى خدا به چنین اسمی دست نیافته و در اسم جلاله (الله) هم چنین اثری ندیدند معتقد شدند به این که اسم اعظم مرکب از حروفی است که هر کس آن حروف و نحوه ترکیب آن را نمی‌داند و اگر کسی به آن دست بیابد همه موجودات در برابرش خاضع گشته و به فرمانش درمی‌آیند.

لکن بحث حقیقی از علت و معلول و خواص آن همه این سخنان را رفع می‌کند، زیرا تأثیر حقیقی دایر مدار وجود اشیاء و قوت و ضعف وجود آن‌ها سنخیت بین مؤثر و متأثر است و صرف اسم لفظی از نظر خصوص لفظ آن چیزی جز مجموعه‌ای از صوت‌های شنیدنی نیست.

اسماء الهی و مخصوصاً اسم اعظم او هر چند مؤثر در عالم بوده و اسباب و وسائلی برای نزول فیض از ذات خدای تعالی در این عالم مشهود بوده باشند، لکن این

تأثیرشان به خاطر حقایقشان است، نه به الفاظشان که در فلان لغت دلالت بر فلان معنی دارد و همچنین نه به معانی‌شان که از الفاظ فهمیده شده و در ذهن تصور می‌شود، بلکه معنای این تأثیر این است که خدای تعالی که پدید آورنده هر چیزی است هر چیزی را به یکی از صفات کریمه‌اش که مناسب آن چیز است و در قالب اسمی است، ایجاد می‌کند، نه این که لفظ خشک و خالی اسم و یا معنای مفهوم از آن و یا حقیقت دیگری غیر ذات متعال خدا چنین تأثیری داشته باشد.

چیزی که هست خدای تعالی وعده داده که دعای دعا کننده را اجابت کند و این اجابت موقوف بر دعا و طلب حقیقی و جدی است، موقوف بر این است که درخواست از خود خدا شود نه از دیگری. کسی که دست از تمامی وسایل و اسباب برداشته و در حاجتی از حوایجش به پروردگارش متصل شود، در حقیقت متصل به اسمی شده که مناسب با حاجتش است، در نتیجه آن اسم نیز به حقیقتش تأثیر کرده و دعای او مستجاب می‌شود. این است حقیقت دعای به اسم و به همین جهت خصوصیت و عمومیت تأثیر به حسب حال آن اسمی است که حاجتمند به آن تمسک بسته است، پس اگر این اسم اعظم باشد تمامی اشیاء رام و به فرمان حقیقت آن شده و دعای دعا کننده به طور مطلق و همه جا مستجاب می‌شود. تأثیر دعا از این باب است که الفاظ و معانی وسایل و اسبابی هستند که حقایق را به نحوی حفظ می‌کنند.^(۱)

۱- میزان ج ۱۶، ص ۲۶۹.

رمز اسماء حسنی در قرآن و در خلقت

« وَ لِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوهُ بِهَا! » (۱۸۰ / اعراف)

اسماء حسنای پروردگار واسطه‌هایی برای ظهور اعیان موجودات و حدوث حوادث بی‌شمار در آن‌ها هستند، زیرا هیچ شبهه نیست در این که خدای تعالی مخلوقات را - من باب مثال - از این جهت آفریده که خالق = جواد = و مبدء بوده، نه از جهت این که منتقم

و شدیدالبطش است و همچنین روزی داده از این جهت که رزاق بوده نه از این جهت که قابض و مانع است.

ذیل هر یک از معارفی که در متون آیات قرآنی بیان شده علتی از اسماء الله ذکر شده که مناسب با آن است. از همین جا ظاهر می‌شود که اگر یکی از ما از علم اسماء و علم روابطی که بین آن‌ها و موجودات عالم است و اقتضاء آتی که مفردات آن اسماء و مؤلفات آن‌ها دارد بهره‌ای داشته باشد سر از نظام خلقت و آنچه جاری شده و می‌شود در خواهد آورد و به قوانین کلیه‌ای اطلاع پیدا خواهد کرد که بر جزئیاتی که یکی پس از دیگری واقع می‌شوند منطبق می‌گردد.

قرآن شریف هم به طوری که از ظواهر آن استفاده می‌شود قوانین عمومی بسیاری درباره مبدأ و معاد و سعادت و بدبختی که خدای تعالی ترتیب داده بیان نموده و آن‌گاه رسول الله را به این جمله مخاطب قرار داده است:

«و نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ!»

« و فرو فرستادیم بر تو این کتاب را تا بیان باشد برای همه حقایق! »

(۸۹ / نحل)

۱- المیزان ج ۱۲، ص ۱۰۲.

مفهوم اسماء حسنی

« وَ لِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا! » (۱۸۰ / اعراف)

« برای خداست تمامی اسمایی که بهترین اسماء است پس او را عبادت کنید و

با آن‌ها به سویش توجه نمایید! »

توصیف اسماء خدا به وصف «حسنی» دلالت می‌کند بر این که مراد به این اسماء،

اسمایی است که در آن‌ها معنای وصفی بوده باشد، مانند آن اسمایی که جز بر ذات خدای تعالی

دلالت ندارد، اگر چنین اسمایی در میان اسماء خدا وجود داشته باشد، آن هم نه هر اسم دارای

معنای وصفی، بلکه اسمی که در معنای وصفی‌اش حسنی هم داشته باشد، باز هم نه هر اسمی که در معنای وصفی‌اش حسن و کمال خوابیده باشد، بلکه آن اسمایی که معنای وصفی‌اش وقتی با ذات خدای تعالی اعتبار شود به غیر خود احسن هم باشد، بنا بر این شجاع و عفیف هر چند از اسمایی هستند که دارای معنای وصفی‌اند و هر چند در معنای وصفی آن‌ها حسن خوابیده لکن لایق به ساحت قدس خدا نیستند برای این که از یک خصوصیت جسمانی خبر می‌دهند.

لازمه این که اسمی از اسماء خدا بهترین اسماء باشد این است که بر یک معنای کمالی دلالت کند، آن هم کمالی که مخلوط با نقص و یا عدم نباشد و اگر هم هست تفکیک معنای کمالی از آن معنای نقصی و عدمی ممکن باشد.

« تنها برای خداست اسماء حسنی! » هر اسمی که احسن در وجود باشد برای خدا بوده و احدی در آن با خدا شریک نیست. تنها برای خدا بودن آن‌ها معنایش این است که حقیقت این معانی فقط و فقط برای خداست و کسی در آن‌ها با خدا شرکت ندارد، مگر به همان مقداری که او تملیک به اراده و مشیت خود کند.^(۱)

۱- میزان ج ۱۶، ص ۲۵۰.

تقسیم بندی صفات الهی

« وَ لِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوهُ بِهَا! » (۱۸۰ / اعراف)

بعضی از صفات خدا صفاتی است که معنای ثبوتی را افاده می‌کند، از قبیل علم و حیات و اینها صفاتی هستند که مشتمل بر معنای کمالند و بعضی دیگر آن صفاتی است که معنای سلبی را افاده می‌کند، مانند سبوح و قدوس و سایر صفاتی که خدای را منزّه از نقایص می‌سازد، پس از این نظر می‌توان صفات خدا را به دو دسته تقسیم کرد: یکی ثبوتیه و یکی سلبیه.

پاره‌ای از صفات خدا آن صفاتی است که عین ذات او است نه زاید بر آن مانند حیات و قدرت و علم به ذات و این‌ها صفات ذاتی‌اند و پاره‌ای دیگر صفاتی هستند که تحققشان

محتاج به این است که ذات قبل از تحقق آن صفات محقق فرض شود، مانند خالق و رازق بودن که صفات فعلی هستند و این گونه صفات زاید بر ذات و منتزع از مقام فعلند. همچنین خلق و رحمت و مغفرت و سایر صفات و اسماء فعلی خدا که بر خدا اطلاق می شود و خدا به آن اسماء نامیده می شود بدون این که خداوند به معانی آن ها متلبس باشد، چنان که به حیات و قدرت و سایر صفات ذاتی متصف می شود، چه اگر خداوند حقیقه متلبس به آن ها می بود می بایستی آن صفات، صفات ذاتی خدا باشند نه خارج از ذات، پس از این نظر هم می توان صفات خدا را به دو دسته تقسیم کرد: یکی صفات ذاتیه و دیگری صفات فعلیه.

تقسیم دیگری که در صفات خدا هست، تقسیم به نفسیت و اضافت است، آن صفتی که معنایش هیچ اضافه ای به خارج از ذات ندارد صفات نفسی است مانند حیات و آن صفتی که اضافه به خارج دارد صفت اضافی است و این قسم دوم هم دو قسم است، زیرا بعضی از این گونه صفات نفسی هستند و به خارج اضافه دارند آن ها را صفات نفسی ذات اضافه می نامیم و بعضی دیگر صرفاً اضافی اند مانند خالقیت و رازقیت که امثال آن را صفات اضافی محض نام می گذاریم.^(۱)

۱- المیزان ج ۱۶، ص ۲۶۵.

تعداد اسماء حسنی

« وَ لِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا! » (اعراف / ۱۸۰)

در آیات کریمه قرآن دلیلی که دلالت کند بر عدد اسماء حسنی و آن را محدود سازد نیست. هر اسمی در عالم باشد که از جهت معنا احسن اسماء بوده باشد آن اسم از آن خدا است، پس نمی توان اسماء حسنی را شمرده و به عدد معینی محدود کرد.

آن مقداری که در خود قرآن آمده صد و بیست و هفت اسم است:

الف - اله، أحد، اول، آخر، اعلی، اکریم، اعلم، ارحم الراحمین، احکم الحاکمین، احسن الخالقین، اهل التقوی، اهل المغفره، اقرب، ابقی.

ب - باری، باطن، بدیع، برّ، بصیر.
ت - تَوَّاب.

ج - جَبَّار، جامع.

ح - حَکِیم، حَلِیم، حَیّ، حَقّ، حَمِید، حَسِیب، حَفِیظ، حَفِیّ.

خ - خَبِیر، خَالِق، خَالِق، خَیْر، خَیْر الماکرین، خَیْر الرّازقین، خَیْر الفاصلین، خَیْر الحاکمین، خَیْر الفاتحین، خَیْر الغافرین، خَیْر الوارثین، خَیْر الراحمین، خَیْر المنزّلین.

ذ - ذُو العرش، ذُو الطَّوْلِ، ذُو انتقام، ذُو الفضل العظیم، ذُو الرحمة، ذُو القوّة، ذُو الجلال و الاکرام، ذُو المعارج.

ر - رَحْمَن، رَحِیم، رُؤُوف، رَبّ، رَفِیع الدرجات، رَزَّاق، رَقِیب.

س - سَمِیع، سَلام، سَریع الحساب، سَریع العقاب.

ش - شَهِید، شَاکِر، شَکُور، شَدِید العقاب، شَدِید المِحَالّ.

ص - صَمَد.

ظ - ظَاهِر.

ع - عَلِیم، عَزِیز، عَفُوّ، عَلِیّ، عَظِیم، عَلَامُ الْغُیُوب، عَالَم الْغِیْب و الشّهادة.

غ - غَنیّ، غَفُور، غَالِب، غَافِر الذَّنْب، غَفَار.

ف - فَالِقُ الاصباح، فَالِقُ الحَبِّ و النّوی، فَاطِر، فَتَّاح.

ق - قَویّ، قُدُوس، قِیُوم، قَاهِر، قَهَّار، قَرِیب، قَادِر، قَدِیر، قَابِلُ التَّوْب،

أَلْقَائِمُ عَلِیّ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ.

ک - کَبِیر، کَرِیم، کَافِی.

ل - لطیف.

م - ملک، مؤمن، مهیمین، متکبر، مصور، مجید، مجیب، مبین، مولی، محیط، مصیب، متعال، مجبی، متین، مقتدر، مستعان، مبدی، مالک‌الملک.

ن - نصیر، نور.

و - وهّاب، واحد، ولی، والی، واسع، وکیل، ودود.

ه - هادی.

معانی این اسماء را خدای تعالی به نحو اصالت داراست و دیگران به تبع او دارا هستند، پس مالک حقیقی این اسماء خداست و دیگران چیزی از آن را مالک نیستند مگر آنچه را که خداوند به ایشان تملیک کرده باشد که بعد از تملیک هم باز مالک است و از ملکش بیرون نرفته است.

در قرآن هیچ دلیلی بر توقیفی بودن اسماء خدای تعالی نبوده بلکه دلیل بر عدم آن هست.^(۱)

۱- المیزان ج ۱۶، ص ۲۷۲.

نفی حد در اسماء و صفات الهی

« وَ لِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوهُ بِهَا! » (۱۸۰ / اعراف)

ما جهات نقص و حاجتی را که در اجزای عالم مشاهده می‌کنیم از خدای تعالی نفی می‌نماییم، مانند مرگ و فقر. و صفات کمال برای او اثبات می‌کنیم از قبیل حیات، قدرت، علم و امثال آن. این صفات در دار وجود ملازم با جهاتی از نقص و حاجت است و ما این جهات نقص و حاجت را از خدای تعالی نفی می‌کنیم. از طرف دیگر وقتی بنا شد تمامی نقایص و حوائج را از او سلب کنیم برمی‌خوریم به این که داشتن حد هم از نقایص است، برای این که، چیزی که محدود بود به طور مسلم خودش خود را محدود نکرده و موجود دیگری بزرگتر از آن و مسلط بر آن بوده که برایش حد تعیین کرده، لذا همه انحاء حد و نهایت را از خدای سبحان

نفی می‌کنیم و می‌گوییم: خدای تعالی در ذاتش و همچنین در صفاتش به هیچ حدی محدود نیست، پس او وحدتی را داراست که آن وحدت بر هر چیزی قاهر است و چون قاهر است احاطه به آن هم دارد.

این جاست که قدم دیگری پیش رفته و حکم می‌کنیم به این که **صفات خدای تعالی عین ذات اوست** و همچنین هر یک از صفاتش عین صفت دیگر اوست و هیچ تمایزی میان آن‌ها نیست مگر به حسب مفهوم - معنای کلمه - برای این که فکر می‌کنیم اگر علم او مثلاً غیر قدرتش باشد و علم و قدرتش غیر ذاتش بوده باشد، همان طور که در ما آدمیان این طور است، بایستی صفاتش هر یک آن دیگری را تحدید کند و آن دیگر منتهی به آن شود، پس باز پای حد و انتها و تناهی به میان می‌آید. و همین است معنای **صفت احدیت** او که از هیچ جهتی از جهات منقسم نمی‌شود و نه در خارج و نه در ذهن متکثر نمی‌گردد.^(۱)

۱- المیزان ج ۱۶، ص ۲۶۳.

راه شناخت اسماء حسنی

« وَ لِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوهُ بِهَا! » (۱۸۰ / اعراف)

احتیاج اولین چیزی است که انسان آن را مشاهده می‌کند و آن را در ذات خود و در هر چیزی که مرتبط به او و قوا و اعمال اوست و همچنین در سراسر جهان برون از خود می‌بیند و در همین اولین ادراک حکم می‌کند به وجود ذاتی که حوایج او را برمی‌آورد و وجود هر چیزی منتهی به او می‌شود و آن ذات خدای سبحان است. اعتقاد به ذاتی که امر هر چیزی به او منتهی می‌گردد از لوازم فطرت انسانی است و فردی نیست که فاقد آن باشد. قدم دومی که در این راه پیش می‌رویم و 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 هر چیزی از اوست، پس او مالک تمام موجودات است، چون می‌دانیم اگر دارای آن نباشد نمی‌تواند آن را به غیر خود افاضه کند.

این‌جا نتیجه می‌گیریم که پس خدای تعالی هم دارای مُلک و هم صاحب ملک است، یعنی همه چیز از آن اوست و در زیر فرمان اوست و این دارا بودنش علی‌الاطلاق است، پس او دارا و حکمران همه کمالاتی است که ما در عالم سراغش را داریم، از قبیل حیات، قدرت، علم، شنوایی، بینایی، رزق، رحمت، عزت 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، باعث و امثال آن است و این که می‌گوییم: رزق، رحمت، عزت، زنده کردن، میراندن، ابداء و اعاده و برانگیختن کار اوست و اوست سبوح، قدوس، علیّ، کبیر، متعال و امثال آن، منظور ما این است که هر صفت عدمی و صفت نقصی را از او نفی کنیم. این طریقه ساده‌ای است که ما در اثبات اسماء و صفات برای خدای تعالی می‌پیماییم.^(۱)

۱- المیزان ج ۱۶، ص ۲۶۱.

اختلاف در شناخت اسماء الهی

« وَ لِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوهُ بِهَا! » (۱۸۰ / اعراف)

مردم در عین این اتفاقی که بر اصل ذات پروردگار دارند در اسماء و صفات او بر سه صنفند: صنفی اسمایی بر او قایلند که معانی آن اسماء لایق این هست که به ساحت مقدس پروردگار نسبت داده شود. صنف دیگری در اسماء او کجروی کرده و صفات خاصه او را به غیر او نسبت می‌دهند، مانند مادیین و دهریین که آفریدن و زنده کردن و روزی دادن و امثال آن را کار ماده یا دهر می‌دانند. در این انحراف برخی از مردم با ایمان نیز شریکند، برای این که اسباب کونیه را مستقل در تأثیر دانسته و درباره آن‌ها نظریه‌ای دارند که با توحید خدا سازگار نیست. صنف سوم مردمی هستند که به خدای تعالی ایمان دارند ولیکن در اسماء او انحراف می‌ورزند، یعنی صفات نقص و کارهای زشت را بری او اثبات کرده مثلاً او را جسم

محتاج به مکان دانسته و در بعضی از شرایط او را قابل درک می‌دانند. همه این‌ها الحاد در اسماء اوست.

در حقیقت برگشت این سه صنف به دو صنف است: یکی کسانی که خدا را به اسماء حسنی می‌خوانند و او را خدایی ذوالجلال والاکرام دانسته و عبادت می‌کنند و این صنف هدایت یافتگان به راه حقند. صنف دوم اهل ضلالتند، که مسیرشان به دوزخ است و جایگاهشان در دوزخ به حسب مرتبه‌ای است که از ضلالت دارا هستند.^(۱)

۱- میزان ج ۱۶، ص ۲۴۸.

مفهوم مَثَلِ اَعْلٰی

«وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلٰی!» (۶۰ / نحل)

صفات سوئی وجود دارد که عقل آن را قبیح دانسته، مذمتش می‌کند. صفات سوء دیگری است که عقل آن را قبیح نمی‌داند، ولی طبع آن را کراهت دارد، از قبیل مرض و عجز و جهل. صفات دیگری که با تحلیل عقلی به دست می‌آید، مانند احتیاج و فقر و عدم امکان.

خدای سبحان منزّه است از این که متصف شود به صفتی از این صفات، که مَثَل‌های سوءاند، زیرا آن مَثَل‌های سوئی که گفتیم از ناحیه گناهی که عقل قبیحش می‌داند حاصل می‌گردد و جامع همه آن‌ها کلمه «ظلم» است، که تنزه خدای تعالی از آن‌ها روشن است چون خدا مرتکب ظلم نمی‌شود. او هر حکمی که براند و هر عملی که انجام دهد همان حکم و همان فعل، متعین از نظر حکمت و نظام جاری در عالم است، به طوری که غیر آن جای آن را نمی‌گیرد. اما آن قسم مَثَل‌های سوء که گفتیم از نظر عقل قبیح نیست ولی طبع از آن کراهت دارد و همچنین آنهایی که با تحلیل عقلی بد است، خداوند از آن‌ها هم منزّه است. زیرا خدای تعالی عزیز مطلق است و ساحتش امتناع دارد از این که ذلتی در آن راه یابد. قادری است که کل قدرت از آن اوست، پس هیچ رقم عجز در او راه ندارد. کل علم از آن اوست، پس جهلی بدو راه ندارد. محض حیات مال اوست، پس مرگ او را تهدید به فناء نمی‌کند. و

او منزّه از هر نقصی و عدمی است، پس صفات اجسام که دچار نقص و فقدان و قصور و فتور می‌شوند در او راه ندارد.

پس خدای سبحان دارای علو و نزاهت است از این که به یکی از این مثل‌های سوء که ماسوای خدا همه به آن متصف می‌شوند متصف گردد، نه تنها این مقدار تقدس و تنزه دارد بلکه حتی از مثل‌های حسنه و صفات پسندیده کریمه به آن معنایی که غیر او به آن متصف می‌شود منزّه است. یعنی حیات و علم و قدرت و عزت و عظمت و کبریا و امثال آن به آن معنایی که در ماسوای الله است در خدای تعالی نیست، زیرا این صفات حسنه کمالیه در ماسوای الله متناهی و مشوب به فقر و حاجت و فقدان و نقیصه است، به خلاف خدای تعالی که این صفات را خالص از نقص دارد، محض کمال و حقیقت آن را دارد، نامحدود و نامتناهی‌اش را دارد، خالص از شوب نقص و عدمش را دارد. پس او حیاتی دارد که مرگ تهدیدش نمی‌کند، قدرتی دارد که با عجز و خستگی آمیخته نیست، علمی دارد که مسبوق و مقارن با جهل نبوده، عزتی دارد که همراه آن ذلت نیست.

این جاست که معلوم می‌شود اگر خدای سبحان درباره خود فرموده: «وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى» معنایش چیست، چه بعضی از امثال حسنی در درجه پایین‌تر از حسن قرار دارند و بعضی در درجه بالاتری و بعضی در درجه مافوق آن و مثل اعلی در میان همه مثل‌ها خاص خدای تعالی است. اسماء هم خوب و بد دارد و خوبش در خوبی مراحلی دارد، از همه خوب‌ترش خاص خدای تعالی است. (۱)

۱- المیزان ج ۲۴، ص ۱۵۷.

مالکیت الهی به اسماء حسنی

«اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى!» (۸ / طه)

خدای سبحان معبودی است که لاله‌الاهو و هیچ معبودی جز او نیست، چون همه اسماء حسنی مال اوست. یعنی هر اسمی که فرض شود که نسبت به نظایر خود بهترین اسم بوده باشد آن اسم از خدای تعالی است.

مراد به اسماء حسنی الفاظی است که دلالت بر معانی وصفی دارد و صفات جمیله او را که نهایت درجه جمال را دارد می‌فهماند. اسماء به چند قسمند: یک قسم اسماء زشت، مانند ظالم، قسمی دیگر اسماء زیبا، مثل عادل. اسماء زیبا هم چند قسم است: یکی اسمایی که سهمی با کم یا زیاد از کمال در آنها هست، هر چند از شایبه نقص و امکان خالی هم نباشد، مانند خوشگل و معتدل القامه. قسم دیگر، آن اسمایی است که حاکی از کمال محض باشد و آمیخته با شائبه نقص نباشد، مانند: حی و علیم و قدیر، البته به شرطی که از لوازم امکان و مادی و ترکیب تجرید شود. این قسم از اسماء احسن الاسماء اند، چون نقص و عیب در آنها نیست و چون چنین است همین اسماء لایق است که در حق خدای تعالی اطلاق شود و خدا را با آنها توصیف کرد. البته این گونه اطلاق و توصیف اختصاص به یک اسم و دو اسم ندارد، بلکه هر اسمی که احسن باشد مال خداست. تمامی اسماء حسنی منحصر برای خداست. و معنای بودن این اسماء برای خدای تعالی این است که او بالذات مالک آنهاست و اگر از آنها در غیر خدا هم دیدیم، می‌دانیم که خدا به او داده و به قدری که خواسته داده است.^(۱)

۱- میزان ج ۲۷، ص ۱۹۱.

دخالت انواع اسماء الهی در نزول انواع نعمتها

« تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ! » (۷۸ / الرحمن)

« متبارک است الله که به رحمان نامیده شد، بدان جهت متبارک است که این همه آلاء و نعمتها ارزانی داشته و افاضه فرموده است! »

مراد به اسم متبارک خدای تعالی همان رحمان است، که سوره الرحمن با آن آغاز شده است.

جمله «ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» اشاره به این است که خدای سبحان خود را به اسمایی حسنی نامگذاری کرده و به مدلول آن اسماء حسنی متصف هم هست و معانی وصفی و نعوت جلال و جمال را واقعا دارا و واجد است و معلوم است که صفات فاعل در افعالش ظهوری و اثری دارد و از این دریچه خود را نشان می‌دهد و همین صفات است که

فعل را به فاعلش ارتباط می‌دهد، پس خدای تعالی هم اگر خلقی را بیافرید و نظامی در آن جاری ساخت بدین جهت بود که دارای صفتی بود که اقتضای چنین افعالی را داشت، برای این بود که خالق و مبدی و بدیع بود و اگر کارهایش هم متقن و بدون نقطه ضعف است، باز برای این است که او دارای صفاتی است که فعل متقن را اقتضا می‌کند و آن صفات این است که او علیم و حکیم است و اگر اهل اطاعت را جزای خیر می‌دهد، این عملش ترشچی و نمودی از صفتی در اوست، که چنین اقتضایی دارد و آن این است که او ودود، شکور، غفور و رحیم است و اگر اهل فسق را جزای شرّ می‌دهد، باز برای این است که در او صفتی وجود دارد که چنین قسم جزا دادن را اقتضا دارد و آن صفت منتقم و شدیدالعقاب است.

اگر کلمه رب را در اینجا به صفت ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ستوده، برای این است که بفهماند اسماء حسناى خدا و صفات علیایش در نزول برکات و خیرات از ناحیه او دخالت دارند و اشاره کند به این که نعمت‌ها و آلاء او همه به مهر اسماء حسنی و صفات علیای او مارک خورده است.^(۱)

۱- المیزان ج ۳۷، ص ۲۲۷.

معانی و شمول منتخبی از اسماء و صفات الهی

«هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ!» (۲۲/حشر)

عالم الغیب و الشهادة:

کلمه شهادت به معنای چیزی است که مشهود و حاضر در نزد مُدرک باشد، همچنان که غیب معنای مخالف آن را می‌دهد و این دو معنایی اضافی و نسبی است، به این معنی که ممکن است یک چیز برای کسی یا چیزی غیب و برای شخصی و یا چیزی دیگر شهادت باشد. در شهود، امر دایر است بر مدار نوعی احاطه شاهد بر موجود مشهود، یا احاطه حسی و یا خیالی و یا عقلی و یا وجود و در غیب دایر مدار نبودن چنین احاطه است.

هر چیزی که برای ما غیب و یا شهادت باشد، از آنجا که محاط خدای تعالی و خدا محیط به آن است، قهرا معلوم او و او عالم به آن است. پس خدای تعالی عالم به غیب و شهادت هر دو است و غیر او هیچ کس چنین نیست، برای این که غیر خدا هر که باشد وجودش محدود است و احاطه ندارد مگر بدانچه خدا تعلیمش کرده است و اما خود خدای تعالی غیب علی‌الاطلاق است و احدی و چیزی به هیچ وجه نمی‌تواند به او احاطه یابد.^(۱)

۱- میزان ج ۳۸، ص ۸۷

« هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ! » (۲۳ / حشر)

مَلِك :

به معنای مالک تدبیر امور مردم و اختیاردار حکومت در آنان است.

قُدُّوس :

مبالغه در قدس و نزاهت و پاکی را افاده می‌کند.

سَلَام :

به معنای کسی است که با سلام و عافیت با تو برخورد کند، نه با ستیز و شر.

مُؤْمِن :

به معنای کسی است که به تو امنیت بدهد و ترا در امان خود حفظ کند.

مُهَيْمِن :

به معنای فایق و مسلط بر شخصی و یا چیزی است.

عَزِيز :

به معنای آن غالبی است که هرگز شکست نمی‌پذیرد و کسی بر او غالب نمی‌آید. و یا

به معنای کسی است که هر چه دیگران دارند از ناحیه او دارند و هر چه او دارد از ناحیه کسی نیست.

جَبَّارٌ :

به معنای کسی است که اراده خود را بر هر کسی که بخواهد به جبر تحمیل می‌کند.

مُتَكَبِّرٌ :

آن کسی است که با جامه کبریایی خود را بنمایاند.^(۱)

۱- المیزان ج ۳۸، ص ۸۷.

«هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِيءُ الْمُصَوِّرُ!» (۲۴ / حشر)

خَالِقٌ :

خالق به معنای کسی است که اشیایی را با اندازه‌گیری پدید آورده باشد.

بَارِيءٌ :

به معنای همان کس است، اما از این نظر که اشیایی را که پدید آورده از یکدیگر

ممتازند.

مُصَوِّرٌ :

به معنای کسی است که پدید آورده‌های خود را طوری صورت‌گیری کرده

باشد که با یکدیگر مشتبه نشوند.

کلمات سه گانه فوق، هر سه متضمن معنای ایجاد هستند، اما به اعتبارات

مختلف که بین آنها ترتیب هست. برای این که تصویر، فرع بر این است که خدای تعالی

بخواهد موجودات را متمایز از یکدیگر خلق کند و این نیز فرع بر آن است که اصلاً

بخواهد موجوداتی را بیافریند.^(۱)

۱- المیزان ج ۳۸، ص ۸۷.

«وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ!» (۱ / حدید)

حکیم :

یعنی فعل خدای سبحان متقن و محکم است، آن قدر محکم است که هیچ عارضه‌ای فعل او را فاسد نمی‌کند و نیز آن قدر متقن است که جای هیچ اعتراض در آن نیست.^(۱)
۱- میزان ج ۳۷، ص ۲۹۹.

«يُحْيِي وَ يُمِيتُ وَ هُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ!» (۲ / حدید)

محيی و ممیت :

دو عبارت اسمیه «يُحْيِي وَ يُمِيتُ» اشاره است به دو نام از نام‌های خدای تعالی، یعنی زنده کننده و میراننده و اگر خود اسم را در آیه نیاورد و به جای آن فعل مضارع آورد برای این بود که اشاره کرده باشد به شمول و عمومیت آن نسبت به هر احیاء و هر اماتہ، تا در نتیجه شامل ایجاد ملائکه هم بشود، چون حیات ملائکه مسبوق به مرگ نیست و نیز زنده کردن جنین در شکم مادرش و زنده کردن مردگان در روز قیامت و پدید آوردن جمادات مرده که قبلاً زنده نبودند، تا میراندن دوباره آن‌ها صادق باشد و میراندن انسان در دنیا و برای بار دوم در برزخ.

قَدِيرٌ :

(او بر هر چیز قادر است). این جمله اشاره دارد به صفت قدرت الهی و این که قدرت او مطلقه است و مقید به چیزی دُونَ چیزی نیست.^(۱)
۱- میزان ج ۳۷، ص ۲۹۹.

«هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ!» (۳/ حدید)

اول و آخر و ظاهر و باطن :

خدای تعالی بر هر چیزی که فرض شود قادر است، قهرا با احاطه قدرتش به هر چیزی از هر جهت محیط هم هست، پس هر چیزی که فرض شود اول باشد، خدا قبل از آن چیز

بوده بوده، پس او نسبت به تمام ماسوای خود اول است، نه آن چیزی که ما اولش فرض کردیم و همچنین هر چیزی که ما آخرینش فرض کنیم خدای تعالی بعد از آن هم خواهد بود، چون گفتیم قدرتش احاطه به آن چیز دارد، هم به ماقبلش و هم به مابعدش، پس آخر خداست، نه آن چیزی که ما آخرینش فرض کردیم و هر چیزی را که ما ظاهر فرض کنیم خدا ظاهرتر از آن است به خاطر احاطه‌ای که قدرتش بر آن چیز دارد و چون احاطه دارد پس از جهت ظهور هم مافوق آن است، پس خدا ظاهر است، نه آن چیزی که ما ظاهرش فرض کردیم و همچنین هر چیزی که باطن فرض شود خدا به خاطر احاطه قدرتش بر آن باطن‌تر از آن است و ماوراء آن قرار دارد، چون اوست که آن چیز را باطن کرده، پس باطن هم خداست، نه آن چیزی که ما باطنش فرض کردیم، پس معلوم شد که خدا اول و آخر و ظاهر و باطن علی الاطلاق است.

از این صفات آنچه در غیر خدا هست نسبی است نه علی الاطلاق (فلان چیز نسبت به فلان چیز دیگر اول است و یا نسبت به آن آخر یا ظاهر یا باطن است و هیچ موجودی در عالم سراغ نداریم که علی الاطلاق اول و یا آخر و یا ظاهر و یا باطن باشد).

اولیت خدای تعالی و آخریتش و همچنین ظهور و بطونش، زمانی و مکانی نیست و چنین نیست که در ظرف زمان، اول و آخر باشد، وگرنه باید خود خدا جلوتر از زمان نباشد و از زمانی و مکانی بودن منزّه نباشد و حال آن که منزّه از آن است، چون خالق زمان و مکان و محیط به تمامی موجودات است، بلکه منظور از اولیت و آخریت و همچنین ظاهر و باطن بودنش، این است که او محیط به تمام اشیاء است، به هر جوری که شما اشیاء را فرض و به هر صورت که تصور بکنید.

محیط :

این اسماء چهارگانه یعنی اول و آخر و ظاهر و باطن چهارشاخه و فرع از نام «محیط» است و محیط هم شاخه‌ای از اطلاق قدرت اوست، چون قدرتش محیط به هر چیز است،

ممکن هم هست نام‌های چهارگانه مورد بحث را شاخه‌هایی از احاطه قدرتش ندانیم، بلکه شاخه‌هایی از احاطه وجود او بگیریم، چون وجود او قبل از وجود هر چیز و بعد از وجود هر چیز است، او قبل از آن که چیزی ثبوت پیدا کند ثابت بود و بعد از آن که هر دارای ثبوتی فانی گردد باز هم ثابت است. او از هر چیز دیگری نزدیک‌تر و ظاهرتر است و از دید و درک او هام و عقول هر صاحب عقلی از چیز دیگری باطن‌تر و پنهان‌تر است.

علم :

اسامی چهارگانه نامبرده به نوعی بر علم خدای تعالی نیز بستگی و تفرع دارند، (برای این که هر چیزی را که ما اول فرض کنیم، قبل از وجودش خدای تعالی احاطه علمی به او داشته و هر چه را که ما آخر فرض کنیم بعد از فنایش هم خدا احاطه علمی به آن دارد. هر چه را که ما ظاهر فرض کنیم، خدای تعالی ظاهرتر از آن است، چون ظهور آن از خداست و چگونه ممکن است از خود خدا ظاهرتر باشد و همچنین...^(۱))

۱- میزان ج ۳۷، ص ۲۹۹.

«غَافِرِ الذَّنْبِ وَ قَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ !»

(۳ / مؤمن)

غافر الذنب و قابل التوب :

مغفرت و قبول توبه از صفات فعلیه خداست و خدای تعالی همه روزه و لایزال گناهیانی می‌آمرزد و توبه‌هایی قبول می‌کند. مجموع و روبرهم «غافر الذنب و قابل التوب» به منزله یک صفت است و یک رفتار خدا با بندگان گنهکار را افاده می‌کند و آن این است که ایشان را می‌آمرزد، چیزی که هست گاهی با توبه و گاهی بدون توبه و با شفاعت.

شدید العقاب :

مانند کلمه (ذواتنقام) از اسماء حسنی است که صفت خدای تعالی در

طرف عذاب را حکایت می‌کند، همچنان که کلمه (غفور و رحیم) صفتش در جانب رحمت را حکایت می‌نماید.

ذی الطول :

معنایش با معنای منعم یکی است و هر دو از اسماء حسناى الهی است، ولكن ذوالطول أخص از منعم است، چون تنها نعمت‌های طولانی را شامل می‌شود، ولی منعم، هم آن را شامل می‌شود و هم نعمت‌های کوتاه مدت را.^(۱)

۱- المیزان ج ۳۴، ص ۱۶۲.

«اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ!»

(۲۵۵ / بقره)

حی: (حیات الهی)

حی به معنای کسی است که حیات ثابت داشته باشد. حیات حقیقی باید طوری باشد که ذاتا مرگ‌پذیر نباشد و عروض مرگ بر آن محال باشد و این تصور ندارد مگر به این که حیات عین ذات حی باشد، نه عارض بر ذاتش و همچنین از خودش باشد نه این که دیگری به او داده باشد، همچنان که قرآن درباره خدای تعالی فرموده: «وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ» (۵۸ / فرقان)

بنا بر این حیات حقیقی، حیات خدای واجب‌الوجود است و حیاتی است واجب و عبارت دیگر چنین حیاتی این است که صاحبش بالذات عالم و قادر باشد. از این جا کاملاً معلوم می‌شود چرا در جمله «هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (۶۵ / بقره)، حیات را منحصر در خدای تعالی کرد و فرمود: تنها او حی است و نیز معلوم می‌شود که این حصر حقیقی است نه نسبی و این که حقیقت حیات یعنی آن حیاتی که آمیخته با موت نیست و در معرض فنا قرار نمی‌گیرد تنها حیات خدای تعالی است. حیات تنها و تنها خاص خداست و اگر زندگان دیگر هم،

زندگی دارند خدا به آنها داده است.

الْقِيَامُ : (قیام به عدل الهی)

قیام بر هر چیز به معنای درست کردن و حفظ و تدبیر و تربیت و مراقبت بر آن و قدرت بر آن است.

خدای تعالی در کلام مجیدش اصل قیام به امور خلقتش را برای خود اثبات نموده است. خدا قائم بر تمامی موجودات است و با عدل قائم است، بدین معنا که عطا و منعم همه به عدل است و با در نظر گرفتن این که عالم امکان همان عطا و منع آن است، پس هر چیزی را همان قدر که ظرفیت و استحقاق دارد می‌دهد و آن گاه می‌فرماید: علت این که به عدالت می‌دهد، این است که عدالت مقتضای دو اسم (عزیز و حکیم) است.

خدای تعالی بدان جهت که عزیز است قائم بر هر چیز است و به آن جهت که حکیم است در هر چیزی عدالت را اعمال می‌کند.

خدای تعالی از آنجا که مبدأ هستی است و وجود هر چیز و اوصاف و آثارش از ناحیه او آغاز می‌شود و هیچ مبدایی برای هیچ موجودی نیست مگر آن که آن مبدأ هم به خدا منتهی می‌شود، پس او قائم بر هر چیز و از هر جهت است و به حقیقت معنای کلمه قائم است، یعنی قیامش آمیخته با خلل و سستی نیست و هیچ موجودی به غیر خدا چنین قیامی ندارد، مگر این که به وجهی قیامش منتهی به خدا و به اذن خداست.

خدای تعالی هر چه قیام دارد قیامی خالص است، نه قیامی آمیخته با ضعف و سستی و غیر خدا به جز این ندارد که باید به اذن او به وسیله او قائم باشد، پس در این مسأله از دو طرف حصر هست، یکی انحصار قیام در خدای تعالی و این که غیر او کسی قیام ندارد و یکی انحصار خدا در قیام و این که خدا به جز قیام کاری ندارد.

اسم قیوم اصل و جامع تمامی اسماء اضافی خداست و منظور از اسماء اضافی اسمایی است که به وجهی بر معانی خارج از ذات دلالت می‌کند، مانند اسم خالق، رازق، مبدی، معید، محیی، ممیت، غفور، رحیم، ودود و غیر آن. چون اگر خدا آفریدگار و روزی‌رسان و مبدأ هستی

و اعاده دهنده انسانها در معاد و زنده کننده و میراننده و آمرزگار و رحیم و ودود است بدین جهت است که قیوم است.^(۱)

- المیزان ج ۴، ص ۲۱۷.

« أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ! »
(۵۳ / سجده)

شهید: (حضور الهی)

« آیا برای روشن شدن حق کافی نیست که پروردگار تو مشهود بر هر چیز است؟ »
آری کافی است برای این که هیچ موجودی نیست مگر آن که از جمیع جهاتش محتاج به خدا و وابسته به اوست و او قائم بر آن و قاهر و مافوق آن است، پس خدای تعالی برای هر چیزی مشهود و معلوم است، هر چند که بعضی او را نشناسند.

خدای تعالی شهید بر همه چیز است و او و صفات و افعالش محبوب از هیچ یک از مخلوقات خود نیست. خدای تعالی به هر چیزی احاطه دارد، البته نه احاطه‌ای که ما به چیزی داریم بلکه احاطه‌ای که لایق به ساحت قدس و کبریایی او باشد، پس هیچ مکان و مکینی از خدا خالی نیست و هیچ چیز از نظر او پنهان نیست و داخل در هیچ چیزی هم نیست.^(۱)

۱- المیزان ج ۳۴، ص ۳۳۰.

«...الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ»
(۴ / شوری)

مالک: (ولایت الهی)

در این جملات از اسماء حسنی الهی پنج نام مقدس ذکر شده:

- عزیز - حکیم - علی - عظیم - لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ .

چون این جمله عبارت آخری نام مالک است و اگر نام مالک را این طور شکفته ذکر کرده و نیز آن چهار نام دیگر را در این جا آورد، برای این بوده که اصل وحی را و همچنین سنت جاریه بودن آن را تعلیل کرده باشد. برای این که وحی عبارت است از قانون الهیه‌ای که هدایت مردم به سوی سعادت زندگی‌شان را هم در دنیا و هم در آخرت ضمانت می‌کند و هیچ کس و هیچ مانعی نیست که خدای را از تشریح چنین قوانینی باز بدارد و برای این که عزیز است، یعنی در هر چه اراده کند مغلوب هیچ چیز و هیچ عاملی واقع نمی‌شود.

و نیز خدای تعالی امر هدایت بندگان خود را مهمل نمی‌گذارد. و در آن سهل‌انگاری نمی‌کند. برای این که حکیم است، یعنی افعالش همه متقن است و یکی از آثار متقن بودن عمل این است که عمل خود را طوری انجام دهد که به نتیجه برسد. و نیز خدای تعالی است که در بندگان خود و امور ایشان به هر طوری که بخواهد تصرف می‌کند، چون او مالک ایشان است و نیز حق اوست که بندگان به وظیفه پرستش او قیام کنند و او ایشان را به بندگی خود وادار سازد، امر و نهی کند، چون او، هم علی است و هم عظیم.

پس هر یک از این پنج اسم سهمی در تعلیل اصل وحی دارند و نتیجه روبرهم آنها این است که خدای تعالی از هر جهت ولی بندگان است و به غیر او ولی دیگر نیست.^(۱)

۱- المیزان ج ۳۵، ص ۱۶.

وجه یا روی، به مناسبتی که بین صورت و سطح بیرونی هر چیز هست به طور مجاز بر همان سطح بیرونی هر چیز هم اطلاق می‌شود. ذات چیزی برای چیز دیگری هیچ وقت جلوه و ظهور نمی‌کند و تنها ظاهر و شرح بیرونی و اسماء و صفات است که برای موجود دیگری جلوه می‌کند.

به ذات خدای تعالی نیز نمی‌توانیم پی ببریم برای این که به طور کلی علم و معرفت یک نوع تحدید فکری است و ذات مقدس خدای تعالی بی حد و نهایت است و قابل تحدید نمی‌باشد.

از آنجایی که وجه یا روی هر چیز همان قسمتی است که دیگران با آن مواجه می‌شوند به این اعتبار می‌توان گفت: اعمال صالحه وجه خدای تعالی است، همچنان که کارهای زشت وجه شیطان است. چنان که صفاتی را که خدای تعالی به آن صفات با بندگان خود روبرو می‌شود نظیر رحمت و خلق و رزق و هدایت و امثال آن از صفات فعلیه، بلکه صفات ذاتیه‌ای را هم که به وسیله آن مخلوقات، خدای خود را تا حدی می‌شناسند مانند علم و قدرت، می‌توان وجه خدای دانست، برای این که خدای تعالی بوسیله همین صفات با مخلوقات خود روبرو می‌شود و آفریدگان نیز به وسیله آن به جانب خداوند خود رو می‌کنند.

ناحیه خدا جهت و وجه اوست و به طور کلی هر چیزی که منسوب به اوست و به هر نوعی از نسبت به وی انتساب دارد از اسماء و صفاتش گرفته تا ادیان و اعمال صالح بندگان و همچنین مقربان درگاهش از انبیاء و ملائکه و شهداء و مؤمنینی که مشمول مغفرتش شده باشند همه و همه وجه خدایند.

همه آن اموری که وجه خدای سبحانند و به عبارت دیگر در جهت خداوند قرار دارند از گزند حوادث و از نابودی مصونند. همچنین چیزهایی که بنده از خدای خود انتظار دارد نیز وجه خداست، مانند فضل و رحمت و رضوان.

مفهوم وجه و حقایق افاضه شده از جانب خدا

«... كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ!» (۸۸ / قصص)

«هر موجودی که تصور شود بعد از وجودش هلاکت و بطلان در پی دارد مگر وجه

خدا!»

آن موجودات که زمانی هستند بعد از سرآمد زمان وجودشان هالک و باطل می‌شوند و آنهایی که زمانی نیستند، وجودشان در احاطه فنا قرار دارد و فنا از هر طرف احاطه‌شان کرده است. هر چیزی بزودی جا خالی کرده به درگاه خدا می‌رود، مگر صفات کریمه خدا که منشأ فیض او هستند و بدون وقفه و تا بی‌نهایت مشغول افاضه فیضند و معبود هم باید چنین باشد و بطلان در ذات او و انقطاع در صفات فیاضه او راه نداشته باشد و غیر خدا هیچ موجودی این طور نیست پس هیچ معبودی جز او نیست.

وجه خدا به معنای نمود او برای غیر او یعنی خلقتش است و خلقتش با آن متوجه درگاه او می‌شوند، این نمود، همانا صفات کریمه او از حیات و علم و قدرت و سمع و بصر است و نیز هر صفتی از صفات فعل مانند صفت خلقت و رزق و احیاء و اماتة و مغفرت و رحمت و هم‌چنین آیات دال بر آن صفات بدان جهت که آیتند، می‌باشد.

بنا بر این، هر موجودی که تصور شود فی نفسه هالک و باطل است و حقیقتی جز آن چه که از ناحیه خدای تعالی به آن افاضه شود ندارد و آن چه که منسوب به خدای تعالی نباشد از حقیقت به طور کلی خالی است و جز موهومی که وهم متوهم آن را تراشیده نیست.

انسان نیز از حقیقت جز این مقدار بهره ندارد، که موجودی است که آفرینش خدا روحی و جسمی در او به کار برده و او خودش صفات کمالی برای خود کسب کرده، اینها که حقیقت انسان را تشکیل می‌دهند همه صنع خدا و منسوب به اویند و اما زاید بر اینها آن چه را که عقل اجتماعی بر آن افاضه می‌کند، همه موهوماتند که ناچاری و اضطراب باعث شده آن‌ها را معتبر بشمارد، مانند این که فلان انسان نیرومند و آن یکی سلطان و آن دیگری

رئیس است. بر همین منوال هر موجودی دیگر که به تجزیه عقل بیاوریم عبارت است از یک یا چند حقیقت و چند خرافت و موهوم.
۱- میزان ج ۳۱، ص ۱۴۵.

ملکوت و وجه اشیاء در طرف خدا

« فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ...! » (۸۳ / یس)
« پس منزه است آن که ملکوت همه چیز به دست اوست...! »

ملکوت، آن طرف از دو طرف هر چیز است که روبه خداست، چون هر موجودی دو طرف دارد: یکی رو به خدا و یکی دیگر پشت به خدا، ملکوت هر چیز سمت رو به خدای آن چیز است و ملک سمت رو به خلق آن. ممکن هم هست بگوئیم: ملکوت به معنای هر دو طرف هر موجود است. اگر فرموده ملکوت هر چیزی به دست خداست، برای این است که دلالت کند بر این که خدای تعالی مسلط بر هر چیز است و غیر خدا کسی در این تسلط بهره و سهمی ندارد.
۱- میزان ج ۳۳، ص ۱۸۶.

وجه الهی و عالم ذر

« وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ: - أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ »

- قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا...! » (۱۷۲ / اعراف)

«یاد آور زمانی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم ذریه آن‌ها را برگرفت...!»
این وجود تدریجی که برای موجودات و از آن جمله برای انسان است امری است از ناحیه خدا که با کلمه «کُن» و بدون تدریج بلکه دفعهً افزوده می‌شود. و این وجود دارای دو وجه است: یکی آن وجه و رویی که به طرف دنیا دارد این است که به تدریج از قوه به فعل و از عدم به وجود درآید و همین وجود نسبت به آن وجهی که به خدای سبحان دارد امری است غیر تدریجی به طوری که هر چه دارد در همان اولین مرحله ظهورش دارا است و هیچ قوه‌ای که به طرف فعلیت سوق دهد در آن نیست.

مقتضای آیات فوق این است که برای عالم انسانی با همه وسعتی که دارد در نزد خدای سبحان وجودی جمعی باشد و این وجود جمعی همان وجهی است که گفتیم وجود هر چیزی به خدای سبحان داشته و خداوند که آن را بر افراد افاضه نموده و در آن وجه هیچ فردی از افراد دیگر غایب نبوده و افراد هم از خدا و خداوند هم از افراد غایب نیست.

این همان حقیقتی است که خداوند از آن تعبیر به «ملکوت» کرده است.

اما این وجه دنیایی انسان که ما آن را مشاهده کرده و می‌بینیم آحاد انسان و احوال و اعمال آنان به قطعات زمان تقسیم شده و بر مرور لیالی و ایام منطبق گشته و نیز این که می‌بینیم انسان به خاطر توجه به تمتعات مادی زمینی و لذایذ حسی از پروردگار خود محجوب شده، همه این احوال متفرع بر وجه دیگر زندگی است، که سابق بر این زندگی و این زندگی متأخر از آن است و موقعیت این نشئه موقعیت «یَکُونُ» و «کُنْ» را دارد.

این نشئه دنیوی انسان مسبوق است به نشئه انسانی دیگری که عین این نشئه است، جز این که آحاد موجود در آن محجوب از پروردگار خود نیستند و در آن نشئه وحدانیت پروردگار را در ربوبیت مشاهده می‌کنند و این مشاهده از طریق مشاهده نفس خودشان است، نه از طریق استدلال، بلکه از این جهت است که از او منقطع نیستند و حتی یک لحظه او را غایب نمی‌بینند و لذا به وجود او و به هر حقی که از قبل او باشد اعتراف دارند، آری قذارت شرک و لوث معصیت از احکام این نشئه دنیایی است، نه آن نشئه. آن نشئه قائم به فعل خداست و جز فعل خدا کس دیگری فعل ندارد (دقت فرمایید!)

آیه مورد بحث اشاره می‌کند به تفصیل یک حقیقت و به یک نشئه انسانی که سابق بر نشئه دنیایی اوست، نشئه‌ای که خداوند در آن نشئه میان افراد نوع انسان تفرقه و تمایز قرار داده و هر یک از ایشان را بر نفس خود شاهد گرفته است که:

« أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ »

- آیا من پروردگار شما نیستم؟

- قالوا بلی! گفتند: آری!

تقدم عالم ذر بر این عالم، تقدم زمانی نیست، نشئه‌ای است که به حسب زمان هیچ انفکاک و جدایی از نشئه دنیوی ندارد، بلکه با آن و محیط به آن است و سابقتی که بر آن دارد سابقتی است که «کُن» بر «فَیْکُونُ» دارد.^(۱)

۱- میزان ج ۱۶، ص ۲۱۴.

عالم ذر و هنگامه پیمان انسان در پیشگاه الهی

- برای خدا عهدی است به گردن بشر که از آن بازخواست خواهد کرد!

- «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا...!» (۱۷۲ / اعراف)

« ذکر کن برای مردم موطنی را که در آن موطن، خداوند از بشر از صلبهایشان ذریه‌شان را گرفت، به طوری که احدی از افراد نماند مگر این که مستقل و مشخص از دیگران باشد و همه در آن موطن جدا جدا از هم اجتماع نمودند و خداوند ذات وابسته به پروردگارشان را به ایشان نشان داد و علیه خود گواهی‌شان گرفت و ایشان در آن موطن غایب و محجوب از پروردگارشان نبوده و پروردگارشان هم از ایشان محجوب نبود، بلکه به معاینه دیدند که او پروردگارشان است، هم‌چنان که هر موجود دیگری به فطرت خود و از ناحیه ذات خود، پروردگار خود را می‌یابد بدون این که از او محجوب باشد!»

خطاب و جواب در عالم ذر از باب زبان حال نیست، بلکه خطابی است

حقیقی و کلامی است الهی.

مخاطبین در جمله « **أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟** » همان کسانی‌اند که گفتند: « **بَلَىٰ شَهِدْنَا!** » و به مقتضای این آیه، بشر در قیامت اشهاد و خطاب خدا و اعتراف خود را به معاینه می‌بیند و درک می‌کند، هر چند که در دنیا از آن و از ماسوای معرفت غافل بود.

در روز قیامت پرده‌هایی که میان بشر و پروردگارش حایل بود برچیده می‌شود، بشر به خود می‌آید و دوباره این حقایق را به مشاهده و معاینه درک می‌کند و آنچه را که میانه او و پروردگارش گذشته بود به یاد می‌آورد. خداوند بعد از جدا ساختن ابناء بشر از پدران، هر فردی را گواه خودش گرفت و با جمله « **أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟** » مورد استشهاد را معلوم کرد، تا امری را که برای آن، ذریه بشر را استشهاد کرده مشخص شود و آن ربوبیت پروردگار ایشان است، تا در موقع پرستش به ربوبیت خدای سبحان شهادت دهند.

احتیاج داشتن آدمی به پروردگاری که مالک و مدبر است جزو حقیقت و ذات انسان است و فقر به چنین پروردگاری در ذات او نوشته شده و ضعف بر پیشانی‌اش مکتوب گشته و این معنا بر هیچ انسانی که کمترین درک و شعور انسانی را داشته باشد پوشیده نیست. عالم و جاهل، صغیر و کبیر، شریف و ضعیف، همه در این درک مساوی‌اند. جمله « **بَلَىٰ شَهِدْنَا!** » اعتراف انسانها است به این که این مطلب را ما شاهد بودیم و چنین شهادتی از ما واقع شد!

تمامی افراد بشر مورد این استشهاد واقع شده و یکایک ایشان به ربوبیت پروردگار اعتراف نموده‌اند! (۱)

۱- المیزان ج ۱۶، ص ۲۱۷.

روی دیگر آسمان‌ها و زمین و ظهور حقیقت موجودات

« **وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ مَا أَمْرُ السَّاعَةِ...** » (۷۷ / نحل)

ممکن است یک شیء واحد دارای چند وجه باشد، یک وجه‌اش برای غیر خویش شهادت باشد یعنی ظاهر باشد و وجه دیگرش غیب باشد و خلاصه موجود واحد هم غیب باشد

و هم شهادت. معنی آیه فوق این است که خدا از آسمان‌ها و زمین چیزی می‌داند که خارج از حدود آن دو است. به معنای دیگر، مراد به غیب سماوات و ارض، غیبی است که آسمان‌ها و زمین مشتمل بر آنند، یعنی غیبی است که در داخل آن دو است، خلاصه این که آسمان و زمین دو روی دارند: یکی برای مردم مشهود است و روی دیگرش غایب و برای خدا مشهود؛ و به عبارت دیگر خدا از آن سوی آسمان‌ها و زمین که برای بشر غایب است خبر دارد.

کلمه ساعت به معنای قیامت است که به معنای دوم غیب، خود یکی از غیب‌های سماوات و ارض است، به دو دلیل: اول برای این که خدای سبحان آن را در کلام خود غیب نامیده و چون قیامت خارج از آسمان و زمین نیست پس غیب به معنای دوم در همین آسمان و زمین است.

در آن روز خدا بشر را خبر می‌دهد از آنچه که در آن اختلاف می‌کردند و روزی است که سریره و باطن مردم آشکار می‌گردد. روزی است که آنچه از حقایق در نشئه دنیا پنهان بود در آن جا ظاهر و آشکار می‌گردد و پر واضح است که این حقایق هیچ یکس از پهنای آسمان‌ها و زمین بیرون نیست، بلکه این حقایق به همراه آسمان‌ها و زمین ثابتند.^(۱)

۱- المیزان ج ۲۴، ص ۲۰۰.

مفهوم بقای وجه الهی و فنای جن و انس

«كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ!» (۲۷ / الرحمن)

هر جنبنده دارای شعوری که بر روی زمین است به‌زودی فانی خواهد شد. مدت و اجل نشئه دنیا با فنای جن و انس سر می‌آید و عمرش پایان می‌پذیرد و نشئه آخرت طلوع می‌کند و هر دو مطلب یعنی فنای جانداران صاحب شعور زمین و طلوع نشئه آخرت که نشئه جزاست، از نعمت‌ها و آلاء خدای تعالی است، چون زندگی دنیا حیاتی است مقدمی، برای غرض آخرت و معلوم است که انتقال از مقدمه به غرض و نتیجه نعمت است.

حقیقت این فنا انتقال از دنیا به آخرت و رجوع به خدای تعالی است، همچنان که در بسیاری از آیات کریمه قرآن این فنا به انتقال نامبرده تفسیر شده و فهمانده که منظور از آن، فنای مطلق و هیچ و پوچ شدن نیست.

و پروردگارت، عزّ اسمه، با همه جلال و اکرامش باقی می ماند، بدون این که فنای موجودات اثری در خود او یا دگرگونی در جلال و اکرام او باقی بگذارد. بنا بر این که مراد به وجه خدا هر چیزی باشد که دیگران رو به آن دارند، که قهرا مصداقش عبارت می شود از تمامی چیزهایی که به خدا منسوبند و مورد نظر هر خداجویی واقع می گردد، مانند انبیاء و اولیاء خدا و دین او و ثواب و قرب او و سایر چیزهایی که از این قبیل باشند.^(۱)

۱- المیزان ج ۳۷، ص ۲۰۴.

مفهوم رؤیت خدا

« قَالَ رَبِّ ارْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي ...! » (۱۴۳ / اعراف)

« عرض کرد: ای پروردگارم خود را به من نشان بده تا بر تو بنگرم فرمود

هرگز مرا نخواهی دید...! »

از نظر قرآن کریم خدای سبحان جسم و جسمانی نیست و هیچ مکان و جهت و زمانی او را در خود نمی گنجاند و هیچ صورت و شکلی مانند و مشابه او ولو به وجهی از وجوه یافت نمی شود. و معلوم است کسی که وضعش این چنین باشد ابصار و دیدن به آن معنایی که ما برای آن قایلیم به وی متعلق نمی شود و هیچ صورت ذهنیه ای منطبق با او نمی گردد، نه در دنیا و نه در آخرت. پس معنی رؤیت خدا چیست؟ مراد به این رؤیت قطعی ترین و روشن ترین مراحل علم است و تعبیر آن به رؤیت برای مبالغه در روشنی و قطعیت آن است، چیزی که هست باید دانست حقیقت این علم که آن را علم ضروری می نامیم چیست؟ چون از هر علم

ضروری به رؤیت تعبیر نمی‌شود مثلاً ما به علم ضروری می‌دانیم شهری به نام لندن وجود دارد و لکن صحیح نیست به صرف داشتن این علم بگوییم: «ما لندن را دیده‌ایم!» از این مثال روشن‌تر علم ضروری به بدیهیات اولیه از قبیل (یک، نصف عدد دو است، می‌باشد، چه این بدیهیات به خاطر کلتی که دارند محسوس و مادی نیستند و چون محسوس نیستند می‌توانیم اطلاق علم بر آن‌ها بکنیم و لکن صحیح نیست آن‌ها را رؤیت بنامیم و نیز تمامی تصدیقات عقلیه‌ای که در قوه عاقله انجام می‌گیرد و یا معانی که ظرف تحققش وهم است که ما اطلاق علم حصولی بر آن‌ها می‌کنیم و لکن آن‌ها را رؤیت نمی‌نامیم، چرا؟ در میانه معلومات ما معلوماتی است که اطلاق رؤیت بر آن‌ها می‌شود و آن معلومات به علم حضوری ما است، مثلاً می‌گوییم: «من خود را می‌بینم که منم و می‌بینم که فلان چیز را دوست و بهمان چیز را دشمن می‌دارم.» معنای این دیدن‌ها این است که من ذات خود را چنین می‌یابم و آن را بدون این که چیزی بین من و آن حایل باشد چنین یافتیم.

این امور نه به حواس محسوس‌اند و نه به فکر، بلکه درک آن‌ها از این باب است که برای ذات انسان حاضرند و درک آن‌ها احتیاجی به استعمال فکر و یا حواس ندارد.

تعبیر از این گونه معلومات به رؤیت، تعبیری است شایع. هر جا که خدای تعالی گفتگو از دیده شدنش کرده در همان جا خصوصیتی ذکر کرده که از آن خصوصیات می‌فهمیم مراد از دیده شدن خدای تعالی همین قسم از علمی است که خود ما هم آن را رؤیت و دیدن می‌نامیم. خدا نزد هر چیزی حاضر و مشهود است و حضورش به چیزی یا به جهتی معین و به مکانی مخصوص اختصاص نداشته بلکه نزد هر چیزی شاهد و حاضر و بر هر چیزی محیط است، به طوری که اگر به فرض محال کسی بتواند او را ببیند می‌تواند او را در وجدان خودش و در نفس خود و در ظاهر هر چیزی و در باطن آن ببیند. این است معنای دیدن خدا و لقای او نه دیدن به چشم و ملاقات به جسم که جز با روبرو شدن حسی و جسمانی و متعین بودن مکان و زمان دو طرف صورت نمی‌بندد.

آن مانعی که میانه مردم و خدا حایل شده همانا تیرگی گناہانی است که مرتکب شده‌اند این تیرگی‌ها است که روی دلها - جانها - ی ایشان را پوشانده و نمی‌گذارد که به

مشاهده پروردگار خود تشرف یابند، پس معلوم می‌شود اگر گناهان نباشند جان‌ها خدای را می‌بینند نه چشم‌ها.

خدای تعالی در کلام خود رؤیتی را اثبات کرده که غیر از رؤیت بصری و حسی است، بلکه يك نوع درك و شعوری است که با آن حقیقت و ذات هر چیزی درك می‌شود، بدون این که چشم یا فکر در آن به کار رود، شعوری اثبات کرده که آدمی با آن شعور به وجود پروردگار خود پی برده و معتقد می‌شود.

البته آن علم که از آن به رؤیت و لقاء تعبیر شده تنها برای صالحین از بندگانش آن هم در روز قیامت دست می‌دهد. قیامت ظرف و مکان چنین تشریفی است، نه دنیا که آدمی در آن مشغول و پابند به پروریدن تن خویش و یکسره در پی تحصیل حواجی طبیعی خویشتن است. دنیا محل سلوک و پیمودن راه لقاء خدا و به دست آوردن علم ضروری به آیات اوست و تا به عالم دیگر منتقل نشود به ملاقات پروردگارش نایل نمی‌شود.

نکته قابل توجه این است که قرآن کریم اولین کتابی است که از روی این حقیقت پرده‌برداری نموده و به بی‌سابقه‌ترین بیانی این راز را آشکارا ساخته است. قهرا وقتی مسأله رؤیت خدا به آن معنا که گفته شد در چند جای قرآن برای قیامت اثبات شد، نفی ابدی در آن جمله: «لَنْ تَرَانِي!» راجع به دنیا خواهد بود و معنایش این می‌شود مادامی که انسان در قید حیات دنیوی و به حکم اجبار در پی اداره جسم و تن خویش و برآوردن حواجی ضروری آن است هرگز با چنین تشریفی مشرف نمی‌شود، تا آن که به طور کلی و به تمام معنای کلمه از بدنش و از توابع بدنش منقطع گردد، یعنی بمیرد.^(۱)

۱- المیزان ج ۱۶، ص ۷۸.

مفهوم قرب و بُعد و مقام قرب الهی

«... أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ!» (۱۱ / واقعه) «... آن‌ها مقربانند!»

مسئله قرب و بعد دو معنای نسبی هستند که اجسام به حسب نسبت مکانی به آن دو متصف می‌شوند. در استعمال آن توسعه داده در زمان و غیر زمان هم استعمال کرده‌اند. باز توسعه بیشتری داده و از اجسام و جسمانیات تجاوز کرده معانی حقایق را هم با آن دو، توصیف کرده‌اند.

کلمه «قُرْب» در مورد خدای تعالی به خاطر احاطه‌ای که به هر چیز دارد استعمال شده و خود خدای تعالی فرموده: « وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ! - ما از رگ گردن به او نزدیک‌تریم!» (۱۶ / ق) این معنا یعنی نزدیک‌تر بودن خدای تعالی به من از خود من و به هر چیزی از خود آن چیز، عجیب‌ترین معنایی است که از مفهوم قرب تصور می‌شود.

نیز از مواردی که کلمه قرب در امور معنوی استعمال شده در مورد بندگان در مرحله بندگی و عبودیت است و چون نزدیک شدن بنده به خدای تعالی امری است اکتسابی، که از راه عبادت و انجام مراسم عبودیت به دست می‌آید، تقرب به معنای آن است که کسی بخواهد به چیزی و یا کسی نزدیک شود. بنده خدا با اعمال صالح خود می‌خواهد به خدا نزدیک گردد و این نزدیکی عبارت است از این که در معرض شمول رحمت الهیه واقع شود و در آن معرض شر اسباب و عوامل شقاوت و محرومیت را از او دور کنند.

و نیز این که می‌گوییم: خدای تعالی بنده خود را به خود نزدیک می‌کند، معنایش این است که او را در منزلتی نازل می‌کند که از خصایص وقوع در آن منزلت، رسیدن به سعادت‌هایی است که در غیر آن منزلت به آن نمی‌رسد و آن سعادت‌ها عبارت است از اکرام خدا و مغفرت و رحمت او.

(مُقَرَّبُونَ) بلندمرتبه‌ترین طبقات اهل سعادتند. چنین مرتبه‌ای برای کسی حاصل نمی‌شود مگر از راه عبودیت و رسیدن به حد کمال آن و عبودیت تکمیل نمی‌شود مگر وقتی که عبد تابع محض باشد و اراده و عملش را تابع اراده مولایش کند، هیچ چیزی نخواهد و هیچ عملی نکند مگر بر وفق اراده مولایش و این همان داخل شدن در تحت ولایت خداست، پس چنین کسانی اولیاء الله نیز هستند و اولیاء الله تنها همین طایفه‌اند.^(۱)

۱- المیزان ج ۳۷، ص ۲۴۵.

مفهوم روز و کار روزانه الهی

« ... كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ! » (۲۹ / الرحمن)

« او همه روزه مشغول کاری نو است! »

منظور از کلمه (يَوْم) در جمله (كُلَّ يَوْم - هر روز) احاطه خدای تعالی در مقام فعل و تدبیر اشیاء است، در نتیجه او در هر زمانی هست ولی در زمان نیست و در هر مکانی هست لکن در مکان نمی‌گنجد و با هر چیزی هست لکن نزدیک به چیزی نیست.

خدای تعالی در هر روز کاری دارد، غیر آن کاری که در روز قبل داشت و غیر آن کاری که روز بعدش دارد، پس هیچ یک از کارهای او تکراری نیست و هیچ شأنی از شؤون او از هر جهت مانند شأن دیگرش نیست، هر چه می‌کند بدون الگو و قالب و نمونه می‌کند، بلکه به ابداع و ایجاد می‌کند و به همین جهت است که خود را بَدِيعُ نَامِيْدَه و فرموده: « ... بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ - او کسی است که آسمانها و زمین را بدون الگو آفریده! »

۱- المیزان ج ۳۷، ص ۲۰۷.

فصل سوم: نور الهی

مفهوم نور خدا و چگونگی ظهور و شمول آن

« أَللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ...! » (نور/۳۵)

« خدا نور آسمان‌ها و زمین است، مثل نور او ...! »

نور چیزی است که هر چیز محتاج نور و گیرنده نور را روشن می‌کند و سپس با ظهور خود دلالت می‌کند بر مظهرش و خدای تعالی هم اشیاء را با ایجاد خود وجود و ظهور می‌دهد و سپس بر ظهور وجود خود دلالت می‌کند.

بعد از آن که خدای سبحان خود را نوری خواند که آسمان و زمین از آن مستنیر می‌شوند و این که او مؤمنین را به نور زایدی اختصاص می‌دهد و کفار از این نور بهره‌ای ندارند، اینک در ادامه آیه فوق شروع می‌کند به استدلال و احتجاج بر این مدعا:

اما نور آسمان و زمین بودن خدا، دلیلش این است که آنچه در آسمان‌ها و زمین است وجود خود را از پیش خود نیاورده و از کس دیگری هم که در داخل آن دواست نگرفته‌اند، چون آن چه در داخل آسمان‌ها و زمین است در فاقه و احتیاج مثل خود آن دو است، پس وجود آن چه در آسمان‌ها و زمین است از خدایی است که همه احتیاجات به درگاه او منتهی می‌شود.

بنابراین، وجود آنچه در آن دو است همان طور که خود را نشان می‌دهد، نشان‌دهنده

موجد خویش نیز می‌باشد. پس وجود نور وی است که هر چیز به وسیله آن نور می‌گیرد، پس هر چیزی که در این عالم است دلالت می‌کند بر این که در ماورایش چیزی است که منزله از ظلمت است، آن ظلمتی که خود آن چیز داشت و منزله از حاجت و فاقه‌ای است که در خود او هست و منزله از نقص است که از خود او منفک شدنی نیست.

این زبان حال و مقال تمامی موجودات عالم است و همان تسبیحی است که خدای تعالی به آسمان و زمین و آنچه در آن است نسبت می‌دهد و لازمه آن نفی استقلال از تمامی موجودات غیر خدا، - و نفی هر اله و مدبر و ربی غیر خداست.

«كُلُّ قَدِّ عَلِيمٍ صَلَاتُهُ وَ تَسْبِيحُهُ - همه دعا و تسبیح خویش دانند!» (۴۱ / نور) این

آیه شریفه تسبیح را به عموم ساکنان زمین نسبت می‌دهد، چه کافرشان و چه مؤمنشان و از این تعبیر معلوم می‌شود که در این میان دو نور است: یکی عمومی و دیگری خصوصی. پس نوری که خدای تعالی با آن خلق خود را نورانی می‌کند مانند رحمتی است که با آن به ایشان رحم می‌کند، که آن نیز دو قسم است: یکی عمومی و یکی خصوصی... همچنین مالکیت خدا دلیل بر هر دو قسم نور است، یعنی این که او مالک آسمان‌ها و زمین است و بازگشت هر چیز به سوی اوست، هم دلیل بر عمومیت نور عام اوست و هم دلیل بر اختصاص نور خاص او به مؤمنین است.^(۱)

۱- المیزان ج ۲۹، ص ۱۹۳.

نور عمومی الهی

« أَللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ... » (۳۵/نور)

« خدا نور آسمان‌ها و زمین است، مثل نور او ... »

خدای تعالی دارای نوری است عمومی، که با آن آسمان و زمین نورانی شده و در نتیجه به وسیله آن نور در عالم وجود حقایقی ظهور نموده، که ظاهر نبود و باید هم چنین باشد، چون ظهور هر چیز اگر به وسیله چیز دیگری باشد باید آن وسیله خودش به خودی خود ظاهر باشد، تا دیگران را ظهور دهد و تنها چیزی که در عالم به ذات خود ظاهر و برای

غیر خود مظهر باشد همان نور است.

خدای تعالی نوری است که آسمانها و زمین با اشراق او بر آنها ظهور یافته‌اند، هم‌چنان که انوار حسی نیز این‌طورند، یعنی آنها ظاهرند و با تابیدن به اجسام ظلمانی و کدر آنها را روشن می‌کنند، با این تفاوت که ظهور اشیاء به نور الهی عین وجود یافتن آنهاست ولی ظهور اجسام کثیف به وسیله انوار حسی غیر اصل وجود آنهاست.^(۱)

۱- المیزان ج ۲۹، ص ۱۷۴.

مثال و شمول نور عمومی الهی

« أَللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ... » (نور/۳۵)

« خدا نور آسمانها و زمین است، مثل نور او ... »

خدای تعالی کامل‌ترین مصداق نور می‌باشد، اوست که ظاهر بالذات و مظهر ماسوای خویش است و هر موجودی به وسیله او ظهور می‌یابد و موجود می‌شود. پس خدای سبحان نوری است که به وسیله او آسمانها و زمین ظهور یافته‌اند. در جمله « أَللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ... » چون نور را اضافه کرده به آسمانها و زمین و آنگاه آن را حمل کرده بر اسم جلاله «الله» و فرموده نور آسمانها و زمین الله است منظورش این بوده که کسی خیال نکند که خدا عبارت است از نور عاریتی قائم به آسمانها و زمین و یا از وجودی که بر آنها حمل می‌شود. از این جا استفاده می‌شود که خدای تعالی بر هیچ موجودی مجهول نیست، چون ظهور تمامی اشیاء یا برای خود یا برای غیر، ناشی از اظهار خدا است و اگر خدا چیزی را اظهار نمی‌کرد و هستی نمی‌بخشید ظهوری نمی‌یافت، پس قبل از هر چیز ظاهر بالذات خداست.

آیه بعد برای تمامی موجودات تسبیح اثبات می‌کند و لازمه آن این است که تمامی موجودات، خدا را می‌شناسند، چون تسبیح و صلوات از کسی صحیح است که بداند چه کسی را تسبیح می‌کند. پس مراد به نور، نور خداست، که از آن نور عام عالمی منشأ می‌گیرد، نوری که هر چیزی به وسیله آن روشن می‌شود و با وجود هر چیزی مساوی است و عبارت اخرای

آن است و این همان رحمت عام الهیه می باشد.^(۱)

۱- المیزان ج ۲۹، ص ۱۷۶.

نور خصوصی الهی

« اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ...! » (نور/۳۵)

« خدا نور آسمانها و زمین است نور او همچون محفظه‌ای است که در آن چراغی

باشد و چراغ در شیشه‌ای، شیشه‌ای که گویی ستاره‌ای است درخشان...! »

در این میان نور خاصی است که تنها مؤمنین با آن روشن می‌شوند و به وسیله آن به سوی اعمال صالحه راه می‌یابند و آن نور معرفت است، که دلها و دیده‌ها در روزی که دلها و دیده‌ها زیرو رو می‌شوند روشن می‌گردد و در نتیجه به سوی سعادت جاودانه خود هدایت می‌شوند و آن چه در دنیا برایشان غیب بود در آن روز برایشان عیان می‌شود.

خدای تعالی این نور را به چراغی مثل زده که در شیشه‌ای قرار داشته

باشد و با روغن زیتونی در غایت صفا بسوزد و چون شیشه چراغ نیز صافی است، مانند کوب دری بدرخشد و صفای این با صفای آن (نور علی نور) را تشکیل دهد و این چراغ در خانه‌های عبادت آویخته باشد، خانه‌هایی که در آن‌ها مردانی مؤمن، خدای را تسبیح کنند، مردانی که تجارت و بیع ایشان را از یاد پروردگارشان و از عبادت خدا باز نمی‌دارد.

این مثال صفت نور معرفتی است که خدای تعالی مؤمنین را با آن گرمی داشته، نوری که دنبالش سعادت همیشگی است و کفار را از آن محروم کرده و ایشان را در ظلماتی قرار داده که هیچ نمی‌بینند، پس کسی که مشغول با پروردگار خویش باشد و از متاع حیات دنیا اعراض کند به نوری از ناحیه خدا اختصاص می‌یابد.^(۱)

۱- المیزان ج ۲۹، ص ۱۷۴.

مثال و شمول نور خصوصی الهی

« أَللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ...! » (نور/۳۵)

«مَثَلُ نُورِهِ...» این آیه شریفه نور خدا را توصیف می‌کند و معنایش نوری که مال اوست می‌باشد - و خود دلیل بر این است که مراد وصف آن نور که خود خداست نیست، بلکه مراد وصف آن نوری است که خدا آن را افاضه می‌کند، البته باز مراد آن نور عامی که افاضه کرده و به وسیله آن هر چیزی ظهور یافته و عبارت است از وجودی که هر چیزی را موجود کرده نیست، بلکه مراد به آن نور نوری است خاص که خدای تعالی آن را تنها به مؤمنین اختصاص داده و آن به طوری که از کلام استفاده می‌شود حقیقت ایمان است.

در سایر موارد در قرآن کریم می‌بینیم خدای سبحان این نور خاص را به خود نسبت داده و این نور همان نوری است که گفتیم به مؤمنین اختصاص داده تا در راه به سوی پروردگارش از آن استضاء کنند و آن نور ایمان و معرفت است. البته نور ایمان و معرفت در دل‌های مؤمنین نوری است عاریتی و مقتبس از نور خدا و قائم به آن و مستمد از آن است.

« ... يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ...! » (نور / ۳۵) خدای تعالی هدایت می‌کند

کسانی را که دارای کمال ایمان باشند، به سوی نور خدا، نه کسانی را که متصف به کفر باشند و این به خاطر صرف مشیت اوست.^(۱)

۱- المیزان ج ۲۹، ص ۱۷۷.

نور الهی و اشراق روز قیامت

« وَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا...! » (زمر / ۶۹)

« و زمین به نور پروردگارش روشن می‌شود...! »

اشراق ارض، به معنای نورانی شدن آن است. اشراق زمین به نور پروردگارش، آن حالتی است که از خصایص روز قیامت است، از قبیل: کنار رفتن پرده‌ها و ظهور حقیقت اشیاء و بروز و ظهور واقعیت اعمال، از خیر یا شر، اطاعت یا معصیت، حق یا باطل، به طوری که

ناظران حقیقت هر عملی را ببینند، چون اشراق هر چیزی عبارت است از ظهور آن به وسیله نور و این هم جای شک نیست، که ظهور دهنده آن روز خدای سبحان است، چون غیر از خدا هر سبب دیگری در آن روز از سببیت ساقط است، پس اشیاء در آن روز با نوری که از خدای تعالی کسب کرده روشن می‌شوند. و این اشراق هر چند عمومی است و شامل تمامی موجودات می‌شود و اختصاصی به زمین ندارد، ولیکن از آن جایی که غرض بیان حالت آن روز زمین و اهل زمین است، لذا تنها از اشراق زمین سخن گفت. مراد به زمین در عین حال زمین و موجودات در آن و متعلقات آن است.^(۱)

۱- المیزان ج ۳۴، ص ۱۴۸.

فصل چهارم: علم الهی

شمول علم الهی و ثبوت اشیاء در کتاب مبین

« يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا...! » (۲ / سبأ)

« خدا علم دارد به آنچه در زمین فرو می‌رود و از زمین بیرون می‌شود و آنچه از آسمان فرو می‌آید و به آسمان بالا می‌رود...! »
این کنایه است از علم خدا به حرکت هر صاحب حرکتی و آنچه انجام می‌دهد.

خدای تعالی عالم به غیب است و کوچک‌ترین موجود از علم او دور نیست، حتی سنگینی یک ذره معلق در فضا در همه آسمان‌ها و زمین از علم او پنهان نیست.

« وَ لَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَ لَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابِ مُبِينٍ - وَ نَه كَوچك‌تر از آن ذره و نه بزرگتر از آن مگر آن كه در كتاب مبین ثبت است! » (۶۱ / یونس) این جمله علم خدا را به تمامی موجودات تعمیم می‌دهد، تا کسی نپندارد تنها موجودات نظیر ذره را می‌داند، كوچك‌تر از آن و بزرگتر را نمی‌داند، نکته‌ای كه در این آیه بدان اشاره كرده این است كه اشیاء هر چه باشند در كتاب مبین خدا ثبوتی دارند، كه دستخوش تغییر و تبدیل نمی‌شود و انسان و هر موجود دیگر هر چند اجزای دنیوی‌اش از هم متلاشی گردد و به کلی آثارش

از صفحه روزگار محو و نابود شود باز هم اعاده‌اش برای خدا کاری ندارد، چون همین نابود در کتاب مبین بودی و ثبوتی دارد.^(۱)

۱- المیزان ج ۳۲، ص ۲۵۰.

کرسی و مراتب علم الهی

«... وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ...!»
(۲۵۵ / بقره) «... و به چیزی از علم او راه نمی‌یابند مگر به آن چه خود بخواهد، قلمرو علم و قدرتش آسمان‌ها و زمین را فراگرفته است...!»

علم هر چه هست از خداست و هر علمی هم که نزد عالمی یافت شود آن هم از علم خداست. تنها اوست که به روابط بین موجودات آگاه است، چون او موجودات و رابط آن‌ها را آفریده و اما بقیه اسباب و علل و مخصوصا علل و اسبابی که از صاحبان عقلند هر چند که دخل و تصرفی و علمی دارند، لکن هر چه دارند و آن را مورد استفاده قرار می‌دهند خود مرتبه‌ای است از شؤون علم الهی و هر چه تصرف دارند خود شأنی است از شؤون تصرفات الهی و نحوه‌ای است از انحاء تدابیر او، پس دیگر کسی نمی‌تواند به خود اجازه دهد بر خلاف اراده خدای سبحان و تدبیر جاری در مملکتش قدمی بردارد و اگر برداشت همان از تدبیر خداست.

کرسی مرتبه‌ای از مراتب علم است، در نتیجه از معانی محتمل که برای وسعت هست این معنا متعین می‌شود که این مقام تمامی آنچه در آسمانها و زمین است، هم ذاتشان و هم آثارشان را حافظ است، پس وسعت کرسی خدا به این معنی شد که مرتبه‌ای است از علم خدا آن مرتبه‌ای که تمامی عالم قائم بدان است و همه چیز در آن محفوظ و نوشته شده است.^(۱)

۱- المیزان ج ۴، ص ۲۳۰.

قلمرو علم الهی

« وَانْ تَجْهَرُ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى! » (۷ / طه)

« إِنَّ اللَّهَ عَالِمُ غَيْبِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ! » (۳۸ / فاطر)

خدای تعالی در آیه، اول « جهر به قول » را آورده بعد اثبات علم نسبت به دقیق‌تر از آن یعنی « سر قول » نمود، سپس مطلب را ترقی داده علم او را نسبت به مخفی‌تر از سرّ اثبات فرموده، برای این که دلالت کند بر این که مراد اثبات علم خدا نسبت به جمیع است و معنا این است که تو اگر سخت را بلند بگویی و علنی بداری و یا آن را آهسته و در دلت پنهان کنی و یا از این هم مخفی‌تر بداری به این که بر خودت هم پوشیده باشد خدای تعالی همه را می‌داند.

آیه شریفه علم به هر چیز را برای خدا اثبات می‌کند، چه به ظاهر و چه به پنهان و بنابراین آیه شریفه در ذکر علم به دنبال استوا بر عرش می‌باشد و معلوم است که علم خدای تعالی به آنچه از حوادث که در ملک او جریان می‌یابد و در مسند سلطان و قلمرو ملک او پیش می‌آید مستلزم اذن و رضای او به آن است و از نظر دیگر مستلزم مشیت او به این نظامی است که جریان می‌یابد و این همان تدبیر است. خدا عالم غیب آسمان‌ها و زمین است و او به آنچه در سینه‌ها پنهان است داناست و با شما برطبق

آنچه در باطن نهفته دارید، از عقاید و آثار اعمال معامله می‌کند و بر طبق آن محاسبه می‌نماید، چه این که ظاهرتان با باطن مطابق باشد و چه مخالف باشد.^(۱)

۱ - میزان ج ۳۳، ص ۷۸ و ج ۲۷، ص ۱۸۹.

نفوذ علم الهی

« ... إِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّهُ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ...! » (۳۲ / نجم)

« ... هنگامی که به صورت جنین در شکم مادرانتان بودید...! »

او داناتر است به شما آن زمان که شما را از زمین انشاء کرد و او بود که شما را در آغاز خلقتان به اطوار و احوالی گونه‌گون متحول کرد و از مواد عنصری زمینتان بگرفت و در آخر به صورت نطفه‌تان درآورده و در داخل رحم مادران بریخت. و او داناتر است به شما آن زمان که شما جنین‌هایی در رحم مادرانتان بودید، او می‌داند حقیقت شما چیست و چه حال و وضعی دارید، چه اسراری در نهانتان هست و مآل کارتان به کجا می‌انجامد. وقتی خدای تعالی شما را بهتر از هر کس می‌شناسد و از آغاز خلقتان و سرانجام آن با خبر است، پس دیگر بیهوده خود را به پاکی نستاید چون او بهتر می‌داند پاک و با تقوی کیست! ^(۱)

۱- المیزان ج ۳۷، ص ۸۶

احاطه الهی

«... وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ!» (۴ / حدید)

«... هر کجا باشید او با شماست!»

او هر جا که باشید با شماست، برای این که به شما احاطه دارد و در هیچ مکانی و پوششی از او غایب نیستید. احاطه خدای تعالی به ما تنها احاطه مکانی نیست، بلکه در همه احوال و اوقات نیز به ما احاطه دارد، لکن از آنجایی که معروف‌ترین ملاک در جدایی چیزی از چیز دیگر و غایب شدنش از آن جدایی مکانی است، از این جهت در آیه تنها معیت را ذکر کرد، و گرنه نسبت خدای تعالی به مکان‌ها و زمان‌ها و احوال یک نسبت است. ^(۱)

۱- المیزان ج ۳۷، ص ۳۰۳

فصل پنجم: وحدانیت (توحید)

توحید مختص قرآن

و ریشه تمامی معارف و اصول و فروع و اخلاق اسلامی

« قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ! » (۱ تا ۴ / اخلاص)

این سوره خدای تعالی را به احدیت ذات و بازگشت ماسوی الله در تمامی حوایج وجودی اش به سوی او و نیز به این که احدی نه در ذات و نه در صفات و نه در افعال شریک او نیست، می‌ستاید. این توحید قرآنی توحیدی است که مختص به خود قرآن کریم است و تمامی معارف اصولی و فروعی و اخلاقی اسلام بر این اساس پی‌ریزی شده است.

أَحَدٌ: این کلمه در مورد چیزی و کسی به کار می‌رود که قابل کثرت و تعدد نباشد، نه در خارج و نه در ذهن و اصولاً داخل اعداد نشود.

صَمَدٌ: اصل در معنای کلمه صمد، قصد کردن و یا قصد کردن با اعتماد است. پس خدای تعالی سید و بزرگی است که تمامی موجودات عالم در تمامی حوایجشان قصد او می‌کنند. وقتی خدای تعالی پدیدآورنده همه عالم است و هر چیزی که دارای هستی است هستی را خدا به او داده، پس هر چیزی که نام «چیز» صادق بر آن باشد، در ذاتش و صفاتش و آثارش محتاج به خداست و در رفع حاجتش قصد او می‌کند. پس خدای تعالی در هر حاجتی که در عالم وجود تصور شود صمد است، یعنی هیچ چیز قصد هیچ چیز دیگر نمی‌کند مگر آن که

منتهای مقصدش اوست و نجات طلب و برآمدن حاجتش به وسیله اوست و تنها خدای تعالی صمد علی الاطلاق است!

هر یک از دو جمله « هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ! » و « اللَّهُ الصَّمَدُ! » مستقلاً کافی در تعریف خدای تعالی است، چون مقام، مقام معرفی خدا به وسیله صفتی است که خاص خود او باشد، پس معنی چنین است که معرفت به خدای تعالی حاصل می‌گردد چه از شنیدن جمله « هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ! » و چه از شنیدن « اللَّهُ الصَّمَدُ! »

این دو آیه شریفه در عین حال هم بوسیله صفات ذات، خدای تعالی را معرفی کرده و هم به وسیله صفات فعل، جمله « هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ! » خدا را به صفت احدیت توصیف کرده، که احدیت عین ذات است و جمله « اللَّهُ الصَّمَدُ! » او را به صفت صمدیت توصیف کرده که صفت فعل است.

« لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ! »

این دو آیه کریمه از خدای تعالی این معنا را نفی می‌کند، که چیزی را بزاید و یا بگو ذاتش متجزی گردد و جزئی از ذاتش از او جدا گردد، حال آن چیز و آن جزء هر سنخی که می‌خواهد داشته باشد و جدا شدنش از خدا به هر معنایی که می‌خواهی تصور کن.

و نیز این دو آیه از خدای تعالی این معنا را نفی می‌کنند که خود او از چیزی متولد و مشتق شده باشد، حال این تولد و اشتقاق به هر معنایی که اراده شود و نیز این معنی را نفی می‌کنند که برای خدا کفوی باشد که برابر او در ذات و یا در فعل باشد، یعنی مانند خدای تعالی بیافریند و تدبیر نماید و احدی از صاحبان ادیان و غیر ایشان قائل به وجود کفوی در ذات خدا نیست، یعنی احدی از دینداران و بی‌دینان نگفته‌اند که واجب الوجود عزّ اسمه متعدد است و اما در فعل یعنی تدبیر بعضی قایل به آن شده‌اند.^(۱)

۱- المیزان ج ۴۰، ص ۴۴۵.

مفهوم ذات واحد

« ... وَ مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ! » (۷۳ / مائده)

« ... هیچ معبودی جز خدای یکتا نیست ! »

ذات پروردگار متعال ذاتی است که به هیچ وجه پذیرای کثرت نیست، احدی‌الذات است و در لحاظی هم که متصف به صفات کریمه علیا و اسماء حسنی می‌شود در آن لحاظ هم متکثر نیست و آن صفات چیزی را بر ذات نمی‌افزایند. خود صفات هم که روشن است اگر به یکدیگر اضافه شوند موجب تعدد و تکثر در ذات نمی‌گردند، وقتی نه از ناحیه اضافه صفت به ذات و نه از ناحیه اضافه صفت به صفت، تکثر نمی‌یابد، پس باید گفت خدای تعالی احدی‌الذات است، که نه در عقل و نه در وهم و نه در خارج قابل انقسام و تکثر نیست و نیز باید گفت خدای تعالی در ذات مقدّسش چنان نیست که از دو چیز ترکیب یافته باشد. و هرگز نمی‌توان آن حقیقت را به چیزی تجزیه کرد و نیز نمی‌توان با نسبت دادن وصفی به آن جناب او را به دو چیز یا بیشتر تجزیه نمود. زیرا هر چیزی را بخواهیم در عالم فرض و یا در عالم وهم و یا در عالم خارج به آن حقیقت بیفزاییم او خود با آن چیز معیت دارد و از آن جدا نیست. این که گفتیم خدای تعالی واحد و هم احدی‌الذات است، مراد وحدت عددی که در سایر موجودات عالم دارای کثرتند به کار می‌رود، نیست. خداوند متعال نه در ذات و نه در اسم و صفت و نه به وحدت عددی متصف نمی‌شود. زیرا این کثرت و این سنخ وحدت هر دو از آثار و احکام صنع مخلوقات خدایند و این جمله «وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَاحِدٌ» تأکید بلیغی است در توحید، به طوری که هیچ عبارت دیگری بهتر از این تأکید را نمی‌رساند.

در عالم وجود اصلاً و به طور کلی از جنس معبود (اله) یافت نمی‌شود مگر معبود یکتایی که یکتایی‌اش یکتایی مخصوصی است که اصلاً قبول تعدد نمی‌کند نه در ذات و نه در صفات، نه در خارج و نه به حسب فرض.

و این همان توحید قرآن است چه قرآن در این آیه و آیات دیگر خود تنها این

توحید را خالص و صحیح می‌داند و توحید سایر ادیان را مخدوش و غیر خالص می‌داند و این معانی از معانی لطیف و دقیقی است که قرآن مجید درباره حقیقت معنی توحید به آن اشاره فرموده است. (۱)

تعلیمات قرآن در توحید

«... وَ مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَاحِدٌ!» (۷۳ / مائده)

«... هیچ معبودی جز خدای یکتا نیست!»

قرآن در تعلیم عالیه خود وحدت عددی را از پروردگار (جل ذکره) نفی می‌کند و جهتش این است که لازمه وحدت عددی محدودیت و مقدوریت است و واحدی که وحدتش عددی است جز به این که محدود به حدود مکانی و زمانی و هزاران حدود دیگر باشد و جز به این که مقدور و محاط ما واقع شود تشخیص داده نمی‌شود و قرآن خدای تعالی را منزله از این می‌داند که محاط و مقدور چیزی واقع شود و کسی بر او احاطه و تسلط بیابد.

خدای تعالی، بنا بر تعلیم عالی قرآن، منزله از مقهوریت است بلکه قاهری است که هیچ‌گاه مقهور نمی‌شود، از این جهت نه وحدت عددی و نه کثرت عددی در حق او تصور ندارد و لذا در قرآن می‌فرماید: «هُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ!» (۱۶ / رعد)

آیات قرآن مجید تنها وحدت فردیه را از باری تعالی نفی نمی‌کند، بلکه ساحت مقدس او را منزله از همه انحاء وحدت می‌داند، چه وحدت فردیه که در قبال کثرت فردیه است و چه وحدت نوعیه و جنسیه یا هر وحدت کلی دیگری که در قبال کثرتی است از جنس خود.

بنابر تعلیمات قرآن، هیچ چیز خدای تعالی را به هیچ وجه نه در ذات و نه در صفات و نه در افعال نمی‌تواند مقهور و مغلوب و محدود در حدی کند از این جهت وحدت او عددی نیست. آری از نظر قرآن او قاهری است فوق هر چیز و در هیچ شأنی از شوون خود محدود نمی‌شود، وجودی است که در او راه ندارد

و حقی است که مشوب به هیچ باطلی نمی‌گردد.

زنده‌ای است که مرگ ندارد. دانایی است که جهل در ساختش راه ندارد. قادری است که هیچ عجزی بر او چیزه نمی‌شود. مالکی است که کسی از او چیزی را مالک نیست. عزیز است که ذلت برایش نیست. و ملکی است که کسی را بر او تسلطی نیست.

یکی از تعلیمات عالیه قرآن همین است که برای پروردگار از هر کمالی خالص آن را

قابل است و ساحت مقدسش را از هر نقصی مبرا می‌داند.

خدای تعالی به این معنا واحد است که از جهت وجود طوری است که محدود به حدی نمی‌شود تا بتوان برون از آن حد فرد دومی برایش تصور کرد و خود همین معنا است مفهوم و مقصود از آیات سوره توحید:

« قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. اللَّهُ الصَّمَدُ. لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ
وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ! »

هویت پروردگار متعال طوری است که فرض وجود کسی را که هویتش از جهتی شبیه هویت او باشد رفع می‌کند. هیچ آفریده‌ای نمی‌تواند آفریدگار را آن طور که هست توصیف کند.

قرآن وحدتی را ثابت می‌کند که به هیچ معنا فرض کثرت در آن ممکن نیست، نه در ذات و نه در ناحیه صفات و بنابراین آنچه در این باب از ذات و صفات فرض شود قرآن همه را عین هم می‌داند، یعنی صفات را عین هم و همه آن‌ها را عین ذات می‌داند، لذا می‌بینیم آیاتی که خدای تعالی را به وحدانیت ستوده دنبالش صفت قهاریت را ذکر کرده است تا بفهماند وحدتش عددی نیست.^(۱)

۱- میزان - ج ۱۱، ص ۱۵۰.

اله واحد و مفهوم لا اله الا الله

« وَ إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ...! » (۱۶۳ / بقره)

« و معبود شما معبودی یگانه است و جز او معبودی نیست...! »

مفهوم وحدت از مفاهیم بدیهی است، چیزی که هست موارد استعمال آن مختلف است. می‌گوییم خدا واحد است به خاطر این که صفتی که در اوست مثلاً الوهیت او - صفتی است که احدی با او در آن صفت شریک نیست. علم و قدرت و حیات و سایر صفاتش او را متکثر نمی‌کند. تکثری که در صفات او هست تنها تکثر مفهومی است و گرنه علم و قدرت و حیاتش یکی است. آن هم ذات اوست و هیچ یک از آن‌ها غیر

دیگری نیست، بلکه او عالم است به قدرتش و قادر است به حیاتش و حی است به علمش، به خلاف دیگران که اگر قادرند به قدرتشان قادرند و اگر عالمند به علمشان عالمند، خلاصه صفاتشان، هم مفهوماً مختلف است و هم عیناً.

بسا می‌شود که چیزی از ناحیه ذاتش متصف به وحدت شود، یعنی ذاتش ذاتی باشد که هیچ تکثری در آن نباشد و بالذات تجزی را در ذاتش نپذیرد. این گونه وحدت همان است که کلمه احد را در آن استعمال می‌کنند و می‌گویند خدای تعالی احدی‌الذات است. جمله «**إِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ!**» با همه کوتاهی‌اش می‌فهماند که الوهیت مختص و منحصر به خدای تعالی است و وحدت او وحدتی است مخصوص، وحدتی که لایق ساحت قدس اوست.

جمله «**لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ!**» در سیاق نفی الوهیت غیر خداست یعنی نفی الوهیت آن آلهه موهومی که مشرکین خیال می‌کردند اله هستند، نه سیاق نفی غیر خدا و اثبات وجود خدای سبحان. قرآن کریم اصل وجود خدای تعالی را بدیهی می‌داند، یعنی عقل برای پذیرفتن وجود خدای تعالی احتیاج به برهان نمی‌بیند و هر جا از خدا صحبت کرده عنایتش همه در این است که صفات او را از قبیل وحدت و یگانگی و خالقیت و علم و قدرت و صفات دیگر او را اثبات کند.^(۱)

۱- المیزان ج ۲، ص ۳۴۱.

اله جهان، اله انسان: اله واحد

«**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَ... لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**»
«(۱۶۴ / بقره)»

«به درستی در خلقت آسمان‌ها و زمین و اختلاف شب و روز و ... آیاتی است برای مردمی که تعقل کنند!»

برای هر موجودی از این موجودات، الهی است و اله همه آنها یکی است. این اله یگانه و واحد، همان اله انسان است. این آسمانها که بر بالای ما قرار گرفته و این زمین که ما را در آغوش گرفته، با همه عجایبی که در آن است و با همه غرایبی که در تحولات و انقلابهای آن از قبیل اختلاف شب و روز و جریان کشتی‌ها در دریاها و نازل شدن بارانها و وزیدن بادهای گردنده و گردش ابرهای تسخیر شده، وجود دارد، همه اموری هستند فی نفسه نیازمند به صانعی که ایجادشان کند، پس برای هر یک از آنها الهی است پدید آورنده.

نظامی که در عالم است که در جریانش حتی به یک نقطه استثناء بر نمی‌خوریم، نظامی که نه تا کنون و نه هیچ وقت عقل بشر به کرانه‌اش نمی‌رسد و مراحلش را طی نمی‌کند اگر از خردترین موجودش چون مولکول شروع کنی تا بررسی به منظومه شمسی و کهکشانها، بیش از یک عالم و یک نظام نمی‌بینی. و اگر از بالا شروع کنی و در آخر ذره‌ای از آن را تجزیه کنی تا به مولکول بررسی باز می‌بینی از آن عالم واحد و آن نظام واحد و آن تدبیر متصل چیزی کم نشده، یا این که هیچ دوتا از این موجودات را مثل هم نمی‌بینی. پس روبرهم عالم یک چیز است و تدبیر حاکم بر سراپای آن متصل است و تمامی اجزایش مسخر یک نظام است، هر چند که اجزایش بسیار و احکامش مختلف است: «وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَىِّ الْقَيُّومِ!» (۱۱۱ / طه) پس اله عالم که پدید آورنده آن و مدبر امر آن است، نیز یکی است.

انسان، که یکی از پدیده‌های زمینی است، در پدید آمدنش و بقایش بغیر این نظام کلی که در سراسر عالم حکمفرماست و با تدبیری متصل سراپای عالم را اداره می‌کند، به نظام دیگری احتیاج ندارد. پس وقتی نظام هستی انسان و همه عالم یکی است، نتیجه می‌گیریم که اله و پدیدآورنده و مدبر آن، همان اله و پدید آورنده و مدبر امر انسان است.^(۱)

۱- میزان ج ۲، ص ۳۴۶.

واحد و قهار بودن خدا

«وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ!» (۶۵ / ص)

«و هیچ معبودی جز خدای واحد قهار نیست!»

جمله فوق، الوهیت - که عبارتست از معبودیت به حق - را از تمامی آله نفی می‌کند و اما اثبات الوهیت برای خدای تعالی، امری است که بعد از انتفاء الوهیت از غیر خدا قهرا و خود به خود حاصل است، چون بین اسلام و وثنیت در اصل این که معبود به حقی وجود دارد اختلاف و نزاعی نیست، نزاعی که هست در این است که آن اله و معبود به حق الله تعالی است، یا غیر اوست؟

دو اسم «الْوَّاحِدُ الْقَهَّارُ» وحدانیت خدا را در هستی و قهرش بر هر چیز را اثبات می‌کند، به این بیان که می‌فرماید: خدای تعالی موجودی است که هیچ موجودی وجودش مانند او نیست و چون او کمال لایتناهی دارد، کمالی که عین وجود اوست، پس او غنی بالذات و علی‌الاطلاق است و غیر او هر چه باشد فقیر و محتاج به او است، آن هم نه تنها از یک جهت، بلکه محتاج به اوست از هر جهت، از جهت وجود و از جهت آثار وجود، غیر او هر چه دارد نعمت و افاضه خدای سبحان و قاهر بر کل است، پس خدا قاهر بر هر چیز و بر طبق اراده خویش است و هر چیزی مطیع خدا در اراده او و خاضع خدا در مشیت اوست.

این خضوع ذاتی که در هر موجود است همان حقیقت عبادت است، پس اگر جایز باشد برای چیزی در عالم هستی عملی به عنوان عبادت انجام داد، عملی که عبودیت و خضوع آدمی را مجسم سازد، همان عمل عبادت خدای سبحان است. چون هر چیز دیگری به غیر او فرض شود، مقهور و خاضع برای اوست و از خود مالک هیچ چیز نیست، نه مالک خویش است نه مالک چیز دیگر و در هستی خودش و غیر خودش، و نیز در آثار هستی استقلال ندارد، پس نتیجه می‌گیریم که تنها خدای سبحان معبود به حق است و لاغیر.^(۱)

۱- المیزان ج ۳۴، ص ۳۴.

اله واحد، رب آسمان‌ها و زمین و موجودات و مشارق

«إِنَّ إِلَهَكُمْ لَوَّاحِدٌ!» (۴ / صافات)

« که قطعاً معبود شما یکتاست! »

معبود شما انسان‌ها یکی است. و معبود شما پروردگار آسمان‌ها و زمین است.
ملاک در الوهیت اله که عبارت است از معبود به حق بودن او این است که او رب و مدبر امر عالم باشد. وقتی مدبر و مالک آسمان‌ها و زمین و موجودات بین آن دو خداست، که در همه آن‌ها دخل و تصرف می‌کند، پس معبود به حق در همه عالم نیز هموست. و چگونه نباشد؟ با این که او برای این که وحی خود را به پیامبرش برساند، در آسمان‌ها تصرف می‌کند و در ساکنان آسمان حکم می‌راند و ملائکه صافّات در بین آسمان و زمین که محل رخنه شیطان‌هاست صف می‌بندند و آن‌ها را با اِعمال زجر، از مداخله در کار وحی منع می‌کنند و این خود تصرف اوست در بین آسمان و زمین و شیطان‌ها. آن فرشتگان وحی را بر پیغمبر وی تلاوت می‌کنند و این تلاوت خود تکمیل مردم و تربیت آنان است. به هر حال در وحی به تنهایی هم تصرف در عالم آسمان‌ها است و هم تصرف در زمین و موجودات بین آن دو و چون چنین است، پس خدا به تنهایی رب تمامی عالم و مدیر امور آن است و در نتیجه معبود واحد هم هموست.^(۱)

۱- المیزان ج ۳۳، ص ۱۹۶.

فصل ششم: معبودیت

اعتبار عبودیت کل آفرینش برای خدای سبحان

«... فَأِنَّهُمْ عِبَادُكَ...!» (۱۱۸ / مائده)

«... آنان بندگان تو اند...!»

در قرآن کریم آیات بسیار زیادی است که مردم را بندگان خدا حساب کرده و اساس دعوت دینی را بر همین مطلب بنا نهاده که مردم همه بندگان و خدای تعالی مولای حقیقی ایشان است، بلکه چه بسا از این نیز تعدی کرده و همه آن چه را که در آسمانها و زمین است به همین سمت موسوم کرده و نظیر همان حقیقتی که از آن به اسم ملائکه تعبیر شده و حقیقت دیگری که قرآن شریف آن را جن نامیده و فرموده: «إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا!» (۹۳ / مریم)

خدای سبحان به تمام معنای کلمه و حقیقهٔ مالک هر چیزی است که کلمه (چیز) بر آن اطلاق می‌شود، چه هیچ موجودی جز خدای سبحان خود و غیر خود را و همچنین نفع و ضرر و مرگ و حیات و نشوری را مالک نیست، مگر آن چه را که خدا تملیک کند، البته تملیکی که مالکیت خود او را باطل نمی‌کند. و همچنین قادر است بر آن چیزی که بندگان را بر آن قدرت داده است.

همین سلطنت حقیقی و ملکیت واقعی پروردگار منشأ وجوب انقیاد موجودات و مخصوصاً آدمیان در برابر اراده تشریحی اوست و دستوراتی که او برایشان مقرر فرموده، چه دستوراتی که درباره کیفیت عبادت و سنتش داده و چه قوانینی که باعث صلاح امر آنان و مایه سعادت دنیا و آخرتشان می‌باشد جعل فرموده است. از آنجایی که خدای سبحان مالک تکوینی و علی الاطلاق است و کسی جز او مالک نیست از این جهت جایز نیست در مرحله عبودیت تشریحی - نه تکوینی - کسی جز او پرستش شود، چنانکه خودش فرموده: « وَ قَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ! » (۲۳ / اسراء) (۱)

۱- میزان ج ۱۲، ص ۲۳۸.

معبود در آسمان‌ها و معبود در زمین

« وَ هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهٌ! » (۸۴ / زخرف)

او کسی است که در آسمان‌ها معبود مستحق عبادت است و همو در زمین معبود، یعنی مستحق معبودیت است.

اله بودن خدا در آسمان و زمین به معنای آن است که الوهیت او متعلق به آسمان‌ها و زمین است، نه به این معنی که او در آسمانها و زمین و یا در یکی از آن دو مکان جای دارد. در این آیه شریفه مقابله‌ای نسبت به آله‌ای که مشرکین برای آسمان و زمین اثبات می‌کنند به کار رفته و می‌فرماید در همه آسمانها و زمین جز او اله و معبودی نیست. (۱)

۱- میزان ج ۳۵، ص ۲۰۵.

تذلل ذاتی موجودات در برابر خدا

« وَ لِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ طَوْعًا وَ كَرْهًا وَ ظَلَّلَهُمْ بِالْعُدُوِّ وَ الْأَصَالِ! » (۱۵ / رعد)

«هر چه در آسمان‌ها و زمین است، به رغبت یا کراهت، با سایه هاشان بامداد و شبانگاهان سجده خدا می‌کنند.»

تذلل و تواضع عامه موجودات در برابر ساحت پروردگار خود خضوع و تذلل ذاتی است، که هیچ موجودی از آن منفک و آن از هیچ موجودی متخلف نیست. پس به طور مسلم خضوع موجودات به طوع و بدون سفارش خواهد بود و هیچ موجودی از خود، هیچ چیز ندارد تا درباره‌اش کراهت و یا امتناع و سرکشی تصور شود.

موجودات عالم ما در جمیع شؤون راجع به خودشان ساجد و خاضع در برابر امر خدا هستند، ولیکن در پاره‌ای از شؤون که مخالف طبیعت آنهاست از قبیل مرگ و فساد و بطلان آثار و آفات و مرض‌ها و امثال آن سجود و خضوعشان کرها و در آنچه که موافق طبع آنهاست از قبیل حیات و بقاء و رسیدن به هدف و پیروزی و کمال، به طور طوع و انقیاد و مانند خضوع ملائکه است که خدا را در آن چه که دستورشان می‌دهد نافرمانی ننموده و آن چه دستور بگیرند عمل می‌کنند.^(۱)

۱- المیزان ج ۲۲، ص ۲۱۴.

مفهوم سجده موجودات در برابر خدا

« وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلُّهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْأَصَالِ! » (۱۵ / رعد)

اعمال اجتماعی‌ای که انسان به منظور اغراض معنوی انجام می‌دهد، مثلاً زمین ادب بوسیدن که به منظور نهایت ذلت و افتادگی سجده کننده، در قبال عزت و علو مقام مسجود انجام می‌شود، نام این اعمال را به غرضهای آنها نیز داده و غرضها را به همان نام می‌نامند. همان طور که بر زمین و به خاک افتادن را سجده می‌گویند، تذلل را هم سجود می‌گویند، همه این‌ها به این عنایت است که برسانند که منظور از این اعمال اجتماعی همان غرضها و نتایج آن است.

قرآن کریم این گونه اعمال و نظایر آن از قبیل قنوت و تسبیح و حمد و سؤال و امثال آن را به همه موجودات نسبت می‌دهد. فرق میانه این امور، در صورت انتسابش به موجودات و همین امور در صورت وقوعش در ظرف اجتماع بشری این است که غایات و غرض‌های

آن‌ها در قسم اول به حقیقت معنایش موجود است، به خلاف قسم دوم، که غرض از آن امور، به نوعی از وضع و اعتبار تحقق می‌یابد. ذلت موجودات و افتادگی آن‌ها در برابر ساحت عظمت و کبریایی خداوند ذلت و افتادگی حقیقی است، به خلاف برو افتادن و زمین ادب بوسیدن در ظرف اجتماعی بشری که بر حسب وضع و اعتبار، ذلت و افتادگی است.^(۱)

۱- المیزان ج ۲۲، ص ۲۱۳.

مفهوم سجده سایه‌ها چیست؟

«وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلُّهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ!» (۱۵ / رعد)

قرآن مجید افتادن سایه اجسام را در صبح و شام بر زمین سجده نامیده و براین اساس است که در این حال معنای سجده ذاتی را که در ذوات اشیاء است با مثال حسی ممثل نموده و حس آدمیان بسیط را برای درک معنای سجده ذاتی بیدار می‌کند و برای چنین مردمانی راه انتقال به این حقیقت عقلی و غیر حسی را آسان می‌سازد.

منظور از نسبت دادن سجده به سایه اجسام بیان سقوط سایه‌ها بر زمین و مجسم نمودن افتادگی سجود و افتادن است، نه این که مقصود تنها و تنها بیان اطاعت تکوینی سایه در جمیع احوال و آثارش باشد. این مطلب یک کلام شعری و تصویری خیالی نیست که قرآن در دعوت حق خود متوسل به آن شده باشد. حقایقی که عالی‌تر از اوهام و ثابت و استوار در نظر عقل سلیم است و به طبع خود از افق محسوسات و حواس دور است و نمی‌شود آن را تجسم نمود و در پاره‌ای موارد که ممکن باشد برای حس نوعی ظهور یافته به وجهی تمثل و تجسم یابد، در چنین موارد البته باید از حس استمداد نموده صاحبان فهم ساده و عقل بسیط را از راه حس متوجه آن حقایق نمود و آن گاه ایشان را از این راه منتقل به مرحله عقل سلیم که مسؤول درک حقایق و معارف حقیقی است ساخت و این قسم حس و خیال، حس و خیال حق است، که حق و حقایق مؤید آن است و اعتماد به آن، شعر و خیالبافی و یا باطل شمرده نمی‌شود. این که می‌بینیم خدای تعالی برای سایه گسترده از اجسام در صبح و شام سجده قائل

شده، از همین باب است، چون این سایه‌ها نیز مانند صاحبان شعورند که به منظور سجده به زمین می‌افتند.^(۱)
۱- المیزان ج ۲۲، ص ۲۱۳.

مفهوم سجده رویدنی‌ها

« وَ النَّجْمُ وَ الشَّجَرُ يَسْجُدَانِ ! » (۶ / الرحمن)
« گیاه و درخت برای خدا سجده می‌کنند ! »

منظور از این سجده خضوع و انقیاد این دو موجود است، برای امر خدا، که به امر او از زمین سر برمی‌آورند و به امر او نشو و نما می‌کنند، آن هم در چارچوبی نشو نما می‌کنند که خدا برایشان مقدر کرده و از این دقیق‌تر این که نجم و شجر رگ و ریشه خود را برای جذب مواد عنصری زمین و تغذی با آن در جوف زمین می‌دوانند و همین خود سجده آنهاست، برای این که با این عمل خود خدا را سجده می‌کنند و با سقوط در زمین اظهار حاجت به همان مبدئی می‌نمایند که حاجتشان را برمی‌آورد و او در حقیقت خدایی است که تربیتشان می‌کند.^(۱)

۱- المیزان ج ۳۷، ص ۱۹۴.

عبادت و سجده تکوینی کل موجودات

«... يَتَفَيَّؤُا ظِلَالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَ الشَّمَائِلِ سَجْدًا لِلَّهِ وَ هُمْ دَاخِرُونَ.

وَ لِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَ الْمَلَائِكَةُ ! » (۴۸ و ۴۹ / نحل)

آیه شریفه می‌خواهد مشرکین را که منکر توحید و نبوتند راهنمایی کند به این که در حال اجسام سایه‌دار که سایه از چپ و راست دورش می‌زند نظر کنند، چون این حال سجود و خضوع در برابر عظمت و کبریاء خدا را مجسم می‌کند و همچنین تمامی موجودات زمینی و آسمانی از جنبندگان و ملائکه. پس همه اینها ذاتا در برابر امر او منقادند و خضوع و ذلت خود را به این نحو عبادت تکوینی اظهار می‌دارند.

آیه اولی سجده سایه‌ها را که به طور محسوس سجده برای خدا را مجسم می‌سازد ذکر می‌نماید و آیه دومی سجده جنبندگان را ذکر می‌کند. و این حقیقت سجده است، که خود نهایت درجه تذلل و تواضع در برابر عظمت و کبریای خدا است. برای این که سجده عبارتست از به رو در افتادن آدمی به روی خاک، که البته در صورتی عبادت است که منظور مجسم ساختن ذلت درونی باشد، پس حقیقت سجده همان تذلل درونی است.

آنچه جنبنده در زمین و آسمان هست در برابر خدا خضوع نموده و انقیاد ذاتی که همان سجده است دارند، پس حق او «خدای تعالی» است که پرستش و سجده شود. این آیه دلالت دارد بر این که در غیر کره زمین از کرات آسمان نیز جنبندگانی هستند که در آنجا مسکن داشته و زندگی می‌کنند.^(۱)

۱- میزان ج ۲۴، ص ۱۳۴.

تسبیح موجودات عالم حقیقی است یا مجازی؟

« سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...! » (۱ / حدید)

« هر چه در آسمان‌ها و زمین است تسبیح خدا می‌گوید...! »

تسبیح، به معنای منزه داشتن است و منزه داشتن خدا به این است که هر چیزی را که مستلزم نقص و حاجت و ناسازگاری با ساحت کمال او باشد از ساحت او نفی کنی. تمامی موجوداتی که در آسمانها و زمین هستند و تمامی عالم، خدای سبحان را منزه می‌دارند و مراد به تسبیح خدای تعالی حقیقت معنای تسبیح است، نه این که خواسته باشد به طور مجاز نسبت تسبیح به آنها داده باشد.

موجودات عالم چه عقلاء و چه غیر عقلاء، همه خدا را به تمام معنی کلمه و به حقیقت معنی کلمه تسبیح می‌گویند. پس تسبیح تمامی موجوداتی که در آسمانها و زمین هستند تسبیح با زبان و تنزیه به حقیقت معنای کلمه است، هر چند که ما زبان آنها را نفهمیم، نفهمیدن ما دلیل بر این نیست که مثلاً جمادات زبان ندارند، قرآن کریم تصریح دارد بر این که تمامی موجودات زبان دارند.^(۱)

۱- میزان ج ۳۷، ص ۲۹۷.

تسبیح ذاتی و زبانی موجودات

« وَ يُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ...! » (۱۳ / رعد)

« و رعد به ستایش او تسبیح گوید...! »

در آیه فوق آواز هول‌انگیز رعد را بدین جهت تسبیح خوانده که زبانی گویا را مجسم می‌سازد، که مشغول تنزیه خداست و دارد می‌گوید: خداوند شبیه مخلوقات نیست و او را در برابر رحمتش که بادها و ابرها و برق‌ها مبشر آند، ثنا می‌خواند، با این که تمامی موجودات عالم با وجودشان تسبیح گوی خدایند، چون وجودهایشان قائم و معتمد بر وجود اوست، ولکن این قسم تسبیح، تسبیح ذاتی موجودات است و دلالتش هم بر معنا دلالت ذاتی و عقلی است و به دلالت‌های لفظی که در آوازه‌ها و اصوات به وضع و اعتبار هست ربطی ندارد و اذهان ساده‌دلان را متوجه آن تسبیح نمی‌کند، به خلاف رعد که با صوت هائل خود در گوش و خیال آدمی آن تسبیح ذاتی را مجسم می‌سازد و به همین جهت هم خداوند رعد را نام برد تا اذهان ساده و بسیط را به آن تسبیح ذاتی که قائم به ذات هر موجود است و بدون صدا و لفظ انجام می‌شود منتقل نماید.^(۱)

۱- المیزان ج ۲۲، ص ۲۱۷.

استمرار تسبیح الهی و تشریح دین

« يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ...! » (۱ / جمعه)

« آن چه در آسمان‌ها و آن چه در زمین است تسبیح خدا می‌گویند...! »

کلمه تسبیح به معنای منزه دانستن است و اگر تسبیح را در آیه با صیغه مضارع تعبیر کرده معنایش این است که همواره و مستمرا تسبیح می‌کنند. اما این که چگونه آنچه در آسمان‌ها و زمین است خدا را تسبیح می‌کند؟ جوابش این است که موجودات آسمانی و زمینی همان طور که با آن چه از کمال دارند از کمال صانع خود حکایت می‌کنند، هم‌چنین با نقصی که در آنهاست و جبران‌کننده آن خداست و با حوایجی که دارند و برآورنده‌اش خداست، خدای را از هر نقص و حاجت منزه می‌دارند. در نتیجه حکمرانی در نظام تکوین در بین خلق

و بر طبق دلخواه هم، تنها حق اوست و هم‌چنین حکمرانی و تشریح قانون در نظام تشریح و در بندگانش در هرطور که صلاح بداند خاص اوست.

اگر در نظام تشریح برای خلق خود دینی تشریح می‌کند، از این جهت نیست که احتیاجی به عبادت و اطاعت آنان داشته باشد و اگر خدا را اطاعت و عبادت نکردند، نقصی بر ساحت مقدسش عارض نمی‌شود، باز اگر به مقتضای ملک بودن و قدوس و عزیز بودنش دینی برای بندگانش تشریح می‌کند، ممکن نیست بیهوده و بدون نتیجه تشریح کرده باشد، برای این که او حکیم علی‌الاطلاق است.^(۱)

۱- المیزان ج ۳۸، ص ۱۷۵.

تسبیح آسمان‌ها و زمین و حقیقت تسبیح و حمد

« تَسْبِيحٌ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ! » (۴۴ / اسراء)

آیه فوق برای اجزای عالم، همین اجزایی که می‌بینیم اثبات تسبیح می‌کند و می‌فهماند که تمامی آنچه در آسمان‌ها و زمین است خدای را از آنچه که جاهلان برایش درست می‌کنند و به او نسبت می‌دهند منزّه می‌دارند. این موجودات آسمانی و زمینی و خود آسمان و زمین همه به طور صریح از وحدانیت رب خود در ربوبیت کشف می‌کنند و او را از هر نقص و شیء منزّه می‌دارند، پس می‌توان گفت که آسمان و زمین خدا را تسبیح می‌گویند.

آیه فوق تسبیح حقیقی را که عبارت است از تکلم برای هر موجودی اثبات می‌کند. آری هر موجودی با وجودش و با ارتباطی که با سایر موجودات دارد خدای را تسبیح می‌کند و بیانش این است که پروردگار من منزّه‌تر از این است که بتوان مانند مشرکین نسبت شریک یا نقص به او داد. تسبیح برای خدا اختصاص به طایفه و یا نوع معینی از موجودات ندارد، بلکه تمامی موجودات او را تسبیح می‌گویند، در این جمله حمد خدا را هم بر تسبیح اضافه کرد تا بفهماند همان طور که او را تسبیح می‌کنند حمد هم می‌گویند و خدا را به صفات جمیل و

افعال نیکش می‌ستایند.

در همه موجودات چیزی از نقص و حاجت وجود دارد که مستند به خود آنهاست. هم‌چنین سهمی از کمال و غنا در آنهاست که مستند به صنع جمیل خدا و انعام اوست و از ناحیه او دارا شده است. بنا بر این همان طور که اظهار این نعمتها یعنی وجود دادن آنها اظهار حاجت و نقص آن موجود و کشف برائت خدا از حاجت و نقص است و یا بگو تسبیح است، هم‌چنین اظهار و ایجادش ابراز فعل جمیل خدا نیز هست که حکایت از اوصاف جمیله خدا می‌کند، پس همین ایجاد، هم تسبیح خدا و هم حمد خدا است، چون حمد جز ثنای بر فعل جمیل اختیاری چیزی نیست، موجودات هم با وجود خود همین کار را می‌کنند، پس وجود موجودات، هم حمد خدا و هم تسبیح اوست.

تسبیحی که آیه شریفه آن را برای تمامی موجودات اثبات می‌کند، تسبیح به معنای حقیقی است، در کلام خدای تعالی به طوری که مکرر برای آسمان و زمین و آنچه در بین آن دو است و هر کس که در آنهاست اثبات شده است.^(۱) ۱- المیزان ج ۳۷، ص ۱۹۴.

مفهوم حمد الهی

«الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ!» (۲ / فاتحه)

«حمد» به معنای ثنا و ستایش در برابر عمل جمیلی است که ناشونده به اختیار خود انجام داده باشد.

هر موجودی که مصداق کلمه (چیز) باشد، مخلوق خداست. هر چیزی که مخلوق است بدان جهت که مخلوق اوست و منسوب به اوست حسن و زیباست پس حسن و زیبایی دایرمدار خلقت است، هم‌چنان که خلقت دایرمدار حسن می‌باشد. پس هیچ خلقی نیست مگر آن که با حسن خدا حسن و با جمال او جمیل است و به عکس، هیچ حسن و زیبایی نیست مگر آن که مخلوق او و منسوب به اوست.

از این که خداوند متعال هیچ چیزی را به اجبار کسی و قهر قاهری نیافریده، و هیچ

فعلی را به اجبار اجبارکننده‌ای انجام نمی‌دهد، بلکه هر چه خلق کرده با علم و اختیار خود

کرده، در نتیجه هیچ موجودی نیست مگر آن که فعل اختیاری اوست، آن هم فعل جمیل و حسن، پس از جهت فعل تمامی حمدها از آن اوست. و از جهت اسم، اوراست اسماء حسنی، پس او هم در اسماءش جمیل است، و هم در افعالش و هر جمیلی از او صادر می‌شود. خدای تعالی هم در برابر اسماء جمیلش محمود و سزاوار ستایش است و هم در برابر افعال جمیلش. هیچ حمدی از هیچ حامدی در برابر هیچ امری محمود سر نمی‌زند مگر آن که در حقیقت حمد خداست، برای آن که آن جمیلی که حمد و ستایش حامد متوجه آن است فعل خداست و او ایجادش کرده، پس جنس حمد و همه آن از آن خداست.

خداوند متعال هر جا که سخن از حمد حامدان کرده، حمد ایشان را با تسبیح جفت کرده و بلکه تسبیح را اصل در حکایت قرار داده و حمد را با آن ذکر کرده و همان طور فرموده تمامی موجودات او را تسبیح می‌گویند با حمد خود.

چون غیر خدای تعالی هیچ موجودی به افعال جمیل او و به جمال و کمال افعالش احاطه ندارد، همچنان که به جمیل صفاتش و اسماءش که جمال افعالش ناشی از جمال آن صفات و اسماء است، احاطه ندارد، بنا بر این مخلوق خدا به هر وضعی که او را بستاید، به همان مقدار به وی و صفاتش احاطه یافته است و او را محدود به حدود آن صفات دانسته و به آن تقدیر اندازه‌گیری کرده و حال آن که خدای تعالی محدود به هیچ حدی نیست، نه خودش و نه صفات و اسمائش و نه جمال و کمال افعالش، پس اگر بخواهیم او را ستایش صحیح و بی‌اشکال کرده باشیم، باید قبلاً او را منزّه از تحدید و تقدیر خود کنیم و اعلام بداریم که پروردگارا تو منزّه از آنی که به تحدید و تقدیر فهم ما محدود شوی. اما مخلصین از بندگان او که حمد آنان را خدای تعالی در قرآن حکایت کرده، آنان حمد خود را حمد خدا و وصف خود را وصف او قرار داده‌اند، برای اینکه خداوند ایشان را خالص برای خود کرده است.

آنچه که ادب بندگی اقتضاء دارد، این است که بنده خدا پروردگار خود را به همان ثنایی ثنا گوید که خود خدا خود را بدان ستوده و از آن تجاوز نکند. بنده او لایق آن نبود که او را حمد گوید و فعلاً که می‌گوید، به تعلیم و اجازه خود اوست، او دستور داده است

فصل هفتم: ربوبیت و خالقیت

مفهوم رب العالمین و اختلاف شرک و توحید

رب العالمین چیست؟

«قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ؟»

«فرعون گفت: رب العالمین چیست؟» (۲۳ / شعرا)

ناگزیریم قبلاً اصول شرک یا وثنیت را در نظر داشته باشیم و بینیم مکتب شرک و وثنیت اصولاً درباره مسأله ربوبیت چه می‌گوید؟

مکتب شرک یا چند خدایی یا «وثنیت»، مانند ادیان توحیدی، وجود تمامی موجودات را منتهی به پدید آورنده‌ای واحد می‌داند و وجود او را بزرگتر از آن می‌داند که به احدی تحدید شود و عظیم‌تر از آن می‌داند که فهم بشر و درک او بدان احاطه یابد و به همین جهت او را بزرگتر و بشر را کوچک‌تر از آن می‌داند که عبادت خود را متوجه او سازد. و به همین دلیل از پرستش خدا و تقرب به درگاه او عدول نموده و به اشیاء دیگر تقرب جستند. اشیایی از مخلوقات خدا که وجودی شریف و نوری یا ناری دارند و خود از نزدیکان درگاه خدا و فانی در اویند، مانند ملائکه، جن و قدیسین از بشر و یک طبقه از آنان پادشاهان بزرگ و یا بعضی از آنان را معبود می‌دانستند، که یکی از ایشان فرعون زمان موسی بود.

وثنیت به منظور پرستش نامبردگان برای هر یک بتی ساخته بودند، تا آن بت‌ها را

پرستند و معبودهای نامبرده در ازاء عبادتی که می‌شوند صاحبان عبادت را به درگاه خدا نزدیک نموده برایشان شفاعت کنند و خیراتی را که از آن درگاه می‌گیرند سوی ایشان سرازیر کنند و یا آن که شروری که از ایشان ترشح می‌شود به سوی صاحبان عبادت نفرستند. به زعم و ثنیت کارها و تدبیر امور عالم هر قسمتش واگذار به یک طبقه از معبودها بود، مثلاً حب و بغض و صلح و جنگ و آسایش و امثال اینها هر یک به یک طبقه واگذار شده بود، بعضی‌ها هم معتقد بودند تدبیر نواحی مختلف عالم هر قسمت به یک طبقه از معبودین واگذار شده، مثلاً آسمان به دست یکی و زمین به دست دیگری و انسان به دست یکی و سایر انواع موجودات به دست دیگری واگذار شده است. در نتیجه برای وثنی مسلمانان یک رب مطرح نبوده، بلکه ارباب متعدد و آلهه بسیاری قایل بودند که هر یک عالمی را که به او واگذار بود تدبیر می‌کرد. و همه این آلهه یعنی ملائکه و جن و قدیسین از بشر خود نیز الهی دارند که او را می‌پرستند و او خدای سبحان است که اله الاله و رب الارباب است.

و در اعتقاد وثنیها منافاتی میانه رب و مربوب بودن یک نفر نیست، چون ربوبیت در نظر آنان به معنای استقلال در تدبیر ناحیه‌ای از عالم است، با امکان ربوبیت هیچ منافات ندارد، بلکه اصولاً همه ربهای وثنیها مربوب ربی دیگرند، که او خدای سبحان است که رب الارباب است و دیگر هیچ الهی مافوق او نیست، او الهی ندارد. در اعتقاد وثنیت، پادشاهی عبارت است از ظهور و جلوه‌ای از لاهوت در نفس بعضی از افراد بشر یعنی پادشاه، که آن ظهور عبارت است از تسلط بر مردم و نفوذ حکم و به همین جهت پادشاهان را می‌پرستیدند، همان‌طور که ارباب بت‌ها را و نیز رؤسای خانواده‌ها را در خانه می‌پرستیدند.

اعتقادات مکتب توحید

در مکتب توحید «رَبُّ الْعَالَمِينَ» همان رب آسمانها و زمین و آنچه بین آن دو است می‌باشد، که تدبیر موجود در آنها به خاطر این که تدبیری است متصل و واحد و مربوط به هم، دلالت می‌کند بر این که مدبر و رب آن نیز واحد است و این همان عقیده‌ای است که

اهل یقین و آن‌هایی که غیر اعتقادات یقینی و حاصل از برهان و وجدان را نمی‌پذیرند بدان معتقدند. به تعبیر دیگر مراد به عالمین آسمانها و زمین و موجودات بین آن دو است، که با تدبیر واحدی که در آن‌ها است دلالت می‌کنند بر این که رب و مدبری واحد دارند و مراد به «رَبُّ الْعَالَمِينَ» همان رب واحدی است که تدبیر واحد عالم بر او دلالت دارد و این دلالت یقینی است، که وجدان اهل یقین آن را درک می‌کند، اهل یقینی که جز با برهان و وجدان سر و کاری ندارند.

تصور رَبُّ الْعَالَمِينَ مشروط و موقوف بر یقین است. اهل یقین از همین وحدت تدبیر به وجود مدبری واحد برای همه عالم یقین پیدا می‌کنند. رَبُّ الْعَالَمِينَ کسی است که اهل یقین وقتی به آسمان‌ها و زمین و مابین آن دو می‌نگرند و نظام واحد در آن‌ها را می‌بینند، به او و به ربوبیتش نسبت به همه آن‌ها یقین پیدا می‌کنند.

خدای تعالی به وجهی قابل درک و به تصویری صحیح قابل تصور است هر چند که به حقیقت و کنهش قابل درک نیست و محال است احاطه علمی به وی یافت.

در قبال وثنیها و مشرکین باید همین مسأله توحید ربوبیت اثبات شود، زیرا وثنیها همان طور که در بالا گفته شد قایل به توحید ذات هستند و در ربوبیت خدا شریک قایل شده‌اند.^(۱)

۱- المیزان ج ۳۰، ص ۱۱۴.

سه رکن ربوبیت الهی

« أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ...؟ »

« وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا...! »

« وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ! » (۱۷ تا ۱۹ / نحل)

۱- خالق بودن

آیه اول به طور اجمال اشاره دارد به رکن اول ربوبیت الهی و می‌فرماید:

خدای سبحان موجودات را خلق می‌کند و همیشه هم خلق می‌کند و چنین کسی با کسی که هیچ خلق نمی‌کند یکسان نیست، چه خدا موجودات را خلق می‌کند و مالک آن‌ها و آثار آن‌هاست، آثاری که نظام خود آن‌ها و نظام عام عالم به آن بستگی دارد.

۲- منعم بودن

آیه دوم اشاره است به زیادی نعمتهای الهی و کثرتی که از حیظه شمار بیرون است، چون در حقیقت هیچ موجودی نیست مگر آن که در مقایسه با نظام کلی عالم نعمت است، هر چند که بعضی از موجودات نسبت به بعضی دیگر نعمت نباشد.

۳- عالم بودن

آیه سومی اشاره است به رکن سوم از ارکان ربوبیت که همان علم باشد، چه اله اگر متصف به علم نباشد عبادت کردن و نکردن بندگان برایش یکسان است، پس عبادت لغو و بی اثر خواهد بود، لاجرم لازم است که رب معبود دارای علم باشد، البته نه هر علمی، بلکه علم به ظاهر و باطن بنده‌اش، چه عبادت قوامش با نیت است و عمل وقتی عبادت می‌شود که با نیت صالح انجام شده باشد و نیت هم مربوط به ضمیر و باطن بنده است و علم به این عبادت حقیقت معنای خود را واجد است پیدا نمی‌شود مگر با احاطه معبود به ظاهر و باطن بنده و خدای عزوجل عالم است به آنچه که انسان پنهان می‌دارد و آنچه که آشکار می‌سازد، همان طور که او خالق و منعم است و به خاطر خلقت و انعامش مستحق پرستش است.

از همین جا روشن می‌گردد که چرا در آیه شریفه در بیان علم خدا به غیر نامبرده انتخاب شده و علم به اسرار و اظهار را علت آورد، آن هم اسرار و اظهار انسانها، برای این که سخن درباره عبادت انسانها در برابر پروردگارشان بود و در علم به عبادت که امری است مربوط هم به بدن و اعضای آن و هم به قلب و احوال آن، لازم است معبود دانای به باطن و ظاهر عبادت کننده‌اش باشد و نیت درونی و هم احوال و حرکات بدنی او را آگاه باشد.^(۱)

چند دلیل بر یگانگی ربوبیت الهی

دلیل ۱- خدای فاطر آسمان‌ها و زمین

« أَفِي اللَّهِ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ؟ » (۱۰ / ابراهیم)

در قرآن کریم هر جا که کلمه فاطر را به خدای تعالی نسبت داده به معنای ایجاد، ولی ایجاد به نوعی عنایت استعمال شده و گویا خدای تعالی عالم عدم را شکافته و از شکم آن موجودات را بیرون کشیده است و این موجودات مادامی موجودند که خدای تعالی دو طرف عدم را هم چنان باز نگه داشته باشد و اما اگر آن‌ها را رها کند که به هم وصل شوند باز موجودت معدوم می‌شوند.

در اولین تعقل و درکی که از این عالم می‌کنیم این معنا را می‌فهمیم که برای این عالم مشهود که از موجودات تألیف شده و هر یک از آن موجودات در حد خود محدود و جدای از غیر خود هستند و هیچ یک از موجودات و اجزای آن‌ها وجودشان از خودشان و قائم به ذات خودشان نیست، چه اگر قائم به ذات خود بودند نه دستخوش دگرگونی می‌شدند و نه نابود می‌گشتند، می‌فهمیم پس وجود این موجودات و هم چنین اجزای آن‌ها و هر صفتی و آثاری که جنبه هستی و وجود دارد از دیگری و مال دیگری است و این دیگری همان کسی است که ما خدایش می‌نامیم.

و هموست که این عالم و جزء جزء آن را ایجاد کرده و برای هر یک حدی و ممیزی از دیگری قرار داده است، پس باید او موجودی بدون حد باشد وگرنه خود او هم محتاج به مافوقی است که او را محدود کرده باشد و نیز می‌فهمیم که او واحدی است که کثرت نمی‌پذیرد، چون کسی که در حد نمی‌گنجد متعدد نمی‌شود و باز می‌فهمیم که او با این که یکتا است تمامی امور را همان طور که ایجاد کرده تدبیر هم می‌کند، زیرا او مالک وجود آن‌ها و همه امور مربوط به آنهاست و کسی در هیچ چیز شریک او نیست، زیرا او مالک وجود آن‌ها و همه امور مربوط به آنهاست و کسی در هیچ چیز شریک او نیست، زیرا هیچ موجودی غیر

او مالک خودش و غیر خودش نیست، پس او رب هر چیزی است و غیر او هیچ ربی نیست، هم چنان که او ایجاد کننده هر چیزی است و هیچ موجودی غیر او نیست. و این برهانی است تمام عیار و همه کس فهم، هر انسانی که به فطرت و وجدان خود بفهمد که این عالم مشهود و محسوس حقیقت و واقعیتی است و آن طور که سوفسطاییان پنداشته‌اند صرف وهم و خیال نیست و با این برهان توحیدالوهِیّت و ربوبیت را به آسانی اثبات می‌کند و به همین جهت قرآن کریم در آیات مورد بحث که در مقام بحث با بت‌پرستان است این برهان را ایراد کرده است.

المیزان ج ۲۳، ص ۳۹

دلیل ۲- مالکیت، بازگشت و حساب

« وَ تَبَارَكَ الَّذِي لهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا وَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ! »

(۸۵ / زخرف)

هر یک از صفات سه گانه‌ای که در آیه شریفه آمده، حجتی است مستقل بر یگانگی خدا در ربوبیت، اما مالک بودنش بر همه عالم روشن است و احتیاج به استدلال ندارد، چون برای کسی اثبات ربوبیت می‌شود که مالک باشد تا بتواند ملک خود را تدبیر کند و اما کسی که مالک نیست معنا ندارد مدبر باشد.

این که علم به قیامت را منحصر در خدای تعالی کرده برای این است که قیامت عبارتست از منزل اقصایی که تام موجودات به سوی آن در حرکتند و چگونه ممکن است کسی مدبر همه عالم باشد ولی از منتهاالیه سیر مخلوقات خود اطلاعی نداشته باشد، پس خدای تعالی یگانه رب موجودات است.

این که فرمود موجودات به سوی او بازگشت می‌کنند، دلیلش این است که برگشتن به سوی خدای تعالی به خاطر حساب و جزاست و حساب و جزا آخرین مرحله تدبیر است و

معلوم است کسی که تدبیر عالم به دست اوست رجوع عالم نیز به سوی اوست و کسی که تدبیر و رجوع به سوی اوست، ربوبیت هم از آن اوست.

۱- المیزان: ج ۳۵، ص ۲۰۶

دلیل ۳- وحدت نوع، وحدت نظام، وحدت هدف

« اِنَّ هَذِهِ اُمَّتُكُمْ اُمَّةً وَّاحِدَةً وَاَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ! » (۹۲ / انبیاء)

نوع انسانی وقتی نوعی واحد و امتی واحد، دارای هدف و مقصدی واحد بود و آن هدف هم عبارت بود از سعادت حیات انسانی، دیگر ممکن نیست غیر ربی واحد ارباب دیگری داشته باشد و چون ربوبیت و الوهیت منصب تشریفی و قراردادی نیست، تا انسان به اختیار خود هر چه را و هر چه را خواست برای خود رب قرار دهد، بلکه ربوبیت و الوهیت به معنای مبدئیت تکوین و تدبیر است و چون همه انسان‌ها از اولین و آخرین‌شان یک نوعند و یک موجودند و نظامی هم که به منظور تدبیر امورش در او جریان دارد نظامی است واحد، متصل و مربوط، که بعضی اجزاء را به بعضی دیگر متصل می‌سازد، قهرا این نوع واحد و نظام واحد را جز مالک و مدبری واحد به وجود نیاورده است و دیگر معنا ندارد که انسان‌ها در امر ربوبیت با هم اختلاف کنند و هر یک برای خود ربی اتخاذ کنند. پس انسان نوع واحد است و لازم است ربی واحد اتخاذ کند و او ربی باشد که حقیقت ربوبیت را واجد باشد و او خدای عزّ اسمه است.

المیزان ج ۲۸، ص ۱۷۴-

دلیل ۴- زمان و تنظیم نظام آن

« مَنْ اِلٰهٌ غَيْرُ اللّٰهِ يَأْتِيكُمْ بِضِيَاءٍ ؟ » (۷۱ / قصص)

آیه شریفه در مقام اثبات توحید در ربوبیت خدای تعالی است و می‌خواهد بفرماید: آلهه شما مشرکین هیچ سهمی از ربوبیت ندارند به دلیل این که اگر خدای تعالی شب را تا قیامت یکسره کند آن‌ها نمی‌توانند این حکم خدا را نقض کنند. و همچنین اگر عمر دنیا را یکسره

روز کند، پس از تدبیر عالم هیچ سهمی در دست هیچ کس نیست. اگر غیر خدای تعالی کسی امور عالم را تدبیر می کند، اگر خدا عمر دنیا را یکسره تا قیامت شب کند، باید آن مدبر بتواند روز را بیاورد، یا حداقل نوری که پیش پای شما را روشن کند بیاورد، و لکن هیچ کس چنین قدرتی ندارد، چون قدرت هم‌ه‌اش از خدای سبحان است. و اگر خدا عمر دنیا تا قیامت را یکسره روز کند چه کسی برایتان شب را می آورد که در آن سکونت کنید؟

المیزان: ج ۲۷ ص ۱۸۷

دلیل ۵ - رب مشارق و مغارب و توالی خلقت

« فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ ! » (۴۰/معارف)

منظور از مشارق و مغارب، مشارق و مغارب خورشید است، چون خورشید هر روز از ایام سالهای شمسی مشرق و مغربی جداگانه دارد، هیچ روزی از مشرق دیروزش طلوع نمی کند و در مغرب دیروزش غروب نمی کند، مگر در مثل همان روز در سالهای آینده. احتمال هم دارد منظور مشرقهای همه ستارگان و مغربهای آنها باشد.

منظور از بیان جمله: « من سوگند می خورم به پروردگار مشرقها و مغربها... !

این است که خدای تعالی خواسته به صفتی از صفات خودش اشاره نموده بفهماند این که می گویم « من » یعنی همان منی که مبدأ خلقت انسانها در قرون متوالی ام و اداره کننده مشرقها و مغربهایم، چون شروقها و طلوعهای پشت سرهم و غروبهای متوالی ملازم با گذشت زمان است و گذشت زمان دخالتی تام در تکون انسانها در قرون متوالی و نیز پیدایش حوادث در روی زمین دارد.

سخن از ربوبیت مشارق و مغارب کردن در حقیقت علت قدرت را ذکر کردن است، تا با این تعلیل بفهماند کسی که تدبیر همه حوادث عالم منتهی به اوست، هیچ حادثه‌ای او را به ستوه نمی آورد و او را از پدید آوردن حادثی دیگر جلوگیری نمی شود، چون حوادث فعل اویند، پس هیچ خلقی از خلائق او را از این که آن خلق را مبدل به خلقی بهتر کند مانع نمی تواند

بشود، وگرنه خود آن خلق هم شریک او در تدبیر عالم می‌شد و خدای سبحان واحدی است که در ربوبیتش شریکی ندارد.

المیزان: ج ۳۱، ص ۱۱۰ -

دلیل ۶ - استواء بر عرش

«الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى!» (۵ / طه)

استواء بر عرش کنایه از این است که ملک او همه عالم را فرا گرفته و زمام تدبیر امور همه عالم به دست اوست و این معنی درباره خدای تعالی - آن طور که شایسته ساحت کبریا و قدس او باشد - عبارت است از ظهور سلطنتش بر عالم و استقرار ملکش بر اشیاء به تدبیر امور و اصلاح شؤون آنها. بنا بر این استواء حق عزوجل بر عرش، مستلزم این است که ملک او بر همه اشیاء احاطه داشته و تدبیرش بر اشیاء چه آسمانی و چه زمینی، چه خرد، چه کلان، چه مهم و چه ناچیز آن گسترده باشد، در نتیجه خدای تعالی رب هر چیز و یگانه در ربوبیت است، چون مقصود از رب جز مالک و مدبر چیز دیگر نیست.

المیزان: ج ۳۹ ص ۱۵۸ -

دلیل ۷ - پدید آورنده و سمیع و بصیر

«فَاِطْرَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ... وَ هُوَ السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ!» (۱۱ / شوری)

خدای تعالی پدید آورنده موجودات است و فاطر آنها است، یعنی موجودات را او از کتم عدم بیرون می‌کند. اوست که انسان را نر و ماده خلق کرد و از این راه عدد آنها را بسیار کرد و هم‌چنین حیوانات را نیز نر و ماده آفرید و از این طریق آنها را تکثیر نمود تا انسان نسل به نسل از آن حیوانات نسل به نسل استفاده کند و این هم خلقت است و هم تدبیر.

او سمیع است، یعنی آن چه را حوایج که مخلوقاتش دارند و به زبان دل یا زبان سر از خدا می‌خواهند، می‌شنود و هر حاجتی که دارند البته به مقداری که استحقاق دارند برمی‌آورد و نیز او بصیر است، یعنی هر عملی که خلق انجام دهد می‌بیند و بر طبق اعمالشان جزایشان می‌دهد و او کسی است که تمامی کلیدهای خزاین آسمان‌ها و زمین را مالک است، خزینه‌هایی که خواص و آثار همه موجودات در آن ذخیره می‌شود و با ظهور آن خواص و آثار ترکیب این نظام عالم محسوس صورت می‌گیرد و نیز اوست کسی که رزق روزی خواران را می‌دهد و به مقتضای علمش آن را کم و زیاد می‌کند و همه این‌ها همان تدبیر است، پس خدا رب و مدبر امور است.

المیزان: ج ۳۵ ص ۴۱

دلیل ۸ - تدبیر و خلق و تقدیر عالم

« وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا ! » (۲ / فرقان)

خلقت و تقدیر از خدای سبحان است، چون تقدیر ملازم با خلقت است و چون این دو با هم جمع شدند، ملازم آن‌ها تدبیر است، پس تدبیر هر چیزی از خدای سبحان است، پس با ملک او هیچ ملکی و با ربوبیت او هیچ ربوبیتی نیست.

آیه فوق بیان رجوع تدبیر عامه امور به سوی خدای تعالی به تنهایی است، هم خلقت آن‌ها و هم تقدیر آن‌ها، پس او رب‌العالمین است و هیچ ربی سوای او نیست. خلقت از آنجا که همواره با اسبابی مقدم و اسباب دیگری مقارن صورت می‌گیرد، لاجرم خلقت مستلزم این است که وجود اشیاء هر یک به دیگران مرتبط باشد و وجود هر چیز و آثار وجودی‌اش به اندازه و مقداری باشد که علل و عوامل متقدم و مقارن آن تقدیر می‌کند، پس حوادث جاری در عالم، طبق این نظام مشهود مختلط است به خلقت و تابع است علل و عواملی را که یا قبل از آن حادثه دست در کار بوده و یا مقارن حدوث آن و چون هیچ خالق به غیر خدای سبحان نیست، پس برای هیچ امری مدبری هم غیر او نیست، پس هیچ ربی که مالک اشیاء و مدبر امور آن‌ها باشد بغیر خدای سبحان وجود ندارد.

همین که ملک آسمانها و زمین از خدا باشد و او حاکم و متصرف علی‌الاطلاق در آن‌ها باشد، خود مستلزم آن است که خلقت قائم به او باشد، چون اگر قائم به غیر او باشد ملک هم از آن غیر خواهد بود، قیام خلقت به او مستلزم این است که تقدیر هم قائم به او باشد، چون تقدیر فرع بر خلقت است و قیام تقدیر به وجود او مستلزم این است که تدبیر هم قائم به او باشد، پس ملک و تدبیر از آن او به تنهایی است، پس او به تنهایی رب است لاغیر.^(۱)

المیزان: ج ۲۹، ص ۲۵۴.

ربوبیت و خالقیت الهی

«اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ!» (۶۲ / زمر)

این جمله در مقام زمینه‌چینی است برای همان مسأله تدبیر، که باز در دنبال آن خاطرنشان می‌کند که خلقت منفک از تدبیر نیست، به همین جهت در مقام این آیه از استناد خلقت به خدا منتقل می‌شود به این که ملک هم مختص به خداست و از اختصاص ملک برای خدا منتقل می‌شود به این که پس خدا وکیل بر هر چیز و قائم مقام آن در تدبیر امر آن است.

و این بدان جهت است که خلقت و هستی هر چیز منتهی به اوست و این اقتضاء دارد که او مالک هر چیز باشد، پس هیچ موجودی از موجودات مالک چیزی نیست، نه خودش را و نه چیز دیگر را که از وجود خودش ترشح می‌شود، مگر به تملیکی از خدای تعالی، پس هر چیزی که تصور شود به خاطر فقر مطلقش مالک هیچ تدبیری نیست و خدا مالک تدبیر آن است.

و اما تملیک خدا نسبت به هستی آن موجود و عمل آن، نیز نوعی از تدبیر خداست و ملک او را تأکید می‌کند، نه این که با مالکیتش منافات داشته باشد، حتی اگر ملائکه را وکیل خود بر چیزی از امور می‌کند، این خود قوت وکالت خودش را می‌رساند، نه این که امری را

به آن ملائکه تفویض کرده باشد و دست و کالت خود را بسته باشد. وقتی هر موجودی از موجودات که فرض شود مالک خود نباشد، قهرا خدای سبحان وکیل او و قائم مقام او و مدبر امر او خواهد بود، حال چه این که موجود فرض شده از اسباب عالم باشد و چه از مسببات، پس هر چه باشد خدای سبحان یگانه رب اوست. پس این آیه نیز در این مقام است که به یگانگی خدا در ربوبیت اشاره می‌کند.^(۱)

۱- المیزان ج ۳۴، ص ۱۳۸.

خالقیت و ربوبیت الهی برای انسان و عالم

« ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ...! » (۳۴ / مؤمن)

این است آن خدایی که تدبیر امر حیات و رزق شما را می‌کند، شب را مایه سکونت شما و روز را وسیله سعی و کوشش شما قرار می‌دهد و او الله تعالی است و همو رب شماست، چون تدبیر امر شما به دست اوست. برای این که رب همه چیز است چون خالق همه چیز است و خلقت از تدبیر جدایی‌پذیر نیست و لازمه این آن است که غیر خدای تعالی هیچ رب در عالم هستی نباشد، نه برای شما و نه برای غیر شما: لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، چون اگر معبود دیگری در این میان باشد قهرا ربی دیگر خواهد بود، چون الوهیت از شوون ربوبیت است.

« ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ! »

این الله است که رب شماست و امور شما را تدبیر می‌کند،

« فَتَبَارَكَ اللَّهُ رَبَّ الْعَالَمِينَ! » (۶۴ / غافر).

این جمله ثنایی است بر خدای عزوجل، به این که ربوبیت و

تدبیرش تمامی عوامل را فراگرفته است.

در این آیه ربوبیتش برای همه عوالم را خدای تعالی فرع ربوبیتش برای انسان قرارداد

و این به این منظور بود که بفهماند: ربوبیت خدای تعالی یکی است، تدبیرش نسبت به امور

انسان عین تدبیرش نسبت به امور همه عالم است، چون نظام جاری در سراسر جهان یکی است و انطباق آن بر سراسر جهان عین انطباقش بر یک یک نواحی آن است، پس خدای سبحان منشأ خیر کثیر است، پس: « **فَتَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ!** »^(۱)

۱- المیزان ج ۳۴، ص ۲۳۱.

فصل هشتم: مالکیت

مفهوم مالکیت الهی

« قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ...! »
(۲۶ / آل عمران)

«ملک» از مفاهیمی است که ما به آن آشنائی کامل داشته و بدون شک معنایش در بین ما معهود است و آن یا حقیقی است و یا اعتباری. ملک حقیقی آن است که مالک بتواند در ملک خود به حسب تکوین و وجود، هر گونه تصرفی بنماید، چنان که انسان در چشم خود همین توانایی را داشته به هر قسم که اراده‌اش تعلق گیرد از بستن و باز کردن آن، می‌تواند تصرف کند، همچنین در دست خود و... در این رقم از ملک بین مالک و ملکش یک نحو رابطه حقیقی وجود دارد که قابل تغییر نیست و موجب آن است که مملوک قیام به مالک داشته باشد، به آن نحو قیامی که از او بی‌نیازی نداشته از او جدا نخواهد شد، مگر زمانی که از اصل باطل گشته و از بین برود مثلاً چشم و دست از اصل باطل و از انسان جدا شوند. عالم و جمیع اجزاء و شؤون آن که ملک خداوند است، به طور اطلاق از همین قسم می‌باشد، پس خداوند می‌تواند در هر چه بخواهد به هر نحو که خواسته‌اش باشد تصرف نماید.

و اما ملک وضعی و اعتباری عبارت است از این که مالک (چون انسان) بتواند تصرف در ملکش نماید. چون در این قسم از ملکیت رابطه بین مالک و مملوک روی وضع و قرارداد

است، می‌بینیم که تغییر و تحول در آن جایز و ممکن است چیزی از ملکیت کسی درآمده روی همان اعتبارات در ملکیت و تصرف دیگری درآید.

اما «ملک» گر چه از سنخ ملک است، لکن آن مالکیتی است که شخص نسبت به ملکهای عده‌ای از مردم داشته باشد، مثلاً پادشاه مالک ملکهای رعایا بوده و او را «ملیک» می‌گویند.

برای خداوند متعال تمام این اقسام ثابت می‌باشد، یعنی ذات اقدس او مالک و ملیک موجودات است به تمام اقسام. اما این که او مالک حقیقی می‌باشد برای این است که خداوند متعال نسبت به تمام اشیاء ربوبیت مطلقه دارد و تمام موجودات به طور کلی قائم به ذات اقدس اویند، زیرا او خالق و آفریننده هر چیز و اله هر چیز است به هر چیز که نام «شیء» نهاده شود به طور کلی قائم به ذات اقدس الهی و ذاتا مفتقر و محتاج اوست و بدون حضرت او از خود استقلالی ندارد، چون چنین است پس هیچ چیز نمی‌تواند مانع او شده از آن چه اراده کرده جلوگیری نماید.

«ملیک» حقیقی بودن خداوند، لازمه مالک حقیقی بودن او می‌باشد، به بیان روشن‌تر: موجودات در بین خود بعضی مالک بعض دیگرند، چنان که اسباب مالک مسببات خودند و هم‌چنین اشیاء مالک قوای فعاله و قوای فعاله مالک افعال خود هستند - مثلاً انسان مالک اعضاء خود و هم‌چنین قوای فعاله خود از سمع و بصر و امثال آن می‌باشد، در عین آن که سمع و بصر و... هم نسبت به افعال خویش همین حالت را دارند - و چون خداوند متعال مالک هر چیزی است، یعنی هم نسبت به بندگان و هم نسبت به آن چه در ملک آن‌هاست مالکیتش مسلم است، پس ملیک علی‌الاطلاق موجودات هم می‌باشد.

خداوند متعال از نظر اعتبار هم مالک موجودات است، زیرا او کسی است که به مالکین اعطاء مال کرده و به آنان بخشیده‌است و روشن است که اگر خود مالک آن مال‌ها نبود چنین اعطا و بخششی غیر صحیح بود چون که بخشیده بود چیزی را که مالک نیست به کسی که او هم مالک نیست و حق دخالت ندارد.

خدای تعالی همچنین از نظر اعتبار «ملیک» و پادشاه جهانیان است زیرا او شارع و حاکمی است که به حکم خود در اموال مردم تصرف می‌کند، چنان که پادشاهان ظاهری چنین تصرفاتی را در اموال رعایای خود می‌نمایند. پس خداوند متعال تنها پادشاهی است که پیش از ما مالک آن چه فعلاً در دست ماست بوده و با ما هم همان ملکیت را دارد و پس از ما وارث آن می‌شود.^(۱)

۱- المیزان ج ۵، ص ۲۴۳.

رابطه ربوبیت با مالکیت الهی

«... رَبِّ الْعَالَمِينَ! الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ! مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ!» (۲ تا ۴ / فاتحه)

کلمه «رَبِّ» به معنای مالکی است که امر مملوک خود را تدبیر کند، پس معنای مالک از کلمه «رَبِّ» استفاده می‌شود و «مَلِكِ» نزد ما اهل اجتماع و در ظرف اجتماع، یک نوع اختصاص مخصوص است، که به خاطر آن اختصاص چیزی قائم به چیزی دیگر می‌شود و لازمه آن صحت تصرفات است. و صحت تصرفات قائم به کسی می‌شود که مالک آن چیز است.

البته این معنای ملک در ظرف اجتماع است، که مانند سایر قوانین اجتماع، امری وضعی و اعتباری است نه حقیقی، الا این که این امر اعتباری از یک امر حقیقی گرفته شده، که آن را نیز ملک می‌نامیم. ما در خود چیزهایی سراغ داریم که به تمام معنای کلمه و حقیقه ملک ما هستند و وجودشان قائم به وجود ماست، مانند اجزای بدن ما، که اگر ما نباشیم چشم و گوش ما جدای از وجود ما هستی جداگانه‌ای ندارند. این معنای ملک حقیقی است. آنچه را هم که با دسترنج خود و یا راه مشروعی دیگری به دست می‌آوریم ملک خود می‌دانیم، چون این ملک هم مانند آن ملک چیزی است که ما به دلخواه خود در آن تصرف می‌کنیم و لکن ملک حقیقی نیست و وجودش قائم به وجود من نیست، که وقتی من از دنیا می‌روم آن‌ها هم

با من از دنیا بروند، پس ملکیت آن‌ها حقیقی نیست، بلکه قانونی و چیزی شبیه به ملک حقیقی است.

از میان این دو قسم ملک آنچه صحیح است که به خدا نسبت داده شود همان ملک حقیقی است، نه اعتباری و مالکیت خدای تعالی نسبت به عالم باطل شدنی نیست. و ملک حقیقی جدای از تدبیر تصور ندارد، چون ممکن نیست فرضاً کره زمین با همه موجودات زنده و غیر زنده روی زمین در هستی خود محتاج به خدا باشد، ولی در آثار هستی مستقل و بی‌نیاز از او باشد. وقتی خدا مالک همه هستیهاست، هستی کره زمین از اوست و هستی حیات روی آن و تمامی آثار حیات از اوست، در نتیجه پس تدبیر امر زمین و موجودات در آن و همه عالم از او خواهد بود، پس او رب تمامی ماسوای خویش است، چون کلمه رب به معنای مالک مدبر می‌باشد.^(۱)

۱- المیزان ج ۱، ص ۳۷.

نوع مالکیت و تصرف الهی

خدای تعالی در آیات بسیاری از کلام مجیدش ملک عالم را از آن خود دانسته و از آن

جمله در آیات زیر:

«لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ!» (۲۸۴ / بقره)

«لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ!» (۵ / حدید)

«لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ!» (۱۰ / تغابن)

و خود را مالک علی‌الاطلاق همه عالم دانسته، نه به طوری که از بعضی جهات مالک باشد و از بعضی دیگر نباشد، آن طور که ما انسان‌ها مالکیم. انسان اگر مالک برده‌ای یا چیز دیگری باشد، معنای مالکیتش این است که می‌تواند در آن تصرف کند، اما نه از هر جهت و به هر جور که دلش بخواهد، بلکه آن تصرفاتی برایش جایز است که عقلاً آن را تجویز کند، مثلاً نمی‌تواند برده خود را بدون هیچ جرمی بکشد و یا مال خود را بسوزاند.

خدای تعالی مالک عالم است به تمام معنای مالکیت و به طور اطلاق و عالم مملوک اوست، باز به طور مطلق، به خلاف مملوکیت یک گوسفند یا برده، برای ما انسانها، چون مالکیت ما نسبت به آن مملوک ناقص و مشروط است، بعضی از تصرفات ما در آن جایز است و بعضی دیگر جایز نیست، مثلاً انسانی که مالک یک الاغ است، تنها مالک این تصرف است که بارش را به دوش آن حیوان بگذارد و یا سوارش شود و اما این که از گرسنگی و تشنگی بکشد و یا آتش بسوزاند و وقتی عقلاً علت آن را می‌پرسند جواب قانع کننده‌ای ندهد، این گونه تصرفات را مالک نیست.

خلاصه تمامی مالکیت‌هایی که در اجتماع انسانی معتبر شمرده شده، مالکیت ضعیفی است که بعضی از تصرفات را جایز می‌سازد، نه همه انحاء تصرف ممکن را، به خلاف ملک خدای تعالی نسبت به اشیاء که علی‌الاطلاق است، و اشیاء غیر از خدای تعالی رب و مالکی دیگر ندارند و حتی مالک خودشان، و نفع و ضرر و مرگ و حیات و نشور خود نیز نیستند. پس هر تصرفی در موجودات که تصور شود مالک آن تصرف خداست، هر نوع تصرفی که در بندگان و مخلوقات خود بکند، می‌تواند و حق دارد، بدون این که قبح و مذمتی و سرزنشی دنبال داشته باشد، چون آن تصرفی از میان همه تصرفات قبیح و مذموم است که بدون حق باشد یعنی عقلاً حق چنین تصرفی را به تصرف کننده ندهند، پس مالکیت او محدود به مواردی است که عقل تجویز کرده باشد و اما خدای تعالی هر تصرفی در هر خلقی بکند، تصرفی است از مالک حقیقی و در مملوک واقعی و حقیقی، پس نه مذمتی به دنبال دارد و نه قبحی و نه تالی فاسد دیگری. و این مالکیت خود را تأیید کرده به این که خلق را از پاره‌ای تصرفات منع کند و تنها در ملک او آن تصرفاتی را بکنند که خود او اجازه داده باشد و یا خواسته باشد.

و خدای تعالی متصرفی است که در ملک خود هر چه بخواهد می‌کند و غیر او هیچ کس این چنین مالکیتی ندارد، باز مگر به اذن و مشیت او، این آن معنایی است که ربوبیت او آن را اقتضاء دارد. (۱)

کمال مالکیت و تسلط الهی

« تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ ... ! » (۱ / ملک)

عبارت: « الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ ! » از آن جا که مطلق است شامل تمامی ملک‌ها

می‌گردد. و این

تعبیر به طور کنایه از کمال تسلط خدا بر ملک خبر می‌دهد و می‌فهماند آن چنان ملک در مشیت اوست که به هر جور بخواهد در آن تصرف می‌کند، همان طور که یک انسان نیرومند موم را در دست خود به هر شکل بخواهد در می‌آورد و می‌چرخاند. پس خدای تعالی به نفس خود مالک هر چیز و از هر جهت است و نیز مالک ملک هر مالک دیگر است. پس توصیف خدای عزوجلّ به این که ملک به دست اوست توصیفی است وسیع‌تر از توصیف در جمله:

« لَهُ الْمُلْكُ. »^(۱)

۱- المیزان ج ۳۹ ص ۱۱.

مالکیت الهی و خضوع تکوینی اشیاء

« وَ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَّهُ قَانِتُونَ ! » (۲۶ / روم)

« و هر که در آسمان‌ها و زمین است از آن اوست، همه فرمانبردار اویند! »

جمله فوق اشاره است به احاطه ملک حقیقی خدا، که اثر آن جواز تصرف مالک در ملک خویش و به دلخواه خویش است، پس خدای تعالی از آن جا که مالک حقیقی عالم است، در مملوک خود تصرف نموده از نشئه دنیا به آخرت می‌برد. این معنا را به جمله «كُلُّ لَّهُ قَانِتُونَ» تأکید فرموده، چون قنوت به معنای لزوم اطاعت با خضوع است و مراد به اطاعت با خضوع، اطاعت تکوینی است نه اطاعت دستورات شرعی است، چون دستورات شرعی گاهی نافرمانی می‌شود.

منظور از کل حتما جن و انس و ملک است و همه مطیع اسباب تکوینی هستند، اما ملائکه که جز خضوع اطاعت ندارند. جن و انس هم منقاد و مطیع علل اسباب کونی هستند،

هر چند که دائماً نقشه می‌ریزند که اثر علتی از علل یا سببی از اسباب کونی را لغو کنند ولی برای رسیدن به این منظور باز متوسل به علت و سببی دیگر می‌شوند. از این هم که بگذریم خود علم و اراده و اختیارشان سه تا از اسباب تکوینی است، پس در هر حال مطیع تکوین هستند، پس در باب تکوین تنها مؤثر خداست و آنچه او بخواهد می‌شود، یعنی آنچه که علل خارجی‌اش تمام شد و اما از آنچه جن و انس بخواهد تنها آن موجود می‌شود که خدا اذن داده باشد و خواسته باشد، پس مالک همه آنان و آنچه را که مالکند خداست.^(۱)

۱- المیزان ج ۳۱، ص ۲۷۴.

شمول مالکیت الهی

مالکیت ملک وجود، حرکت و بازگشت

« لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...! » (۲ / حدید)

« ملک آسمان‌ها و زمین از آن اوست...! »

آیه فوق انحصار را می‌رساند و می‌فهماند که مالک آسمان‌ها و زمین تنها خداست، او

به تنهایی

است که هر حکمی بخواهد در عالم می‌راند، برای این که پدیدآورنده همه اوست، پس آنچه در آسمان‌ها و زمین است قیام وجود و آثار وجودش به خداست، پس هیچ حکمی نیست مگر این که حاکم در آن خداست و هیچ ملک و سلطنتی نیست مگر آن که صاحبش اوست.

« لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ إِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ! » (۲ / حدید)

هیچ چیز نیست مگر آن که به سوی خدا برمی‌گردد! هیچ کس نمی‌تواند او را از برگشت به سوی خدای تعالی باز بدارد و هیچ عاملی که آن چیز را به سوی خدا برمی‌گرداند به جز اختصاص ملک به خدا نیست و تنها عاملی که امور را به سوی خدا برمی‌گرداند، این است که ملک عالم مختص به اوست، پس امر و فرمان و حکمرانی هم تنها از آن

۱- المیزان ج ۳۷، ص ۲۹۹ و ص ۳۰۵

اوست. (۱)

مالکیت الهی و مملوکیت کل موجودات جهان

« مالکِ یَوْمِ الدِّینِ، اِیَّاکَ نَعْبُدُ! » (۴ و ۵ / فاتحه)

خدای تعالی مالک علی‌الاطلاق و بدون قید و شرط ماست و ما و همه مخلوقات مملوک علی‌الاطلاق و بدون قید و شرط اویسیم، پس در این جا دو نوع انحصار هست، یکی این که رب تنها و منحصر در مالکیت است و دوم این که عبد تنها و منحصر عبد است و جز عبودیت چیزی ندارد و این آن معنایی است که جمله «اِیَّاکَ نَعْبُدُ» بر آن دلالت دارد.

ملک از آن جا که قوام هستی‌اش به مالک است، دیگر تصور ندارد که خودش حاجب و حایل از مالکش باشد و یا مالکش از او محجوب باشد، ماسوای خدا به جز مملوکیت دیگر هیچ چیز ندارد و مملوکیت حقیقت آن‌ها را تشکیل می‌دهد، دیگر معنا ندارد که موجودی از موجودات و یا یک ناحیه از نواحی وجود او، از خدا پوشیده بماند و محجوب باشد، هم چنان که دیگر ممکن نیست به موجودی نظر بیفکنیم و از مالک آن غفلت داشته باشیم، از این جا نتیجه می‌گیریم که خدای تعالی حضور مطلق دارد، پس حق عبادت خدا این است که از هر دو جانب حضور باشد. (۱)

۱-المیزان: ج ۱ ص ۴۶

مالکیت الهی و غنی و حمید بودن او

« لِّلّهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ اِنَّ اللّٰهَ هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمِیْدُ! » (۲۶ / لقمان)

خدای تعالی مبدأ تمامی خلائق و دهنده تمامی کمالات است، پس خود او باید دارای هر چیزی که موجودات محتاج به آنند باشد، پس او غنی علی‌الاطلاق است. چون غنی علی‌الاطلاق است، پس آن چه در زمین و آسمان‌ها است ملک او است، پس او مالک علی‌الاطلاق نیز هست و می‌تواند در ملک خود به هر نحوی که بخواهد تصرف کند، پس هر تدبیر و تصرفی که در عالم واقع می‌شود از آن اوست، چون اگر چیزی از آن تدبیرها از غیر او

باشد، آن غیر نیز به همان مقدار مالک خواهد بود و حال آن که گفتیم مالک علی‌الاطلاق اوست و چون تدبیر و تصرف تنها از خداست، پس تنها او رب‌العالمین و الهی است که باید پرستیده شود و از انعام و احسانش سپاسگزاری گردد.

جمله: « **إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ!** » تعلیل مالکیت علی‌الاطلاق اوست. کلمه «حمید» که به معنای محمود در افعال است مبدأ دیگری برای حجت است، چون حمد به معنای ثنای در مقابل جمیل اختیاری است و هر جمیل که در عالم است ملک خدای سبحان است، پس قهراً ثنایی هم که هر جمیلی استحقاق آن را دارد به خدا برمی‌گردد و ثنای خداست، پس خدای حمید علی‌الاطلاق است و اگر از این تدبیر متقن و جمیل که در عالم است چیزی و مقداری از آن از غیر خدا بود و می‌شد، نه مال خدا، در نتیجه خدا حمید علی‌الاطلاق و حمید به هر چیز نمی‌بود و حال آن که او حمید علی‌الاطلاق است و هر فرض غیر این باطل است.^(۱)

۱- المیزان: ج ۳۲ ص ۵۵

رابطه ربوبیت، مالکیت و الوهیت الهی با دفع شرور

« **قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ مَلِكِ النَّاسِ إِلَهِ النَّاسِ مِنْ شَرِّ...!** » (۱ تا ۶ / ناس)

خدای سبحان ربّ مردم و ملک آنان و اله ایشان است. اگر قرار است آدمی در هنگام هجوم خطرهایی که او را تهدید می‌کند به ربی پناهنده شود، الله تعالی تنها ربّ آدمی است و بجز او ربی نیست و نیز اگر قرار است آدمی در چنین مواقعی به پادشاهی نیرومند پناه ببرد، الله سبحانه پادشاه حقیقی عالم است، چون ملک از آن اوست و حکم هم حکم اوست و بجز او اگر معبودی باشد قلابی و ادعایی است.

از آنچه گذشت روشن شد که اولاً چرا در میان همه صفات خدای تعالی خصوص سه صفت: ۱- ربوبیت ۲- مالکیت ۳- الوهیت را نام برد و نیز چرا این سه صفت را به این ترتیب ذکر کرد، اول ربوبیت بعد مالکیت و در آخر الوهیت و گفتیم ربوبیت نزدیک‌ترین صفات خدا به انسان است و ولایت در آن اخصّ است، زیرا عنایتی که خدای تعالی در تربیت او دارد، بیش از سایر مخلوقات است، علاوه بر این که اصولاً ولایت امری خصوصی است مانند پدر

که فرزند را تحت پر و بال ولایت خود تربیت می‌کند و ملک دورتر از ربوبیت و ولایت آن است، هم چنان که در مثل فرزندی که پدر دارد کاری به پادشاه ندارد، بلکه اگر بی سرپرست شد به اداره آن پادشاه مراجعه می‌کند تازه باز دستش به خود شاه نمی‌رسد و ولایت هم در این مرحله عمومی‌تر است، هم چنان که می‌بینیم پادشاه تمام ملت را زیر پر و بال خود می‌گیرد و اله مرحله‌ای است که در آن بنده عابد دیگر در حوایجش به معبود مراجعه نمی‌کند و کاری به ولایت خاص و عام او ندارد، چون عبادت ناشی از اخلاص درونی است، نه طبیعت مادی، به همین جهت در سوره مورد بحث نخست از ربوبیت خدای سبحان و سپس از سلطنتش سخن می‌گوید و در آخر عالی‌ترین رابطه بین انسان و خدا یعنی رابطه بندگی را به یاد می‌آورد و می‌فرماید:

« قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ! مَلِكِ النَّاسِ! إِلَهِ النَّاسِ! »

هر یک از دو صفت الوهیت و سلطنت سبب مستقل در دفع شر است، پس خدای تعالی سبب مستقل دفع شر است، بدین جهت که رب است و نیز سبب مستقل است بدن جهت که مَلِك است و نیز سبب مستقل است بدین جهت که اله است، پس او از هر جهت که اراده شود سبب مستقل است.^(۱)

فصل نهم: ولایت

مفهوم ولایت الهی و ولایت رسول و امام

« إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا...! » (۵۵ / مائده)

« ولی و سرپرست شما تنها خدا و رسول اوست و کسانی که ایمان آورده‌اند...! »

ولایت عبارت است از یک نحوه قربی که باعث و مجوز نوع خاصی از تصرف و

مالکیت تدبیر می‌شود و ولایت نسبت به خدا و رسول و مؤمنین به یک معنی است.

مؤمنین و رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله از جهت این که در تحت ولایت خدایند حزب

خدایند و چون چنین است پس سنخ ولایت هر دو یکی و از سنخ ولایت خود پروردگار است

خداوند متعال برای خود دو سنخ ولایت نشان داده: یکی ولایت تکوینی، دوم ولایت

تشریحی. در آیات دیگری این ولایت تشریحی را به رسول خود استناد می‌دهد و در آیه مورد

بحث همان را برای امیرالمؤمنین علیه‌السلام ثابت می‌کند. در این جا چهار گروه از آیات

قرآنی هست:

آیات دسته اول: آیاتی که اشاره به ولایت تکوینی خدای تعالی دارد و این که

خدای تعالی هر گونه تصرف در هر موجود و هر رقم تدبیر و به هر طوری که خود بخواهد

برایش میسر و صحیح و رواست.

آیات دسته دوم: یعنی آیاتی که ولایت تشریح شریعت و هدایت و ارشاد و توفیق و امثال اینها را برای خدای تعالی ثابت می‌کند. محصل این دو دسته آیات این است که دو سنخ ولایت برای خدای تعالی هست: یکی ولایت تکوینی و یکی تشریحی و به عبارت دیگر یکی ولایت حقیقی و دیگری ولایت اعتباری.

آیات دسته سوم: ولایت تشریحی‌ای را که برای خداوند ثابت می‌کنند در آنها همان را برای رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله ثابت می‌کنند و قیام به تشریح و دعوت به دین و تربیت امت و حکومت بین آنان و قضاوت در آنان را از شوون و مناصب رسالت وی می‌دانند. و همین طور که بر مردم اطاعت خدای تعالی واجب است اطاعت او نیز بدون قید و شرط واجب است. پس برگشت ولایت آن حضرت به سوی ولایت تشریحی خداوند عالم است.

آیات دسته چهارم: یعنی آیاتی که همین ولایتی را که دسته سوم برای رسول خدا

صلی‌الله‌علیه‌وآله ثابت می‌نمود برای امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام ثابت می‌کند. این سنخ ولایت که در هر سه مورد ولایت واحده‌ای است برای پروردگار متعال البته به طور اصالت و برای رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و امیرالمؤمنین علیه‌السلام به‌طور تبعیت و به اذن خدا ثابت می‌کند.^(۱)

۱- المیزان ج ۱۱، ص ۲۲.

انحصار ولایت الهی و قدرت اجرایی آن

« قَالَ اللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ...! » (۹ / شوری)

فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ ، انحصار ولایت در خدا را می‌رساند و می‌فرماید تنها و تنها ولی، خداست و ولایت منحصر در اوست، پس بر کسی که ولی می‌گیرد واجب است او را ولی خود بگیرد و از او بغیر او تجاوز نکند، چون بغیر او هیچ ولی ای نیست. غرض عمده در ولی گرفتن و به دین او متدین شدن و او را پرستیدن، رهایی از عذاب دوزخ و رستگاری به بهشت است

در روز قیامت و چون پاداش دهنده و عقاب کننده خدایی است که بشر را زنده می‌کند و می‌میراند و در روز قیامت همه را برای جزای اعمالشان جمع می‌کند، پس واجب آن است که تنها او را ولیّ خود بگیرند و اولیایی که خود اموات و بی‌جانند دور بریزند، چون خود این اولیاء که یا سنگند یا چوب نمی‌دانند چه وقت مبعوث می‌شوند.

در باب ولایت واجب است ولیّ، قدرت بر ولایت و عهده‌داری اشخاص را داشته باشد و بتواند امور آنان را اداره کند و آن کسی که بر هر چیز قادر است خدای سبحان است و بس و غیر خدا هیچ کس قدرتی ندارد مگر به همان اندازه که خدا به او داده و تنها کسی که مالک هر چیز است خداست و غیر او مالک نیست مگر تنها آن مقداری را که خدا تملیک کرده، تازه آن مقدار قدرت که به او داده خودش نسبت به آن نیز قدرت دارد و هر چه را تملیک کرده باز خودش مالک آن چیز است، پس یگانه ولیّ خداست و غیر او کسی ولیّ نیست.

حکم و قضا وقتی تمام می‌شود که حاکم به نوعی از ملکیت مالک حکم و ولایت باشد، هر چند که دو طرف اختلاف این ملکیت را به او داده باشند، مثل این که دو نفر که باهم نزاع دارند به شخصی ثالث بگویند تو بیا و در بین ما داوری کن و در بین خود قرار بگذارند که هر چه آن شخص گفت تسلیم شوند، که در این مثال دو نفر طرف نزاع، شخص ثالث را مالک حکم کرده‌اند و پیشاپیش تسلیم خود و پذیرفتن حکمش را به او داده‌اند، تا آزادانه طبق آنچه به نظرش می‌رسد حکم کند، پس آن شخص ثالث ولیّ آن دو نفر در این حکم می‌شود.

خدای سبحان مالک تمامی عالم است و بجز او مالکی نیست، چون هر موجودی

خودش و آثارش

قائم به خدای تعالی است و در نتیجه او مالک حکم و قضاء به حق است. حکم خدای تعالی دو جور است: یکی حکم تکوینی و آن این است که پدیدار شدن مسببات را به دنبال اسباب قرار دهد و وقتی موجودی در بین چند سبب قرار گرفت که بر سر آن نزاع داشتند، آن موجود را دنبال سبب قرار دهد که نسبت به بقیه اسباب سببیتش تام باشد. یکی هم حکم تشریحی است، مانند تکالیفی که در دین الهی درباره اعتقادات و دستورالعملها آمده است. در

این بین حکم سومی هم هست که ممکن است به وجهی یکی از مصادیق هر یک از آن دو حکم شمرده شود و آن عبارت است از حکمی که در روز قیامت در بین بندگان در آنچه اختلاف می‌کردند می‌راند و آن این است که در آن روز حق را آشکار و اظهار می‌کند، به طوری که اهل جمع همه حق را ببینند و به عیان و یقین مشاهده کنند، تا در نتیجه آن‌هایی که در دنیا اهل حق بوده‌اند، در سایه ظهور حق رستگار و از آثارش برخوردار گردند و آن‌هایی که در دنیا در برابر حق استکبار می‌ورزند به خاطر استکبارشان و آثاری که در استکبارشان بود شقی و بدبخت شوند.

این را هم می‌دانیم که اختلاف مردم در عقاید و اعمالشان اختلافی است تشریحی که آن را جز حکم تشریحی و قوانین شریعتی بر نمی‌دارد. چون حکم تشریحی و حق قانونگذاری تنها از آن خدای سبحان است، پس تنها ولیّ در این حکم اوست، پس واجب است تنها او را ولیّ خود بگیرند و تنها او را بپرستند و به آن چه او نازل کرده متدین گردند.

آن ولی‌ای که پرستیده می‌شود و به دین او متدین می‌شوند، باید کسی باشد که بتواند اختلافی که در بین پرستندگان پیدا می‌شود بر طرف سازد و آنچه از شؤون اجتماع آنان به فساد گراییده اصلاح کند و ایشان را به وسیله قانون به سوی سعادت زندگی دایمی سوق دهد، قانونی که عبارت است از همان دینی که در بین آنان برقرار سازد و این چنین ولیّ تنها خدای سبحان است، پس تنها همو آن ولی‌ای است که باید او را ولیّ خود بگیرند و لاغیر^(۱)

۱- المیزان ج ۳۵، ص ۳۵.

ولایت حق الهی و آثار و شمول آن

«... هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ...!» (۴۴ / کهف)

«... آن جا ولایت و حاکمیت از آن خدای حق است...!»

ولایت به معنای مالکیت تدبیر است که معنایی عمومی است و در تمامی مشتقات این کلمه جریان دارد. در هنگام احاطه هلاکت و از کار افتادن اسباب نجات از سببیت و تأثیر

و روشن گشتن عجز و زبونی انسانی که خود را مستقل و مستغنی از خدا می‌پنداشت کاملاً روشن م‌شود که ولایت همه امور انسان‌ها و هر موجود دیگری و ملک تدبیر آن تنها از آن خداست، چون او یگانه معبود حق است و معبود حق است که تمامی تدابیر و تأثیراتش همه بر اساس حق و واقع است و سایر اسباب ظاهری که بشر گمراه آن‌ها را شرکای خدا در مسأله تدبیر و تأثیر می‌پندارند و در ناحیه ذات خودشان باطلند مالک هیچ اثری از آثار خود نیستند، تنها آن اثر را دارا هستند و از خود بروز می‌دهند که خدای سبحان اذن داده باشد و تملیکش کرده باشد و از استقلال جز اسمی که بشر از آن برایش توهّم کرده ندارد، پس هر سببی از ناحیه خودش باطل و به وسیله خدا حق است و خدا در ناحیه ذاتش حق و مستقل و غنی با لذات است.

اگر خدای تعالی را (هرچند که او منزّه از قیاس بغیر است) نسبت به اسباب ظاهری قیاس کنیم خدای تعالی از همه سبب‌هایی که تأثیر دارند خوش ثوابتر است و ثواب خدا از همه بهتر است، زیرا خدا نسبت به کسی که برای او کار می‌کند ثواب حق می‌دهد و اسباب دیگر ثواب باطل و زایل می‌دهند و تازه همان را هم که می‌دهند از خدا و به اذن خداست و نیز با در نظر گرفتن آن مقایسه فرض خدا عاقبت ساز بهتری است، یعنی عاقبت بهتری به انسان می‌دهد چون او خودش حق و ثابت است و فنا و زوال و تغییر نمی‌پذیرد، جلال و اکرامش دستخوش تغییر نمی‌گردد، ولی اسباب ظاهری همه اموری فانی و متغیّر هستند که خدا رنگ و آبی به آنها داده این طور دل آدمی را می‌برند و قلب آدمی را مسخر خود می‌کنند، ولی وقتی مدت آدمی سر می‌آید می‌فهمد که گولش زده بیش از خاک خشکی نبوده است.

وقتی انسان چاره‌ای جز این نداشت که دل به مقامی بیند که تدبیر همه امور عالم از آن جاست و از آن جا توقع و انتظار اصلاح امورش را دارد پس پروردگارش از هر چیز دیگری سزاوارتر برای این تعلق است، چون ثواب و عاقبتی که او می‌دهد ربطی به ثواب و عاقبت غیر او ندارد.^(۱)

۱- المیزان - زنان ج ۲۶، ص ۱۸۲.

بخش دوم

امر و خلق خدا و کلمه ایجاد
..

فصل اول: امر و کلمه ایحاد

مفهوم امر الهی

« ... أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ...! » (۵۴ / اعراف)

« ... آگاه باش که خلق و امر از آن اوست...! »

« امر » گاهی به معنای شأن بوده و جمع آن امور است و گاهی هم به معنای دستور دادن و وادار کردن مأمور به انجام کار مورد نظر می‌باشد. در استعمال دیگر، نتیجه امر و آن نظمی است که در جمیع کارهای مأمور و مظاهر حیات اوست و چون این معنی منطبق با همه شؤون حیاتی انسان است لذا لفظ امر استعمال شده در شأن انسان و آن چیزی که وجودش را اصلاح می‌کند و نیز از این هم بیشتر وسعت یافته در شأن هر چیز، چه انسان و چه غیر انسان استعمال شده بنابراین امر هر چیزی همان شأنی است که وجود آن را اصلاح و حرکات و سکنتات و اعمال و ارادات گوناگونش را تنظیم می‌کند.

خدای تعالی امری را که از اشیاء مالک است در آیه « إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ...! » (۸۲ و ۸۳ / یس) تفسیر و بیان کرده که امری را که او از ذات و صفات و آثار و فعل هر چیزی مالک است همان گفتن « كُنْ » است که به هر چیزی بگوید موجود می‌شود، یعنی با گفتن این کلمه حصه‌ای از وجود را بر آن چیز اضافه می‌کند و آن چیز به آن حصه از وجود موجود می‌شود.

این وجود نسبتی به خدای تعالی دارد که به آن اعتبار امر خدا و کلمه الهی «**كُنْ**» است و نسبتی هم به شیء موجود دارد که به آن اعتبار امر آن شیء است و به خداوند برمی‌گردد و خداوند در این آیه از آن به «**فَيَكُونُ**» تعبیر فرموده است. خدای تعالی برای این دو نسبت یعنی نسبتی که امر از یک طرف به خدا و از طرفی دیگر به موجود مخلوق دارد صفات و احکام مختلفی ذکر کرده است.

حاصل کلام این شد که امر همان ایجاد است چه به ذات چیزی تعلق بگیرد و چه به صفات و افعال و آثار آن، پس همان طوری که امر ذوات موجودات به دست خداست همچنین امر نظام وجودش نیز به دست اوست، چون او از ناحیه خود چیزی از صفات و افعال خود را مالک نیست.^(۱)

۱- المیزان ج ۵۵، ص ۲۰۸.

تفاوت خلق و امر

«... أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ...!» (۵۴ / اعراف)

«... آگاه باش که خلق و امر از آن اوست...!»

فرقی که خلق با امر دارد این است که خلق ایجاد چیزی است که در خلقت آن تقدیر و تألیف به کار رفته باشد حالا به نحو ضمیمه چیزی به چیز دیگری باشد: مانند ضمیمه اجزای نطفه به یکدیگر و یا ضمیمه نطفه ماده به نطفه نر و سپس ضمیمه مواد غذایی به آن و هزاران شرایط که در پیدایش و خلقت یک انسان و یا حیوان است و یا به نحو دیگری که از قبیل ضمیمه کردن جزئی به جزء دیگر نباشد، مانند تقدیر ذات موجود بسیط و تعیین حدود وجودی و آثار آن و روابطی که با سایر موجودات دارد، که این معنی از آیات کریمه قرآن نیز به خوبی استفاده می‌شود. مانند آیه «وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا!» (۲ / فرقان) یا «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ!» (۶۲ / زمر) که خلقت خود را به همه چیز تعمیم داده، به خلاف امر که در معنای آن تقدیر جهات وجود و تنظیم آن نیست، به همین جهت است که امر تدریج

بردار نیست، **ولکن خلقت قابل تدریج است.**

خدای تعالی در کلام مجیدش خلقت را به غیر خود نیز نسبت داده و اما امر به این معنا را به غیر خود نسبت نداده، بلکه آن را مختص به خود دانسته و آن را بین خود و بین هر چیزی که می‌خواهد ایجاد کند از قبیل روح و امثال آن واسطه قرار داده است. در آیات زیر دقت فرمایید:

« **أفتاب و ماه و ستارگان مسخر امر اویند!** » (۱۲ / نحل)

« **و تا کشتی به امر وی روان شود!** » (۴۶ / روم)

« **نازل می‌کند فرشتگان حامل وحی را به امر و اراده خود!** » (۲ / نحل)

« **و آنان به امر او کار می‌کنند!** » (۲۷ / انبیاء)

آیات دیگری از این قبیل نیز هست که از آنها برمی‌آید خدای تعالی امر خود را

سبب و یا همراه ظهور این گونه امور می‌داند.^(۱)

۱- المیزان ج ۱۵، ص ۲۰۹.

مقدم بودن امر بر خلق

« ... **أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ...!** » (۵۴ / اعراف)

« ... **آگاه باش که خلق و امر از آن اوست...!** »

با توجه به مطالب فوق معلوم شد که گر چه برگشت خلق و امر به یک معنا است

ولی به حسب اعتبار مختلفند و به همین جهت صحیح است که هر کدام را متعلق به خصوص

یک قسم از ایجاد بدانیم، حالا چه این دو لفظ هر کدام به تنهایی ذکر شده باشد و چه با هم،

برای این که در جایی هم که مانند آیه فوق با هم ذکر شده باشند باز صحیح است بگوییم،

خلق به معنای ایجاد ذوات موجودات است و امر به معنای تقدیر آثار و نظام جاری در آنهاست

و خلق بعد از امر است، چون **تا چیزی نخست تقدیر نشود خلق نمی‌شود**، همچنان که

هیچ مخلوقی بعد از خلقت تقدیر نمی‌شود. (دقت بفرمائید).^(۱)

۱- المیزان ج ۱۵، ص ۲۱۱.

چگونگی امر و مفهوم کلمه ایجاد

« اِنَّمَا اَمْرُهُ اِذَا اَرَادَ شَيْئًا اَنْ يَقُوْلَ لَهُ كُنْ فَيَكُوْنُ...! » (۸۲ / یس)

« امر او هرگاه چیزی را اراده کند، تنها این است که به آن بگوید: باش! پس می‌شود...! »
این آیه شریفه از آیات برجسته قرآن کریم است که کلمه ایجاد را توصیف می‌کند و می‌فرماید:

خدای تعالی در ایجاد هر چیزی که اراده ایجاد آن کند، به غیر از ذات متعالی خود به هیچ سببی دیگر نیازمند نیست، نه در این که آن سبب مستقلاً آن چیز را ایجاد کند و نه در این که خدا را در ایجاد آن کمک نماید و یا مانعی را از سر راه خدا بردارد.

قرآن کریم تعبیراتش از این حقیقت مختلف است، در آیه مورد بحث فرموده: « اِنَّمَا اَمْرُهُ » و در سوره نحل تعبیر به « قول » کرده و در سوره بقره تعبیر به « قضا » کرده است. ظاهراً مراد به کلمه « امر » در آیه مورد بحث شأن باشد، یعنی می‌خواهد بفرماید: شأن خدای تعالی در هنگام اراده خلقت به موجودی از موجودات چنین است، نه این که مراد به آن امر در مقابل نهی باشد و نه این که مراد به آن قول باشد.

دقت در آیات این معنا را دست می‌دهد، که غرض در سه آیه نامبرده وصف شأن الهی در هنگام اراده خلقت است، نه این که بخواهد بفهماند خدای تعالی وقتی می‌خواهد چیزی را خلق کند این کلام را می‌گوید. این کلمه از آن جهت که خودش مصداقی از شأن است در این جا به کار رفته نه این که حمل کنیم بر امر در مقابل نهی و نه بر قول. و معنای این که فرمود « اِذَا اَرَادَ شَيْئًا! » این است که (وقتی اراده کند ایجاد چیزی را!) و در عده‌ای از آیات که متعرض این حقیقتند به جای « اراده » کلمه « قضا » آمده است. و این هیچ منافاتی هم ندارد، برای این که « قضا » به معنای حکم است و حکم و قضا و اراده در خدای تعالی یک چیز است، برای این که اراده از صفات فعل و خارج از ذات خدای تعالی است و از مقام فعل او انتزاع می‌شود و معنایش این است که هر چیز موجود را که فرض کنیم، در مقایسه با خدای سبحان طوری است که هیچ چاره‌ای جز هست شدن ندارد، پس

معنای عبارت « اِذَا ارَادَا! » این است که وقتی چیزی در موقف تعلق اراده خدا قرار گیرد، شأن خدا این است که به آن چیز بگوید بباش و آن هم موجود می‌شود. و جمله « اَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ ! » معنایش این است که خداوند آن چیز را با کلمه « كُنْ » مورد خطاب قرار می‌دهد و این هم واضح است که در این میان لفظی که خدا به آن تلفظ کند در کار نیست، وگرنه تسلسل لازم می‌آید، برای این که خود تلفظ هم چیزی است که بعد از اراده کردن، تلفظ دیگری می‌خواهد باز آن تلفظ هم چیزی از چیزهاست که محتاج به اراده و تلفظ دیگری است و نیز در این میان مخاطبی هم که دارای گوش باشد و خطاب را با دو گوش خود بشنود و از در امتثال موجود شود، در کار نیست برای این که اگر مخاطب وجود داشته باشد دیگر احتیاج به ایجاد ندارد، پس کلام در آیه مورد بحث کلامی است تمثیلی و می‌خواهد بفرماید افاضه وجود از ناحیه خدا به چیزی که موجود می‌شود، بجز ذات متعالی خدا به هیچ چیز دیگر احتیاج ندارد و چون ذات خداوندی اراده کند هستی آن را، بدون تخلف و درنگ موجود می‌شود.^(۱)

۱- المیزان ج ۳۳، ص ۱۸۳.

قول و امر و کلمه ایجاد

« اِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ اِذَا ارَدْنَاهُ اَنْ نَّقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ! » (۴۰ / نحل)

خدا امر خود را قول هم نامیده هم‌چنان که امرش و قولش را از جهت قوت و محکمی و ابهام ناپذیری حکم و قضا نیز خوانده و فرموده: « چون بر امری قضا براند تنها کافی است بگوید: باش، که آن امر موجود می‌شود! » (۱۱۷ / بقره) هم‌چنان که قول خاص خود را کلمه نامیده و فرموده: « مَثَلُ عِيسَى نَزِدَ خُدا چُون مَثَلِ اَدم است که از خاکش خلق کرد سپس او را گفت بباش پس موجود شد! » (۵۹ / آل عمران) سپس در همان مورد فرمود: «... و کلمه او و روح اوست که به مریم القاء نمود!» (۱۷۱ / نساء)

از مطالب فوق نتیجه می‌شود که ایجاد خدای تعالی یعنی آنچه که از وجود بر اشیاء افاضه می‌کند - که به وجهی همان وجود اشیاء موجود است - همان امر او و قول او و کلمه اوست که قرآن مجید در هر جا به یک جور تعبیرش فرموده، لکن از ظاهر تعابیر قرآن برمی‌آید

که کلمه خدا همان قول او است به اعتبار خصوصیت آن و تعینش. و از این معنا روشن می‌گردد که اراده و قضاء خدا نیز یکی است و بر حسب اعتبار از قول و امر مقدم است، پس خدای سبحان نخست چیزی را اراده می‌کند و قضایش را می‌راند سپس به آن امر می‌کند و می‌گوید باش و می‌باشد.

در سوره انعام، عدم تخلف اشیاء در امر او را تعلیل کرده که چون قول او حق است و فرمود: « او کسی است که آسمان‌ها و زمین را به حق آفرید و روزی که می‌گوید باش پس می‌باشد، چون قول او حق است!» (۷۳ / انعام) که از آن به دست می‌آید قول او حق است یعنی ثابت به حقیقت معنای ثبوت است، عین خارجیت است که همان فعل اوست، پس دیگر فرض تخلف و عروض کذب یا بطلان ندارد، چه ضرورت شاهد است که هر واقع و ثابتی از آن طور که واقع شده تغییر نمی‌پذیرد، پس خدا در فعلش که همان واقع است خطا و غلط مرتکب نمی‌شود و امرش رد و قولش دروغ و وعده‌اش خلف نمی‌گردد.^(۱)

۱- المیزان ج ۲۴، ص ۱۰۶.

تکوینی بودن امر الهی

« وَ مَا أَمَرْنَا إِلَّا وَاحِدَةً كَلِمَةً بِالْبَصَرِ! » (۵۰ / قمر)

« و امر ما تنها یکی است، آن هم به سرعت چشم گرداندن است! »

در این جا مراد به کلمه « امر » همان معنای فرمودن است، که در مقابلش کلمه نهی است. چیزی که هست همین فرمودن دو جور است: یکی تشریحی - مانند اوامری که بزرگتران به کوچکتران می‌کنند، - و یکی هم تکوینی، که عبارت است از اراده وجود یافتن چیزی که خدای تعالی در جای دیگر درباره آن فرموده: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ!» (۸۲ / یس) پس امر خدا عبارت است از کلمه «كُنْ!»^(۱)

۱- المیزان ج ۳۷، ص ۱۷۵.

واحد بودن امر الهی

« وَ مَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ! » (۵۰ / قمر)

« و امر ما تنها یکی است، آن هم به سرعت چشم گرداندن است! »

مراد به واحد بودن امر خدا این است که امر او تکرار نمی‌خواهد به این معنا که وقتی تحقق و هستی چیزی را اراده کند هست شدن آن چیز احتیاجی به این که بار دیگر امر را تکرار کند ندارد، بلکه همین که یک بار کلمه «کن» را القاء کند متعلق آن هست می‌شود، آن هم به فوریت، مانند نگاه کردن بدون تأنی و درنگ و معلوم است وقتی به فوریت محقق می‌شود دیگر احتیاجی به تکرار امر نیست.^(۱)

۱- المیزان ج ۳۷، ص ۱۷۶.

بی زمان بودن امر الهی

« وَ مَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ! » (۵۰ / قمر)

« و امر ما تنها یکی است، آن هم به سرعت چشم گرداندن است! »

اگر محقق شدن متعلق امر به فوریت را تشبیه به لمح بصر کرده برای این نبوده که بفهماند زمان تأثیر امر کوتاه و نظیر کوتاهی لمح بصر است، بلکه می‌خواهد بفهماند تأثیر امر اصلاً احتیاج به زمان هر چند کوتاه ندارد، آری تشبیه به لمح بصر در کلام کنایه از همین بی زمانی است، پس امر خدای تعالی که همان ایجاد و اراده وجود است احتیاجی نه به زمان دارد و نه مکان و نه به حرکت و چگونه ممکن است محتاج به این گونه امور باشد با این که زمان و مکان و حرکت همه به وسیله همان امر موجود شده‌اند. هستی موجودات از آن جهت که فعل خداست چون لمح به بصر فوری است، هر چند که از حیث این که وجود موجودی زمانی و تدریجی است، خورده خورده به وجود می‌آید.^(۱)

۱- المیزان ج ۳۷، ص ۱۷۶.

بی واسطه بودن امر الهی

« إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ! » (۵۹ / آل

(عمران)

در این آیه نخست خلقت آدم را ذکر نموده و ارتباط آن را با خاک که یکی از اسباب است بیان می‌کند سپس وجود همو را بدون ارتباطش به چیزی با تعبیر «کن» خاطر نشان می‌سازد (دقت فرمایید!) و هم‌چنین نظیر این آیه است آیه: «... ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ...!» (۱۴ / مؤمنون) چه ایجاد خدای سبحان را که منسوب به خود اوست و سلسله علل تخلل و واسطه نیستند خلق دیگری نامیده است. پس امر عبارت است از کلمه ایجاد آسمانی یعنی فعل مختص به ذات او و اسباب و علل واسطه و تخلل نیستند و این امر به مقیاس زمان و مکان و هیچ خصیصه مادی دیگری اندازه‌گیری نمی‌شود.^(۱)

۱- المیزان ج ۲۵، ص ۳۳۵.

مراحل اجمال و تفصیل امر و چگونگی نزول آن

« فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ! » (۴ / دخان)

« در آن شب مبارک هر امر در هم فرورفته باز می‌شود! »

امر حکیم عبارت است از امری که الفاظش از یکدیگر متمایز نباشد و احوال و خصوصیاتش متعین نباشد. امور به حسب قضای الهی دارای دو مرحله‌اند: یکی اجمال و ابهام و یکی دیگر مرحله تفصیل. « لَيْلَةُ الْقَدْرِ » هم به طوری که از آیه فوق برمی‌آید شبی است که امور از مرحله احکام و ابهام به مرحله فرق و تفصیل برون می‌آیند. از جمله امور، یکی هم قرآن کریم است، که در شب قدر از مرحله احکام درآمده و نازل می‌شود، یعنی در خور فهم بشر می‌گردد.

از ظاهر عبارت « فِيهَا يُفْرَقُ، » استمرار فهمیده می‌شود، از آن استفاده می‌شود که همه امور حکیم همه ساله از یکدیگر جدا می‌شود، پس مراد به امر حکیم باید امور تکوینی باشد، که در هر شب قدر بعد از احکام تفریق و تقسیم می‌شود و اما معارف و احکام الهی معنا ندارد همه ساله تفریق و تقسیم شود.^(۱)

۱- المیزان ج ۳۵، ص ۲۱۴.

قضای آسمان‌های هفتگانه و وحی امر

« فَقَضَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَ أَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا ! » (۱۲ / سجده)
« پس آسمان‌ها را هفت عدد قرار داد آن هم در دو روز و امر هر آسمانی را در آن وحی کرد! »

آسمانی که خدا متوجه آن شد، به صورت دود بود و امر آن از نظر فعلیت یافتن وجود مبهم و غیرمشخص بود، خدای تعالی امر آن را متمایز کرد و آن را در دو روز هفت آسمان قرار داد.

آسمان مبدأ امری است که به وجهی از ناحیه خدای تعالی به زمین نازل می‌شود. امر از آسمانی به آسمانی دیگر نازل می‌شود، تا به زمین برسد. آسمان‌ها راه‌هایی هستند برای سلوک امر از ناحیه خدای صاحب عرش و یا آمدوشد ملائکه‌ای که حامل امر اویند. امر خدا را ملائکه از آسمان به زمین می‌آورند.

در این جا اگر مراد به امر، امر تکوینی خدای تعالی باشد، که عبارت است از کلمه ایجاد، در این صورت مراد به اوامر الهیه‌ای که در زمین اجرا می‌شود، عبارت است از خلقت و پدید آوردن حوادث، که آن حوادث را ملائکه از ناحیه خدای صاحب عرش حمل نموده و در نازل کردنش طرق آسمان را طی می‌کنند، تا از یک یک آسمان‌ها عبور داده، به زمین برسانند. امر خدای تعالی را ملائکه هر آسمان حمل می‌کنند و به ملائکه آسمان پایین‌تر تحویل می‌دهند. امر خدا یک نسبت به تک تک آسمانها دارد، به اعتبار ملائکه‌ای که در آن ساکنند و نسبتی هم به فرقه فرقه‌های ملائکه دارد، به اعتبار این که حامل آن امرند و خداوند امر را به آنان تحمیل کرده، یعنی به ایشان وحی فرموده است.

در نتیجه از آنچه گفته شد معلوم گردید که خدای سبحان در هر آسمانی امر آن آسمان را که منسوب و متعلق به خود آن آسمان است به اهل آسمان یعنی ملائکه ساکن در آن وحی می‌کند.^(۱)

حرکت نزولی امر بین آسمان‌های هفتگانه و زمین

« اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ...! » (۱۲ / طلاق)
« خدائی که هفت آسمان و از زمین هم مثل آن را بیافرید و امر او در بین آنها پیوسته نازل می‌شود...! »

از عبارت « وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ » برمی‌آید که مراد به مثل مثلیت عددی است، یعنی همان طور که آسمان هفت عدد است، زمین هم مثل آن هفت عدد است، حال باید دید منظور از هفت زمین چیست؟

در این باب چند احتمال هست:

اول - این که بگوییم منظور از هفت زمین هفت عدد از کرات آسمانی است، که ساختمانش از نوع ساختمان زمینی است که ما در آن زندگی می‌کنیم.

دوم - این که بگوییم منظور از آن تنها زمین خود ماست که دارای هفت طبقه است، که (چون طبقات پیاز) روی هم قرار دارند و به تمام کره احاطه دارند و ساده‌ترین طبقاتش همین طبقه اولی است که ما روی آن قرار داریم.

سوم - این که بگوییم منظور از زمین‌های هفتگانه اقلیم‌ها و قسمت‌های هفتگانه روی زمین است، که (علمای جغرافی قدیم) بسیط زمین را به هفت قسمت (و یا قاره) تقسیم کرده‌اند این چند وجه و جوهی است که هر یک طرفدارانی دارد.

ظاهر جمله « يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ » نشان می‌دهد که در آیه آسمان‌ها و زمین هر دو مورد نظر است و چون منظور از امر همان امر الهی است که در سوره «یس» آن را همان کلمه ایجاد آسمانی اعلام کرده است لذا در این جا منظور از تنزل امر بین آسمانها و زمین، شروع کردن به نزول از مصدر امر به طرف آسمان‌هاست، که از یکی به سوی دیگری نازل می‌شود، تا به عالم ارضی برسد، تا آنچه خدای عزوجل اراده کرده تکون یابد، چه اعیان موجودات و چه آثار و چه ارزاق و چه مرگ و زندگی و چه عزت و ذلت و چه غیر این‌ها،

چنان که در جای دیگر قرآن فرموده است:

« در هر آسمانی امر آن آسمان را وحی کرد.» (۱۲ / فصلت)

« از آسمان تا زمین تدبیر امر می‌کند، آن گاه به سوی آن عروج می‌نماید در روزی که مقدارش هزار سال از سال‌هایی است که شما می‌شمارید.» (۵ / سجده)
(۱)

۱- المیزان ج ۳۸، ص ۳۰۰.

تکثیر و توزیع امر بین ملائکه بر حسب وظایف آن‌ها

« فَأَلْمُقَسَّمَاتِ أَمْرًا! » (۴ / ذاریات)

« به فرشتگانی سوگند که امر خدا را بین خود تقسیم می‌کنند! »

عبارت فوق سوگندی است به ملائکه‌ای که کارشان این است که به امر پروردگار عمل می‌کنند و اوامر خدا را در بین خود به اختلاف مقامهایی که دارند تقسیم می‌کنند. آری، امر پروردگار صاحب عرش، در خلقت و تدبیر امری است واحد، ولی وقتی این امر واحد را ملائکه‌ای حمل می‌کنند که پست‌های مختلف و مأموریت‌های گونه‌گون دارند، قهرا همان امر واحد بر طبق اختلاف مقامات ایشان تقسیم و تکه تکه می‌شود و هم‌چنین این تقسیم ادامه دارد تا به دست فرشتگانی برسد که مأمور پدید آوردن حوادث جزئی عالمند، در آن جا دیگر بیشتر تکه تکه می‌شود و تکثیر می‌پذیرند.

آیات چهارگانه زیر تمامی تدابیر عالم را زیر پوشش خود می‌گیرد و به همه اشاره دارد، چون هم نمونه‌ای از تدبیر امور خشکی‌ها را که همان «وَالذَّارِيَاتِ ذُرْوًا!» (۱/ذاریات) باشد آورده و هم نمونه‌ای از تدابیر امور دریاها را در جمله «فَالْجَارِيَاتِ يُسْرًا!» (۳/ذاریات) ذکر کرده و هم نمونه‌ای از تدابیر مربوط به فضا را در عبارت «فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا!» (۲/ذاریات) خاطرنشان ساخته و هم تدابیر مربوط به تمامی باقی ماندگان زوایای عالم و بالاخره روبرهم عالم را در عبارت «فَالْمُقَسَّمَاتِ أَمْرًا!» اشاره کرده است که گفتیم منظور از آن ملائکه است که واسطه‌های تدبیر هستند و اوامر خدای تعالی را تقسیم می‌کنند. در آیات فوق سوگندی

است به تمامی اسبابی که در تدبیر سراسر جهان مؤثرند.^(۱)

۱- المیزان ج ۳۶، ص ۲۶۳.

امر الهی و مسئولیت ملائکه در تدبیر امور عالم

« وَ النَّازِعَاتِ غَرْقًا وَ النَّاشِطَاتِ نَشْطًا وَ السَّابِحَاتِ سَبْحًا فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا
فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا! » (۵-۱ / نازعات)

آنچه در این آیات بدان سوگند یاد شده، با صفاتی که ملائکه در امتثالشان نسبت به اوامر صادره از ساحت مقدس الهی و مربوط به تدبیر امور عالم ماده به ایشان دارند و سپس قیامشان به تدبیر امور به اذن خدای تعالی قابل انطباق است.

آیات نامبرده از نظر سیاق شدیداً شبیه به آیات آغاز سوره صافات و مرسلات است، که می‌فرماید: « وَ الصَّافَّاتِ صَفًّا فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا فَالتَّالِيَاتِ ذِكْرًا! » (۱ تا ۳ / صافات) و آیات: « وَ الْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا فَالعَاصِفَاتِ عَصْفًا وَ النَّاشِرَاتِ نَشْرًا فَالفَارِقَاتِ فَرَقًا فَالْمُلْقِيَاتِ ذِكْرًا! » (۱ تا ۵ / مرسلات) که ملائکه را در امتثال اوامر الهی توصیف می‌کنند، چیزی که هست آن آیات تنها ملائکه را در تدبیر امور عالم توصیف می‌نماید.

از این که بگذریم در بین این آیات پنجگانه آن صفتی که در انطباقش با ملائکه روشن‌تر از دیگران است صفت « فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا! » (۵ / نازعات) است، که در آن مسأله تدبیر بدون قید و به طور مطلق آمده است، پس مراد به آن تدبیر همه عالم است و از سوی دیگر مطلق تدبیر هم کار مطلق ملائکه است، پس قهراً مراد به مدبرّات مطلق ملائکه خواهد بود.

از تدبیر در آیات اول سوره می‌فهمیم که تدبیر، فرع بر سبق و سبق فرع بر سبب است و این به ما می‌فهماند سنخیتی در معانی منظور نظر آیات سه گانه است، پس مدلول این سه آیه این است که ملائکه تدبیر امر می‌کنند، اما بعد از آن که به سوی آن سبقت جسته باشند و به سوی آن سبقت می‌جویند، اما بعد از آنکه هنگام نزول به سوی آن سرعت می‌گیرند، پس نتیجه می‌گیریم مراد به سابحات و سابقات و

مدبرات همان ملائکه است به اعتبار نزولشان به سوی تدبیری که مأمور بدان شده‌اند.^(۱)

۱- المیزان ج ۴۰، ص ۱۵.

حرکت ملائکه مأمور اجرای امر و قضا

« وَ النَّازِعَاتِ غُرْقًا وَ النَّاسِطَاتِ نَشْطًا وَ السَّابِحَاتِ سَبْحًا فَالْسَّابِقَاتِ سَبْقًا فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا! » (۵-۱ / نازعات)

ملائکه با همه اشیاء سر و کار دارند، با این که هر چیزی در احاطه اسباب است و اسباب درباره وجود و عدمش، بقائش و زوالش و در مختلف احوالش با یکدیگر نزاع دارند، پس آنچه خدای تعالی درباره آن موجود حکم کرده و آن قضایی که او درباره آن موجود رانده و حتمی کرده، همان قضایی است که فرشته مأمور تدبیر آن موجود به سوی آن می‌شتابد و به مسئولیتی که به عهده‌اش واگذار شده می‌پردازد و در پرداختن به آن از دیگران سبقت می‌گیرند و سببیت سببی را که مطابق آن قضای الهی است تمام نموده، در نتیجه آنچه خدا اراده کرده واقع می‌شود! (دقت فرمایید!)

وقتی منظور از آیات سه گانه اشاره به سرعت گرفتن ملائکه بود در نازل شدن برای انجام آنچه بدان مأمور شده‌اند و سبقت گرفتن به آن و تدابیر امر آن، به ناچار باید دو جمله دیگر یعنی « وَ النَّازِعَاتِ غُرْقًا وَ النَّاسِطَاتِ نَشْطًا! » را هم حمل کنیم بر انتزاع و خروجشان از موقف خطاب به موقف انجام مأموریت، پس نزع ملائکه به طور غرق عبارت است از این که شروع به نزول به طرف هدف کنند، آن هم نزول به شدت و جدیت. نشط ملائکه عبارت است از این خروجشان از موقفی که دارند به طرف آن هدف، همچنان که سیح آنان عبارت است از شتافتن و سرعت گرفتن بعد از خروج و به دنبال آن سبقت گرفته، امر آن موجود را به اذن خدا تدبیر می‌کنند.

آیات پنجگانه سوگند به پستی است که ملائکه دارند و وضعی که در هنگام انجام مأموریت به خود می‌گیرند، از آن لحظه‌ای که شروع به نزول نموده تا آخرین وضعی که در

تدبیر امری از امور عالم ماده به خود می‌گیرند. این آیات اشاره دارند به نظامی که تدبیر ملکوتی در هنگام حدوث حوادث دارد.^(۱)

۱- المیزان ج ۴۰، ص ۱۶.

امر، و صدور یا تدبیر آن در شب قدر

« تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ ! » (۴ / قدر)

در این آیه اگر مراد به امر آن امر الهی باشد که آیه « اِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ! » (۸۲ / یس) تفسیرش کرده، آیه را چنین معنا می‌دهد: ملائکه و روح در شب قدر به اذن پروردگارش نازل می‌شوند، در حالی که نزولشان را ابتدا می‌کنند و هر امر الهی را صادر می‌نمایند و اگر منظور از امر نامبرده هر امر کونی و حادثه‌ای باشد که باید واقع گردد، چنین معنا می‌دهد که ملائکه و روح در آن شب به اذن پروردگارش نازل می‌شوند برای خاطر تدبیر امری از امور عالم.^(۱)

۱- المیزان ج ۴۰، ص ۳۲۷.

فصل دوم: شمول امر الهی

امر، کلمه ایجاد و وجود مستند به خدا

«... قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي!» (۸۵ / اسراء)

«... بگو روح از سنخ امر پروردگار من است!»

امر در آیه فوق را آیه آخر سوره «یس» بیان کرده، در درجه اول می‌فهماند امر الهی عبارت است از کلمه «کن» که همان کلمه ایجاد است که عبارت از خود ایجاد است و ایجاد هم عبارت است از وجود هر چیز لکن نه از هر جهت بلکه وجود هر چیز از جهت استنادش به خدای تعالی و این که وجودش قائم به ذات است و این معنای امر خداست. از جمله ادله‌ای که می‌رساند وجود اشیاء از جهت استنادش به ذات پروردگار و با قطع نظر از اسباب وجودی دیگر کلام خدا هستند آیه ذیل است که می‌فرماید: «وَمَا أَمَرْنَا إِلَّا وَاحِدَةً كَلِمَةً بِالْبَصَرِ!» (۵۰ / قمر) که امر خدای را بعد از آن که یگانه معرفی نموده به لمح بصر تشبیه نموده است که منظور از آن نفی تدریجیت است و از آن فهمیده می‌شود موجودات خارج با این که تدریجا و به وسیله اسباب مادی موجود گشته و منطبق بر زمان و مکان هستند مع ذلک جهتی دارند که آن جهت عاری از تدریج و خارج از حیطه زمان و مکان است و از این جهت امر خدا و قول و کلمه او شمرده شده است و اما از جهت این که در مسیر سلسله علل و اسباب قرار داشته و بر زمان و مکان منطبق می‌گردد از این جهت امر خدا نیست بلکه خلق خداست، چنانکه فرموده: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ!» (۵۴ / اعراف)

پس امر عبارت است از وجود هر موجود از این نقطه نظر که تنها مستند به خدای تعالی است و خلق عبارت است از وجود همان موجود از جهت این که مستند به خدای تعالی است با وساطت علل و اسباب.^(۱)

۱- المیزان ج ۲۵، ص ۳۳۴.

امر، ملکوت کلّ شیء

« ... قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ! » (۸۵ / اسراء)

« ... بگو روح از سنخ امر پروردگار من است! »

امر الهی در هر چیز عبارت است از ملکوت آن چیز. البته ملکوت ابلغ از ملک است بنابراین برای هر موجودی ملکوتی و امری است آن چنان که فرمود:

« أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ؟ » (۱۸۵ / اعراف)

پس امر خدا عبارت از کلمه ایجاد اوست و کلمه ایجاد او همان فعل مخصوص به اوست بدون این که اسباب کونی و مادی در آن دخالت داشته و با تأثیرات تدریجی خود در آن اثر بگذارند این همان وجود مافوق نشئه مادی و ظرف زمان است و روح به حسب وجودش از همین باب است یعنی از سنخ امر و ملکوت.^(۱)

۱- المیزان ج ۲۵، ص ۳۳۵.

امر، جنس و حقیقت روح

« ... قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ! » (۸۵ / اسراء)

خدای سبحان در روشن کردن حقیقت روح فرموده: « قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي! » و ظاهر از کلمه « مِنْ » این است که حقیقت جنس را معنا می کند، هم چنان که این کلمه در سایر آیات وارده در این باب بیانیه است مانند:

« يُلْقَى الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ ! » (۱۵ / غافر)

« يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ ! » (۲ / نحل)

« أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا ! » (۵۲ / شوری)

« تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ ! » (۴ / قدر)

که در همه این‌ها کلمه « مِنْ » نشان می‌دهد روح از جنس و سنخ امر است.^(۱)

۱- المیزان ج ۲۵، ص ۳۳۳.

امر الهی و قیامت آنی

« وَ مَا أَمَرْنَا إِلَّا وَاحِدَةً كَلِمَةً بِالْبَصَرِ ! » (۵۰ / قمر)

« و امر ما تنها یکی، آن هم به سرعت چشم گرداندن است ! »

برای قیام قیامت یک امر او کافی است، به محضی که امر کند خلائق همه دوباره موجود می‌شوند و بعث و نشور محقق می‌گردد. تحقق قیامت که کفار در آن معذب می‌شوند و یا بگو به کرسی نشستن اراده الهی و تحقق متعلق اراده او در این باره هیچ مؤونه‌ای برای خدای سبحان ندارد، چون در این جریان همین مقدار کافی است که خدا یک بار امر کند، آری امر او چون لمح به بصر است.^(۱)

۱- المیزان ج ۳۷، ص ۱۷۶.

امر الهی برای حفظ و دگرگونی

« لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ ! » (۱۱ / رعد)

« برای انسان مأمورانی است که از جلو و از پشت سرش، او را از امر خدا حفاظت می‌کنند! »

برای هر فردی از افراد مردم به هر حال که بوده باشد، معقب‌هایی (محافظینی) هستند که ایشان را در مسیری که به سوی خدا دارند تعقیب نموده، از پیش رو و از پشت سر، در حال حاضر و در حال گذشته به امر خدا حفظشان می‌کنند و نمی‌گذارند حالشان به هلاکت و

فساد و یا شقاوت که خود امر دیگر خداست متغیر شود و این امر دیگر که حال را تغییر می‌دهد وقتی اثر خود را می‌کند که مردم خود را تغییر دهند، در این هنگام است که خدا هم آن‌چه از نعمت که به ایشان داده تغییر می‌دهد و بدی را بر ایشان می‌خواهد و وقتی بدی را برای مردمی خواست دیگر جلوگیری از آن نیست، چون بشر غیر خداوند ولی دیگری که متولی امورش شود ندارد، تا آن ولی از نفوذ اراده و خواست خداوند جلوگیری به عمل آورد.

این مُعَقَّبَات (نگهبانان) همان طور که آنچه حفظ می‌کنند به امر خدا می‌کنند، همچنین از امر خدا حفظ می‌کنند، چون فنا و هلاکت و فساد هم امر خداست، همان طور که بقا و استقامت و صحت به امر خداست، پس هیچ مرکب جسمانی و مادی دوام نمی‌یابد مگر به امر خدا و هیچ يك از آنها ترکیب انحلال و فساد نمی‌یابد مگر باز به امر خدا.

در معنویات هم هیچ حالت روحی و یا عمل و یا اثر عملی دوام نمی‌یابد مگر به امر خدا و هیچ یک از آنها دچار حبط و زوال و فساد نمی‌شود مگر باز به امر خدا، آری امر همه‌اش از خداست و همه‌اش به سوی خدا برگشت دارد. بنا بر آنچه گفته شد، معقبات همان طور که **به امر خدا حفظ می‌کنند، از امر خدا نیز حفظ می‌کنند.**^(۱)

۱- المیزان ج ۲۲، ص ۱۹۹ و ۱۹۶.

امر الهی و جریان اسباب ظاهری

« وَ اللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ! » (۲۱ / یوسف)
« که خدا به کار خویش مسلط است ولی بیشتر مردم نمی‌دانند! »

در جمله فوق ظاهر این است که مراد به امر شأن باشد، شأن خدا همان رفتاری است که در خلق خود دارد که از مجموع آن نظام تدبیر به دست می‌آید همچنان که در سوره یونس فرمود: « **يُدَبِّرُ الْأَمْرَ** » (۵ / سجده) و اگر امر را به خدا اضافه کرد و گفت: «امر» برای این بود که خدا مالک همه امور است: « **أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ!** » (۵۴ / اعراف)

پس هر شأنی از شؤون عالم صنع و ایجاد، از امر خدای تعالی است و خدای تعالی غالب و آن امور مغلوب و مقهور در برابر اوست و او را در هر چه که بخواهد مطیع و منقاد است و نمی‌تواند از خواسته او استکبار و تمرد کند و از تحت سلطنت او خارج گردد، هم چنان که نمی‌تواند از او سبقت بگیرد و چیزی از قلم تدبیر او بیفتد: «إِنَّ اللَّهَ بِالْعُمْرَةِ - خدا به کارش می‌رسد!» (۳ / طلاق)

خلاصه، خدای سبحان بر همه این اسباب فعّاله عالم غالب است، آنها به اذن او فعالیت می‌کنند و امر هر چه را بخواهد بدانها تحمیل می‌کند و آنها جز سمع و طاعت چاره‌ای ندارند، اما (چه باید کرد که) بیشتر مردم نمی‌دانند، چون گمان می‌کنند که اسباب ظاهری جهان خود در تأثیرشان مستقلند و به همین جهت می‌پندارند که وقتی سببی و یا اسبابی دست به دست هم داد تا کسی را مثلاً ذلیل کنند، خدا نمی‌تواند آن اسباب را از وجه‌ای که دارند بگرداند، ولی مردم اشتباه می‌کنند: «لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَأَخْوَتِهِآ آيَاتٌ...!» (۷ / یوسف) در داستان یوسف آیات الهیه‌ای است که دلالت می‌کند بر این که: خدای تعالی ولیّ بندگان مُخْلِص است و امور آنان را به عهده می‌گیرد تا به عرش عزتشان بلند کرده، در آریکه کمال جلوسشان دهد، پس خدایی که غالب بر امر خویش است اسباب را هرطوری که بخواهد می‌چیند، نه هرطوری که غیر او بخواهند و از به کار انداختن اسباب آن نتیجه‌ای که خودش می‌خواهد می‌گیرد، نه آن نتیجه‌ای که بر حسب ظاهر نتیجه آن است. برادران یوسف به وی حسد ورزیده او را در ته چاهی می‌افکنند و سپس به عنوان بردگی به مکاریانش می‌فروشند و بر حسب ظاهر به سوی هلاکت سوقش می‌دهند ولی خداوند نتیجه‌ای بر خلاف این ظاهر گرفت، او را به وسیله همین اسباب زنده کرد. آنها کوشیدند تا ذلیلش کنند و از دامن عزت یعقوب به ذلت بردگی بکشانند، خداوند به عین همین اسباب او را عزیز کرد. (... در واقع می‌توان گفت: راه ترقی و سعادت آینده هر یوسفی، زمانی از ته چاهی می‌گذرد و انسانهایی که خلوصی دارند یا معرفتی از مشیت الهی یافته‌اند می‌دانند که هر چاه یا هر فشار و سختی در مسیر زندگی، خود سببی از اسباب است که به ظاهر «انتهای خط بدبختی» می‌نماید لیکن در حساب امر و تدبیر الهی «آغاز راه سعادت» است زیرا بسیار بعید است که تصور کرد به سادگی پرورش یافتگان دامن پیامبران به

قصر شاهی و عزیزی و زلیخایی هر عصر و زمان برسند، مگر از طریق چاه‌های میان راه زندگی و از همین طریق است که سرنوشت آتی فرد یا ملتی یا ملت‌ها و جوامع و تاریخ رقم زده می‌شود! امین^(۱)

۱- المیزان ج ۲۱، ص ۱۷۹.

امر و امامت

« ... وَ جَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا...! » (۷۳ / انبیاء)

« ... و آن‌ها را پیشوایان نمودیم تا به امر ما رهبری کنند...! »

امامت به این معناست که شخص طوری باشد که دیگران از او اقتداء و متابعت کنند، یعنی گفتار و کردار خود را مطابق گفتار و کردار او بیاورند، قرآن کریم هر جا نامی از امامت می‌برد دنبالش متعرض هدایت می‌شود، تعرضی که گویی می‌خواهد کلمه نامبرده را تفسیر کند، از آن جمله فرموده: « وَ جَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا...! » (۲۴ / سجده) از سوی دیگر همه جا این هدایت را مقید به « امر » کرده و با این قید می‌فهماند که امامت به معنای مطلق هدایت نیست، بلکه به معنای هدایتی است که با امر خدا صورت می‌گیرد و این همان امری است که فرموده: « إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ...! » (۸۲ و ۸۳ / یس)

امر الهی که آیه فوق آن را ملکوت نیز خوانده، وجه دیگری از خلقت است که امامان با آن با خدای سبحان مواجه می‌شوند، خلقتی است طاهر و مطهر از قیود زمان و مکان و خالی از تغییر و تبدیل. امام هدایت کننده است که با امری ملکوتی که در اختیار دارد، هدایت می‌کند، قرآن کریم هدایت امام را هدایت به امر خدا یعنی ایجاد هدایت دانسته است.^(۱)

۱- المیزان ج ۲، ص ۱۰۰.

فصل سوم: کلمه و قول

تفاوت کلام، کلمه و قول الهی

«... مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ...!» (۲۵۳ / بقره)
«... از آنان کسی بود که خدا با او سخن گفت...!»

«کلام» یا «تکلیم» از الفاظی است که خدای تعالی در قرآن آن را در غیر مورد انسان استعمال نکرده، بلکه لفظ «کلمه» و یا «کلمات» را در غیر مورد انسان استعمال کرده، مثلاً نفس آدمیت را کلمه خوانده و یا دین خدا را کلمه خوانده و قضای خدا و یا نوعی از خلق او را کلمه خوانده است.

اما لفظ «قول» را در قرآن مجید به طور عموم استعمال کرده، یعنی هم سخن گفتن خدا با انسان را شامل می‌شود و هم با غیر انسان را.

آنچه با دقت و تدبر از کلام خدای تعالی استفاده می‌شود این است که لفظ قول از خدای تعالی به معنای ایجاد چیزی است که آنچه با وجود یافتنش دلالت بر معنایی می‌کند که مقصود خدا بوده است، (همچنان که قول در اصطلاح خود آدمیان نیز به معنای ایجاد صدایی است که بر معنای مقصود ما دلالت می‌کند)، دلیل بر این که لفظ قول در قرآن مجید به معنای چنین ایجاد است این است که هم در مواردی که شنونده‌ای دارای گوش و درک است

استعمال شده و هم در مواردی که گوش و درک به آن معنایی که معهود بین ماست ندارد، مانند آسمان و زمین و تنها راه سخن گفتن با آنها تکوین و ایجاد است و به دلیل این که دو آیه سوره یس و سوره مریم قول در آیات قبلی را به ایجاد و خلقت تفسیر کرده است.^(۱)

۱- المیزان ج ۴، ص ۱۹۳.

قول تکوینی و قول غیر تکوینی الهی

«... مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ...!» (۲۵۳ / بقره)

«... از آنان کسی بود که خدا با او سخن گفت...!»

قول خدا در مورد تکوین، عبارت است از خود آن موجود تکوینی، که خدا ایجادش کرده، پس موجودات عالم در عین این که مخلوق خداوند قول خدا هم هستند، برای این که خاصیت قول در آنها هست، خاصیت قول این است که غیر من را به آنچه در قلب من است آگاه می‌سازد، مخلوقات خدا هم با خلقت و وجود خود برخواست خدا دلالت می‌کنند و این پر واضح است که به حکم دو آیه سوره (یس و مریم) وقتی خدا چیزی را اراده می‌کند و می‌فرماید: «باش!» حتی کلمه «باش!» هم بین خدا و آن چیز واسطه نیست و غیر از وجود خود آن چیز هیچ امر دیگری دست در کار نیست، پس هستی آن چیز بعینه قول خدا و «باش!» خداست، پس قول خدا در تکوین عین همان خلقت و ایجاد است، که آن نیز عین وجود است و وجود هم عین آن چیز است و اما در غیر تکوین از قبیل سخن گفتن با یک انسان مثلاً باید دانست که قول خدا عبارت است از ایجاد امری که باعث پدید آمدن علمی باطنی در انسان می‌شود، علم به این که فلان مطلب چنین و چنان است، حال یا به این که خدای تعالی صوتی در کنار جسمی ایجاد کند و انسانی که پهلوی آن جسم ایستاده مطلب را بشنود و بفهمد و یا به نحوی دیگر که ما نه آن را درک می‌کنیم و نه کیفیت تأثیرش در قلب پیامبر را و نمی‌دانیم چگونه خدای تعالی به پیامبری از پیامبرانش می‌فهماند که مثلاً فلان

مطلب چنین و چنان است، اما اینقدر می‌دانیم که قول و کلام خدا با پیامبرش حقیقت معنای قول و کلام را دارد.^(۱)

۱- المیزان ج ۴، ص ۱۹۵.

کلمات ایجاد و تمامیت آن

« ... بِكَلِمَاتٍ فَاتَمَّهَنَّ ... ! » (۱۲۴ / بقره)

کلمه هر چند در قرآن کریم بر موجودات و اعیان خارجی اطلاق شده، نه بر الفاظ و اقوال، لکن همین نیز به عنایت قول و لفظ است، به این معنا که می‌خواهد بفرماید - مثلاً در آیه مربوط به خلقت عیسی علیه‌السلام - او با کلمه و قول خدا که فرمود: «كُنْ!» خلق شده و نه تنها در این مورد بلکه هر جا که در قرآن لفظ کلمه را به خدا نسبت داده، منظورش همین قول: «كُنْ! فَيَكُونُ!» است، مانند آیه « وَ لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ...! » (۳۴ / انعام) در همه این موارد منظور از لفظ «کلمه» قول و سخن است، به این عنایت که کار قول را می‌کند، چون قول عبارت است از این که گوینده آنچه را که می‌خواهد به شنونده اعلام بدارد، یا به او خبر بدهد و یا از او بخواهد.

به همین جهت بسیار می‌شود که در کلام خدای تعالی کلمه و یا کلمات به وصف «تمام» توصیف می‌شود، مانند: « وَ تَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَ عَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ - کلمه پروردگارت از درستی و عدل تمام شد، هیچ کس نیست که کلمات او را دگرگونه سازد! » (۱۱۵ / انعام) گویا کلمه وقتی از گوینده‌اش سر می‌زند هنوز تمام نیست و وقتی تمام می‌شود که لباس عمل بپوشد، آن وقت است که تمام و صدق می‌شود.^(۱)

المیزان ج ۲، ص ۹۵.

کلمات غیر قابل تبدیل

« ... لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ...! » (۳۴ / انعام)

هیچ مغیر مفروضی کلمات خدای را تغییر نمی‌دهد، چه مغیری که از ناحیه خود او

باشد، مثلاً مشیّتش در خصوص کلمه‌ای تغییر یافته و آن را پس از اثبات محو یا پس از ابرام نقض کند و چه از ناحیه غیر او باشد و غیر او به کلمه خدا دست یافته و آن را بر خلاف مشیّت وی به وجهی از وجوه تغییر دهد، از این جا معلوم می‌شود که این کلماتی که خدای تعالی از آن چنین خبر داده که قابل تبدیل نیستند اموری هستند که از لوح محو اثبات خارجند، در نتیجه می‌توان گفت: « کَلِمَةُ اللَّهِ، قَوْلُ اللَّهِ، وَ وَعَدَ اللَّهُ » به طور کلی در عرف قرآن عبارتند از احکام حتمی‌ای که تغییر و تبدیل در آن راه ندارد.^(۱)

۱- المیزان ج ۱۳، ص ۹۷.

کلمات لایتناهی وجود

«... مَا نَفَدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ...!»

«... کلمات خدا تمامی نگیرد...!» (۲۷ / لقمان)

کلمه در کلام خدای سبحان اطلاق شده است بر هستی، البته هستی افاضه شده به امر او، که از آن به کلمه « کُنْ ! » تعبیر کرده است. در آیه فوق می‌فرماید: اگر تمامی درختان زمین قلم گردد و دریاها به اضافه هفت دریا مانند آن مرکب فرض شود و با این قلم و مرکب کلمات خدا را - بعد از تبدیل آنها به الفاظ - بنویسند، آب دریاها قبل از تمام شدن کلمات (مخلوقات) خدا تمام می‌شود، چون آب دریاها هر چه باشد متناهی است و کلمات خدا نامتناهی.

آیه فوق در این صدد است که وسعت تدبیر خدا، کثرت اوامر تکوینی او در خلق و تدبیر را برساند، می‌فرماید: آنقدر اوامرش در خلق و تدبیر بسیار است که دریا و هفت دریا مثل آن اگر مرکب شوند و درختان زمین به صورت قلم درآمد، کلمات او را بنویسند، دریاها قبل از تمام شدن اوامر او تمام می‌شود.^(۱)

۱- المیزان ج ۳۲، ص ۵۶.

تمامیت کلمه قضا و وعده حق

« وَ تَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ...! » (انعام / ۱۱۵)

« و سخن پروردگارت از لحاظ صدق و عدل تمام و کمال است و کلمات او را تغییر دهنده‌ای نیست...! »

لفظ «کلمه» در لغت به معنای لفظی است که دلالت کند بر معنای تام و یا غیر تام و در قرآن کریم گاهی استعمال می‌شود در قول حقی که خدای تعالی آن را گفته باشد، از قبیل قضا و وعد، مانند: « وَ لَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ! » (هود / ۱۱۰) که مقصود از کلمه‌ای که می‌فرماید در سابق گفته شده آن سخنی است که در موقع هبوط آدم به وی فرموده بود: « وَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتَاعٌ أَلِي حِينٍ! » (اعراف / ۲۴) یا آن جا که فرموده: « حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَةُ رَبِّكَ - حتمی شد برایشان حکم پروردگارت! » (۹۶ / یونس) گاهی هم به معنای موجود خارجی از قبیل انسان استعمال می‌شود، مانند: « إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ! » (آل عمران / ۴۵) و مسیح را از این جهت مورد استعمال این کلمه قرار داده که خلقت مسیح علیه‌السلام خارق‌العاده بوده و عادت در خلقت انسان بر این جاری است که به تدریج صورت گیرد و مسیح به کلمه ایجاد به وجود آمد.

ظاهر سیاق آیات: « وَ تَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا...! » می‌رساند که مراد از «کَلِمَتُ رَبِّكَ» کلمه دعوت اسلامی بوده باشد با آن چه لازم است از نبوت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله و نزول قرآن که به همه کتابهای آسمانی محیط و مسلط است و به عموم معارف الهی و کلیات شرایع دینی مشتمل می‌باشد.

پس مراد از «تمامیت کلمه» (خدا بهتر می‌داند) این است که این کلمه یعنی ظهور دعوت اسلامی با نبوت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله و نزول قرآن که مافوق همه کتاب‌های آسمانی است پس از آن که روزگاری دراز در مسیر تدریجی نبوت پس از نبوت و شریعت پس از

شریعت سیر می‌کرد به مرتبه ثبوت رسیده و در قرارگاه تحقق قرار گرفت، زیرا به دلیل آیات کریمه شریعت اسلامی به کلیات شرایع گذشته مشتمل است و زیادت نیز دارد. از این بیان روشن شد که مراد از تمامیت کلمه رسیدن شرایع آسمانی است از مراحل نقص و ناتمامی به مرحله کمال و مصداقش همین دین محمدی است:

« وَ اللَّهُ مَتِّمٌ نُورِهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ! »

و «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَ دِينَ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ! »

(۸ و ۹ / صف)

تمامیت این کلمه الهی از جهت صدق این است که آن چنان که گفته شده تحقق پذیرد و تمامیت آن از جهت عدل این است که مواد و اجزاء آن یک نواخت باشد بدون این که به تضاد و تناقض مشتمل شود و هر چیز را آن طور که شاید و باید بسنجد بدون حیف و میل و از این جاست که این دو قید یعنی صدق و عدل را با عبارت: « لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَتِهِ! » بیان فرمود، زیرا کلمه الهی وقتی که قابل تبدیل نبود خواه تبدیل کننده خودش باشد و به واسطه تغییر اراده قول خود را به هم زند یا کسی دیگر باشد که خدا را عاجز و مجبور به تغییر نظر کند، خلاصه تبدیل در کار نباشد کلمه خدایی صدق و آنچه فرموده محقق می‌شود و عدل و بدون انحراف و تعدی انجام می‌گیرد.^(۱)

فصل چهارم: خلق

مفهوم خلق

« ... أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ! » (اعراف / ۵۴)

« ... هان، از آن اوست آفرینش و امر! »

خلق به حسب اصل لغت به معنای سنجش و اندازه‌گیری چیزی است برای این که چیز دیگری از آن بسازند و در عرف دین در معنای ایجاد و ابداع بدون الگو استعمال می‌شود.

فرقی که خلق با امر دارد، این است که خلق ایجاد چیزی است که در خلقت آن تقدیر و تألیف به کار رفته باشد. به خلاف امر که در معنای آن تقدیر جهات وجود و تنظیم آن نیست، به همین جهت است که امر تدریج بردار نیست، **ولکن خلقت قابل تدریج است.**^(۱)

۱- المیزان ج ۱۵، ص ۲۰۸.

رابطه ایجاد و موجود

«إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ!» (یس / ۸۲)

« ... کار او وقتی چیزی را اراده کند فقط همین است که به او بگوید: باش! پس وجود یابد! »

در مسأله ایجاد و خلقت چیزی به نام ایجاد و یا وجود از خدا جدا نمی‌شود و به مخلوق نمی‌چسبد و افاضه او نظیر افاضه ما نیست که وقتی چیزی به کسی می‌دهیم از خود جدا می‌کنیم و به او ملحق می‌سازیم، پس بعد از خدای تعالی چیز دیگری جز وجود اشیاء نیست. از این جا روشن می‌گردد که کلمه ایجاد یعنی کلمه «کُن» عبارت است از همان وجود چیزی که خدا ایجادش کرده، البته وجود منسوب به خدایش و بدان اعتبار که قائم به وجود خداست و اما به این اعتبار که وجودش وجود خود اوست، موجود است نه ایجاد و مخلوق است، نه خلق.^(۱)

۱- المیزان ج ۳۳، ص ۱۸۶.

آن، و تدریج در آفرینش

«... إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ!» (۸۲ / یس)

آنچه از ناحیه خدای تعالی افاضه می‌شود، قابل درنگ و مهلت نیست و تبدیل و دگرگونی را هم تحمل نمی‌کند و تدریجیت نمی‌پذیرد و آنچه تدریجیت و مهلت و درنگ که از موجودات مشاهده می‌کنیم از ناحیه خود آنهاست نه از آن ناحیه که رو به خدایند و این خود بایی است که هزار باب از آن باز می‌شود. در آیات بسیار قرآنی اشارات لطیفی به این حقایق شده، از آن جمله فرموده: «مَثَلُ عِيسَىٰ نَزَدَ خُودِ مَثَلِ آدَمَ اسْتِ كِهْ اُو رَا اَز خَاكِ خَلْقِ فَرَمُوْدِ وَ سِپَسِ بَدُوْ كَفْت: بِبَاشِ پَسِ مِی بَاشْد!» (۵۹ / آل عمران) که کلمه «کُن» را بعد از خلقت آورده است. و در آیه دیگر می‌فرماید: «اَمْرٌ مَا نِیْسْتِ مَکْرٌ وَّاحِدٌ وَّ اَنْ هَمَّ چَوْنِ چِشْمِ بَرِ هَمَّ زَدْن!» (۵۰ / قمر) و یا فرموده: «و امر خدا همواره حساب شده و مقدور بود!» (۳۸ / احزاب)

عبارت «فَيَكُونُ» بیانگر اطاعت آن شیء است، که مورد اراده خدا قرار گرفته و می‌خواهد بفرماید: همین که هست شدن چیزی مورد اراده خدا تعلق گرفت، بدون درنگ لباس هستی می‌پوشد.^(۱)

۱- المیزان ج ۳۳، ص ۱۸۶.

مفهوم تدریج در خلقت

« اِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللّٰهِ كَمَثَلِ اٰدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُوْنُ! » (۵۹) / آل عمران)

« مثل عیسی نزد خدا مثل آدم است که او را از خاک خلق فرمود و سپس بدو گفت: بباش! پس می‌باشد! » موجودات جهان اعم از آنها که وجودشان تدریجی است یا غیر تدریجی، تماماً مخلوق خدای متعالند و به امر او که عبارت از کلمه «کُن» باشد موجود شده‌اند. در عین حال بسیاری از آنها تدریجی‌الوجودند، لیکن تدریجی بودن آنها هنگامی است که با اسباب و علل تدریجی مقایسه شوند، اما اگر به لحاظ نسبت‌شان به خدا در نظر گرفته شوند، اصلاً تدریجی در کار نیست و تماماً آنی‌الوجود خواهند بود.

علاوه بر این، عمده چیزی که در مورد کلام، جمله: « ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ...! » برای آن آورده شده، آن است که بیان دارد: خداوند متعال در آفریدن و خلق نمودن چیزی احتیاج و نیاز به اسباب ندارد، تا به واسطه اختلاف اسباب خلق نمودن موجودات بر حضرتش مشکل و آسان، یا ممکن و محال، یا نزدیک و دور، باشد بلکه آنچه را که اراده کند بیافریند، بدون نیاز به اسباب عادی آن را خلق می‌کند.^(۱)

۱- المیزان ج ۶، ص ۴۲.

عدم سابقه و الگو و تدریج در خلقت و جنبه تدریجی آن

« وَ اِذَا قَضٰی اَمْرًا فَاِنَّمَا يَقُوْلُ لَهُ كُنْ فَيَكُوْنُ! » (۱۱۷ / بقره)

خدای سبحان بدیع و پدید آورنده بدون الگوی آسمان‌ها و زمین است و آنچه را خلق می‌کند، بدون الگو خلق می‌کند، پس هیچ چیز از مخلوقات او الگویی سابق بر خود نداشت، پس فعل او مانند فعل غیر او به تقلید و تشبیه و تدریج صورت نمی‌گیرد و او چون دیگران در کار خود متوسل به اسباب نمی‌شود، کار او چنین است که چون قضای چیزی را براند، همین که بگوید: بباش موجود می‌شود، پس کار او به الگویی سابق نیاز ندارد و نیز کار او تدریجی

بخش دوم: امر و خلق خدا، و کلمه ایجاد / ۱۴۳

نیست.

از همین تدریجی نبودن فعل خدا این نکته استفاده می‌شود، که موجودات تدریجی هم یک وجه غیر تدریجی دارند، که با آن وجه از حق تعالی صادر می‌شوند.^(۱)

۱- المیزان ج ۲، ص ۸۰.

فصل پنجم: خلق و تقدیر و نزول

خلق و نزول

« وَانْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزَلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ! » (حجر / ۲۱)

« هر چه هست خزینه‌های آن نزد ما است و آن را جز به اندازه معین نازل نمی‌کنیم! »

خدای تعالی «شئیء» را نازل از ناحیه خود می‌داند و نزول معنایی است که مستلزم یک بالایی و پایینی و بلندی و پستی مانند آسمان و زمین باشد و چون به وجدان می‌بینیم که زید مثلاً از جای بلندی به جای پستی نیفتاده، می‌فهمیم که منظور از انزال، انزال معمولی که مستلزم فرض پستی و بلندی است نمی‌باشد و مقصود از آن، همان خلقت زید است، اما خلقتی که توأم با صفتی است که به خاطر آن کلمه نزول بر وی صادق باشد و نظیر آیه بالا آیه زیر می‌باشد: « و نازل کرد برای شما از چهارپایان هشت جفت! » (۶ / زمر) « و آهن را نازل کردیم! » (۲۵/ حدید)

(بقیه این بحث در مبحث « تقدیر » در جلد سوم خواهد آمد.)^(۱)

۱- المیزان ج ۲۳، ص ۲۰۱.

فرود اشیاء به عالم خلق و تقدیر و شهود

« وَانَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ! » (۹۲ / شعراء)

کلمه تنزیل و کلمه انزال هر دو به یک معنا است و آن فرود آوردن است، چیزی که هست غالباً انزال را در مورد فرود آوردن به یک دفعه و تنزیل را در مورد فرود آوردن به تدریج،

استعمال می‌کنند و اصل نزول در اجسام به این است که جسمی از مکانی بلند به پایین آن مکان فرود آید و در غیر اجسام نیز به معنایی است که مناسب با این معنا باشد. و تنزیل خدای تعالی به این است که چیزی را که نزدش می‌باشد به موطن و عالم خلق و تقدیر فرود آورد، چون همواره خود را در مقامی بلند دانسته و به اوصافی چون علیّ و عظیم و کبیر و متعال و رفیع الدرجات و قاهر فوق بندگان ستوده، در نتیجه وقتی او موجودی را ایجاد می‌کند و به عالم خلق و تقدیر در می‌آورد و یا بگو از عالم غیب به عالم شهادت می‌آورد، در حقیقت تنزیلی از ناحیه او محسوب می‌شود.

این دو کلمه یعنی تنزیل و انزال در کلام خدای تعالی به همین عنایت در اشیایی به کار رفته، مثلاً درباره لباس فرمود: «ای آدم زادگان ما لباسی بر شما نازل کردیم که عیبتان را بپوشاند!» (۲۶ / اعراف) درباره چهارپایان فرموده: «و نازل کرد برای شما از چهارپایان هشت جفت!» (۶/زمر) درباره آهن فرموده: «آهن را نازل کردیم که در آن قدرتی بسیار است!» (۲۵ / حدید) درباره مطلق خیر فرموده: «... دوست نمی‌دارند که چیزی از خیر از ناحیه رب شما بر شما نازل شود.» (۱۰۵ / بقره) درباره مطلق موجودات فرموده: «هیچ چیز نیست مگر آن که خزینه‌های آن نزد ماست و ما آن را نازل نمی‌کنیم مگر به اندازه‌ای معین.» (۲۱ / حجر)

از جمله آیاتی که بر اعتبار این معنا در خصوص قرآن دلالت می‌کند، آیه «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ!» (۳ و ۴ / زخرف) است که می‌فرماید: ما این کتاب را خواندنی و به زبان عربی قرار دادیم، تا شاید شما تعقل کنید، وگرنه این کتاب در ام‌الکتاب بود، که در نزد ما مقامی بلند و فرزانه دارد!^(۱)

۱- المیزان ج ۳۰، ص ۲۰۱.

خلق موجودات و تقدیر حرکت و هدایت آن‌ها

«ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ!» (۱۰۲ / انعام)

خداوند در این کلام مجیدش خلقت خود را تعمیم داده و هر موجود کوچک و بزرگی را که کلمه «شیء» بر آن صادق باشد مخلوق خود دانسته از آن جمله فرموده است:

« بگو خداست آفریننده هر چیز و او یکتای قهار است! » (۱۶ / رعد)
و نیز فرموده:

« آن کسی است که ملک آسمان‌ها و زمین از آن اوست! » (۲ / فرقان)
و در آخر می‌فرماید:

« و آفرید هر چیزی را و تقدیر کرد آن را چه تقدیر کردنی! » (۲ / فرقان)
و نیز می‌فرماید:

« پروردگار ما همان است که به هر چیزی آفرینش بخشید و (به استفاده از آن) رهبری‌اش کرد! » (۵۰ / طه)
و نیز می‌فرماید:

« آن کسی است که جمع‌آوری و سپس درست کرد و آن کسی است که تقدیر و اندازه‌گیری کرد سپس هدایت فرمود! » (۲ و ۳ / اعلیٰ)

در این آیات و آیات دیگری نظیر اینها یک نوع بیان دیگری است و آن این است که خود موجودات را مستند به خلقت دانسته و اعمال و آثار گوناگون و حرکات و سکانات آنها را مستند به تقدیر و هدایت الهی دانسته، مثلاً گام برداشتن انسان برای انتقال از این جا به آن جا و شناوری ماهی و پرواز مرغ و سایر کارها و آثار مستند به تقدیر الهی و خود آن نامبرده‌ها مستند به خلقت اوست.

از این قبیل آیات، بسیار است که خصوصیات اعمال موجودات و حدود آنها و همچنین غایاتی را که موجودات به هدایت تکوینی خدا هر یک به سوی آن سیر می‌کند منتهی به خدا دانسته و همه را مستند به تقدیر خدای عزیز علیم می‌داند.

پس جوهره ذات مستند به خلقت الهی و حدود وجودی آنها و تحولات و غایاتی که در مسیر وجودی خود دارند همه منتهی به تقدیر خدا و مربوط به کیفیت و خصوصیتی است که در خلقت هر یک از آنها است، در این میان آیات دیگری نیز هست که می‌رساند اجزاء عالم همه به هم متصل و مربوطند و اتصال آن اجزاء به حدی است که همه را به صورت یک موجود درآورده و نظام واحدی در آن حکم فرماست. (۱) ۱- المیزان ج ۱۴، ص ۱۳۸.

تسویه خلقت

«الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ!» (۲ / اعلی)

خلقت هر چیزی به معنای گردآوری اجزاء آن است و تسویه آن به معنای روی هم نهادن آن اجزاء به نحوی است که هر جزئی در جایی قرار گیرد، که جایی بهتر از آن برایش تصور نشود و علاوه بر آن جایی قرار گیرد که اثر مطلوب را از هر جای دیگری بهتر بدهد، مثلاً در مورد انسان چشم را در جایی و گوش را در جایی و هر عضو دیگر را در جایی قرار دهد که بهتر از آن تصور نشود و حقش اداء شود.

این دو کلمه یعنی خلقت و تسویه هر چند در آیه شریفه مطلق آمده، لکن تنها شامل مخلوقات می‌شود که یا در آن ترکیب باشد و یا شایبه‌ای از ترکیب داشته باشد.^(۱)

۱- المیزان ج ۴۰، ص ۱۸۴.

تقدیر خلقت

«وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ!» (۳ / اعلی)

خداوند آنچه را خلق کرده با اندازه مخصوص و حدود معین خلق کرده، هم در ذاتش و هم در صفاتش و هم در کارش و نیز آن را با جهازی مجهز کرده که با آن اندازه‌ها متناسب باشد و به وسیله همان جهاز او را به سوی آنچه تقدیر کرده هدایت فرمود، پس هر موجودی به سوی آنچه برایش مقدر شده و با هدایتی ربّانی و تکوینی در حرکت است، مانند طفل که از همان اولین روز تولدش راه پستان مادر را می‌شناسد و جوجه کبوتر می‌داند که باید منقار در دهان مادر و پدرش کند و هر حیوان نری به سوی ماده‌اش هدایت و هر ذی‌نفعی به سوی نفع خود هدایت شده است و بر همین قیاس هر موجودی به سوی کمال وجودی‌اش هدایت شده است.

خدای تعالی در این معانی فرموده: «و هیچ چیز نیست مگر آن که خزینه‌هایش نزد ماست و ما نازلش نمی‌کنیم مگر به اندازه‌ای معلوم!» (۲۱ / حجر) «سپس راه را برایش آسان و فراهم کرد!» (۲۰ / عبس)

« برای هر یک هدفی است که بدان سو روان است ! » (۱۴۸/بقره) ^(۱)

۱- المیزان ج ۴۰، ص ۱۸۵.

نفی ظلم در خلقت

« وَ رَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ ! » (۱۳۳ / انعام)

آیه فوق بیان عامی است برای نفی جمیع انحاء ظلم در خلقت از خداوند، توضیح این که ظلم که عبارت است از به کار بستن چیزی در غیر موردش و به عبارت دیگر تباه ساختن حقی که پیوسته برای یکی از دو منظور انجام می‌گیرد، یا برای احتیاجی است که ظالم به وجهی از وجوه داشته و با ظلم آن احتیاج را رفع می‌کند، مثلاً نفعی که یا خودش و یا دوستش به آن محتاج است به دست می‌آورد و یا بدان وسیله ضرری از خودش و یا از کسی که دوستش می‌دارد دفع می‌کند و یا به خاطر شقاوت و قساوت قلبی است که دارد و از رنج مظلوم و مصیبت او متأثر نمی‌شود و خدای سبحان از این هر دو صفت زشت منزّه است، نه احتیاج به ظلم دارد چون غنی بالذات است و نه شقاوت و قساوت دارد چون دارای رحمت مطلقه‌ای است که همه موجودات هر کدام به مقدار قابلیت و لیاقت خود از رحمت او متنعمند، پس او به احدی ظلم نمی‌کند. این است آن معنایی که جمله: « وَ رَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ ! » بر آن دلالت می‌کند و چنین معنی می‌دهد که: پروردگارتو آن کسی است که متصف است به غنای مطلق که آمیخته به فقر و احتیاج نیست و نیز متصف است به رحمت مطلقه‌ای که تمامی موجودات را فرا گرفته است. و مقتضای آن این است که او به ملاک غنایی که دارد می‌تواند همه شما را از بین برده و به ملاک رحمتش هر مخلوق دیگری را که بخواهد به جای شما بنشاند، همچنان که به رحمتش شما را از ذریه قوم دیگری آفرید و آن قوم را به ملاک غنایی که از آنان داشت از بین برده و منقرض ساخت. ^(۱)

۱- المیزان ج ۱۴، ص ۲۲۸.

زیبایی خلقت

«الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ!»

«کسی که خلقت همه چیز را نیکو کرد!» (۷/سجده)

حقیقت حسن عبارت است از سازگاری اجزاء هر چیز نسبت به هم و سازگاری همه اجزاء با غرض و غایتی که خارج از ذات آن است. هر یک از موجودات فی نفسه و برای خودش دارای حسنی است، که تمام تر و کامل تر آن برای آن موجود تصور نمی شود و اما این که می بینی موجودی دارای زشتی و ضرر است، برای یکی از دو علت است: یا برای این است که آن موجود دارای عنوان عدمی است، که بدی و ضررش مستند به آن است. مانند ظلم و زنا، که ظلم بدان جهت که فعلی از افعال است زشت نیست بلکه بدان جهت که حقی را معدوم و باطل می کند زشت است و زنا بدان جهت که عملی خارجی است و هزاران شرایط دست به دست داده تا آن عمل صورت خارجی بگیرد زشت نیست، چون در آن شرایط با عمل نکاح مشترک است، بلکه زشتی اش بدین جهت است که مخالف نهی شرعی و یا مخالف مصلحتی اجتماعی است. و یا برای این است که با موجودی دیگر مقایسه اش می کنیم و از راه مقایسه است که زشتی و بدی عارضش می شود، مثلاً: خار در مقایسه با گل زشت و بد می شود و عقرب در مقایسه با انسان زشت و بد می شود. در این چند مثل و نظایر آن ها بدی و زشتی، ذاتی آنها نیست.

به هر حال هیچ موجودی بدان جهت که موجود و مخلوق است متصف به بدی نمی شود، به دلیل این که خدای تعالی خلقت هر موجودی را نیکو خوانده است. خلقت ملازم با حسن است و هر مخلوقی بدان جهت که مخلوق است حسن و نیکو است. هر زشتی و بدی که تصور کنیم مخلوق خدا نیست البته بدی و زشتی اش مخلوق نیست، نه خودش. معصیت و نافرمانی و گناهان از آن جهت که گناهند و زشتند و بدند مخلوق خدا نیستند و بدیها همه از ناحیه قیاس پدید می آید.^(۱)

فصل ششم: هستی و حیات

هستی و اقسام آن

« اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ! » (۲۵۵ / بقره)

انسانها از همان روزهای اولی که به مطالعه حال موجودات پرداختند آنها را دو جور یافتند: یکی موجوداتی که حال و وضع ثابتی دارند، حس آدمی تغییری ناشی از مرور زمان در آنها احساس نمی‌کند، مانند سنگها و سایر جمادات و قسم دیگر موجوداتی که گذشت زمان تغییراتی محسوس در قوا و افعال آنها پدید می‌آورد، مانند انسان و سایر حیوانات و همچنین نباتات که می‌بینیم در اثر گذشت زمان قوا و مشاعرشان و کارشان یکی پس از دیگری تعطیل می‌شود و در آخر به تدریج دچار فساد و تباهی می‌گردد.

سپس انسان‌ها این معنا را فهمیدند که در موجودات قسم دوم علاوه بر هیكل محسوس و مادی چیز دیگری هست، که مسأله احساسات و ادراکات علمی و کارهایی که با علم و اراده صورت می‌گیرد همه از آن چیز ناشی هستند و نام آن را حیات و از کار افتادن و بطلانش را مرگ نامیدند، پس حیات یک قسم وجودی است که علم و قدرت از آن ترشح می‌شود. خدای سبحان هم در مواردی از کلام خود این تشخیص انسانها را امضاء کرده، از آن جمله فرمود:

« بدانید این خداست که زمین را بعد از آن که مرد زنده می‌کند ! » (۱۷ / حدید)

« تو زمین را می بینی که بی حرکت افتاده، همین که ما آب را بر آنان نازل می کنیم به جنب و جوش می افتد و پف می کند، آن کسی که آن را زنده کرد همان کسی است که مردگان را زنده خواهد کرد! » (۳۹ / فصلت)

« زندگان همه با هم برابر نیستند، مردگان هم مساوی نیستند! » (۲۲ / فاطر)

« ما چنین کرده ایم که زندگان از آب زنده باشند! » (۳۰ / انبیاء)

و این آیه شامل حیات همه اقسام زنده می شود، چه انسان و چه حیوان و چه گیاه. همانطور که آیات فوق موجود زنده را سه قسم می کرد، آیات زیر هم زندگی را چند قسم می کند:

« به زندگی دنیا راضی و قانع شدند و بدان دل بستند! » (۷ / یونس)

« پروردگارا دوبار ما را میراندی و دوبار زنده کردی! » (۱۱ / غافر)

که دوباره زنده کردن در آیه شامل زندگی در برزخ و زندگی در آخرت می شود و آیه قبلی هم از زندگی دنیا سخن می گفت، پس زندگی هم سه قسم است، همان طور که زندگان سه قسمند.^(۱)

۱- المیزان ج ۴، ص ۲۱۷.

زندگی پست

« أَللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ! » (۲۵۵ / بقره)

خدای سبحان با این که زندگی دنیا را زندگی دانسته ولی در عین حال در مواردی از کلامش آن را زندگی پست و خوار و غیر قابل اعتنا دانسته و فرموده:

« زندگی دنیا در برابر زندگی آخرت جز چیزی نیست! » (۲۶ / رعد)

« شما همه در پی کالای پستید! » (۹۴ / نساء)

« زینت زندگی پست را می خواهی! » (۲۸ / کهف)

« زندگی پست دنیا جز بازی و بیهوده کاری نیست! » (۳۲ / انعام)

« زندگی دنیا بجز دام فریب چیزی نیست! » (۲۰ / حدید)

پس ملاحظه گردید که خدا زندگی دنیا را به این اوصاف توصیف کرد، آن را متاع خوانده و متاع به معنای هر چیزی است که خودش هدف نباشد، بلکه وسیله‌ای برای رسیدن به هدف باشد و آن را عَرَض خواند و عَرَض چیزی است که خودی نشان می‌دهد و به زودی از بین می‌رود و آن را زینت خواند و زینت به معنای زیبایی و جمالی است که ضمیمه چیز دیگری شود، تا به خاطر زیبایی‌اش آن چیز دیگر، محبوب و جالب شود، در نتیجه آن کسی که به طرف آن چیز جذب شده، چیزی را خواسته که در آن نیست و آنچه را که در آن هست نخواست و نیز آن را لهو خوانده و لهو عبارت است از کارهای بیهوده‌ای که آدمی را از کار واجبش بازدارد و نیز آن را لعب خوانده و لعب عبارت است از عملی که به خاطر یک هدف خیالی و خالی از حقیقت انجام گیرد و آن را متاع غرور خوانده و متاع غرور به معنای هر فریبنده‌ای است که آدمی را گول بزند.^(۱) ۱- المیزان ج ۴، ص ۲۱۸.

زندگی واقعی

« اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ! » (۲۵۵ / بقره)

آیه دیگری جامع همه خصوصیات آیات بالا است و آن این است: « زندگی دنیا جز بیهوده کاری و بازی نیست و زندگی واقعی تنها زندگی آخرت است، اگر بنا دارند بفهمند! » (۶۴ / عنکبوت) این آیه شریفه می‌خواهد حقیقت معنای زندگی را یعنی کمال آن را از زندگی دنیا نفی نموده و آن حقیقت و کمال را برای زندگی آخرت اثبات کند، چون زندگی آخرت حیاتی است که بعد از آن مرگی نیست، هم‌چنان که فرمود:

« درحالی که ایمنند و به جز مرگ اول دیگر تلخی هیچ مرگی نمی‌چشند! » (۵۶ و ۵۵ / دخان)

« در بهشت هر آنچه بخواهند دارند و نزد ما بیش از آن هم هست! » (۳۵ / ق)

پس اهل آخرت دیگر دچار مرگ نمی‌شوند و هیچ نقضی و کدورتی عیششان را مکدر نمی‌کند، لکن صفت اول یعنی ایمنی، از آثار حقیقی و خاصه زندگی آخرت، و از ضروریات آن است.

پس زندگی اخروی زندگی حقیقی و بر طبق حقیقت است، چون ممکن نیست مرگ بر آن عارض شود به خلاف حیات دنیا، اما خدای سبحان با این حال در آیات بسیار زیادی دیگر فهمانده که حیات حقیقی را او به آخرت داده و انسان را او به چنین حیاتی زنده می‌کند و زمام همه امور به دست اوست، پس حیات آخرت هم ملک خداست، نه این که خودش مالک باشد و مسخر خداست نه یله و رها و خلاصه زندگی آخرت خاصیت مخصوص به خود را از خدا دارد، نه از خودش.^(۱)

۱- المیزان ج ۴، ص ۲۱۹.

فصل، هشتم: گستره خلقت

عمومیت خلقت و گسترش دامنه آن

« ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ! » (۱۰۲/انعام)

آیه فوق ظهور دارد در این که خلقت عمومی است و بر هر چیزی که بهره‌ای از وجود دارد گسترش دارد و خلاصه هیچ موجودی نیست مگر آن که به صنع خدا وجود یافته است. عبارت « **اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ!** » (۱۶ / رعد) در قرآن مکرر آمده و در هیچ جا قرینه‌ای که دلالت بر تخصیص آن داشته باشد نیست.

قرآن کریم درباره این که موجودات عالم از آسمان و ستارگان و نیازک (شهاب‌ها) و زمین و کوه‌ها و پستی‌ها و بلندی‌ها و دریاها و خشکی‌ها و عناصر معدنی و ابرها و رعد و برق و باران و صاعقه و تگرگ و گیاه و درخت و حیوان و انسان دارای آثار و خواصی هستند و این که نسبت این آثار به موجودات نسبت فعل به فاعل و معلول به علت است، همان نظریه‌ای را اظهار داشته که خود ما هم همان را امر مسلمی می‌دانیم.^(۱)

انسان در شمول خلقت

« ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ! » (۱۰۲/انعام)

قرآن کریم برای آدمیان مانند سایر انواع موجودات افعالی قائل شده و آنها را قائم به وجود انسان و مستند به وی دانسته است، از قبیل خوردن و آشامیدن، نشستن و رفتن، صحت و مرض، رشد و فهم و شعور و خوشحالی و سرور.

قرآن همه این افعال را فعل انسان می‌داند و در این باره هیچ فرقی بین انسان و بین سایر انواع موجودات ندانسته به همان لسانی که می‌فرماید: فلان قوم فلان کار کردند، یا انسان باید فلان کار بکند و یا نکند و اگر جز این بود این امر و نهی معنایی نداشت، آری قرآن برای یک فرد انسان همان وزن را قائل است که خود ما آدمیان در جامعه خود آن وزن را برای وی قائلیم و او را دارای افعال و آثاری می‌دانیم و در پاره‌ای از کارهایش مؤاخذه نموده و آن کار را که از قبیل خوردن و آشامیدن است مستند به اختیار او می‌دانیم و در پاره‌ای از کارهای دیگرش که در تحت اختیار او نیست از قبیل صحت و مرض و پیری و جوانی و امثال آن مؤاخذه نمی‌کنیم.^(۱)

۱- المیزان ج ۱۴، ص ۱۳۶.

نظام واحد در خلقت

« ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ! » (۱۰۲/انعام)

قرآن کریم برای انسان همان نظامی را قائل است که خود ما آدمیان نیز همان را برای خود احساس می‌کنیم و عقل و تجربه ما نیز این احساس را تأیید می‌کند و احساس ما را بر خطا نمی‌داند و آن احساس این است که تمامی اجزای عالم با همه اختلافی که در هویت‌ها و انواع آن هست هر یک در نظام عمومی فعلی و اثری دارد و از نظام آثاری را تحمل می‌کند و با این تأثیر و تأثر، فعل و انفعال، التیام و ارتباطی که در سرتاسر نظام حکمفرماست به وجود می‌آید و این همان قانون علیت عمومی در اجزاء عالم است.^(۱)

۱- المیزان ج ۱۴، ص ۱۳۶.

قدرت واحد، و پیوستگی در حقیقت وجود

« وَ مَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ ... ! » (نحل / ۷۷)

« و امر قیامت چشم بهم زدنی بیش نیست و یا نزدیکتر از آن...! »

امر قیامت بالنسبه به قدرت و مشیت خدای تعالی مانند امر آسانترین خلق است. « إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ! » (بقره / ۲۵۹) قدرت او بر هر چیزی ایجاب می کند که تمامی موجودات و اعمال در برابر قدرت او یکسان باشند. البته قدرتی که در بشر است قدرت مقید است، تنها چیزی که انسان قدرت بر آن را دارد اراده کاری، مثلاً «خوردن» است، از اراده گذشته مقید شرایط و همه وسایطی هستند که از حیطه قدرت آدمی خارجند، پس این وسایط قیودی هستند که قدرت بشر را مقید می کند و چون انسان بخواهد قدرت خود را به کار بندد و مثلاً غذایی بخورد قبلاً باید شرایط آن را فراهم نموده، غذا را بخورد و در دسترس خود قرار دهد و موانع را بر طرف سازد و آن گاه ابزار بدنی خود را به کار بزند تا غذا بخورد. کمی این مقدمات و زیادی آن، نزدیکی اش و دوری اش و همچنین سایر صفاتش، باعث اختلاف در سهولت و دشواری عمل می شود و قدرت را کم و زیاد می کند ولیکن خدای تعالی قدرتش عین ذات اوست، که واجب الوجود است و عدم در آن ممتنع است. محال است قدرت او مقید به قیدی شود، پس قدرت او مطلق و غیر محدود به حد و غیر مقید به قید است، قدرتش عام است، که به هر چیز تعلق می گیرد و هر چیزی نسبت به قدرت او مساوی است، بدون این که کاری برایش آسان و کاری دیگر برایش دشوار باشد، انجام کاری برایش فوری و کار دیگر برایش معطلی داشته باشد، اختلافی اگر هست تنها میانه خود اشیاء نسبت به یکدیگر است.

اگر اجزاء عالم را نسبت به هم بسنجیم و اسباب و شرایط و نبود موانعی که میانه آنها واسطه است در نظر بگیریم البته باعث می شود که بعضی را به وجود بعضی مقید کند، لکن قدرت عام الهی را که متعلق به آن است مقید نمی کند اما همین قدرت عامه مقید متعلق می شود، نه مطلق، به این معنا که متعلق قدرت ابدی است که پدرش فلانی و مادرش فلانی

است و در فلان قطعه از زمان بوده و در فلان مکان می‌زیسته و هم‌چنین به فلان قیود دیگر مقید بوده، پس وجود یک فرد با همه روابطی که با اجزاء عالم دارد، در حقیقت همان وجود همه عالم است و قدرت متعلقه به او قدرتی است که متعلق به جمیع اجزاء عالم شده و در این بین جز یک قدرت که متعلق به جمیع شده و همه به وسیله آن، البته هر جزئی در جای خودش و زمان خودش و حدود خودش وجود یافته، قدرت دیگری در بین نیست و آن قدرت واحد مطلق است و هیچ قیدی ندارد و موجودات نسبت به آن هیچ اختلافی ندارند، اختلافی که هست بین خود آنهاست. پس از آنچه گذشت روشن شد که عموم قدرت باعث نمی‌شود اختلاف موجودات نسبت به آن بر طرف شود و سهولت و صعوبتی و همچنین اختلاف دیگری در میان نیاید، پس آیه مورد بحث از آیات برجسته قرآنی است که با آن چند نکته روشن می‌گردد:

- اول - این که حقیقت معاد عبارت است از ظهور حقیقت موجودات بعد از خفاء آن.
- دوم - این که قدرت الهی به طور مساوی متعلق به موجودات می‌شود و اختلافی از نظر سهولت و صعوبت و دوری و نزدیکی و یا هر نظر دیگری در بین نیست.
- سوم - این که موجودات به حسب حقیقت وجودشان مرتبط به همدان به طوری که ایجاد یکی از آنها ایجاد همه آنهاست و همه متعلق یک قدرت و آن قدرت مؤثر در همه است و غیر آن قدرت واحده، قدرت دیگری در ایجاد آنها مؤثر نیست.^(۱)

۱- المیزان ج ۲۴، ص ۲۰۰.

فصل هشتم: هدف خلقت

اثبات وجود هدف در آفرینش

« أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا ... ؟ » (مؤمنون/۱۱۵)

« مگر پنداشتید که بیهوده آفریدیمتان ... ؟ »

خدای تعالی در قرآن کریم بعد از آن که احوال بعد از مرگ و سپس مکث در برزخ و در آخر، مسأله قیامت را با حساب و جزایی که در آن است بیان کرد، در آیه فوق انکارکنندگان را توبیخ می‌کند که خیال می‌کردند مبعوث نمی‌شوند، چون این پندار خود جرأتی است بر خدای تعالی و نسبت عبث دادن به اوست، بعد از این توبیخ به برهان مسأله بعث اشاره نموده می‌فرماید: « أَفَحَسِبْتُمْ...؟ » و حاصل این برهان این است که وقتی مطلب از این قرار بود که گفتیم: هنگام مشاهده مرگ و بعد از آن مشاهده برزخ و در آخر مشاهده بعث و حساب و جزا دچار حسرت می‌شوید.

آیا باز هم خیال می‌کنید که ما شما را بیهوده آفریدیم، که زنده شوید و بمیرید و بس، دیگر نه هدفی از خلقت شما داشته باشیم و نه اثری از شما باقی بماند و دیگر شما به ما بر نمی‌گردید؟

« فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ ! » (مؤمنون/۱۱۶)

نیز برهانی است که به صورت تنزیه خداست از کار بیهوده، چه در این تنزیه خود را به چهار

وصف ستوده: اول - این که خدا فرمانروای حقیقی عالم است، دوم - این که او حق است و باطل در او راه ندارد، سوم - این که معبودی به غیر او نیست، چهارم - این که مدبر عرش کریم است!

و چون فرمانروای حقیقی است هر حکمی براند چه ایجاد باشد و چه برگرداندن، چه مرگ باشد و چه حیات و رزق، حکمش نافذ و امرش گذراست و چون حق است آنچه از او صادر می‌شود و هر حکمی که می‌راند حق محض است، چون از حق محض، غیر از حق محض سر نمی‌زند و باطل و عبث در او راه ندارد.

و چون ممکن بود کسی تصور کند با این مصدر و این خدا، خدای دیگر و دارای حکمی دیگر باشد، که حکم او را باطل سازد، لذا خدا را به این که جز او معبودی نیست و صف کرد و معبود به این جهت مستحق عبادت است که دارای ربوبیت است و چون معبودی غیر او نیست، پس تنها رب عرش کریم هم هموست، - و تنها مصدر احکام این عالم، اوست - عرشی که مجتمع همه ازمه امور است و احکام و اوامر جاری در عالم همه از آن جا صادر می‌شود.

پس خداوند آن کسی است که هر حکمی از او صادر می‌شود و هر چیزی از ناحیه او هستی می‌گیرد و او جز به حق حکم نمی‌راند و غیر از حق فعلی انجام نمی‌دهد، پس موجودات همه به سوی او برگشت می‌کنند و به بقاء او باقی‌اند، و گرنه عبث و باطل می‌بودند و عبث و بطلان در صنع او نیست و دلیل آن که خدای تعالی متصف به این چهار صفت است، این است که او الله است یعنی موجود بالذات و موجد ماسوی است.^(۱)

۱- المیزان ج ۲۹، ص ۱۱۰.

حق و هدف در آفرینش

« أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ؟ » (۱۹/ابراهیم)

« مگر ندانی که خدا آسمان‌ها و زمین را به حق آفرید؟ »

فعل و عمل وقتی حق است که در آن خاصیتی باشد که فاعل، منظورش از آن فعل همان خاصیت باشد و با عمل خود به سوی همان خاصیت پیش برود و اما اگر فعلی باشد که فاعل منظوری غیر از خود آن فعل نداشته باشد آن فعل باطل است و اگر فعل باطل برای خود نظامی داشته باشد آن فعل را بازیچه می‌گویند، عمل بچه‌ها را هم از این جهت بازی می‌گویند که حرکات و سکنااتشان برای خود نظام و ترتیبی دارد، ولی هیچ منظوری از آن فعل ندارند بلکه تنها منظورشان ایجاد آن صورتی است که در نفس خود قبلاً تصویر کرده و دل‌هایشان نسبت به آن صورت شایق شده است.

فعل خدای تعالی، یعنی خلقت این عالم، از این نظر حق است که در ماورای خود و بعد از انعدام خود، اثر و خلق و هدفی باقی می‌گذارد و اگر غیر این بود و دنبال این عالم اثری باقی نمی‌ماند، فعل خدای تعالی باطل بود و لابد این عالم را به منظور رفع خستگی و سرگرمی و تسکین غم و غصه‌ها و یا تفرج و تماشا، یا رهایی از وحشت تنهایی و امثال آن خلق کرده، ولیکن از آنجایی که خدای سبحان عزیز و حمید است و با داشتن عزت هیچ قسم ذلت و فقر و فاقه و حاجتی در ذاتش راه ندارد، می‌فهمیم که از عمل خود یعنی خلقت این عالم باید غرضی و هدفی داشته باشد.^(۱)

۱- المیزان ج ۲۳، ص ۶۴

اهداف فرعی و هدف اصلی و بازگشت غایی به خدا

« أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ؟ » (۱۹/ابراهیم)

« مگر ندانی که خدا آسمان‌ها و زمین را به حق آفرید؟ »

هر یک از انواع موجودات این جهان از اول پیدایش و تکونش متوجه نتیجه و غایتی است نشان شده، که جز رسیدن به آن غایت هدف دیگری ندارد، البته بعضی از این انواع غایت بعض دیگر است. یعنی برای این که دیگری از آن بهره‌مند شود به وجود آمده، مانند عناصر زمین که گیاهان از آن بهره‌مند می‌شوند و مانند گیاهان که حیوانات از آنها انتفاع می‌برند و اصلاً برای حیوان به وجود آمده‌اند و همچنین حیوان که برای انسان خلق

شده و معنای آیه فوق و آیه « مَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ...! » (۸۵ / حجر) و آیه « وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا! » (۲۷ / ص) همه ناظر به این معنایند.

بنابراین، لایزال خلقت عالم از مرحله‌ای به مرحله‌ای و از غایتی به غایت شریف‌تری پیش می‌رود، تا آن که به غایتی برسد که غایتی مافوق آن نیست و آن بازگشت به سوی خدای سبحان است، همچنان که خودش فرمود: «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ - به درستی که منتهی و سرانجام کار به سوی خداست» (۴۲/نجم) ۱- المیزان ج ۲۳، ص ۶۳

حرکت هر مخلوق به سوی هدف خاص خلقت خود

« ... قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ! » (۵۰ / طه)

« ... گفت: پروردگار ما همان است که خلقت هر چیزی را به

آن داد و سپس هدایتش کرد! »

هدایت به معنای این است که راه هر چیز را به آن طوری نشان دهیم که او را به مطلوبش برساند و یا حداقل راهی که به سوی مطلوب او منتهی می‌شود به او نشان دهیم و هر دو معنا به یک حقیقت برمی‌گردد و آن عبارت است از نوعی رساندن به مطلوب، حال یا رساندن به خود مطلوب و یا رساندن به طریق منتهی به آن.

مراد هدایت همه اشیاء به سوی مطلوبش است و مطلوب آن همان هدفی است که به خاطر آن خلق شده و معنای هدایتش به سوی آن هدف راه بردنش و به کار انداختنش به سوی آن است. معنای آیه این می‌شود که: پروردگار من آن کسی است که میان همه موجودات رابطه برقرار کرده و وجود هر موجودی را با تجهیزات آن یعنی قوا و آلات و آثاری که به وسیله آن به هدفش منتهی می‌شود، با سایر موجودات مرتبط نموده است. مثلاً جنین انسان را که نطفه است به صورت انسان فی نفسه مجهز به قوا و اعضای کرده

که نسبت به افعال و آثار آن تناسبی دارد، که همان تناسب او را به سوی انسانی کامل منتهی می‌کند، کامل در نفس و کامل از حیث بدن.

پس نطفه آدمی با استعدادی که برای آدم شدن دارد خلقتی را که مخصوص اوست داده شده و آن خلقت مخصوص همان وجود خاص انسانی است، آن‌گاه همان وجود با آن چه از قوا و اعضا لازم دارد مجهز شده به سوی مطلوبش که همان غایت وجود انسانی و آخرین درجه کمال مخصوص به این نوع است، سیر داده می‌شود.^(۱)

۱- المیزان ج ۲۷، ص ۲۵۶.

عدم تعارض هدف مخلوقی با مخلوق دیگر

« ... ما تَری فی خَلقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ ! » (۳ / ملک)

« ... تو در خلق رحمن هیچ تفاوتی نمی‌بینی ! »

در آیه فوق منظور از نبودن تفاوت در خلق، این است که تدبیر الهی در سراسر جهان زنجیروار متصل به هم است و موجودات بعضی به بعض دیگر مرتبطند. به این معنا که نتایج حاصله از هر موجودی عاید موجود دیگر می‌شود و موجوداتی دیگر وابسته و نیازمند نتیجه موجود دیگر است. در نتیجه اصطکاک اسباب مختلف در عالم خلقت و برخوردشان نظیر برخورد دو کفه ترازو است، که در سبکی و سنگینی دائما در حال جنگ و زورآزمایی‌اند، این می‌خواهد سبکی کند او نمی‌گذارد، او می‌خواهد سنگینی کند این نمی‌گذارد، این می‌خواهد بلند شود او نمی‌گذارد، او می‌خواهد بلند شود این مانع می‌شود و نتیجه این کشمکش آن است که ترازودار بهره‌مند می‌شود، پس دو کفه ترازو در عین اختلافشان در به دست آمدن غرض ترازودار اتفاق دارند و یا بگو اختلاف آن‌هاست که باعث می‌شود ترازودار جنس کشیدنی خود را بکشد و وزن آن را معلوم کند.

پس منظور از نبودن تفاوت در خلق این شد که خدای عزوجل اجزای عالم خلقت را طوری آفریده که هر موجودی بتواند به آن هدف و غرضی که برای آن خلق شده برسد و این از به مقصد رسیدن آن دیگری مانع نشود و یا باعث فوت آن صفتی که برای رسیدنش به

هدف نیازمند است، نگردد. و اگر کلمه خلق را به کلمه «الرَّحْمَن» اضافه کرد و به نام مقدس رحمن نسبت داد، برای این بود که اشاره کند به اینکه غایت و هدف از خلقت رحمت عامه اوست.^(۱)

۱- المیزان ج ۳۹، ص ۱۵.

هدف از خلق حیات و مرگ

« أَلَدَىٰ خَلْقِ الْمَوْتِ وَ الْحَيَوَةِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا! » (۲ / ملک)
« خدایی که مرگ و زندگانی را آفرید تا شما را بیازماید کدام نیکوکارترید! »

کلمه «حیات» در مورد چیزی که به کار می‌رود به معنای این است که آن چیز حالتی دارد که به خاطر داشتن آن حالت دارای شعور و اراده شده است و کلمه «موت» به معنای نداشتن آن حالت است، چیزی که هست به طوری که از تعلیم قرآن برمی‌آید معنای دیگری به خود گرفته و آن عبارت از این است که همان موجود دارای شعور و اراده از یکی از مراحل زندگی به مرحله‌ای دیگر منتقل شود، قرآن کریم صرف این انتقال را موت خوانده با این که منتقل شونده شعور و اراده خود را از دست نداده است. همچنان که از آیه زیر برمی‌آید: « فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ! » (۲۳ / مرسلات) بنابراین دیگر نباید پرسید چرا در آیه مورد بحث فرموده: «خدا موت و حیات را آفریده!» مگر مرگ هم آفریدنی است؟ چون گفتیم: از تعلیم قرآن برمی‌آید که مرگ به معنای عدم حیات نیست، بلکه به معنای انتقال است، وجودی که مانند حیات خلقت پذیر است.

علاوه بر این که اگر مرگ را امر عدمی بگیریم، همانطوری که عامه مردم هم چنین می‌پندارند، باز خلقت پذیر است، چون این عدم با عدمهای صرف فرق دارد، مانند کوری و تاریکی عدم ملکه است، که حظی از وجود دارد.

جمله « ... لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا! » بیانگر هدف از خلقت موت و حیات است و با در نظر گرفتن این که کلمه «بلا» به معنای امتحان است، معنای آیه چنین می‌شود: خدای تعالی شما را این طور آفریده که نخست موجودی زنده باشید و سپس بمیرید

و این نوع از خلقت مقدمی و امتحانی است و برای این است که به این وسیله خوب شما از بدتان متمایز شود، معلوم شود کدامتان از دیگران بهتر عمل می‌کنید و معلوم است که این امتحان و این تمایز برای هدفی دیگر است، برای پاداش و کیفری است که بشر با آن مواجه خواهد بود.

آیه مورد بحث علاوه بر مفادی که گفتیم افاده می‌کند اشاره‌ای هم به این نکته دارد که مقصود بالذات از خلقت رساندن جزاء خیر به بندگان بوده، چون در این آیه سخنی از گناه و کار زشت و کیفر نیامده، تنها عمل خوب را ذکر کرده و فرموده خلقت حیات و موت برای این است که معلوم شود کدام یک عملش بهتر است، پس صاحبان عمل نیک مقصود اصلی از خلقتند و اما دیگران به خاطر آنان خلق شده‌اند.

این را هم باید دانست که مضمون آیه شریفه صرف ادعای بدون دلیل نیست و آن‌طور که بعضی پنداشته‌اند نمی‌خواهد مسأله خلقت مرگ و زندگی را برای آزمایش در دل‌ها تلقین کند، بلکه مقدمه‌ای بدیهی و یا نزدیک به بدیهی است که به لزوم و ضرورت بعث برای جزاء حکم می‌کند، برای این که انسانی که به زندگی دنیا قدم نهاده دنیایی که دنبال آن مرگ است، الا و لابد عملی و یا اعمالی دارد که آن اعمال هم یا خوب است یا بد و ممکن نیست عمل او یکی از این دو صفت را نداشته باشد و از سوی دیگر به حسب فطرت مجهز به جهازی معنوی و عقلانی است، که اگر عوارض سوئی در کنار نباشد او را به سوی عمل نیک سوق می‌دهد و بسیار کمند افرادی که اعمالشان متصف به یکی از دو صفت نیک و بد نباشد، اگر باشد در بین اطفال و دیوانگان و سایر مهجورین است.

و آن صفتی که بر وجود هر چیزی مترتب می‌شود و در غالب افراد سریان دارد، غایت و هدف آن موجود به شمار می‌رود، هدفی که منظور آفریننده آن از پدیدآوردن آن همان صفت است، مثل حیات نباتی فلان درخت که غالباً منتهی می‌شود به بار دادن درخت، پس فلان میوه که بار آن درخت است هدف و غایت هستی آن درخت محسوب می‌شود، منظور از خلقت آن درخت همان میوه بوده و همچنین حسن عمل و صالح آن غایت و هدف از خلقت انسان است و این نیز معلوم است که صلاح و حسن عمل اگر مطلوب است برای خودش مطلوب نیست، بلکه بدین جهت مطلوب است که در به هدف رسیدن موجودی دیگر

دخالت دارد، آنچه مطلوب بالذات است حیات طیبه‌ای است که با هیچ نقصی آمیخته نیست و در معرض لغو و تأثیر قرار نمی‌گیرد، بنابراین بیان، آیه شریفه در معنای آیه زیر است که می‌فرماید: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَ نَبَلُّوْكُمْ بِالشَّرِّ وَ الْخَيْرِ فِتْنَةً» هر نفسی چشنده مرگ است و ما شما را به فتنه‌های خیر و شر می‌آزماییم! (۳۵/انبیاء)^(۱)

۱- المیزان ج ۳۹، ص ۱۲.

انتقال دایمی موجودات به مقصد نهایی

« وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا لِاعْبِينَا مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ! » (۳۸ / دخان)

مضمون آیات فوق یک حجت برهانی است بر ثبوت معاد، به این بیان که اگر فرض کنیم ماورای این عالم عالم دیگری ثابت نباشد، بلکه خدای تعالی لایزال موجوداتی خلق کند و در آخر معدوم نموده، باز دست به خلقت موجوداتی دیگر بزند، باز همان‌ها را معدوم کند، این را زنده کند و سپس بمیراند و یکی دیگر را زنده کند و همین طور الی الابد این عمل را تکرار نماید، در کارش بازیگر و کارش عبث و بیهوده خواهد بود و بازی عبث بر خدا محال است، پس عمل او هر چه باشد حق است و غرض صحیحی به دنبال دارد و در مورد بحث هم ناگزیریم قبول کنیم که در ماورای این عالم عالم دیگری است، باقی و دایمی، که تمامی موجودات بدان جا منتقل می‌شوند و آن چه که در این دنیای فانی و ناپایدار هست مقدمه است برای انتقال به آن عالم و آن عالم عبارت است از همان زندگی آخرت.^(۱)

۱- المیزان ج ۳۵، ص ۲۳۸.

نقطه انتهایی وجود و هدف از فنای موجودات

« ما خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَ أَجَلٍ مُّسَمًّى! » (۳ / احقاف)

مراد به سماوات و ارض و ما بین آن دو، مجموع و روبرهم عالم محسوس از بالا و

پایین است و مراد به اجل مسمی نقطه انتهای وجود هر چیز است و مراد به آن نکته در آیه شریفه، اجل مسمای برای روبرهم عالم است و آن روز قیامت است، که آسمان مانند طومار درهم پیچیده گشته و زمین به زمین دیگر مبدل می شود و خلایق برای خدای واحد قهار ظهور می کنند.

و معنای آیه این است که، ما عالم مشهود را با همه اجزایش چه آسمانی و چه زمینی اش نیافریدیم مگر به حق، یعنی دارای غایت و هدفی ثابت و نیز دارای اجلی معین، که هستی اش از آن تجاوز نمی کند و چون دارای اجلی معین است قهرا در هنگام فرا رسیدن آن اجل فانی می شود و همین فانی شدنش هم هدف و غایتی ثابت دارد، پس بعد از این عالم عالمی دیگر است که آن عبارت است از عالم بقا و معاد موعود.^(۱)

۱- المیزان ج ۳۵، ص ۳۰۵.

معاد، غرض از خلقت و علت رسالت

« وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا لِاعْبِينَا ! » (۱۶ / انبیاء)

برای آینده بشر معادی است که به زودی در آن عالم به حساب اعمال آنان می رسند پس ناگزیر باید بین اعمال نیک و بد فرق بگذارند و آنها را از هم تمیز دهند و این جز با هدایت الهی صورت نمی گیرد و این هدایت همان دعوت حقی است که مسأله نبوت عهده دار آن است و اگر این دعوت نبود خلقت بشر عبث و بازیچه می شد و خدا بازیگر و لاهی و خدای تعالی منزله از آن است.

اگر خلقت این علم مشهود برای غرضی نبود، که به خاطر آن خلق شده باشد و خدای سبحان مرتب ایجاد کند و معدوم نماید و زنده کند و بمیراند و آباد کند و خراب نماید، بدون این که غرضی مترتب بر افعال او باشد، که به خاطر آن غرض بکند هر چه را که می کند، بلکه صرفاً برای سرگرمی باشد، که یکی را پس از دیگری ببیند، که از یک نواختی حوصله اش سر نرود و دچار کسالت و ملال نشود و یا از تنهایی درآید و از وحشت خلوت رهایی یابد.

و خلاصه اگر خدای سبحان هم مانند ما باشد، که از تکرار یک عمل خسته می شویم،

در خصوص جزاء فرموده:

« خدا آسمان‌ها و زمین را به حق آفرید و بدان منظور که هرکس در برابر کاری که کرده پاداش ببندد و آنان مورد ستم قرار نمی‌گیرند! » (۲۲ / جاثیه)

در مورد این که برگرداندن مردم برای معاد به منظور به انجام رساندن وعده است

فرمود:

« آنگونه که ما اول آفرینش را شروع کردیم

آن را باز می‌گردانیم.

این وعده‌ای است بر ما،

ما این کار را خواهیم کرد! »

(۱۰۴ / انبیاء)

درباره این که عبادت غرض آفرینش ثقلین - جن و انس - است فرموده:

« جن و انس را به آن منظور آفریدم که مرا پرستش کنند! » (۵۶ / ذاریات)

این که کار شایسته یا انسان نیکوکار هدف خلقت شمرده شود منافاتی با آن ندارد که خلقت، اهداف دیگری نیز داشته باشد و در حقیقت انسان یکی از این اهداف است، زیرا با وحدت و پیوستگی‌ای که بر عالم حاکم است و با توجه به آن که هر یک از انواع موجودات محصول ارتباط و نتیجه آمیزش عمومی بین اجزای خلقت است پس صحیح است که هر کدام از موجودات هدف خلقت باشند و می‌توانیم هر نوعی از انواع مخلوقات را به عنوان مطلوب و مقصود از خلقت آسمان‌ها و زمین مخاطب قرار دهیم، زیرا خلقت به این نتیجه می‌رسد.

علاوه بر این‌ها انسان از نظر سازمانی کاملترین و متقن‌ترین مخلوقات جهانی است، اعم از آسمان‌ها و زمین و آنچه در آنهاست. اگر انسان از جهت علم و عمل به خوبی رشد و نمو کند ذاتاً بالاتر از سایر موجودات و از نظر مقام و درجه بلندتر و بالاتر از دیگر مخلوقات است. گیرم که پاره‌ای از مخلوقات مثلاً آسمان - آن گونه که خدا فرموده - از نظر خلقت شدیدتر از انسان باشد.

معلوم است وقتی خلقت نقصی در بر داشته باشد، مقصود از آن کمال صنع خواهد بود لذا مراحل مختلف وجود انسان را از مرحله معنوی و جنینی و طفولیت و مراحل دیگر همگی را مقدمه وجود انسان معتدل و کامل می‌شماریم و به همین ترتیب.^(۱)

۱- المیزان ج ۱۹، ص ۲۴۳.

« انسان برترین » هدف آفرینش جهان

« هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ ... لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا! » (۷/ هود)

با بیان فوق واضح می‌شود که برترین افراد انسان - اگر بین آدمیان برتر مطلق پیدا شود - هدف خلقت آسمان‌ها و زمین است و لفظ آیه نیز خالی از اشاره و دلالت بر این مطلب نیست، زیرا جمله « أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا! » می‌رساند که قصد جدا کردن نیکوکارترین از دیگران است خواه آن دیگری نیکوکار یا بدکار باشد، بنابراین هر کس عملش نیکوتر از دیگران است، حالا خواه دیگران نیکوکار باشند و کارهایشان پایین‌تر از کار او باشد، یا بدکار باشند، در هر صورت غرض خلقت، تمییز بهترین فرد است.

با این بیان آن چه در حدیث قدسی آمده که خدا به پیغمبر خطاب فرمود:

« لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْآفَلَاقَ! » صحیح می‌نماید، زیرا پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله برترین مردم است.^(۱)

۱- المیزان ج ۱۹، ص ۲۴۵.

هدف نهایی خلقت، حقیقت عبادت

« وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ! » (۵۶ / ذاریات)

جمله « إِلَّا لِيَعْبُدُونِ! » ظهور در این دارد که خلقت بدون غرض نبوده و غرض از آن منحصرآبادت بوده، یعنی این بوده که خلق عابد خدا باشند، نه این که او معبود خلق باشد، چون فرموده: « إِلَّا لِيَعْبُدُونِ! » تا آن که مرا بپرستند و نفرموده: تا من پرستش شوم یا تا من معبودشان باشم.

علاوه بر این که غرض هر چه باشد پیداست امری است که صاحب غرض به وسیله آن استکمال می‌کند و حاجتش را بر می‌آورد و چون خدای سبحان از هیچ جهت نقصی و حاجتی ندارد، تا به وسیله آن غرض نقص خود را جبران نموده حاجت خود را تأمین کند. و نیز از جهت دیگر فعلی که بالاخره منتهی به غرضی که عاید فاعلش نشود لغو و سفیهانه است، لذا نتیجه می‌گیریم که خدای سبحان در کارهایی که می‌کند غرضی دارد، اما غرضش ذات خودش است، نه چیزی که خارج از ذاتش باشد و کاری که می‌کند از آن کار سودی و غرضی در نظر دارد، ولی نه سودی که عاید خودش گردد، بلکه سودی که عاید فعلش شود.

اینجاست که می‌گوییم: خدای تعالی انسان را آفریده تا پاداشش دهد و معلوم است که ثواب و پاداش عاید انسان می‌شود، این انسان است که از آن پاداش متنفع و بهره‌مند می‌گردد، نه خود خدا، چه خدای عزوجل بی‌نیاز از آن است. و اما غرضش از ثواب دادن خود ذات متعالیه‌اش می‌باشد، انسان را بدین جهت خلق کرد تا پاداش دهد و بدین جهت پاداش دهد که «الله» است.

پس پاداش کمالی است برای فعل خدا، نه فاعل فعل، که خود خداست، پس عبادت غرض از خلقت انسان است و کمالی است که عاید به انسان می‌شود، هم عبادت غرض است و هم توابع آن، که رحمت و مغفرت و غیره باشد و اگر برای عبادت غرضی از قبیل معرفت در کار باشد، معرفتی که از راه عبادت و خلوص در آن حاصل می‌شود، در حقیقت غرض اقصی و بالاتر است و عبادت غرض متوسط است.

مراد به عبادت خود عبادت است نه صلاحیت و استعداد آن و اگر غرض به استعداد هم تعلق گرفته باشد، غرض ثانوی و جزئی است، تا مقدمه باشد برای غرض اولی و اعلا که همان عبادت است، همچنان که خود عبادت یعنی اعمالی که عبد با اعضاء و جوارح خود انجام می‌دهد، برمی‌خیزد، می‌ایستد، رکوع می‌کند، به سجده می‌افتد، غرض به همه اینها تعلق گرفته و لذا می‌بینیم امر به آنها فرموده، اما این غرض برای مطلوب دیگر و غرض بالاتر است و آن این است که بندگی و ذلت عبودیت بنده را در برابر رب‌العالمین نشان دهد، ذلت

عبودیت و فقر مملوکیّت محض خود را در قبال عزت مطلق و غنای محض مجسم و ممثل سازد.

پس معلوم می‌شود حقیقت عبادت این است که بنده خود را در مقام ذلت و عبودیت واداشته و رو به سوی مقام رب خود آورد. پس غرض نهایی از خلقت همان حقیقت عبادت است، یعنی این است که بنده از خود و از هر چیز دیگر بریده، به یاد پروردگار خود باشد و ذکر او گوید.

عبادت غرض و نتیجه‌ای است که عاید فعل خدا می‌شود، نه عاید فاعل که خود خدا باشد. از این که در آیه شریفه غرض را منحصر در عبادت کرده فهمیده می‌شود که خدای تعالی هیچ عنایتی به آنان که عبادتش نمی‌کنند ندارد.^(۱)

۱- المیزان ج ۳۶، ص ۲۹۸.

فصل نهم: ماده اولیه خلقت

مفهوم آب در خلقت اولیه

«... وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ!» (۷ / هود)

«... و عرش او بر آب قرار داشت!»

مراد به کلمه «الماء» در جمله «وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ!» غیر آن آبی است که ما آن را آب می‌نامیم، به دلیل این که فرمود: همه اشیاء و آسمان‌ها و زمین را بدون الگو و مصالح قبلی آفرید، آب به آن معنا که نزد ما است نیز جزو آسمانها و زمین است و معقول نیست که عرش خدا روی آب به آن معنا باشد و سلطنت خدای تعالی قبل از خلقت آسمانها و زمین نیز مستقر بود و بر روی آب مستقر بود، پس معلوم می‌شود آن آب غیر این آب بوده است.^(۱)

۱- المیزان ج ۲، ص ۸۲

ماده اولیه آسمان

«... ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ!» (۱۱ / سجده)

معنای آیه فوق این است که: خدا سپس متوجه آسمان شد و به امر آن پرداخت و منظور از توجه به آسمان خلق کردن آن است، نه این که بدان جا رود، چون قصد مکانی جز

با انتقال از مکانی به مکانی دیگر و از جهتی به جهت دیگر تصور ندارد و خدای تعالی از چنین چیزی منزّه است!

جمله « وَ هِيَ دُخَانٌ! » چنین معنی می‌دهد، که خدای تعالی متوجه آسمان شد، تا آن را بیافریند، در حالی که چیزی بود که خدا نامش را «دود» گذاشت و آن ماده‌ای بود که خدا به صورت آسمانش درآورد و آن را هفت آسمان کرد، بعد از آن که از هم متمایز نبودند و همه یکی بودند و به همین مناسبت در آیه فرمود: «إِلَى السَّمَاءِ» (به صورت مفرد) و نفرمود: «إِلَى السَّمَوَاتِ!»^(۱)

۱- المیزان ج ۳۴، ص ۲۶۳.

زمان و ماده اولیه خلق آسمان‌ها و زمین

« وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ! » (۷ / هود)

ظاهراً چیزی را که خدا به نام «سماوات» به لفظ جمع ذکر کرده و با «زمین» مقارن ساخته و توصیف می‌کند که آن را در ظرف شش روز آفریده عبارت از طبقاتی است از یک مخلوق جهانی مشهود که بالای زمین ما قرار گرفته است، زیرا به طوری که گفته‌اند «سما» نام موجوداتی است که در طبقه بالا قرار دارد و بر سر آدمیان سایه می‌افکند و بلندی و پایی از معانی نسبی است.

پس آسمان عبارت از طبقاتی از خلق جسمانی و مشهود است که بالای زمین ما قرار گرفته بدان احاطه دارد، زیرا زمین، به طوری که آیه « يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا! » (۵۴ / اعراف) نیز حاکی است، کروی شکل است و آسمان اول همان است که کواکب و نجوم (ستارگان مختلف) آن را زینت داده، یعنی طبقه اولی که ستارگان را در خود گرفته و یا فوق ستارگان است و به وسیله ستارگان زینت یافته است، همچون سقفی که با تعدادی قندیل و چراغ تزئین یابد ولی در توصیف آسمانهای بالاتر از آسمان دنیا توصیفی در کلام خدا نیامده غیر از وصفی که در دو آیه ذیل آمده است:

« ... سَبْعَ سَمَوَاتٍ طَبَاقًا - هفت آسمان روی هم . » (۳ / ملک)

« آیا ندیده‌اید که چگونه خدا هفت آسمان را مطابق هم آفرید و ماه را در آن‌ها نور

و خورشید را چراغ قرار داد ! » (۱۵ و ۱۶ / نوح)

خدا در توصیف خلقت آسمان‌ها و زمین یادآور شده که (مواد اصلی آن‌ها) متفرق و

متلاشی و باز و از هم دور بودند و خدا آنها را به هم پیوسته کرده و گردهم آورده و فشرده

کرده و پس از آن که دور بودند به صورت آسمان درآورده می‌فرماید:

« مگر کافران ندیدند که آسمان‌ها و زمین از هم باز

بودند و ما آن‌ها را به هم پیوستیم و هر چیز زنده‌ای را از آب

قرار دادیم، آیا باز هم ایمان نمی‌آورند؟ » (۳۰ / انبیاء)

« آنگاه بر آسمان استیلا یافت در حالی که آسمان دود بود. پس به آسمان و زمین

گفت: خواه یا ناخواه بیاید! گفتند: خواهان آمدیم! آن‌گاه در دو روز آن‌ها را هفت

آسمان ساخت و در هر آسمان امر خاص آن را وحی کرد. » (۱۱ و ۱۲ / فصلت)

این آیه می‌رساند که خلقت آسمانها در دو روز پایان یافت. البته « روز » یک مقدار

معین و معتنا به زمان است و لازم نیست که « روز » در هر ظرف و موقعی « روز » زمین باشد،

که از یک دور حرکت وضعی زمین به دست می‌آید. کما این که یک روز در ماه زمین ما

تقریباً بیست و نه و نیم روز از روزهای زمین است. بسیار شایع است که مردم در

سخنان عادی خود « روز » را بر برهه‌ای از زمان اطلاق می‌کنند.

پس خدا آسمان‌های هفت گانه را در دو برهه زمانی آفریده است. چنان که در مورد

زمین گوید: « خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ ... وَ قَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ - یعنی خدا زمین

را در ظرف دو روز آفرید ... و روزی‌های زمین را در چهار روز مقدر ساخت. » (۹ و ۱۰ / فصلت)

این آیه می‌گوید: زمین در ظرف دو روز آفریده شده یعنی در دو دوره و طی دو مرحله

و روزیهای زمین در ظرف چهار روز یعنی فصول چهارگانه اندازه گیری شده است.

پس آنچه از این آیات به دست می‌آید این است که اولاً: خلقت آسمان‌ها و زمین با

این وصف و شکلی که امروز دارند از «عدم صرف» نبوده، بلکه وجود آنها مسبوق به یک

ماده متشابه متراکم و گرد هم آمده‌ای بوده که خدا اجزاء آن را از هم جدا کرده و در دو برهه زمانی یعنی دو نوبت به صورت زمین درآورده و آسمان نیز به صورت دود (یا بخار) بوده و خدا آن را از هم باز کرده و در دو برهه زمانی به صورت هفت آسمان درآورده است.

ثانیا: این موجودات زنده که می‌بینیم همگی از آب به وجود آمده‌اند و بنابراین ماده زندگی همان ماده آب است.

با آنچه گفتیم معنی آیه مورد بحث واضح می‌شود.

«... هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ...!» مراد از «خلق» که در این جا آمده همان گرد آوردن و جدا کردن و باز کردن اجزاء آسمان و زمین از سایر مواد مشابه و متراکمی است که با آن مخلوط بوده است.

اصل خلقت آسمان‌ها در ظرف دو روز (دوره) بوده و خلقت زمین هم در دو روز (دوره) انجام گرفته و از شش دوره دو دوره دیگر برای کارهای دیگر باقی می‌ماند. «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ!» معنای این جمله این است که: عرش خدا روزی که آسمان‌ها و زمین را آفرید بر آب بود.

تعبیر قرار داشتن عرش خدا روی آب کنایه از آن است که ملک خدا در آن روز بر این آب که ماده حیات است قرار گرفته بود. زیرا عرش ملک مظهر سلطنت اوست و استقرار عرش روی یک چیز یعنی قرار داشتن و ملک و سلطنت بر آن چیز. مراد از «استواء» بر ملک نیز در دست گرفتن ملک و شروع به تدبیر ملک است.^(۱)

۱- المیزان ج ۱۹، ص ۲۴۰.

وحدت ماده اولیه آفرینش جانداران

«وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ...!» (۴۵/نور)

«و خدا همه جنبندگان را از آبی آفریده...!»

او تمامی جانداران را از آبی خلق می‌کند و در عین حال وضع هر حیوانی با حیوان

دیگر مختلف است، بعضی‌ها با شکم راه می‌روند، مانند مارها و کرم‌ها و بعضی دیگر با دو پا راه می‌روند مانند آدمیان و مرغان و بعضی دیگر با چهار پا راه می‌روند چون چهارپایان و درندگان و اگر به ذکر این سه نوع اکتفا کرد برای اختصار بود و غرض هم با ذکر همین‌ها تأمین می‌شد (و گرنه اختلاف از حد شمار بیرون است).

جمله «يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ!» تعلیل همین اختلافی است که در جانداران گذشت که چرا با یک ماده این همه اختلاف پدید آمد، می‌فرماید: که امر این اختلاف بسته به مشیت خداست و بس، او اختیار دارد و می‌تواند فیض خود را عمومیت دهد تا مانند نور عام و رحمت عامه همه خلق از آن بهره‌مند شوند و می‌تواند که آن را به بعضی از خلائق خود اختصاص دهد، تا چون نور خاص و رحمت خاصه، بعضی افراد از آن بهره‌مند شوند.^(۱)

۱- المیزان ج ۲۹، ص ۱۹۹.

فصل دهم: قانون خلقت

نظام عمومی جهان و قانون ثابت در آن

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَ... لَايَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ!» (۱۶۴ / بقره)

این اجرام زمینی و آسمانی که از نظر حجم و کوچکی و بزرگی و هم دوری و نزدیکی مختلفند. عالمی که با همه وسعتش هر ناحیه‌اش در ناحیه دیگر اثر می‌گذارد و هر جزء‌اش در هر کجا که واقع شده باشد از آثاری که سایر اجزاء در آن دارند متأثر می‌شود، جاذبه عمومی‌اش یکدیگر را به هم متصل می‌کند، نورش و حرارتش همچنین و با این تأثیر و تأثر سنت حرکت عمومی و زمان عمومی را به جریان می‌اندازد.

و این نظام عمومی و دایم و تحت قانونی ثابت است و حتی قانون نسبیّت عمومی هم که قوانین حرکت عمومی در عالم جسمانی را محکوم به دگرگونی می‌داند، نمی‌تواند از اعتراف به این که خودش هم محکوم قانون دیگری است، خودداری کند، قانونی ثابت در تغییر و تحول (یعنی تغییر و تحول در آن قانون ثابت و دایمی می‌باشد).

و از سوی دیگر این حرکت و تحول عمومی، در هر جزء از اجزاء عالم به صورتی خاص به خود، دیده می‌شود. در بین کره‌آفتاب و سایر کراتی که جزو خانواده این منظومه‌اند، به یک صورت است و هر چه پایین‌تر می‌آید، دایره‌اش تنگ‌تر می‌گردد، تا در زمین ما در

دایره‌ای تنگ‌تر، نظامی دیگر به خود می‌گیرد، حوادث خاص بدان و جرم ماه که باز مختص بدان است و شب و روز و وزش باده‌ها و حرکت ابرها و ریزش بارانها در تحت آن نظام اداره می‌شود.

باز این دایره نسبت به موجوداتی که در زمین پدید می‌آیند، تنگ‌تر می‌شود و در آن دایره معادن و نباتات و حیوانات و سایر ترکیبات درست می‌شود و باز این دایره در خصوص یک یک انواع نباتات و حیوانات و معادن و سایر ترکیبات تنگ‌تر می‌شود تا آن که نوبت به عناصر غیرمرکب برسد و باز به ذرات و اجزاء ذرات و در آخر به آخرین جزئی که تا کنون علم بشر بدان دست یافته برسد، یعنی الکترون و پروتون، که تازه در آن ذره خرد، نظامی نظیر نظام در منظومه شمسی می‌بینیم، هسته‌ای در مرکز قرار دارد و اجرامی دیگر دور آن هسته می‌گردند، آن چنان که ستارگان به دور خورشید در مدار معین می‌گردند و در فلکی حساب شده، شنا می‌کنند.

انسان در هر نقطه از نقاط این عالم بایستد و نظام هر یک از این عوالم را زیر نظر بگیرد، می‌بیند که نظامی است دقیق و عجیب و دارای تحولات و دگرگونی‌هایی مخصوص به خود، دگرگونی‌هایی که اگر نبود، اصل آن عالم پای بر جای نمی‌ماند و از هم پاشیده می‌شد، دگرگونی‌هایی که سنت الهی با آن زنده می‌ماند، سنتی که عجایبش تمام شدنی نیست و پای خرد به کرانه‌اش نمی‌رسد.

اگر از خردترین موجودش چون مولکول شروع کنی تا بررسی به منظومه شمسی و کهکشانها بیش از یک عالم و یک نظام نمی‌بینی و اگر از بالا شروع کنی و در آخر ذره‌ای از آن را تجزیه کنی، تا به مولکول بررسی، باز می‌بینی از آن عالم واحد و آن نظام واحد و آن تدبیر متصل چیزی کم نشده، با این که هیچ دوتا دوتا از این موجودات را مثل هم نمی‌بینی. پس روبرهم عالم یک چیز است و تدبیر حاکم بر سراپای آن متصل است و تمامی اجزایش مسخر برای یک نظام است، هر چند که اجزایش بسیار و احکامش مختلف است،

« وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَىِّ الْقَيُّومِ - وَ چهره‌ها در مقابل خدای حی و قیوم

قانون علیّت و تأثیر و تأثر در اجزای عالم

« ... لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلِقُ كُلَّ شَيْءٍ ! » (۱۰۲ / انعام)

تمامی اجزای عالم با همه اختلافی که در هویت‌ها و انواع آن هست هر یک در نظام عمومی فعلی و اثری دارد و از نظام آثاری را تحمل می‌کند و با این تأثیر و تأثر و فعل و انفعال التیام و ارتباطی که در سرتاسر نظام حکمفرماست به وجود می‌آید و این همان قانون علیّت عمومی در اجزای عالم است. قرآن کریم نیز آن قانون را تصدیق و امضاء کرده و به همین قانون در مسأله وجود صانع و توحید او و قدرت و علم و سایر صفاتش استدلال کرده و اگر این قانون صحیح نبود و عقل و تجربه ما در تشخیص آن به خطا رفته بود استدلال به آن صحیح نبود. خدای سبحان در موارد بسیاری از کلام خود از طریق صفات علیای خود معلولها و آثار آن صفات را اثبات کرده است. قرآن نیز مسأله حکمفرما بودن قانون علت و معلول را در سراسر عالم هستی قبول داشته و تصدیق دارد که برای هر چیزی و برای عوارض هر چیزی و برای هر حادثه‌ای از حوادث علتی یا عللی که وجود آن را اقتضا می‌کند و با فرض نبودن آن وجودش ممتنع است، این آن چیزی است که بدون تردید هر کسی در اولین برخورد و دقت در آیات فوق می‌فهمد.^(۱)

۱- المیزان ج ۱۴، ص ۱۳۵.

ارتباط قانون علیّت با مشیّت الهی

« وَ لَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَ كَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى؟ » (۱۱۱ / انعام)

گرچه نظام عالم خلقت با همه عرض عریضی که دارد محکوم به قانون علت و معلول است و بر طبق این قانون جریان دارد، لکن این علل و اسباب خود محتاج به خدای تعالی هستند و از ناحیه خود استقلال ندارند و خلاصه خداوند با اجرای این نظام دستبند به دست خود نزده، علل و اسباب وقتی اثر خود را می‌کنند که خداوند خواسته و اذن داده باشد.^(۱)

۱- المیزان ج ۱۴، ص ۱۷۶.

قانون علیّت تامه

« وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا...! » (۱۶ / اسراء)

شکی نیست که قانون علیّت و معلولیّت قانونی است ثابت و غیر قابل انکار و هر موجود ممکنی معلول خدای سبحان است، حال یا بدون واسطه و یا با چند واسطه و نیز شکی نیست در این که وقتی معلول به علت تامه‌اش منسوب شود از ناحیه آن علت دارای ضرورت و وجوب خواهد بود (هر چند از ناحیه خودش نسبت امکان را داراست). چون هیچ موجودی تا واجب نشود موجود نمی‌گردد و اما اگر معلول را به علتش نسبت ندهیم و با آن مقایسه نکنیم جز امکان نسبت دیگری ندارد، حال چه این که خودش فی نفسه و بدون مقایسه به چیزی لحاظ شود، مانند ماهیتهای ممکنه و یا آن که به بعضی از اجزای علتش هم مقایسه بشود، در هر حال ممکن است، زیرا مادام که همه اجزای علتش تمام نشده وجودش واجب نمی‌گردد و اگر فرضاً موجود شود قطعاً اجزای علتش تمام و خلاصه علتش علت تامه شده و این خلاف فرض است.

و از آن جا که ضرورت و وجوب عبارت از متعین شدن یکی از دو طرف امکان است ناگزیر ضرورت و وجوبی که بر سراسر ممکنات گسترده شده خود قضایی است عمومی از خدای تعالی، چون ممکنات این ضرورت را از ناحیه انتساب به خدای تعالی به خود گرفته‌اند که به خاطر آن انتساب هر یک در طرف خود وجود پیدا کرده‌اند، پس ضرورت خوابیده بر روی سلسله ممکنات یک قضاء عمومی الهی است و ضرورت مخصوص به یک یک موجودات قضاء خصوصی اوست، چون گفتیم مقصود از قضاء تعیین یکی از دو طرف امکان و ابهام و تردد است.

و از همین جا معلوم می‌شود که صفت قضاء که خود یکی از صفات خداوندی است یکی از صفات فعلیه اوست نه ذاتیه‌اش، چون گفتیم از افعال او (موجودات) و به لحاظ انتسابش به او که علت تامه است انتزاع می‌گردد.^(۱)

و تَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ!

۷ خرداد ماه ۱۴۰۱

فهرست کتابهای ۷۸ جلدی معارف قرآن در المنیران

جلد اول - معارف قرآن در شناخت خدا

- ۱- شناخت خدا - امر و خلق
- ۲- تدبیر و تقدیر - مقدرات
- ۳- قضا و قدر - سنت های الهی

جلد دوم - معارف قرآن در شناخت جهان و نظام آفرینش

- ۴- شروع و پایان جهان
- ۵- نظام آفرینش

جلد سوم - معارف قرآن در شناخت ملائکه و جن و شیطان

- ۶- ملائکه
- ۷- جن و شیطان

جلد چهارم - معارف قرآن در شناخت انسان

- ۸- آغاز خلقت اولیه انسان
- ۹- روح و زندگی
- ۱۰- سیستم ادراکی، احساسی و فکری انسان
- ۱۱- نفس و روان و عواطف
- ۱۲- قلب، عقل، علم و کلام

- ۱۳- تحولات روحی و حرکت اصلاحی انسان
- ۱۴- راز بندگی
- ۱۵- دعاها و آرزوهای انسان
- جلد پنجم - بررسی قصص قرآن در المیزان (۱- انسان های اولیه و پیامبران آنها)**
- ۱۶- کلیات تاریخ ادیان
- ۱۷- انسان های اولیه و پیامبران آن ها
- جلد ششم - بررسی قصص قرآن در المیزان (۲- ابراهیم بنیانگذار دین حنیف)**
- ۱۸- بنیانگذاری ملت حنیف، رسالت و مبارزات ابراهیم (ع)
- ۱۹- دودمان فرزندان ابراهیم ع ۱- بنی اسماعیل
- ۲۰- لوط، ع، پیامبر معاصر ابراهیم
- جلد هفتم - بررسی قصص قرآن در المیزان (۳- موسی و بنی اسرائیل)**
- ۲۱- دودمان فرزندان ابراهیم ع ۲- بنی اسرائیل
- ۲۲- زندگانی یعقوب و یوسف (ع)
- ۲۳- زندگانی موسی علیه السلام
- ۲۴- موسی و بنی اسرائیل
- ۲۵- تاریخ طولانی جرایم یهود
- ۲۶- زندگانی داود و سلیمان و پیامبران بنی اسرائیل
- جلد هشتم - بررسی قصص قرآن در المیزان (۴- عیسی و پیروانش)**
- ۲۷- آغاز دین مسیح - زندگانی زکریا، یحیی، مریم و عیسی «ع»
- ۲۸- تعلیمات عیسی و تحریفات کلیسا
- ۲۹- اصحاب کهف، لقمان حکیم و حوادث تاریخی بعد از مسیح (ع)
- جلد نهم - محمد رسول الله «ص» (شخصیت، تاریخ و شریعت او)**
- ۳۰- شخصیت و رسالت محمد رسول الله (ص)
- ۳۱- جانشین رسول الله «ص» و اهل بیت
- ۳۲- مشخصات قرآن و تاریخ وحی و تنظیم و تفسیر
- ۳۳- تاریخ تشریح دین اسلام
- جلد دهم - تاریخ صدر اسلام و جنگ های رسول الله «ص»**
- ۳۴- تاریخ صدر اسلام- از جاهلیت تا مدینه فاضله
- ۳۵- مدینه النبی - جامعه صالح اسلامی - تاریخ تشریح اسلام
- ۳۶- تشریح جهاد - از بدر تا مکه - جنگ های اسلام با مشرکین قریش

- ۳۷- از حنین تا تبوک - جنگ های اسلام با یهود و اقوام دیگر
- ۳۸- نهادینه شدن دین - پایان سلطه کفر و آغاز نفاق

جلد یازدهم - مبانی زندگی اسلامی در قرآن

- ۳۹ خانواده اسلامی
- ۴۰ غذا و تغذیه انسان
- ۴۱ نماز و روزه و حج

جلد دوازدهم - مبانی جامعه اسلامی در قرآن

- ۴۲- جامعه اسلامی
- ۴۳- اخلاق اسلامی
- ۴۴- بایدها و نبایدهای قرآن - اوامر و نواهی - حلال و حرام
- ۴۵- انفاق - نظام مالی اسلام - (خمس و زکات)

جلد سیزدهم - مبانی حکومت اسلامی در قرآن

- ۴۶- حکومت اسلامی
- ۴۷- قانون در قرآن - مجازات اسلامی
- ۴۸- مبانی احکام نظامی و جهادی اسلام (جنگ و صلح)
- ۴۹- اداره کشور اسلامی - روش های مدیریت

جلد چهاردهم - معارف قرآن در شناخت آخرت

- ۵۰- مرگ وبرزخ
- ۵۱- رستاخیز
- ۵۲- اوضاع طبیعی و انسانی قیامت
- ۵۳- انسان و اعمالش
- ۵۴- گناه و ثواب - حسنات و سیئات

جلد پانزدهم - معارف قرآن در شناخت ابدیت و لقاء الله

- ۵۵- بهشت
- ۵۶- جهنم
- ۵۷- ابدیت، شفاعت، لقاء الله

جلد شانزدهم - گفتمان های قرآن - تفسیر و تحلیل

- ۵۸- گفتمان های راهبردی قرآن
- ۵۹- گفتمان های آموزشی قرآن

۶۰-

گفتمان های تبلیغی قرآن

جلد هفدهم - گفتارهای علامه طباطبائی در دین و فلسفه احکام

۶۱- گفتارهای علامه طباطبائی در توحید

۶۲- گفتارهای علامه طباطبائی درباره قرآن و کتاب

۶۳- گفتارهای علامه طباطبائی درباره دین و فلسفه تشریح احکام

جلد هیجدهم - گفتارهای علامه طباطبائی در علوم قرآنی و مفاهیم علمی

۶۴- گفتارهای علامه طباطبائی در علوم قرآنی و تفسیر

۶۵- گفتارهای علامه طباطبائی در مفاهیم و اصطلاحات قرآنی

۶۶- گفتارهای علامه طباطبائی در مفاهیم علمی و فلسفی قرآن

جلد نوزدهم - گفتارهای علامه طباطبائی در آفرینش، کمال، مقدرات و قیامت

۶۷- گفتارهای علامه طباطبائی در آفرینش جهان و انسان

۶۸- گفتارهای علامه طباطبائی در خودسازی و کمال انسانی

۶۹- گفتارهای علامه طباطبائی در مقدرات و اعمال

۷۰- گفتارهای علامه طباطبائی در مواقف و مسائل زندگی بعد از مرگ

جلد بیستم - گفتارهای علامه طباطبائی در اداره جامعه و کشور

۷۱- گفتارهای علامه طباطبائی در روش اسلام در اداره جامعه

۷۲- گفتارهای علامه طباطبائی درباره حکومت و روش اداره کشور

۷۳- گفتارهای علامه طباطبائی درباره احکام حقوقی، جزائی و خانوادگی اسلام

۷۴- گفتارهای علامه طباطبائی درباره روش مالی اسلام

۷۵- گفتارهای علامه طباطبائی در مباحث تاریخی

جلد بیست و یکم - هدف آیات و سوره های قرآن

۷۶- هدف آیات و سوره های قرآن - بخش ۱

۷۷- هدف آیات و سوره های قرآن - بخش ۲

جلد بیست و دوم - منتخب معارف قرآن در المیزان

۷۸- منتخب معارف قرآن در المیزان