

کتاب علی

در توفیق است اسماء

آیه الله حسن زاده آملی

عنوان کتاب: کلمه علیا در توقیفیت اسماء

پدیدآور[ان]: حسن زاده آملی، حسن

نام ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مرکز انتشارات

جلد[ها]: 1

نام و نام خانوادگی کاربر: شهاب شیرزهی

منبع: noorlib.ir کتابخانه دیجیتال نور

تاریخ دانلود: 1402/6/22

تعداد صفحات دانلود شده: 70

وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا
وَذُرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ
سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

قرآن کریم، سورہ اعراف (۷) آیه ۱۸۱

بسم الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين

و لله الأسماء الحسنى فادعوه بها

سبحان الله عما يصفون إلا عباد الله المخلصين

ستایش خدای یکتا را که بهترین و نیکوترین اسماء از آن اوست، و متکلم به کلمات غیر متناهی بودن در شان اوست. درود فراوان بی کران بر برگزیدگانش که نامهای بزرگ اویند، بویژه بر بزرگترین ایشان که احمد و محمد و محمود است، و بر آل او که خزائن حکم اسماء و صفات ربوبی اند، و بر همه پیروان رستگار و بزرگوار آنان که از حروف عالیات الهی اند.

و بعد نقطه‌ای از کتاب تکوین، و نکته‌ای از دفتر تدوین: حسن حسن زاده آملی، همی گوید که این رساله به عدد درهای بهشت در هشت باب از توقیفیت اسمای الهی سخن می‌گوید. آن را در تابستان هزار و سیصد و پنجاه و سه هجری شمسی در آمل که با جمعی پریشان حلقه ذکر و جلسه انس و محفل درس و معقل قدس داشته بود، روزانه تصنیف و شبانه تدریس می‌کرد. و اینک که زمستان هزار و سیصد و شصت و نه هجری شمسی است به شیوه‌ای که در پیش روی خواننده گرامی است تنظیم و کراسه‌ای به عنوان یادنامه جاوید به حضور والای شهید سعید فاضل بسیار گرانقدر رشید سید حسن شاهچراغی دامغانی - رحمه الله علیه - تقدیم می‌دارد.

امید است که مورد پسند ارباب بینش و اصحاب دانش واقع افتد، و نگارنده را ثری پایدار به یادگار بماند.

رساله به «کلمه علیا در توقیفیت اسماء» نامیده شده است. ذلک تقدیر العزیز العلیم. و جعل کلمة الذین کفروا السفلی و کلمة الله هی العلیا و الله عزیز حکیم.

باب ۱

این باب، تقریر محلّ نزاع در توقیفیت اُسماء است:

هر کس به زبانی آفریدگار جهان را به نامی می خواند: تازیان به الله، و پارسیان به خدا و یزدان، و ترکان به تاری و تانکری، و به لغت انجیل کِرسطوس، و فرنگیان به دِیو (Dieu)، و دیگران به نامهای دیگر.

گفته اند در جواز این گونه نام گذاری نه از شرع منعی رسیده است، و نه دانشمندان را در پیرامون آن گفتاری است.

ولی سخن در این است که آیا آدمی مجاز است اوصاف و احوالی را به اندیشه و ادراک خویش مبادی محمولات قرار دهد، و آن محمولات را بر خداوند اطلاق کند اطلاقى که به عنوان تسمیه باشد نه به طور وصف؛ یا این که اُسماء الله توقیفی اند - یعنی باید در اطلاق آنها بر خداوند إذن شرعی رسیده باشد -؟ چنان که میرسید شریف در شرح مواقف گوید: «لیس الکلام فی اُسماء الأعلام الموضوعه فی اللغات، انما النزاع فی الأسماء المأخوذة من الصفات والافعال (ص ۵۴۱ ط ۱ قسطنطنیه).

دسته ای مذهب اول را برگزیدند. و بیشتر قائل به توقیف اند. و برخی ناطق به تفصیل اند، بدین بیان که اُسماء باید علاوه بر نفی ایهام نقض إشعار به تعظیم هم داشته باشند.

و به عبارت روشنتر دسته اول - اُعنی کسانی که قائل به توقیفی بودن اُسماء نیستند - گویند: اطلاق اُسماء بر اشخاص بواسطه وجود معانی آنها در اشخاص است. مثلاً هر گاه شخصی دانا و دارای پایه های علمی باشد توان گفت که او عالم است، و یا صاحب بخشش باشد اطلاق سخّی بر او جائز است و هکذا؛ همچنین در اُسماء الله گویند که چون عقل دلالت کند بر اتصاف حق تعالی به صفتی وجودی و یا سلبی، و یا بر فعلی از افعال او دلالت کند، روا است که بر خداوند اسمی اطلاق شود که

دلالت کند بر اتصاف حق تعالی بدان صفت، و یا بر صدور آن فعل از او، خواه اذن شرعی در اطلاق آن اسم بر باری تعالی رسیده باشد یا نه.

آنانی که در اسماء الله تفصیل داده‌اند دو دسته‌اند: دسته‌ای که قاضی ابوبکر باقلانی و پیروانش باشند گویند: هر اسمی دلالت کند بر معنایی که برای خداوند ثابت است، و موهم خلاف سزاوار کبریائی و عظمت پروردگار نباشد اطلاق آن اسم بر خداوند بدون توقیف جائز است.

و دسته دیگر بر مذهب باقلانی قید دیگر افزودند که علاوه بر نفی ابهام نقص باید اسمائی باشند که مشعر به تعظیم و تجلیل پروردگار نیز باشند.

مثال: قدرت بشرط لا مأخوذ است و قابل بر حمل نیست، و به صورت قادر و قدیر درمی‌آید و صورت لا بشرطی می‌گیرد و قابل حمل می‌گردد که مثلاً گوئیم الله قادر است، یا الله قدیر است؛ پس قدرت مبدء قادر و قدیر است که هر یک محمول واقع شده است؛ و خدای سبحان را به اسم یا قادر، و یا به اسم یا قدیر می‌خوانیم.

در تقریر محل نزاع بدین وجه که سخن رفت، به مواقف قاضی عضدایجی و شرح میر سید شریف گرگانی بر آن (ط ترکیه ص ۵۴۱)؛ و نیز به مقاصد و شرح مقاصد تفتازانی (ط ترکیه ج ۲ ص ۱۷۱) ناظریم، و لکن به اختصار گذرانده‌ایم.

مطلب دیگر این که در معنی توقیفی بودن اسماء نیز اختلاف است، چنان که در معنی اسماء.

و دیگر این که بحث توقیفی بودن اسماء در کتب کلامی، و در اکثر تفاسیر قرآنی، در اسماء ملفوظه است که در حقیقت اسماء اسماء‌اند، بلکه به یک معنی اسماء اسماء اسماء‌اند؛ و در صحف عرفانی، و حکمت متعالیه هم در اسماء ملفوظه، و هم در اسماء عینیّه وجودیه خارجیّه که مظاهر و شئون و آیات حق تعالی‌اند؛ و به عبارت آخری: در مراتب موجوداتست که هر مرتبه را مقام معلوم است.

هر یک از مطالب یاد شده در فصول آینده بیان می‌شود، و قول حق محقق می‌گردد، و متّبع دلیل است و قائد الی الحق عقل و برهان.

و باید دید که مسأله توقیفیت اسماء از کی پدید آمد و از کجا آغاز شد و سپس

در تفاسیر و کتب کلامی و صحف دیگر گسترش یافت که گفته‌اند در اطلاق اسم بر باری تعالی اذن شرعی می‌باید و از این معنی به اصطلاحی خاص تعبیر کرده‌اند که اسماء الله توقیفی است؟. وانگهی مرادشان از اذن شرعی چیست؟

این یکی به استحسان عقلی چنین گفت و آن دیگری به اقتضای ادب مع الله چنان، مطلبی است؛ و توقیفیت اسماء به اذن شارع مطلبی دیگر.

علاوه این که در همان وجه اول تسمیه که نه از شرع در آن منعی رسیده است، و نه عالمی را در آن اعتراضی، هر نامی به هر زبانی دلالت بر یکی از افعال و اوصاف الهی دارد، و از مصدری مشتق است، و صیغه‌های متشابه به همان نام از همان مصدر دارد، مانند همین کلمه «آفریدگار» و «خدا» که مخفف «خودآ» است یعنی واجب الوجود بذاته، و واژه «دیو» در فرانسه که در واقع به معنی توانا است. و همچنین نامهای دیگر که هر گروهی به زبان خود خداوند عالم را بدان می‌خوانند؛ در مقام خطاب و نداء هم بگویند: ای آفریدگار من، و ای خدای من، و O mon Dieu و نظائر آنها.

بدان که کسانی که در اسماء لفظی قائل به توقیفیت شده‌اند، و توقیفیت را معنی کرده‌اند که باید در اطلاق آنها بر خداوند سبحان اذن شرعی رسیده باشد، مرادشان از اذن شرعی این است که ما باید فقط همان اسمائی را که در کتاب و سنت بر خداوند سبحان اطلاق شده است اطلاق کنیم، نه این که آیتی یا روایتی امر و نهی فرموده باشد که فقط باید این اسماء بر حق تعالی اطلاق شود نه غیر آنها؛ بلکه از ظاهر بعضی آیات و روایات عدم توقیفیت مستفاد است چنان که گفته آید، فتبصر.

شگفت این که دیده نشده است که کسی تاکنون کتابی یا رساله‌ای به استقلال در توقیفیت اسماء الله نوشته باشد، و کسانی که بدان نظر داشتند در اثنای کتب و رسائل از آن سخن به میان آوردند، و این نخستین رساله است که به استقلال در موضوع یاد شده به رشته نوشته درآمده است، و الله سبحانه اعلم.

آری باب ۵۵۸ فتوحات مکیه شیخ اکبر محیی الدین محمد بن علی حاتمی طائی معروف به ابن عربی بدین عنوان است: «الباب الثامن والخمسون وخمسمائة في معرفة الأسماء الحسنى التي لرب العزة؛ وما يجوز أن يطلق منها لفظاً و ما لا يجوز»

این باب از فتوحات خود رساله‌ای بلکه کتابی است که شیخ در پیرامون هر یک از دو قسم عنوان یاد شده افاضه فرموده است (ج ۴ ط ۱ مصر ص ۱۹۶ - ۳۲۶). و لکن مطالب عمده باب مذکور و قریب به تمام آن در معرفت اسمای الهی و شرح و تفسیر آنها بر مبنای قویم و اصیل عرفان قرآنی است که دیگران هم کتب و رسائل بسیار در این قسم نوشته‌اند؛ و به اختصار در آخر باب در موضوع قسم دوم که «ما يجوز أن يطلق منها لفظاً و ما لا يجوز» است - آن هم - به لحاظ ادب مع الله تعالی بحث فرموده است که در پیش داریم.

در مواقف و مقاصد و شرح هر یک و دیگر کتب کلامی در توقیفیت اسماء الهی بسی از مباحث کلامی دارند که عدم تعرض بدانها را اولی دیده‌ایم، و به اتیان آنچه که در توقیفیت اسماء اهمیت بسزا دارند می‌پردازیم.



باب ۲

این باب در بیان اسماء و صفات وجودی و سلبی، و اسماء ذات و اسماء صفات و اسماء افعال است.

در باب نخستین گفته‌ایم: «چون عقل دلالت کند بر اتصاف حق تعالی به صفتی وجودی و یا سلبی...» در بیان آن گوئیم: اسماء و صفات الهی را به ثبوتی و سلبی قسمت می‌کنند؛ و از این قسمت به وجودی و سلبی، و به ایجابی و سلبی نیز تعبیر می‌کنند، چنان که نعوت سلبیه را به صفات جلال و نعوت ثبوتیه را به صفات جمال نیز تعبیر می‌کنند، بدین وجوه معانی که گفته آید:

۱- گاهی اسماء و صفات ثبوتیه گویند بدین معنی که حق تعالی حی است و قادر است و عالم است و مرید است و مانند این اسماء. در مقابل آنها صفات سلبیه‌اند بدین معنی که خدای سبحان جوهر نیست و مرکب نیست و جسم نیست و متحیز نیست و مانند اینها که در کتب کلامی آورده‌اند و در حد افکار کلامی در پیرامون آنها بحث کرده‌اند.

۲- و گاهی اسماء و صفات سلبیه گویند و از آن مقابل توقیفیه را اراده کنند، بدین بیان: اسمائی که در شرع اطلاق آنها بر باری تعالی وارد شده است ثبوتیه است و گرنه سلبیه. و از این معنی تعبیر به اذن شرعی کنند چنان که در پایان باب نخستین گفته‌ایم.

۳- و گاهی سلبیه گویند و از آن اراده کنند اسماء و صفاتی را که مفاد سلب و نظائر آن مانند نفی و عدم با معنی کلمه همراه است، اگر چه اسم و صفت بالاتفاق بر حق سبحانه اطلاق می‌شود. مثل وصف غنی که عدم فقر است، و اسم غنی که احتیاج از او منفی است.

علامه ابن فناری در مصباح الأنس در بیان بعضی از اسماء سلبیه بدین وجه،

نیکو افاده فرموده است که:

الأزلی: المنفی عنه الأولیة.

و الغنی: المنفی عنه الاحتیاج مطلقا فی قیام الکمال به و ظهوره.

و الفرد: المنفی عنه ما یزوّج به من عدیل و شبیه و ندّ و نظیر و مثل کوجود آخر فی مقابله وجوده.

و الوتر: المنفی عنه ما یشفعه فی الصفات کحیوة مثل حیوته و غیرها.

و القدّوس: المنفی عنه مذاّم الصفات کالظلم و الکذب و العبث و غیرها.

و السلام: المنفی عنه تنازع ظهور الصفات بحیث لم ینازعه الغضب عند الرضا،

و لا إرادة الانتقام حین عفی عنه، و عکسهما، و نحوهما.

و السبوح: المنفی عنه ما ینتفی عنه فی الفرد و القدّوس و السلام. و کذلک

المتعالی و غیرها من الأسماء السلیبة (ص ۷۵ ط ۱ سنگی).

یعنی ازلی آن کس است که اول ندارد - اولیت از او منفی است.

غنی آن که در قیام کمال بدو و در ظهور کمالش، احتیاج مطلقا از او منفی است - هیچگونه نیاز ندارد.

فرد آن که عدیل و شبیه و ندّ و نظیر و مثل از وجود دیگر که جفت او باشد از او

منفی است - یعنی در وجودش یکتا است.

وتر آن که صفاتی مانند صفاتش چون حیات و غیر آن با او قرین شود از او

منفی است - یعنی در صفاتش یکتا است.

قدّوس آن که صفات نکوهیده چون ستم و دروغ و بیهودگی و جز آنها از او منفی

است.

سلام آن که تنازع ظهور صفات از او منفی است، به حیثی که گاه رضا صفت

غضب منازعت نمی کند و هنگام عفو اراده انتقام ممانعت نمی کند، و عکس اینها که گاه

اراده انتقام صفت عفو مانع نمی شود، و گاه غضب صفت رضا مانع نمی گردد، و مانند

اینها.

سبوح کسی که آنچه در فرد و قدّوس و سلام منفی است از او منفی است.

پس این گونه اسماء و صفات سلبیه در حقیقت اسماء و صفات تقدیسیه‌اند، و همه بر حق تعالی اطلاق می‌شوند، و اذن شرعی در اطلاق آنها بر حق سبحانه داریم، اذن بدان معنی که گفته‌ایم.

۴. و گاهی صفات سلبیه گویند و از آن سلب السلب خواهند که تمام سلوب به سلب واحد برمی‌گردند، زیرا مراد از سلب دوم که مضاف الیه است امکان و احتیاج و نقص و عدم و نفاد و امثال این گونه تعبیرات است. و بقول حکیم سبزواری در غرر (ص ۱۵۳ ط اعلی):

و وصفه السلبی سلب السلب جا فی سلب الإحتیاج کلاً أذرجا
پس سلب الامکان که عبارت دیگر از سلب السلب است، مثلاً سلب ماهیت و سلب جوهریت و سلب جسمیت و سلب جمادیت و سلب عرضیت و مانند اینها از حق تعالی است.

و عبارت دیگر صفات سلبیه بدین معنی در حقیقت سلب نقائص ممکنات از حق سبحانه است نه سلب کمال آنها از او، زیرا که ممکنات مطلقاً آیات و کلمات و اسمای اویند و به اضافه اشراقیه قیومیه قائم بدویند، و محال است که موجودی اسمی از اسمای حق نباشد و موجود باشد، اسم بدان معنی که در باب ششم گفته آید، و موحد فقط سلب نقائص آنها از حق تعالی می‌کند که طاهر از تدنس اکوان است چنان که از امام ملک و ملکوت صادق آل محمد - صلوات الله علیهم - امین الاسلام طبرسی در مجمع البیان در تفسیر کریمه «وسقیهم ربهم شراباً طهوراً» روایت کرده است که: «أی یطهرهم عن کل شیء سوی الله إذ لا طاهر من تدنس بشیء من الأكوان إلا الله».

حال بدان که موحد به توحید قرآنی که دین حقیقی و فطری نظام هستی است از صفات سلبیه حق سبحانه همین معنی را می‌خواهد، چنان که امام الموحدین حضرت وصی علی امیرالمؤمنین فرموده است: «توحیده تمییزه عن خلقه، و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة»

مثلاً جوهر دارای دو صفت کمال یکی وجود و دیگری استقلال است، و نیز دارای دو صفت نقص یکی حد و وجود او، و دیگری ماهیت اوست که «الجوهر ماهیه اذا

وجدت کانت لا فی الموضوع؛ موحد قرآنی چون گوید خدا جوهر نیست، نقص جوهر را که حد و ماهیت است از او سلب می‌کند نه کمالش را که وجود و استقلال است، و علی هذا القیاس. این است معنی فرموده امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام: «و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة» فافهم.

وجه نخست از وجوه چهارگانه یاد شده - چنان که اشارت نموده‌ایم - در حد افکار رائج کلامی است. و وجه دوم امری اصطلاحی و قراردادی است. و وجه سوم در حقیقت به وجه چهارم بازگشت می‌کند.

و نیز در باب نخست سخن رفت که: «چون عقل دلالت کند بر فعلی از افعال حق تعالی، روا است که بر خداوند اسمی اطلاق شود که دلالت کند بر صدور آن فعل از او...» در بیان آن گوئیم:

اسماء الهی به نوعی از قسمت بصورت کلی بر سه قسم‌اند: اسماء ذات، و اسماء صفات، و اسماء افعال. بدان که همه اسماء الهی اسماء ذات‌اند و لکن به اعتبار ظهور ذات در آنها - یعنی اسمائی که دلالت آنها بر ذات اظهر است - بنام اسماء ذاتند، مثل غنی و اول و آخر و قدوس و سبوح و سلام. و به اعتبار ظهور صفات در آنها - یعنی اسمائی که دلالت آنها بر صفات اظهر است - اسماء صفات نامیده می‌شوند، مثل عالم و قادر و سمیع و بصیر. و به اعتبار ظهور افعال در آنها - یعنی اسمائی که دلالت آنها بر افعال اظهر است - به اسماء افعال موسوم‌اند، مثل خالق و رازق که مصادر افعال‌اند.

اکثر اسماء جامع اعتبار ذات و صفات هر دو‌اند، بلکه بسیاری از آنها جامع اعتبارات سه گانه ذات و صفات و افعال‌اند مثل اسم شریف رب که به معنی ثابت و مالک و مصلح است، ثابت اسم ذات است، و مالک اسم صفت است، و مصلح اسم فعل.

در بیان اسماء ذات و اسماء صفات و اسماء افعال به همین مقدار مختصر اکتفاء می‌کنیم. بحث تفصیلی آن را به فصل دوم فصول مقدمات شرح قیصری بر فصوص الحکم (ط ۱ چاپ سنگی ص ۱۴)، و به مقام ثالث از فصل دوم تمهید جملی مصباح الانس (ص ۱۱۱ ط ۱ رحلی) ارجاع می‌دهیم، زیرا که ورود در بحث آن موجب خروج از

موضوع رساله می‌گردد. علاوه این که اکثر حلقها تنگ، و با اهل حق در جنگ است، باکی نیست زیرا که ذلک مبلغهم من العلم.

و آن که در باب نخستین گفته‌ایم: «بلکه از ظاهر بعضی آیات و روایات عدم توقیفیت اسماء مستفاد است» نکته ۸۸۴ هزار و یک نکته، و فصل هشتم رساله «نور علی نور در ذکر و ذاکر و مذکور» (ص ۷۱ ط ۱) در این مطلب تقریری قلمی شده است که به نقل اختصار آن در اینجا اکتفاء می‌شود:

در کتاب طب ابی عتاب عبدالله بن بسطام نیشابوری و برادرش حسین به اسناد روایت کرده‌اند و از وشاء از عبدالله بن سنان از برادرش محمد که قال: قال جعفر بن محمد - علیهما الصلوة والسلام - ما من أحدٍ تخوف البلاء فتقدم فيه بالدعاء إلا صرف الله عنه ذلك البلاء - إلى أن قال: قال الوشاء فقلت لعبد الله بن سنان هل في ذلك دعاء موقت؟ قال: أما إني فقد سألت عن ذلك الصادق - عليه السلام - فقال: نعم، أما دعاء الشيعة المستضعفين ففي كل علة من العلل دعاء موقت، و أما دعاء المستبصرين فليس في شيء من ذلك دعاء موقت لأن المستبصرين البالغين دعاؤهم لا يحجب (ص ۳۳ ط ۱). اهل بصیرت باید به ذیل این حدیث شریف توجه تام داشته باشند که به حقیقت مستبصر را قره العین است. امام علیه السلام فرموده است: دعاء موقت برای شیعه مستضعف است، اما شیعه مستبصر برای او دعاء موقت نیست که خود می‌داند چه بگوید و چگونه بخواهد زیرا که بالغ است یعنی به حد بلوغ عقلی و رشد فکری رسیده است و به زبان آمده است و به فعلیت رسیده است و لما بلغ أشده و استوی آتیناه حکماً و علماً (قصص ۱۵).

قرآن کریم بسیار از غرر دعاها و حکم و کلمات برگزیدگان حق سبحانه را نقل فرموده است، این بزرگان خودشان منشی آنها بوده‌اند و از دیگری ذکر و دعا نگرفته‌اند. آری انسان مستبصر بالغ چنین است که خود لسان الله می‌گردد و به بلوغ کمال خود می‌داند که چگونه بخواهد و بخواند و ادب مع الله را مراعات کند و او را با چه زبانی وصف کند. این مطلب سامی را از زبان خود قرآن کریم بشنو که فرموده است: «سبحان الله عما يصفون إلا عباد الله المخلصين» (صافات ۱۶۰) و به تقریر دلپذیر

صاحب «تحفة الملوك في السير والسلوك»: «یعنی ایشان - مخلصین - می توانند ثنای الهی به آنچه سزاوار بارگاه اوست بجا آورند، و صفات کبریائی را بشناسند. و این غایت مرتبه مخلوق است، و نهایت منصب ممکن. و تا ینابیع حکمت به امر خداوند بی ضنّت از زمین دل ظاهر نشود بنده این جرعه را نتواند کشید. و تا طی مراتب عالم ممکنات را نکند، و دیده در مملکت وجوب و لا هوت نگشاید به این مرتبه نتواند رسید. آری تا کشور امکان را در ننوردد پا بر بساط عند ربهم نتواند گذاشت، و لباس حیات ابدیه نتواند پوشید، و حال آنکه بندگان مخلص را عطای حیات ابدیه ثابت و در نزد پروردگار خود حاضرند. و لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون و رزق ایشان همان رزق معلوم است که در حق مخلصین فرمود: أولئك لهم رزق معلوم».



کتابخانه کتبی و خطی

باب ۳

این باب در علت توقیفی بودن اسماء در نزد اکثری اهل شرع بخصوص متکلمان است: قاضی عضدایجی در علت توقیفی بودن اسماء چنان که در السنه اکثری متشرعه بویژه متکلمان رائج است گوید:

«تسمیته تعالی بالأسماء توقیفیه - أي يتوقف إطلاقها على الإذن فيه و ذلك للإحتیاط احترازاً عما یوهم باطلا لعظم الخطر فی ذلك» (موقف ۵، مرصد ۷، مقصد ۳، ج ۳ ص ۱۶۸ ط مصر، و ص ۵۴۱ ط قسطنطنیه).

قاضی عضد گوید: تسمیه حق تعالی به اسماء توقیفی است - یعنی اطلاق آنها بر باری تعالی متوقف بر اذن شرعی است - که باید احتیاط کرد تا از اسمائی که موهم و مشعر معنی باطل اند احتراز شود زیرا که خطر و اهمیت تسمیه بسی عظیم است.

نظر قاضی عضد صورت خطابی دارد، بدین بیان که چون انسان در شناخت باری ناقص است، و هم احاطه به خصوصیات موارد استعمال لفظ ندارد، مبادا لباس الفاظی را که افکار و عقول انسانی بریده است بر قامت معنی نارسا باشد.

ألا إنَّ ثوباً خیط من نسج تسعة و عشرين حرفاً عن معاليه قاصرٌ
به مثل ستایش جاهلی مرعالمی را تا چه اندازه مبتذل و ناپسند است، زیرا که او را به قدر ظهور برخی آثارش و بروز بعضی افعالش می شناسد، نه آن چنان که اوست، چه این که خام به پخته نرسد، و وهم مقام عقل را در نیابد. بدین مثبت عارف رومی در داستان حضرت موسی کلیم - علیه السلام - و شبان در مثنوی معنوی از زبان کلیم الله به شبان گوید:

چارق و پاتا به لایق مرتو را است	آفتابی را چنین هاکی روا است
دوستی بیخرد خود دشمنی است	حق تعالی از چنین خدمت غنی است
با که می گویی تو این با عم و خال	جسم و حاجت در صفات ذوالجلال

شیر او نوشد که در نشو و نماست	چارق او پوشد که او محتاج پاست
گر تو مردی را بخوانی فاطمه	گرچه یک جنسند مرد و زن همه
قصد خون تو کند تا ممکن است	گرچه خوشخوی و حلیم و ساکن است
فاطمه مدح است در حق زنان	مرد را گویی بود زخم سنان
دست و پا در حق ما استایش است	در حق پاکی حق آرایش است
لم یلد لم یولد او را لایق است	والد و مـولود را او خالق است
هر چه جسم آمد ولادت وصف اوست	هرچه مولود است او زین سوی جواست
زانکه از کون و فساد است و مهین	حادثست و محدثی خواهد چنین

متکلمان در توقیفیت اسماء لفظی دلیل نقلی ندارند، و نیز دلیل عقلی که برهان بر توقیفیت اسماء باشد در کتب کلامیه دیده نشده است، و تنها دلیلی که اقامه کرده اند گفتار قاضی عضدایجی در مواقف است که مذکور شد، و چنان که گفته ایم آن خود دلیلی استحسانی و خطابی و اقناعی است، نه برهانی. و ظاهر بعضی از روایات که موهم توقیفیت است در فصول آینده گفته آید.

خواجه طوسی در تجرید الاعتقاد بحثی از توقیفیت اسماء، بلکه اشارتی بدان نفرموده است.

صدوق ابن بابویه در رساله اعتقادات سخنی از توقیفیت اسماء به میان نیاورده است، و تقوه بدان نکرده است.

و همچنین شهید اول محمد مکی در رساله اعتقاداتش اصلاً متعرض به توقیفیت اسماء نشده است.

و نیز شیخ بهائی در رساله اعتقاداتش از توقیفیت اسماء چیزی نگفته است. خواجه از مفاخر عالم علم، و از اعظم علمای اسلام است. آن جناب را به محقق و نصیرالدین و استاد بشر و عقل حادی عشر ستوده اند، و تجریدش به کتب کلامی وجه و اعتبار داده است و آن را در اعتقادات امامیه تصنیف فرموده است.

ابن بابویه از رؤسای محدثین امامیه ملقب به صدوق صاحب من لا یحضره الفقیه است که یکی از جوامع روایی امامیه و از کتب اربعه آنان است؛ و رساله یاد شده

را نیز در اعتقادات امامیه نوشته است.

شهید مکی از مشایخ فقهاء صاحب لمعه دمشقیه است که وی نیز رساله مذکور را در اعتقادات امامیه نوشته است.

شیخ بهائی ابوالفضائل است، و رساله یاد شده را نیز در اعتقادات امامیه نوشته است.

این بزرگان اگر مسئله توقیفیت اسماء را معتبر می دانستند، و بدان اهمیت عقلی یا نقلی می دادند، البته متعرض آن می شدند زیرا که رسائل یاد شده را در اعتقادات دینی نوشته اند.

فخر رازی محصل را به عنوان محصل افکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و الحكماء و المتکلمین نوشته است، و متعرض به توقیفیت اسماء نشده است. در مفتتح آن گوید: «أما بعد فقد التمس مني جمع من أفاضل العلماء و أمثال الحكماء أن أصنف لهم مختصراً في علم الكلام مشتملاً على أحكام الأصول و القواعد دون التفاريع و الزوائد.....».

آری جناب خواجه در رساله «فصول نصیریّه» متعرض به توقیفیت اسماء شده است که نقل آن بعد از این خواهد آمد.

اساطین حکمت چون فارابی و شیخ رئیس و ملاصدرا و اتراب و اتباع آنان، اسمای واجب الوجود، و نور الأنوار، و مبدأ المبادی، و حقیقه الحقائق، و علة العلل، و صورة الصور، و مبدء الخیر، و خیر محض، و بسیطة الحقیقه، و عشق، و عاشق، و معشوق، و فاعل، و لذیذ، و لاذ، و ملتذ، و مانند آنها اسمای بسیاری دیگر را بر باری تعالی اطلاق کرده اند چنانکه در شرح فص بیست و هشتم و چهل و ششم فصوص فارابی بدان اشارتی کرده ایم. (نصوص الحکم بر فصوص الحکم ط ۱ ص ۱۵۴ و ۲۶۱). این بزرگان ادب مع الله داشتند، و مشاهیر علم و معارف حکمت و مشاعل هدایت و حامیان دین بودند.

و بدان که تنها دلیلی را که مشایخ معارف چون شیخ اکبر محیی الدین عربی، و خواجه نصیر الدین طوسی و دیگران در توقیفیت اسماء فرموده اند، رعایت ادب مع

الله است که باز دلیلی استحسانی و خطابی و اقناعی است.

حال اگر اسمی مفید معنای بسیار صحیح بوده باشد، و به خوبی بر اجلال الهی دلالت کند که رعایت ادب مع الله را - سبحانه - نیز متضمن است، ولی در کتاب و اثر نیامده است، آیا اطلاق آن بر باری تعالی حرام و گناه است یا این که حلال و حرام شرعی متوقف بر دلیل شرعی اند؟ یا حق این است که هر نام نیکو که دلالت بر کمال و صفات کمالیه حق تعالی کند بر او اطلاق توان کرد؟.

نگارنده گوید که مطلب بسیار بسیار عمده در بحث توقیفیت اسماء، توحید قرآنی است. موحد حقیقی آن کسی است که سلطان توحید هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن بدوروی آورده است چه توحید یکی گفتن است و فراتر از آن یکی دیدن. این چنین موحد می داند که فعل مطلقاً به حسب ایجاد از آن حق سبحانه است و فاعل حقیقی معطی الوجود اوست که فاعل بالتجلی است، هر چند که فعل در مقام اسناد به مظاهر اسناد داده شود. مثلاً انسان می گوید: من دیدم و من شنیدم، دیدن منسوب به چشم است و شنیدن منسوب به گوش، و در عین حال این انتساب به چشم و گوش در طول انتساب به نفس ناطقه است، و همچنین قیام و قعود، و لکن بحول الله و قوته أقوم و أقعد، و هكذا، و من عرف نفسه فقد عرف ربه، به تفصیل و تحقیقی که در رساله «خیر الاثر در رد جبر و قدر» تقریر کرده ایم: به قول عارف رومی:

ما همه شیران ولی شیر علم حمله مان از باد باشد دمبدم

حمله مان از باد و ناپیدا است باد جان فدای آن که ناپیدا است باد

غرض این که خدای سبحان در قرآن مثلاً خود را به اوصافی وصف فرموده است که اسم به مفاد بعضی از آن اوصاف در کتاب و سنت نیامده است، مثل این آیات سوره نجم: «و أنه هو أضحک و أبکی، و أنه هو أمات و أحيی، و أنه خلق الزوجین الذکر و الأنثی، من نطفة إذا تمنی، و أن علیه النشأة الأخری، و أنه هو أغنی و أقنی، و أنه هو رب الشعری، و أنه أهلك عاداً الأولى» که اسم ممیت و محیی و خالق و مغنی و مقنی و رب مأثور است، حال اگر اسم مضحک و مبکی و مهلک مأثور نباشد، و در اثری هم نهی از اطلاق آنها بر باری تعالی نشده است آیا مع ذلک اگر موحدی به همان

لطیفه قرآنی خدای سبحان را به اسم مضحک بخواند گناه کرده است، و خلاقی را مرتکب شده است، و ادب مع الله را رعایت نکرده است. آن هم به صرف پنداری که مضحک مثلاً در عرف مردم به یک شخص شوخ و مسخره گفته می شود، اگر چنین باشد بسیاری از اسمای مأثوره الهی در محاورات مردم رنگ دیگر گرفته است مثل متکبر و مرشد که هر دو از اسمای الهی اند، آن در قرآن آمده است و این در دعای مجیر، و چه بسیار اسمای دیگر نظیر آنها، فتدبر. آری در بند چهل و یکم دعای جوشن کبیر چنین آمده است: «یا من اضحک و ابکی، یا من امانت و احیی، یا من خلق الزوجین الذکر و الأنثی» که نسبت به مضحک و مبکی، تعبیری مقرون به ادب مع الله است.

اگر گوئی در اصول کافی بابی به نام «باب النهی عن الصفة بغیر ما وصف به نفسه» عنوان شده است، و در آن باب روایتی از امام ابوالحسن رضا - علیه السلام - نقل شده است که فرمود: «اللهم لا أصفک إلا بما وصفت به نفسك...»، و از این گونه روایات دیگر نیز در جوامع روایی نقل شده است، و مفاد آنها بر توقیفیت اسماء دلالت دارد. در جواب آن گوییم مفاد این گونه روایات همینقدر است که خدای سبحان خود را به صفات کمال وصف فرموده است، ما نیز به حکم عقل و به معاضدت فرموده معصوم مر حکم عقل را خدای سبحان را باید به صفات کمال وصف کنیم. اما مفاد آنها این باشد که هر لفظی دلالت بر وصف کمال دارد در اطلاق آن بر خدای سبحان باید اذن شرعی داشته باشیم چنین نیست، و همین که منع شرعی در اطلاق نداریم کافی است.

مثلاً براهین متقن قاطع سلسله موجودات را به واجب الوجود بالذات می رسانند و ما سواش را قائم به او، و چون مبدء همه و حقیقة الحقائق و هستی صرف و وجود محض است یعنی منزله از ماهیت است و آغاز و انجام همه است واجب الوجود بالذات است، و ما سواش واجب الوجود به او. پس زبان برهان در اتصاف مبدء عالم به واجب الوجود بالذات گویا است اگر چه در کتاب و سنت واجب الوجود بالذات نیامده باشد، و لکن نهی و منعی از لسان شرع بدان نشده است و دلالت بر

وصف کمال نیز به نحو تمام و کمال دارد. برهان هر کجا قدم نهاد قدمش خیر مقدم است و حکم او حق است و شرع هم معاضد اوست، و لفظ و عبارت هم خواه به تازی و خواه به جز آن مناسب با ادب مع الله است، و نهی شرعی نیز در اطلاق آن وارد نشده است دیگر چه جای منع؟!.

و نیز لسان فصیح برهان ناطق است که خدای سبحان فرد علی الإطلاق است، یعنی مجرد از ماهیت است؛ و عقول و نفوس اگر چه مجرد از ماده‌اند و لکن مجرد از ماهیت نیستند زیرا که کُلّ ممکن زوج ترکیبی - هر ممکن مرکب از وجود و ماهیت است - و مجرد مطلقاً قائم بذاتش است، هر چند که ما سوی الله واجب بالغیراند، و هر مجرد قائم بذاتش عقل و عاقل و معقول است یعنی علم و عالم و معلوم است، و الفاظ عقل و عاقل و معقول مانند الفاظ علم و عالم و معلوم بسیار زیبا و شیوا و رساند و تعبیر بدانها هم خلاف ادب نیست، و اگر از جهتی برخی از اعتبارات عرفی و لغوی پیش آید همه اسماء و صفات ملفوظی در آن جهت با آنها شریک‌اند. حکمای الهی پیشین مبدء عالم را به نام عقل می‌خواندند، و حکمای اسلام نیز اطلاق همین اسم را بروی روا می‌دارند مثلاً حکیم سبزواری در غرر فرماید: فذاته عقل بسیط جامع / لكل معقول والأمر تابع. و نیز چون زبان برهان را رسد که بگویند واجب الوجود بالذات عاقل ذات خود است، و ذاتش در جمیع جهات کمالیه واجب الوجود بالذات و فعلیت محضه غیر متناهی در جمیع کمالات است پس اشد مبتهج و بالاترین ملتذ اوست که هیچ لذت را با آن قیاس نتوان کرد. پس زبان برهان می‌گوید حق سبحانه ملتذ است نه بالتذاد مزاجی و آل نوبخت از قدمای متکلمین شیعه آن را روا داشتند، و خواجه طوسی این قول را در تجرید برگزیده است، و منعی در اطلاق ملتذ بر او نشده است و معادل او یا مرتاح در دعای جوشن کبیر آمده است.

اگر گوئی که ظاهر کریمه «و لله الأسماء الحسنی فادعوه بها» نهی از دعوت حق تعالی به اسماء غیر حسنی است.

جوابش این که ما نیز نهی از دعوت حق تعالی به اسماء غیر حسنی را اعتراف داریم، و لکن نهی از دعوت خدای سبحان به اسمای غیر حسنی معنایش این نیست که

جميع اسماء حسنى او در كتاب و سنت آمده است، و هر اسمى كه وراى آنها است اسماء غير حسنى است چنان كه قائل به توقيفيت اسماء بدان متمسك است. علاوه اين كه بنا بر دليل قائل به توقيفيت، بايد عدد اسمائى الهى به نحو قطع منحصر شود به چند اسمى كه فقط در قرآن كريم آمده است، آن هم به صورت اسم، نه اسمائى كه از افعال قرآنى مشتق شوند و بر حق تعالى اطلاق گردند.



باب ۴

در این باب به نقل برخی از آیات قرآنی در توقیفیت اسماء الله - تعالی شأنه - تبرک می جوئیم، و بعضی از اقوال مفسران را می نگاریم، و به نکاتی اشارت می نمائیم، و روایاتی را روایت می کنیم:

قوله سبحانه: «ذهب الله بنورهم و تركهم في ظلمات لا يبصرون» (بقره ۱۲).

و قوله سبحانه: «الله يستهزيء بهم و يمدهم في طغيانهم يعمهون» (بقره ۱۶)

و قوله سبحانه: «إن المنافقين يخادعون الله و هو خادعهم» (نساء ۱۴۳)

و قوله سبحانه: «و مكروا و مكر الله و الله خير الماكرين» (آل عمران ۵۵)

و قوله سبحانه: «نسوالله فنسيهم» (توبه ۶۸)

و قوله سبحانه: «نحن نقص عليك أحسن القصص» (يوسف ۴)

و قوله سبحانه: «و يستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن» (نساء ۱۲۸)

و قوله سبحانه: «الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان» (الرحمن ۳ - ۵)

و قوله سبحانه: «أفرأيتم ما تحرثون ء أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون» (واقعه ۶۵)

و قوله سبحانه: «و سقيهم ربهم شراباً طهوراً» (انسان ۲۲).

و قوله سبحانه: «و نفخت فيه من روحي» (ص ۷۳).

آیات دیگر از این قبیل که نقل کرده ایم در قرآن کریم بسیار است. و غرض این است که خدای متعالی خویشتن را بدین اوصاف و نظائر آنها وصف فرموده است، و از خود بدین عبارات و اشباه آنها حکایت کرده است، آیا انسان مجاز است که به مطلق اسمی که خدای سبحان در قرآن به خود اسناد داده است او را بدان اسم بخواند، مثلاً بگوید: یا خادع، یا زارع؟

و یا از افعال آیات مذکور و أمثال آنها که خود را بدانها وصف فرموده است، اسمائی اشتقاق کند و او را بدان اسماء بخواند، مثلاً بگوید: یا ذاهب، یا تارک، یا

مستهزیء، یا ماکر، یا ناسی، یا قاص، یا مفتی، یا مُعَلِّم، یا زارع، یا ساقی، یا نافخ؟
 امین الاسلام شیخ طبرسی - رضوان الله تعالی علیه - در تفسیر مجمع البیان در
 تفسیر کریمه «نحن نقص عليك أحسن القصص» گوید:

«و يسأل عن هذا فيقال: هل يجوز أن يسمى الله قاصاً؟ فيقال: لا، لأنه في العرف
 أنما يستعمل في من تمسك بطريقة مخصوصة؛ وهذا كما أنه سبحانه لا يُسمى معلماً و
 لا مُفتياً، وإن وصف نفسه بأنه عَلم القرآن، و بأنه يفتيكم في النساء».

استعمال قاص در عرف عام مردم این است که آن را در قصه گویان و داستان
 سرایان و معرکه گیران دوره گرد و مانند آنان بکار می برند. در منتهی الأرب فی لغة
 العرب گوید: قاص قصه گوی و واکننده احوال. حافظ گوید:

از رقیبت دلم نیافت خلاص زانکه القاص لا يُحب القاص
 آن که طبرسی گفت: «خداوند به اسم مُعَلِّم و مُفتی نامیده نمی شود، اگر چه
 خودش را به - عَلم، و يُفتي - وصف فرمود» شاید بیان و دلیل گفتارش این باشد که
 کسی را مثلاً به خوبی وصف کردن غیر از نام گذاری او به اسم خوبی است زیرا که در
 نام گذاری کَانَ یک نحو ولایت شرط است، به خلاف وصف کردن و ستودن. مثلاً حق
 داری که فرزند کسی را بستائی که اندام او حسن است، ولی حق نداری که به عنوان
 تسمیه بگوئی نام او حسن است. فتدبر.

و ما آن که در آغاز فصل نخست گفته ایم: «... اطلاقى که به عنوان تسمیه باشد نه
 بطور وصف» بر این نظر فرق میان وصف و تسمیه بوده ایم.

و نیز طبرسی در تفسیر یاد شده ضمن آیه «و بالآخرة هم يوقنون» (بقره آیه ۴)
 گوید: «يوقنون يعلمون، و سَمَى العلم يقيناً لحصول القطع عليه، و سكون النفس اليه؛
 فكل يقين علم، و ليس كل علم يقيناً، و ذلك أن اليقين كأنه علم يحصل بعد الاستدلال و
 النظر لغموض المعلوم المنظور فيه، أو لا شكال ذلك على الناظر؛ و لهذا لا يقال في صفة
 الله تعالى موقن لأن الأشياء كلها في الجلاء عنده على السواء».

این بود کلام جناب طبرسی در یقین و موقن، و لکن شیخ جلیل کفعمی در
 مصباح و بلد امین یقین را در عداد اسماء حق تعالی آورده است، چنانکه در حرف یا از

فصل سی و دوم مصباح آمده است: «اللهم إني أسألك باسمك يا يقين، يا يد الواثقين، يا يقظان لا يسهو، يا ينبوع العظمة والجلال...» الخ (ص ۳۶۲ ط ۱ رحلی چاپ سنگی). و در بلد آمین ص ۶۰۴ چاپ سنگی.

مانند بیانی که طبرسی در یقین و موقن گفته است، تفتازانی نیز در اول معانی مطول در فرق علم و معرفت گوید: «المعرفة تقال لإدراك الجزئي أو البسيط، والعلم للكلّي أو المركب؛ ولهذا يقال عرفت الله دون علمته.

و أيضاً المعرفة للإدراك المسبوق بالعدم، أو للأخير من الإدراكين لشيء واحد إذا تخلّل بينهما عدم بأن أدرك أولاً ثم دُهِلَ عنه ثم أدرك ثانياً؛ والعلم للإدراك المجرد من هذين الاعتبارين؛ ولذا يقال الله - تعالى - عالم، ولا يقال عارف؛

و نیز علامه شیخ بهائی در جلد دوم کشکول گوید: «قال الشريف في حاشية على شرح مطالع الأنوار في تحقيق معنى العلم والمعرفة: ثم إن هاهنا معنيين آخرين أحدهما أن المعرفة تطلق على الإدراك الذي بعد الجهل؛ والثاني أنها تطلق على الأخير من الإدراكين لشيء واحد يتخلّل بينهما عدم، ولا يعتبر شيء من هذين القيدین في العلم، ولهذا لا يوصف الباري تعالى بالعارف و يوصف بالعالم.

و قال المحقق الدواني في هذا المقام: ومعنى آخر ذكره الراغب وغيره، وهو أن المعرفة بالشيء من قبل آثاره، وكأنه مأخوذ من العرف بمعنى الراحة كما يقال استشمت بهذا المعنى. انتهى كلامهما. (ط نجم الدولة ص ۲۱۲ چاپ سنگی).

و نیز در اواخر مجلد چهارم کشکول آورده است که: «قال الفاضل المتكلم ابوالقاسم عبدالواحد بن علی بن برهان: اطلاق المتكلمين لفظ الذات على الواجب تعالى مما لا يجوز لأن ما يطلق عليه سبحانه لا يجوز أن يلحقه تاء التأنيث، ولذلك امتنع اطلاق العلامة عليه؛ وذات مؤنث ذو بمعنى صاحبة». (ص ۴۵۷ ط مذكور).

میرسید شریف گوید: معرفت برادر اکی که بعد از جهل است اطلاق می شود. و نیز برادر اکی دومین از دو ادراکی که به یک چیز تعلق گرفته اند و عدم در میان آن دو متخلّل شده است اطلاق می شود. یعنی چیزی که ادراک شده است و پس از آن فراموش گردیده است، و دوباره همان چیز فراموش شده ادراک شده است، این ادراک دوم را

معرفت گویند، و هیچ یک از این دو قید که در معنی معرفت اعتبار شده است در معنی علم معتبر نیست، لذا باری تعالی به عالم وصف می شود نه به عارف.

و محقق دوانی گوید: معرفت علم به شیئی از قبیل آثارش است، لذا «اللَّهُ عارف» نادرست است، و «اللَّهُ عالم» درست.

از این گفتار طبرسی و میر سید شریف و راغب - و مانند آن از بسیاری دیگر - معلوم می شود که عدم صحت اطلاق بعضی اسماء بر باری تعالی بدین سبب است که معنی آنها مشعر و موهم نقص است، پس هر اسمی که اینچنین باشد اطلاق آن بر باری تعالی جائز نیست. و چنان که در فصل نخست گفته ایم، دسته ای گفته اند که علاوه بر عدم و نفی ایهام نقص باید اسمائی باشند که مشعر به تعظیم و تجلیل پروردگار نیز باشند.

مطلب دیگر این که جناب طبرسی در اسم موقن چنان گفته است که نقل کرده ایم، و در مصباح کفعمی خلاف آن را دیده ایم؛ و جمعی در اطلاق عارف چنان گفته اند که حکایت کرده ایم، با این که روایت دوم باب حدوث اسماء توحید کافی این است: «... عن ابن سنان قال سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام هل كان الله عز وجل عارفاً بنفسه قبل أن يخلق الخلق؟ قال: نعم، ...» (ص ۸۸ ج ۱ معرب)

و دیگر این که آنچه از کشکول یاد شده در عدم جواز اطلاق ذات بر باری تعالی نقل کرده ایم، در جوامع روائی از وسائط فیض الهی اطلاق ذات بر حق سبحانه بسیار آمده است. مثلاً حدیث ششم باب چهاردهم کتاب سوم اصول کافی از امام جعفر صادق - علیه السلام - روایت شده است که: «خالقنا لا مدخل للأشیاء فيه لأنه واحد وَاَجِدِي الذَّاتَ وَاجِدِي الْمَعْنَى...» (ص ۸۶ ج ۱ معرب).

شگفت تر این که بر عدم جواز اطلاق ذات دلیل اقامه کرده است که: «لأن ما يطلق عليه سبحانه لا يجوز أن يلحقه تاء التأنيث...» با این که یکی از اسماء الله سبحانه اسم شریف مؤمن است که در آخر سوره حشر آمده است، و در سوره احزاب فرموده است: «و ما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة (آیه ۳۷)، و همچنین شواهد بسیار دیگر بر این که دلیل مذکور سخت علیل است.

و چنان که خدای سبحان در برخی از آیات قرآنی خود را بد انسان وصف فرموده است که نقل کرده ایم، در بسیاری از روایات نیز خود را به اوصافی وصف می فرماید که در اشتقاق اسماء از آن اوصاف، و جو از اطلاق آنها بر حق تعالی به طریق اولی جای پرسش و کشمکش است. در این روایات گاهی سفرايش او را وصف می کنند، و گاهی از زبان آنان خود را وصف می کند.

مثلاً در جامع بخاری روایت شده است که: «إِنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ (ص)، فَبَعَثَ إِلَيَّ نِسَاءَهُ فَقُلْنَ: مَا مَعَنَا إِلَّا الْمَاءُ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): مَنْ يَضْمُ أَوْ يَضِيفُ هَذَا؟ فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ: أَنَا. فَاذْطَلِقْ بِهِ إِلَيَّ امْرَأَتَهُ، فَقَالَ: أَكْرَمِي ضَيْفَ رَسُولِ اللَّهِ (ص)، فَقَالَتْ: مَا عِنْدُنَا إِلَّا قُوتٌ صَبِيَان. فَقَالَ: هَيْتِي طَعَامِكِ، وَأَصْلَحِي سَرَاجَكَ، وَتُؤْمِي صَبِيَانَكَ. ثُمَّ قَامَتْ كَأَنَّهُمَا تَصْلَحُ سَرَاجَهَا فَأُطْفِئَتْ، فَجَعَلَا يَرِيَانَهُ أَنْهَمَا يَأْكُلَانِ، فَبَاتَا طَاوِيَيْنِ. فَلَمَّا أَصْبَحَ غَدَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ (ص) فَقَالَ: ضَحَكَ اللَّهُ اللَّيْلَةَ، أَوْ عَجِبَ مِنْ فَعَالِكُمَا...»

ترجمه: مردی بر پیغمبر اکرم وارد شد، آن جناب کسی را به سوی زنانش گسیل داشت که مهمان داریم، زنان در پاسخ گفتند: چیزی جز آب نداریم. پیامبر خدا به مردم فرمود: چه کسی این مرد را به مهمانی می پذیرد؟ مردی از انصار گفت: من. پس مهمان را به خانه برد و به زنش گفت: این مهمان پیامبر خدا است او را گرمی بدار. زن گفت: بیش از خوراک بچه ها چیزی نداریم. گفت: همان را آماده کن و چراغ را اصلاح کن و بچه ها را خواب کن. پس زن برخاست که گوئی چراغ را اصلاح می کند آن را خاموش کرده است، این مرد و زن میزبان به مهمان چنین وانمود می کردند که دارند غذا می خورند، تا مهمان آن غذای آماده را بخورد. میزبان صبح فردا به حضور پیامبر خدا آمد، پیامبر بدو گفت: دوش خدا از کار شما به خنده آمد - یا به شفقت آمد.

آیا به مفاد این روایت می توان خدا را ضاحک یا متعجب نامید و مثلاً ندا کرد یا ضاحک، یا متعجب؟

از این گونه روایت در جوامع روایی بسیار آمده است.

در روایات اسناد غیرت به حق سبحانه داده شده است، مثل حدیث نبوی: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَغَارُ، وَ إِنْ الْمُؤْمِنُ يَغَارُ، وَ غَيْرَةُ اللَّهِ أَنْ يَأْتِيَ الْمُؤْمِنُ مَا حَرَّمَ عَلَيْهِ، وَ

أحاديث بسیار دیگر بدین مضمون و قریب بدان، چنانکه با رجوع به ماده «غ ی ر» معجم مفهرس معلوم می‌گردد. آیا به مفاد این همه روایات در غیرت حق تعالی، اگر بنده آگاهی او را به یا غیور ندا کرده است گناه کرده است؟ آیا باید همه اسماء الهی مأثور باشند، و آیا اسماء الهی محصور بدان مقدار مأثور است. و در معجم یاد شده آمده است که: «قيل لرسول الله (ص): أما تغار؟ قال: والله اني لأغار والله اغير مني...» پس معنای غیرت به نحو اتم و اکمل در حق سبحانه متحقق است، آیا اطلاق غیور بروی ممنوع است؟

باز سخنی با عبدالواحد متکلم یاد شده از کشکول شیخ بهائی: آیا عبدالواحد فاضل اطلاق نفس را که مثل ذات مؤنث مجازی است بر خدای سبحان روانمی‌دارد با این که خداوند خود فرموده است: «يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ» (آل عمران ۲۹ و ۳۱)؟ و نیز فرمود: «كُتِبَ اللَّهُ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ» (الانعام ۱۳)؟ و نیز از زبان عیسی پیمبرش سلام الله علیه نقل فرموده است: «تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ» (المائدة ۱۱۷)؟

الفاظ مطلقاً از این نشأه مادی برخاسته‌اند، و رنگ و بوی و وصف و خوی این نشأه را دارند، انسان عالم عاقل اسمائی را که بر باری تعالی اطلاق می‌کند آنها را از رنگ و بوی و وصف و خوی مادی بتجريد تطهير می‌کند که بفرموده امام صادق علیه السلام «إِذَا لَا ظَاهِرَ مِنْ تَدْنِسَ بِشَيْءٍ مِنَ الْأَكْوَانِ إِلَّا اللَّهُ». اطلاق سمیع و بصیر و عالم و قادر و متکلم و نظائر این اسماء در انسان با آلات و ادوات مادی است و به این معنی در مبدء عالم - تعالی شأنه - روا نیست، سبحان ربك رب العزة عما يصفون. و هر اسم و صفتی که بر واجب تعالی اطلاق می‌شود فوق و ورای آنچه هست که بر انسان حمل می‌گردد اگر چه در طول یکدیگرند ولی تفاوت از ممکن تا واجب است. جناب معلم ثانی ابو نصر فارابی - رضوان الله علیه - در بحث مثل آلهیه از جمع بین الرائيين در این باره چه نیکو فرموده است: «لَمَّا كَانَ الْبَارِي - جَلَّ جَلَالُهُ - مَائِيَّةً وَذَاتَهُ مَبَائِنًا لِجَمِيعِ مَاسَوَاهِ، وَذَلِكَ لَهُ بِمَعْنَى أَشْرَفٍ وَافْضَلٍ وَأَعْلَى بِحَيْثُ لَا يَنْسَبُ فِيهِ إِنِيتَةٌ، وَلَا يَشَابَهُهُ وَلَا يَشَاكُلُهُ حَقِيقَةٌ وَلَا مُجَازًا، ثُمَّ مَعَ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ بَدًّا مِنْ وَصْفِهِ وَاطِّلاقِ اللَّفْظِ فِيهِ مِنْ هَذِهِ الْأَلْفَاظِ الْمُتَوَاطِئَةِ عَلَيْهِ فَإِنَّ مِنَ الْوَاجِبِ الضَّرُورِيِّ أَنْ يَعْلَمَ أَنْ مَعَ كُلِّ لَفْظَةٍ نَقُولُهَا فِي

شیء من أضافه معنى بذاته بعيداً من المعنى الذي تتصوّره من تلك اللفظة، و ذلك كما قلنا بمعنى أنه أشرف و أعلى حتى إذا قلنا أنه موجود علمنا مع ذلك أن وجوده لا كوجود سائر ما هو دونه؛ و اذا قلنا إنه حىّ بمعنى أشرف مما نعلمه من الحىّ الذي هو دونه، و كذلك الأمر في سائرهما» (ص ۶۸ ط مصر).

خلاصه گفتارش این که: چون خدای سبحان برتر از همه ماسوايش است و هیچ مانندی ندارد، و ما را در وصف او و اطلاق لفظ بروی چاره‌ای جز از همین الفاظ نیست، باید بدانیم که او فراتر از معانی متصوّر ما از این الفاظ است، حتی در اطلاق لفظ موجود و حىّ و همچنین اسمای دیگری جز آنها.

در اول دعای عرفه آمده است: «اللهم یا شاهد کل نجوى و موضع کل شکوى» آیا قائل به توقیفیت اسماء بر این پندار است که اطلاق موضع بر حق تعالی روا است، اما اطلاق حقیقه الحقائق و مبدیء المبادئ و صورة الصور و غایة الغایات و علة العلل و نظائر اینها بر او ناروا است؟ یا حق این است که هر نام نیکو که دلالت بر کمال و صفات کمالیه او کند بر او اطلاق توان کرد.

از آیاتی که در صدر این باب نقل کرده‌ایم «کریمه و سقیهم ربهم شراباً طهوراً» است. ساقی اسم فاعل فعل سقى است. در عبارات اهل دل که خطاب به ساقی می‌شود و شراب طلب می‌کنند همین کریمه «سقیهم ربهم شراباً طهوراً» است. عالم روحانی جامع معقول و منقول مولی مهدی نراقی - رضوان الله تعالی علیه فرماید:

بیا ساقیا من به قربان تو	فدای تو و عهد و پیمان تو
بیا ساقی ای مشفق چاره‌ساز	بده یک قدح زان می غم‌گداز
نه زان می که شرع رسول انام	شمرده خبیث و نموده حرام
از آن می که پروردگار غفور	نموده است نامش شراب طهور

پس مثل مرحوم نراقی اطلاق ساقی را که مشتق از فعل سقیهم قرآن مجید است بر خدای سبحان روا داشته است، با این که اسم ساقی مأثور نیست.

باب ۵

این باب در بیان عدد اسماء الله - عظمت اسمائه - است.

عدد اسمای الهی در آیات قرآنی و جوامع روایی و صحف ادعیه و غیرها به شمارگوناگون آمده است. و لکن هیچیک دلیل بر انحصار اسماء در مقدار معین نیست. پاره‌ای از اسمای لفظی به لحاظی در مقام تعلیم و یا جهات دیگر به عبارت آمده است. ما برای همه رنگها و بوها لفظ نداریم، و در تعبیر آنها به اضافه با این و آن تمسک می‌جوئیم، تا چه رسد که بتوانیم شئون غیر متناهی وجود صمدی را به اسمای لفظی غیر متناهی تعبیر کنیم.

در روایت دوم از «باب معانی الأسماء و اشتقاقها» از توحید اصول کافی آمده است که امام صادق علیه السلام به هشام بن الحکم فرمود: «... لِلَّهِ تِسْعَةٌ وَ تِسْعُونَ اسْمًا، فَلَوْ كَانَ الْإِسْمُ هُوَ الْمُسْتَمَى لَكَانَ كُلُّ اسْمٍ مِنْهَا إِلَهًا وَلَكِنَّ اللَّهَ مَعْنَى يَدُلُّ عَلَيْهِ بِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ وَ كُلُّهَا غَيْرُهُ...» (ص ۸۹ ج ۱ معرب) با این که حدیث اول باب حدوث الأسماء از توحید اصول کافی آمده است که همان بزرگوار فرمود: «... فَهَذِهِ الْأَسْمَاءُ الَّتِي ظَهَرَتْ فَالظَّاهِرُ هُوَ اللَّهُ وَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى، وَ سَخَّرَ سَبْحَانَهُ لِكُلِّ اسْمٍ مِنْ هَذِهِ الْأَسْمَاءِ أَرْبَعَةَ أَرْكَانَ فَذَلِكَ اثْنَا عَشَرَ رَكْنًا، ثُمَّ خُلِقَ لِكُلِّ رَكْنٍ مِنْهَا ثَلَاثِينَ اسْمًا فَعَلَا مَنَسُوبًا إِلَيْهَا فَهُوَ الرَّحْمَنُ، الرَّحِيمُ، الْمَلِكُ، الْقُدُّوسُ، الْخَالِقُ، الْبَارِئُ، الْمَصُورُ، الْحَيُّ، الْقَيُّومُ، لَا تَأْخُذُهُ سَنَةٌ وَ لَا نَوْمٌ، الْعَلِيمُ، الْخَبِيرُ، السَّمِيعُ، الْبَصِيرُ، الْحَكِيمُ، الْعَزِيزُ، الْجَبَّارُ، الْمُتَكَبِّرُ، الْعَلِيُّ، الْعَظِيمُ، الْمُقْتَدِرُ، الْقَادِرُ، السَّلَامُ، الْمُؤْمَنُ، وَ الْمُتَّهِمُنُ، [الْبَارِئُ] الْمُنْشِئُ، الْبَدِيعُ، الرَّفِيعُ، الْجَلِيلُ، الْكَرِيمُ، الرَّازِقُ، الْمُحْيِي، الْمُمِيتُ، الْبَاعِثُ، الْوَارِثُ؛ فَهَذِهِ الْأَسْمَاءُ وَ مَا كَانَ مِنَ الْأَسْمَاءِ الْحَسَنَى حَتَّى تَتِمَّ ثَلَاثُ مِائَةٍ وَ سِتِينَ اسْمًا فَهِيَ نِسْبَةُ لِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ الثَّلَاثَةِ وَ هَذِهِ الْأَسْمَاءُ الثَّلَاثَةُ أَرْكَانُ...» (ص ۸۷ ج ۱ معرب).

غرض این که در آن حدیث فرمود خدای سبحان را نود و نه اسم است، و در این

حدیث فرمود او را سیصد و شصت اسم است. و در جوشن کبیر هزار اسم الهی آمده است که صد فصل - یعنی صد بند - است، و هر فصلی مشتمل بر ده اسم الهی است. و در دعای مجیر یکصد و هفتاد و هشت اسم الهی آمده است، که پنجاه و هفتمین آن اسم اعظم «یا موجود» است که مقدسهای خشک سخت از آن رم می کنند. چه این که می گویند وجود و موجود را عارفان و حکیمان به دهان مردم انداختند، با این که دعای مجیر را مرحوم کفعمی در بلد الامین و مصباح از حضرت خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله و سلم - روایت کرده است، که وقتی در مقام ابراهیم - علیه السلام - به نماز بود جبرئیل آن را برای آن جناب آورد. عبارتش در حاشیه مصباح چنین است: «هذا الدعاء يسمى دعاء المجیر رفیع الشأن عظیم المنزلة، وله نسخ كثيرة أکملها مارقمناه و هو مروي عن النبي - صلی الله علیه و آله و سلم - نزل جبرئیل علیه السلام و هو یصلی فی مقام ابراهیم علیه السلام (ص ۲۶۸ ط ۱).

علاوه این که امیرالمؤمنین امام علی علیه السلام که خود اسوه عارفان و قدوه حکیمان است فرمود: «فهذا الوجود کله وجه الله» به رساله لقاء الله حقیر رجوع شود (ص ۳۷ هشت رساله عربی). و امام صادق علیه السلام فرمود: «یا من هدانی الیه، و دلنی حقیقة الوجود علیه، و ساقنی من الحيرة إلى معرفته...» به تفصیلی که سید بن طاوس در جمال الاسبوع آورده است (فصل ۳۳ ص ۳۲۵ ط ۱ چاپ سنگی).

و نیز در خطبه نخستین نهج فرموده است: «کائن لاین حدث، موجود لاین عدم». و در خطبه چهل و نهم آن فرموده است: «فهو الذی تشهد له أعلام الوجود علی اقرار قلب ذی الحجود» و همچنین قریب بدین عبارات در مواضع دیگر نهج.

و عزیز نسفی در کشف الحقایق آورده است که از امیرالمؤمنین امام علی علیه السلام سؤال کردند که وجود چیست؟ گفت: بغیر وجود چیست؟ (ص ۳۱ - ط ۱) و امام سید الشهداء در دعای عرفه فرموده است: «کیف یستدل علیک بما هو فی وجوده مفتقر الیک.

و امیر علیه السلام در اول خطبه ۱۸۳ فرموده است: الدال علی قدمه بحدوث خلقه، و بحدوث خلقه علی وجوده. به موضوع بحث برگردیم:

در توحید صدوق و در باب عدد اسماء الله توحید بحار از سلیمان بن مهران از امام صادق علیه السلام روایت شده است: «... عن علی بن ابی طالب علیه السلام قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - إن لله تبارك و تعالی تسعة و تسعين اسماً مائة إلا واحد، من أحصاها دخل الجنة، و هي الله...» (ج ۲ ط ۱ کمپانی) همین حدیث در جوامع عامه چون صحاح بخاری و مسلم و ترمذی نیز روایت شده است، با این که عدد اسماء الهی در قرآن کریم بعد از حذف مکررات به عدد سوره های قرآن است، اعنی یکصد و چهارده اسم است. و در روایتی هزار و یک اسم آمده است، و عارف سنائی غزنوی بمفاد آن در پیرامون عنوان مجاهده باب اول حدیقه گوید:

صفت ذات او بسلم بدان نام پاکش هزار و یک بر خوان

چنان که به مفاد آن و مفاد نود و نه اسم هر دو در اول باب یاد شده گوید:

نامهای بزرگ محترمت رهبر جود و نعمت و کرم

هریک افزون زعرش و فرش و ملک کان هزار و یک است و صدکم یک

و در غوالی اللثالی ابن ابی جمهور احسائی چنین آمده است: روی عن النبی - صلى الله عليه وآله وسلم - أنه قال: «إن لله تعالی اربعة آلاف اسم، ألف لا يعلمها إلا الله، و ألف لا يعلمها إلا الله و الملائكة، و ألف لا يعلمها إلا الله و الملائكة و النبیون، و أما الألف الرابع فالمؤمنون يعلمونه: ثلاثاً منها فی التوراة، و ثلاثاً فی الإنجیل، و ثلاثاً فی الزبور، و مائة فی القرآن تسعة و تسعون ظاهرة و واحد مكتوم من أحصاها دخل الجنة» (ج ۴ ط ۱ ص ۱۰۶)

و همین روایت در آخر باب عدد اسماء الله از توحید بحار از غوالی نیز نقل شده است (ج ۲ ص ۱۶۴ ط ۱) و پوشیده نیست که اسم عدد دلالت بر حصر و نفی زیاده ندارد، و ادعای این که صورت ظاهر حدیث «ان لله تبارك و تعالی تسعة و تسعين اسماً...» مفید حصر است، خالی از دغدغه نیست.

در باب ۳۶ از حجت کافی (باب ما أعطی الأئمة علیهم السلام من اسم الله الاعظم) - ج ۱ معرب ص ۱۷۹ - سه حدیث روایت شده است که اسم اعظم هفتاد و سه حرف است «إن اسم الله الأعظم على ثلاثة و سبعين حرفاً...»

هر چند این سه حدیث در عدد اسم اعظم است، و روایات دیگر که برخی را حکایت کرده‌ایم در عدد مطلق اسم الهی است. و لکن کدام اسم الهی است که اعظم نیست؟ در باب نوزدهم مصباح الشریعه آمده است که: «سئل رسول الله - صلی الله علیه و آله وسلم - عن اسم الله الاعظم، فقال: كل اسم من اسماء الله اعظم ففرغ قلبك عن كل ما سواه و ادعه بأي اسم شئت فليس في الحقيقة لله اسم دون اسم بل هو الله الواحد القهار.

نکته ۴۷۹ هزار و یک نکته در اسم اعظم است که حاوی بسی اشارات لطیف و حقائق شریف است.

نگارنده گوید: چنان که هیچ گناهی کوچک نیست و چون نسبت و قیاس گناهها با یکدیگر پیش آید برخی از آنها کوچک و برخی دیگر بزرگ است که ذنوب صغیره و ذنوب کبیره گوئیم، همچنین هر یک از اسمای الهی اسم اعظم است ولی به حسب قیاس و نسبت اسماء با یکدیگر اسمی نسبت به اسم دیگر اعظم بود.

در حدیثی آمده است که نگاه به گناه نکنید که کوچک است، به بینید گناه چه کسی را می‌کنید. لذا امین الاسلام طبرسی در تفسیر شریف مجمع البیان در ضمن آیه ۵۳ سوره بقره «و قلنا یا آدم اسکن انت و زوجک الجنة...» فرموده است: إن المعاصی عند ناكلها كبائر، و انما تسمى صغيرة باضافتها إلى ما هو اكبر عقاباً منها.

میبیدی در فواتح شرح دیوان منسوب به امیرالمؤمنین امام علی علیه السلام آورده است که «شخصی از عارف بسطامی پرسید که اسم اعظم کدام است؟ فرمودند که تو اسم اصغر را به من نمای که من اسم اعظم را به تو نمایم، آنشخص حیران شد، پس فرمودند که همه اسماء حق عظیم‌اند».

آری همه اسماء الله بزرگند، و همه اسماء اعظم‌اند، چون نسبت به میان آید یکی عظیم و دیگری اعظم است. اسماء را در سعه وجودی تفاوتی بس عجیب است، و باقطع نظر از قیاس و نسبت کدام اسم عظیم و نسبت به دون خود اعظم نیست؟ و کدام کلمه کامل و نسبت به مادونش اکمل نیست؟ چنان که در اثر آمده است اللهم انی اسئلك من اسمائك باکبرها و کل اسمائك کبيرة، اللهم انی اسئلك من کلماتک بأتمهما و کل

کلماتک تامة. ولكن اين مطلب أولاً با اسماء عینی که حقائق نوری وجودی و مسمیات اسماء لفظی اند مناسب است و ثانیاً با اسماء لفظی که محاکی عینی اند فافهم.

فائدة - در بیان احصای حدیث یاد شده: «ان لله تبارک و تعالی تسعة و تسعين اسما مائة إلا واحد، من أحصاها دخل الجنة...» است. از خاصه و عامه به طرق مختلفه و صور متعدده در احصای نود و نه اسم الهی روایات عدیده مأثور است که هم روایات را در احصای نود و نه اسم صورت گوناگون است، و هم ارباب معنی را در معنی إحصاء. نکته صد و سی و دوم هزار و یک نکته نگارنده در بیان احصای حدیث مذکور است که طالب را بسند است.

در بحار گوید: «قال الصدوق - ره - معنی قول النبی - ص - : لله تبارک و تعالی تسعة و تسعون اسما من أحصاها دخل الجنة، إحصاؤها هو الإحاطة بها والوقوف على معانيها، وليس معنی الإحصاء عدّها» (ج ۲ ط ۱ بحار ص ۱۵۷).

تفتازانی در شرح مقاصد آورده است که: «... الثالث أن الأسماء منحصرة في التسعة والتسعين، والرواية المشتملة على تفصيلها غير مذكورة في الصحيح، ولا خالية عن الاضطراب والتغيير. وقد ذكر كثير من المحدثين أن في اسنادها ضعفا. وعلى هذا يظهر معنی قوله عليه السلام: ان الله و تريحب الوتر. و يكون معنی إحصائها الإجتهد في التقاطها من الكتاب و السنة و جمعها و حفظها، على ما قال بعض المحدثين إنه صحّ عندي قريب من ثمانين يشتمل عليه الكتاب و الصحاح من الأخبار، و الباقي أن يطلب من الأخبار بطريق الإجتهد. و المشهور أن معنی إحصائها عدّها و التلطف بها، حتى ذكر بعض الفقهاء أنه ينبغي أن تذكر بلا إعراب ليكون إحصاء؛ و يشكل بما هو مضاف كمالك الملك و ذوالجلال. و قيل حفظها، أو التأمل في معانيها» (ص ۱۷۳ ج ۲ ط ترکیه).

نگارنده گوید: چنان که کتاب الله ينطق بعضه ببعض و يشهد بعضه ببعض، همچنين احاديث ناطق و شاهد یکدیگرند. در حدیث دیگر از رسول الله - ص - آمده است که فرمود: «إن لله تسعة و تسعين خلقاً من تخلق بها دخل الجنة. و در حدیث دیگر: «إن لله تسعة و تسعين خلقاً من تخلق بواحد منها دخل الجنة» (تمهيدات عين القضاة همدانی ص ۳۴۵ و ۳۴۶ ط ۱) فافهم. در بیان بیشتر آن به نکته ۱۳۲ یاد شده رجوع شود.

تبصره: دور نیست که مراد از نود و نه اسمی که در احادیث یاد شده آمده است، نود و نه اسم نوعی بوده باشد، بدین معنی که سرمشق می دهد اسمی دیگری که خدای سبحان بدانها خوانده می شود و وصف می گردد باید در تحت یکی از این نود و نه اسم مندرج باشند. و اسماء مأثوری که اضعاف این نود و نه اسم اند شاهد ما در بیان این مراد اند فتبصر.

تبصره: اسمای حسنی برای غیر خدای تعالی نیست چون هر شرف و جلال مستلزم واجب الوجود بودن است، و هر نقص و پستی از لوازم امکان. فافهم.



باب ۶

این باب شریف که از غرر فصول این رساله و قلب آن است، در توقیفیت اسماء الهی به معنائی است که عارفان متأله و حکیمان راسخ در حکمت متعالیه بدان متفردند. و بعبارت روشنتر این فصل در توقیفیت اسماء عینی است نه لفظی.

سلسله جلیله عارفان را در توقیفیت اسماء الهی سخن فراتر از آنچه که در کتب کلامی رائج است می باشد، و فهم آن مبتنی بر فرق بین اسم و صفت است که به مبنای اصیل و قویم خود دارند، و این اسم است که بتعبیر قیصری در شرح فص داودی فصوص الحکم: «بین الاسم والمسمى عند اهل الحقيقة مناسبة جامعة». (ص ۳۶۹ ط ۱ چاپ سنگی). در بیان آن گوییم:

ذات یکتای عین واقع و متن اعیان - أعنی وجود صمدی جلّت عظمته - را، همواره شئون تجلیات و نسب و اضافات اشراقیه است که از آنها تعبیر به مظاهر و اسمای الهی می شود. پس بدان که محض وجود صمدی بحت به حیثی که از ممازجت غیر و از مخالطت سوئی مبرئی باشد از آن به غیب هویت و لا تعین و مقام اُحدیت تعبیر می کنند، و حضرت اطلاق ذاتی نیز گویند که مجال هیچ وجه اعتبارات حتی همین اعتبار عدم اعتبار نیز در آن نیست، و مشوب به هیچ گونه لواحق اعتباری نمی باشد، و اصلاً ترکیب و کثرت در آن راه ندارد، و این مقام لا اسم و لا رسم است؛ زیرا که اسم ذات مأخوذ با صفتی و نعتی است. یعنی متن ذات و عین آن به اعتبار معنایی از معانی - خواه آن معانی وجودیه باشند و خواه عدمیه - اخذ شود. و آن معنی را صفت و نعت می گویند. مانند رحمن و رحیم و راحم و علیم و عالم و قاهر که عین ذات مأخوذ به صفت رحمت و علم و قهر است.

و به عبارت دیگر ذات با اعتبار تجلی ای از تجلیاتش اسم است، پس اگر ذات یعنی حقیقت وجود صمدی با صفت معینی از صفات کمالیه اش اخذ شود اسم ذاتی

است؛ و اگر با اعتبار تجلی خاصی از تجلیاتش اخذ شود اسم فعلی است. توضیحاً گوییم: اسماء عینی را اسماء تکوینی نیز گویند. یعنی اسماء تکوینی حقائق عینی‌اند که ظهورات و بروزات تجلیات هویت مطلقه‌اند، و این هویت مطلق وجود و وجود مطلق به اطلاق سیمی کلی است که صمد است، یعنی لا جوف و لا خلاء له چنانکه جناب طبرسی در تفسیر سوره اخلاص از مجمع البیان روایت کرده است که قال الباقر علیه السلام حدثني أبي زين العابدين عليه السلام عن ابيه الحسين بن علي - عليهما السلام - انه قال... الصمد الذي لا جوف له. و از این ظهور و بروز تجلی تعبیر به اسم می‌شود، و به حسب غلبه یکی از اسماء در مظهري، آن مظهر به اسم آن غالب نامیده می‌شود.

قید غالب را از این جهت آورده‌ایم که هر کجا سلطان وجود نزول إجلال فرمود جمیع عساكر اسماء و صفات در معیت او هستند و از لوازم اویند، جز این که این لوازم در بعضی از مظاهر ظاهر، و در بعضی باطن‌اند.

به مثل امواج دریا تطورات شئون و شکنهای آب دریایند، هر موجی آب متشأن به شکن و حدی است، و این امواج را استقلال وجودی نیست، و اگر چه هیچیک دریا نیست، ولی از دریا جدا نیست، ذات آب با شکن خاصی موجی است و این موج یکی از اسماء است، و موجی دیگر اسمی دیگر است. و چون بخواهیم برای این اسمای شئونی دریا الفاظی به اقتضای خواص آب در این مظاهر، و به حسب غلبه وصفی از اوصاف آن وضع کنیم این الفاظ موضوعه اسمای آن اسمای شئونی هستند، یعنی اسمای اسمایند. پس اسم بدین لحاظ دال لفظی و مدلول عینی بر دو قسم است: یکی اسم تکوینی عینی خارجی که همان شأنی از شئون ذات واجب الوجودی است که کل یوم هو فی شأن، و دیگر اسم اسم است که لفظ است.

و بدان که مرتبه عالی اسم قرآنی و عرفانی و حکمی اول است که عینی است نه دوم، و علم آدم الأسماء کلها.

در اسم بدین معنی شایسته است که در مانند این حدیث تدبر شود که «انا الله و انا الرحمن خلقت الرحم و شققت لها اسماً من اسمی، فمن وصلها وصلته و من قطعها

قطعه

تبصره: نزاعی کلامی و ریشه دارد در مؤلفات قوم دائر است که آیا اسم عین مسمی است، و یا غیر آن است. نزاع قوم در لفظ اسم است، و لکن به بیانی که در تعریف اسم واقعی در این فصل گفته ایم دانسته شده است که اسم عین مسمی است به وجهی، و غیر مسمی است به وجهی دیگر. در این امر میباید در فواتح شرح دیوان منسوب به امیرالمؤمنین امام علی علیه السلام، بسیار سنجیده و حساب شده گفته است که: «اسم ذات است با صفتی معین و تجلی خاص؛ و سخن در این اسم است که عین مسمی است یا غیراونه در لفظ چنانکه متکلمان پندارند، و حق آن است که از وجهی عین است و از وجهی غیر».

و نیز شیخ بهائی در دفتر پنجم کشکول (ص ۵۴۲ ط ۱) فرموده است: «اعلم أن أرباب القلوب على أن الاسم هو الذات مع صفة معنية و تجلّ خاص، و هذا الاسم هو الذي وقع فيه التشاجر من أنه هو عين المسمى أو غيره، وليس التشاجر في مجرد اللفظ كما ظنه المتكلمون فسودوا قراطيسهم و أفعموا كراديسهم بما لا يجدى بباطل، و لا يفوق العالم به على الجاهل».

در جوامع روایی ما از لسان اهل بیت و حی - صلوات الله علیهم - اسم به هر دو معنی یعنی هم لفظی و هم عینی آمده است، که به وفق اقتضای حال و سؤال مطابق عقل و فهم سائل پاسخ داده اند. مثلاً در باب نزاع کلامی مذکور، سؤال هشام بن حکم و جواب امام صادق - علیه السلام - در اسماء لفظی چنین است که جناب ثقة الإسلام کلینی در کتاب توحید اصول کافی با سندش روایت کرده است: «عن هشام بن الحكم أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن أسماء الله و اشتقاقها، الله ممّا هو مشتق؟ فقال: يا هشام الله مشتق من إله، و إله يقتضى مألوهاً، و الإسم غير المسمى، فمن عبد الإسم دون المعنى فقد كفر و لم يعبد شيئاً؛ و من عبد الإسم و المعنى فقد أشرك و عبداثنين؛ و من عبد المعنى دون الإسم فذاک التوحید. أفهمت يا هشام؟ قال: قلت زدنى».

قال لله تسعة و تسعون اسماً، فلو كان الإسم هو المسمى لكان لكل اسم منها إلهاً،

و لكن الله معنى يدل عليه بهذه الأسماء وكلها غيره. يا هشام الخبز اسم للمأكل، و الماء اسم للمشروب، و الثوب اسم للملبوس، و النار اسم للمحرق. أفهمت يا هشام فهما تدفع به و تناضل به أعداءنا المتخذين مع الله عزوجل غيره؟ قلت: نعم.

فقال: نفعك الله به و ثبتك يا هشام.

قال: فوالله ما قهرنى أحد فى التوحيد متى قمت مقامى هذا. (ج ۱ ص ۸۹ معرب)

در حقیقت اسماء عینی غیر متناهی اند زیرا که شئون وجود صمدی اند. از آنمه ما علیهم السلام که خُزَّان و حِی آلهی اند در تفسیر صمد روایت شده است که: «الصمد الذي لا جوف له»، و چنان که خود فرموده است: «كل يعمل على شاكلته» (الإسراء ۸۵) هر اثر نمودار دارائی مؤثر خود است، مؤثر که وجود صمدی غیر متناهی است آثار او نیز که کلمات وجودی و اسمای عینی اند غیر متناهی اند، هر چند ما را اسمای لفظی به ازای هر یک نبود. قوله سبحانه: «قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي و لوجئنا بمثله مدادا» (الكهف ۱۱۰) و قوله عظمت اسمائه: «و لو أن ما فى الأرض من شجرة اقلام و البحر يمدّه من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله ان الله عزيز حكيم» (لقمان ۲۷).

بیانی که در این باب در تعریف اسم آورده ایم اهل بینش را بسند است، جز این که بعنوان مزید بصیرت به نقل طایفه ای از بیانات مشائخ عرفان در تعریف آن تبرک می جوئیم، اگر چه این گونه القاءات سبوحی اخصّ خواص را بکار آید:

صاحب اسفار فرماید: «المتقدم والمتأخر، و كذا الأقوى والاضعف كالمقومين للوجودات، فالوجود الواقع في كل مرتبة من المراتب لا يتصور وقوعه في مرتبة أخرى لا سابقة ولا لاحقة، ولا وقوع وجود آخر في مرتبة لا سابق ولا لاحق» (ج ۱ ط ۱ ص ۸ و

(۱۰۲)

ملاً عبدالرزاق قاسانی در اصطلاحات گوید: «إن الإسم باصطلاحهم ليس هو اللفظ بل هو ذات المسمى باعتبار صفة وجودية كالعليم و القدير، أو سلبية كالقدوس

والسلام.

شیخ اکبر در فص شیخی گوید: «و علی الحقيقة فمائمة إلا حقيقة واحدة تقبل جميع هذه النسب و الإضافات التي یکنى عنها بالأسماء الإلهية. قیصری در شرح آن گوید: «أی و إن كانت الأسماء متکثرة و لكن علی الحقيقة مائمة إلا ذات واحدة تقبل جميع هذه النسب و الإضافات التي تعتبر الذات مع کل منها و تسمى بالأسماء الإلهية.

مثاله سبزواری در بیان نسب یاد شده گوید: «المراد بالنسب ليس نسباً مقولية، بل اضافات اشراقية. و ترتب الآثار و الأنوار علیها بوجه کترتب الآثار علی نسب الکواکب السیارة من المقارنة و التسدیس و التریع و غیرها، و کالاهتزاز المعنوي الحاصل فی القلوب المنورة من الواردات الإلهية بوجه. (ص ۱۸۹ غرر الفرائد ط ناصری). و نیز محقق قیصری در فصل دوم مقدمه شرح فصوص الحکم که در اسماء و صفات حق تعالی است گوید: «اعلم أن للحق سبحانه و تعالی بحسب کل يوم هو فی شأن شتوئاً و تجلیات فی مراتب الإلهية، و أن له بحسب شتونه و مراتبه صفات (کالعلم و القدرة) و اسماء (کالعالم و القادر).

و الصفات إما ايجابية أو سلبية، و الأولى إما حقيقية لا إضافة فیها کالحیوة و الوجوب و القيومية علی أحد معنیيهما (المعنیان أحدهما القائم بذاته غیر متعلق الوجود بغيره علی الاطلاق، و ثانيهما المقیم لغيره، و المراد من أحد معنیي القيومية هیهنا هو الأول)؛ أو إضافة محضة کالأولية و الآخريّة؛ أو ذو إضافة کالرطوبة و العلم و الإرادة. و الثاني (أي السلبية) کالغنى و القدوسية و السبوحية - إلى أن قال:

و الذات مع صفة معينة و اعتبار تجل من تجلیاته تسمى بالإسم فإن الرحمن ذات لها الرحمة، و القهار ذات لها القهر، و هذه الأسماء الملفوظة هي اسماء الأسماء؛ و من هنا یعلم أن المراد بأن الأسماء عين المسمى ما هو.

و قد یقال: الإسم للصفة إذ الذات مشتركة بین الأسماء کلها و التکثر فیها بسبب تکثر الصفات، و ذلك التکثر باعتبار مراتبها الغيبية التي هي مفاتيح الغیب، و هي (یعنی الصفات و الأسماء) معان معقولة فی غیب الوجود الحق تعالی تتعین بها شئون

الحق و تجلیاته و لیست بموجودات عینیة و لا تدخل فی الوجود (أی فی الوجود الخارجی) اصلاً، بل الداخل فیہ ما تعین من الوجود الحق فی تلك المراتب (أی المراتب الغیبیة) من الأسماء فهي موجودة فی العقل معدومة فی العین، و لها الأثر و الحكم فی ماله الوجود العینی».

بیان: قوله: «و من هنا یعلم أن المراد بأن الإسم عین المسمى ما هو» قال فیض فی عین الیقین: الاسم عین المسمى باعتبار الهوية و الوجود، و ان كان غیره باعتبار المعنی و المفهوم.

و قوله: «و ذلك التکثر باعتبار مراتبها الغیبیة التي هي مفاتيح الغیب» و من هنا قال صدر المتألهین فی تفسیر آیه الكرسي: «و التکثر فی الأسماء بسبب تکثر الصفات، و ذلك التکثر أنما یكون باعتبار مراتبها الغیبیة التي هي مفاتيح، و هي معان معقولة فی عین الوجود الحق بمعنی أن الذات الإلهیة بحیث لو وجد فی العقل، أو أمکن أن یلاحظها الذهن لكان یتزع منه هذه المعانی و یصفها به فهو فی نفسه مصداق لهذه المعانی».

صائین الدین علی بن ترکه در تمهید القواعد - که آن را در شرح رساله قواعد التوحید جدش ابو حامد محمد ترکه نوشته است در تعریف اسم به اصطلاح ارباب قلوب اعنی عارفان بالله و توقیفیت اسماء بدین معنی که موضوع بحث این باب است افاده فرمود که:

إن لكل اسم مبدء لا یظهر ذلك إلا فی موطن خاص من مواطن تنوعات الذات، و مرتبة مخصوصة من مراتب تنزلاتها، لا یطلق ذلك الاسم علیها إلا بذلك الاعتبار. و هذا معنی من معانی ما علیه أئمة الشریعة - رضوان الله علیهم - من أن اسماء الحق توقیفیة. (ص ۷۸ ط ۱ چاپ سنگی).

و نیز در جای دیگر تمهید القواعد گوید: الاسم هو الذات باعتبار معنی من المعانی عدمیة كانت او وجودیة یسمون ذلك المعنی بالصفة و النعت فلا اسم حیث لا صفة، و لا صفة حیث لا اعتبار مع الذات، إذ الذات بهذا الاعتبار هو المطلق من غیر اعتبار شیء من التعینات و وجوه التخصیصات فیکون مجرداً عن سائر الأحکام و

الأسماء. (ص ۷۶ ط ۱).

این بود خلاصه کلام در ذات و صفت و اسم، و توقیفیت اسماء حق تعالی شانه که راسخان در توحید گفته‌اند. و ما در بیان آن آنچه را که لازم گفتن بود گفته‌ایم و شرح و بسط آن را بیش از این در اینجا مناسب نمی‌بینیم، در شرح عین چهارم از «شرح العیون فی شرح عیون مسائل نفس»، بویژه در رساله «انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه» به تفصیل بیشتر در توقیفیت اسماء عینی بحث کرده‌ایم (انسان کامل ط ۳ ص ۷۳ - ۸۳). و چنان که گفته‌ایم متکلمان و اکثر متشرع مانند آنان مدار بحثشان در توقیفیت اسماء در الفاظ است که اسماء اسمایند. بلکه در حقیقت اسماء لفظی اسماء اسمایند، زیرا که اعیان ثابت که صور علمیه‌اند اسمای الهی‌اند که در غیب ذات به وجود احدی مستجن‌اند، و اعیان خارجه مظاهر اعیان ثابت‌اند یعنی اسماء آن اسمایند، پس اسماء لفظی که اسمای اعیان خارجی‌اند اسماء اسمایند. و در صحف عرفانی اسماء خارجی را ارواح اسماء لفظی گفته‌اند، و اسماء غیب ذات را ارواح اسماء عینی، پس اسماء خارجی ابدان اسماء غیب ذاتند، و اسماء لفظی ابدان اسماء عینی، و حق جان جهانست و جهان جمله بدن.

تبصره: اسماء عینی چنان که دانستی حقائق نوری وجودی‌اند که رسیدن بدانها نور و کمال است، نه صرف آشنائی به مفاهیم الفاظ که اصوات و نقوش‌اند. تعلیم و تعلم الفاظ و تفهیم مفاهیم لغات موجب ارتقاء وجودی انسان به درجات حقیقی نوری وجودی نمی‌شوند و انسان را به معارج خدای ذوالمعارج قرب نمی‌دهند. عجمی که زبان تازی پیاموخت در این جهت با یک عرب بدوی برابر است بلکه باز آن بدوی در این جهت از او فراتر است و این از او فروتر. و بدیهی است که صرف تعلیم لغات موجب تفاخر آدم بر ملائکه نمی‌شود و علم آدم الأسماء کلها ثم عرضهم علی الملائکه فقال انبئونی بأسماء هؤلاء. در ضمیرهم، و اسم اشاره هؤلاء دقت باید کرد؛ و درباره آدم به تعلیم و درباره ملائکه به عرض و انباء دقت بیشتر لازم است.

این اسماء حقائق مخلوقات و مفاتیح غیب‌اند که انسان به اتصال و وصول بدانها اسم اعظم می‌شود و صاحب مقام محمود می‌گردد. چه این که مقام محمود

انسان که حامد آن دانشمندان و فرشتگان بلکه خدای سبحانست، ادراک حقائق کلمات نوری موجودات کماهی از راه نظر و برهان، و کمال آن بنحو شهود و عیانست و من الليل فتهجد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً.

آری آن اسمی که موجب ارتقاء و اعتلای گوهر انسان است که تا کم کم به جایی می رسد که در ماده کائنات تصرف می کند همان اسم عینی است که چون انسان به حسب وجود و عین به هر اسمی از اسمای الهیه که کلمات کن او هستند متصف شود سلطان آن اسم و خواص عینی او در او ظاهر می شود که همان اسم می گردد، و آنگاه دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد. لذا امین الاسلام طبرسی در تفسیر شریف مجمع در تفسیر کریمه «و علم آدم الأسماء كلها» فرمود: «أَيَّ عِلْمِهِ مَعْنَى الْأَسْمَاءِ إِذَا لِسَمِّ بِلَا مَعَانٍ لَا فَائِدَةَ فِيهَا، وَلَا وَجْهَ لِإِشَارَةِ الْفَضِيلَةِ بِهَا» تا این که گوید: «و قد روي عن الصادق عليه السلام أنه سُئِلَ عَنْ هَذِهِ الْآيَةِ، فَقَالَ: الْأَرْضِينَ وَالْجِبَالَ وَالشَّعَابَ وَالْأَوْدِيَةَ، ثُمَّ نَظَرَ إِلَى بَسَاطٍ تَحْتَهُ فَقَالَ: وَ هَذَا الْبَسَاطُ مِمَّا عَلَّمَهُ».

فائده - به مناسبت حدیث شریفی که در همین باب از امام صادق علیه السلام نقل کرده ایم که: فرمود: «يَا هِشَامُ اللَّهُ مُشْتَقٌّ مِنْ أَلِهٍ، وَإِلَّهِ يَقْتَضِي مَأْلُوهُاءَ» گوییم: در تعلیقاتم بر مطول تفتازانی سیزده قول در وجوه اشتغال کلمه جلاله «اللَّهُ» گرد آورده ایم و نقل کرده ایم. و علامه ابن فناری در مصباح الانس وجوهی در اشتقاق آن نقل کرده است. (ص ۱۲۰ ط ۱ رحلی). و به خصوص مؤیدالدین جندی در شرح فصوص الحکم به تفصیل در وجوه اشتقاق و وجوه تسمیه اسم الله بحث کرده است (ص ۲۷ - ۴۲ ط ۱) و در این مباحث خارج از موضوع رساله است، زیرا که با شرح اسماء مناسب است نه با توقیفیت اسماء.

شیخ بهائی در کشکول آورده است که «قال السيد الشريف عند نقل الاختلاف في لفظ الجلالة و اشتقاقه ماصورته: كما تألّفت العقلاء في ذاته تعالى و صفاته لاحتجابها بأنوار العظمة، تحيروا أيضاً في لفظ الله، كأنه انعكس اليه من تلك الأنوار أشعة بهرت أعين المستبصرين، فاختلقوا: أسرياني هو أو عربي؟ اسم، أو صفة، مشتق و مم اشتقاقه و ما أصله؟ أو غير مشتق: علم أو غير علم. انتهى» (ص ۴۹۵ ط نجم الدولة).

باب ۷

این باب در بیان اختصاص اطلاق سمیع و بصیر، در میان قوای ظاهری پنجگانه بر باری تعالی است.

در میان پنج قوه ظاهری فقط سمع و بصر بر باری تعالی اطلاق شده است. در قرآن مجید، و کتب ادعیه، و روایات اهل بیت عصمت - علیهم السلام - سمیع و بصیر بسیار آمده است، و در همه روایاتی که از خاصه و عامه به طرق مختلفه و صور متعدده در احصای نود و نه اسم الهی ماثور است که **إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَ تَسْعِينَ اسْمًا مِنْ دَعَا بِهَا اسْتَجِيبَ لَهُ، وَ مِنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ** این دو اسم شریف آمده است، و با این که در احصای بعضی از اسمای الهی اختلاف دارند در این دو اسم متفق اند. و لکن در هیچ آیت و روایتی، و در هیچ دعای ماثوری اسم لامس و ذائق و شام بر باری تعالی اطلاق نشده است.

این دو اسم عظیم - اعنی سمیع و بصیر - از اسمای حسنی و علیای حق جل و علی، و از امهات سبعة اسمایند، که آنها را ائمه سبعة اسماء نیز گویند، و عبارت از حی و عالم و مرید و قادر و سمیع و بصیر و متکلم اند. و حی امام ائمه است. و همچنین صفات آنها ائمه سبعة صفاتند که عبارت از حیوة و علم و اراده و قدرت و سمع و بصر و کلام اند.

نگارنده گوید: آنچه در تدبیر نظام و حفظ انتظام امور مردم برای سلطان حکیم مدبر لازم است تا آحاد اجتماع را در مسیر کمال و خطه عدل وادارد، و آنانرا از هرج و مرج و طغیان و تجاوز باز بدارد این است که بدانند سلطان به اوضاع آنها بصیر و به احوالشان ناظر و بگفته هایشان سمیع است.

و به عبارت دیگر آنچه در حفظ عدل و منع طغیان و عصیان اهمیت بسزا دارد این است که اهل مملکت بدانند که ملک به همه اقوال و احوال آنان سمیع و بصیر است،

یعنی عالم به مسموعات و مبصرات است اگر چه علم به مذوقات و مشمومات و ملموسات هم دارد، و لکن آنچه در حفظ نظام اهم است سمیع و بصیر بودن است، و به همین دقیقه در اطلاق سمیع و بصیر بر حق سبحانه تدبیر شود.

مطلب دیگر این که قوای لامسه و ذائقه و شامه توغل در ماده دارند - بخلاف سمع و بصر. جهتش این است که آن سه در مرتبه بدن قرار گرفته‌اند، و آنچه که در عداد آنها است عین و اذن است که بفارسی چشم و گوش گوئیم نه سمع و بصر، و خدای سبحان را به اسم سمیع می‌خوانیم - یعنی شنوا - نه دارنده گوش، و بصیر می‌خوانیم - یعنی بینا - نه دارنده چشم.

حق تعالی در حدیث قرب النوافل فرموده است: «و انه - ای العبد - لیتقرب إلی بالنوافل حتی أحبه فاذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، و بصره الذي يبصر به، و لسانه الذي ينطق به، و يده التي يبطش بها...» (به رساله لقاء الله داعی رجوع شود ص ۱۲۷ هشت رساله عربی ط ۱) غرض این که نفرموده است کنت اذنه، و کنت عینه.

این نکته را عارف أجل شیخ اکبر محیی الدین عربی در اواخر فصل آدمی ازفصوص الحکم آورده است که گفته است: «فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم و صورته، و أنشأ صورته الباطنة على صورته تعالی، و لذلك قال فيه كنت سمعه و بصره، و ما قال: كنت عینه و أذنه، ففرّق بین الصورتین».

و علامه قیصری در شرح آن گوید: «أی لأجل أنه تعالی أنشأ صورته الباطنة على صورته تعالی قال في حق آدم كنت سمعه و بصره، فأتی بالسمع و البصر الذین من الصفات السبعة التي هي الأئمة، و ما قال كنت عینه و أذنه اللتین هما من جوارح الصورة البدنية، و ألتان للسمع و البصر، ففرّق بین الصورتین أي صورة الباطن و الظاهر و إن كان الظاهر مظهراً للباطن (ص ۹۲ چاپ سنگی ط ۱).

و لکن در همین حدیث قرب نوافل چنان که سمع و بصر آمده است، ید و رجل هم آمده است؛ و ید و رجل بیش از لامسه و ذائقه و شامه توغل در ماده دارند، علاوه این که در این حدیث اسناد تردّدهم به حق سبحانه داده شده است، بدین صورت:

«قال رسول الله - صلى الله عليه و آله و سلم - إن الله تعالی قال من عادى لي ولياً

فقد أذنته بالحرب، و ما يتقرب الى عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه، و ما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، و بصره الذي يبصر به، و يده التي يبطش بها، و رجله التي يمشي بها، إن سألني لأعطينه، و ان استعاذني لأعيذنه؛ و ما ترددت في شيء أنا فاعله كترددني في قبض نفس المؤمن يكره الموت و أكره مساءته و لا بد له منه». این حدیث را شیخ بهائی در ضمن بیان حدیث سی و پنجم از کتاب اربعین نقل کرده است، و مطالبی مفید دارد.

در این مقام بحثی بسیار شریف از تشبیه و تنزیه و جمع بین الأمرین پیش می آید که بحثی بمراتب فوق مباحث کلامی بلکه حکمی رائج است. اکنون بیانی شافی از امام به حق ناطق کشاف حقائق مولانا امام جعفر صادق علیه السلام تبرکاً و تیمناً در سمیع و بصیر نقل می کنیم که باید گفت کلّ الصيد في جوف الفرا:

جناب ثقة الإسلام کلینی در کافی از آن حضرت که سؤالات زندیقی را جواب می دهد روایت کرده است که: «... فقال له السائل: فتقول إنه سمیع بصیر؟ قال علیه السلام: هو سمیع بصیر، سمیع بغير جارحة، و بصیر بغير آلة، بل يسمع بنفسه و يبصر بنفسه؛ ليس قولي انه سمیع يسمع بنفسه و يبصر بنفسه؛ أنه شيء و النفس شيء آخر، و لكن اردت عبارة عن نفسي إذ كنت مستولاً، و إفهاماً لك اذ كنت سائلاً، فأقول: إنه سمیع بكّله لا أنّ الكلّ منه له بعض و لكنی أردت إفهامك و التعبير عن نفسي، و ليس مرجعي في ذلك إلا إلى أنه السميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذات و لا اختلاف المعنى...»

حدیث مذکور از غرر احادیث است. به راستی اگر دراست و تعلیم و تعلّم مثل تمهید القواعد و شواهد ربوبیه و شرح اشارات خواجه طوسی و فصوص الحکم و شروح آن بویژه شرح علامه قیصری بر آن و اسفار و مصباح الانس و شفا و فتوحات مکیه نباشد، فهم اسراری که در مثل این حدیث که بیان بطون آیات قرآنی اند نهفته اند میسور نگردد. و به حقیقت باید صحف کریمه یاد شده را تفسیر انفسی برای اعتلای فهم خطاب محمدی - صلی الله علیه و آله و سلم - دانست.

من آنچه شرط بلاغ است با تو می گویم تو خواه از سخنم پند گیر و خواه ملال

موقف ششم الهیات اسفار فقط حاوی یک فصل است که آن هم در سمیع و بصیر بودن حق تعالی است. مطلع فصل این که: «قد وردت فی شریعتنا الحقّة، بل من ضروریات هذا الدین المبین، المعلومة بالقرآن و الحدیث المتواتر و الإجماع من الأمة أن الباری تعالی سمیع بصیر. و اختلفوا فی اندراجهما تحت مطلق العلم، و رجوعهما الی العلم بالمسموعات و المبصرات؛ أو کونهما صفتین زائدتین علی مطلق العلم...» (ج ۳ ط ۱ ص ۹۶ و ۹۷).

و فصل دوم و سوم و چهارم باب چهارم نفس اسفار در لمس و ذوق و شم است، و در فصل چهارم یاد شده آمده است که: «الشمّ الطّف من الذوق کما أن الذوق الطّف من اللّمس، و هذه الثلاثة اکثف المشاعر و اغلظها» (ج ۴ ط ۱ ص ۳۹ و ۴۰).

و از فصل سوم مقاله دوم نفس شفا چنین مستفاد است که چون طبیعت ارتقاء یابد لمس گردد و لمس بالا آید ذوق گردد و، ذوق شم و، شم سمع و، سمع بصر و، بصر خیال و، خیال عقل؛ و نفس را در هر یک آنها حکمی به حسب آن قوت است، و هر یک آنها را به حسب انغمارش در طبیعت و انقهار نفس بر آن حکمی دیگر، اگر چه حکم همه همان حکم نفس است (ج ۱ ط ۱ ص ۳۰۰ - رحلی).

اختلاف است که آیا سمع افضل از بصر است، و یا بصر افضل از سمع است. بعضی گفته اند که سمع افضل است، و به کریمه «أفانت تسمع الصم و لو کانوا لا یعقلون» استدلال کرده اند که خداوند ذهاب عقل را با ذهاب سمع مقرون فرموده است نه با ذهاب بصر.

و به همین وزن از آیت «إن فی ذلک لذکری لمن کان له قلب أو القی السمع» تمسک بسته اند که قلب عقل است، و سمع قرین با عقل شده است. و به همین بیان به کریمه «لو کنا نسمع أو نعقل ما کنا فی اصحاب السعیر» احتجاج نموده اند.

و نیز همین فریق به مثل کریمه «ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوة» و «قل أرأیتم إن اخذ الله سمعکم و ابصارکم و ختم علی قلوبکم» استدلال کرده اند که افراد سمع دلالت بر سلطان و احاطت و شدت قوت و رفعت تجرد

آن دارد، بخلاف ابصار که به صورت جمع است.

فخر رازی نیز در تفسیر قرآن کریم (ج ۱ ص ۲۷۵ ط ترکیه) موافق با همین فریق گفته است که سمع افضل از بصر است بدین دلیل که خدای سبحان در قرآن کریم همه جا سمع را بر بصر مقدم داشت و تقدیم دلیل تفضیل است.

و بدین دلیل که اگر سمع تباه شود نطق نیز تباه خواهد بود - یعنی اگر سمع نباشد نطق نیست - اما اگر بصر باطل شود نطق باطل نمی شود.

و بدین دلیل که سمع در شش جهت متصرف است یعنی از هر سوی می شنود، بخلاف بصر که فقط از یکسوی می بیند.

و بدین دلیل که سمع نتایج عقول و معقولات را به یکدیگر می رساند که کأنه سبب استکمال عقل به معارف است، ولی بصر فقط تو را به محسوسات واقف می گرداند.

و بدین دلیل که: «وَلَاَنَّ السَّمْعَ شَرْطُ النُّبُوَّةِ بِخِلَافِ الْبَصَرِ، وَلِذَلِكَ مَا بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا أَصَمًّا، وَقَدْ كَانَ فِيهِمْ مَنْ كَانَ مَبْتَلًى بِالْعَمَى.

و بعضی گفته اند: بصر افضل از سمع است زیرا که آلت قوه باصره نور است، و آلت قوه سامعه هوا است، و نور اشرف از هوا است پس بصر افضل از سمع است.

و دیگر این که بصر فوق هفت آسمان را می بیند، ولی سمع دور از یک فرسخ را نمی شنود.

و دیگر این که جای بصر وجه است - چهره است - که اشرف اعضاء است بخلاف سمع که در طرفین است.

از این گونه بیانات مطالبی دیگر نیز درباره قوای خمس گفته اند. و لکن مطلب اهم در موضوع این باب همانست که در صدر آن بدان اشارت رفت که مهمترین اوصافی که در تدبیر نظام و اداره امور اهمیت بسزا دارد سمیع و بصیر بودن مدیر و مدبر آن، و آگاهی دیگران به سمیع و بصیر بودن او است و گرنه چنان که باری تعالی عالم به مسموعات و مبصرات است به ملموسات و مذوقات و مشمومات نیز عالم است. و نه این که این امور فقط در تحت مطلق علم مندرج اند، بلکه به توحید صمدی باری تعالی عالم بدانها بر وجه جزئی نیز هست. و أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا (الطلاق ۱۳) که

نفرمود: أحاط على كل شيء علماً. فافهم.

یک معنی را به حسب عوالم آن احکام مختلف است. مثلاً رؤیت را مراتب بسیار است از رؤیت بصری، و رؤیت خیالی، و رؤیت منامی، و رؤیت مثالی، و رؤیت عقلی برهانی، و رؤیت کشفی، و رؤیت شهودی تام کلیمی مثل رب ارنی انظر الیک، و رؤیت شهودی اتم محمدی مثل سبحان الذی اسرى بعبدہ لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الاقصا الذی بارکنا حوله لنریه من آیاتنا انه هو السميع البصیر، که سیاق آیه این است که ضمیر «انه هو» به عبد برمی گردد فتبصر، و فوق همه رؤیت حق سبحانه قوله تعالى شأنه: «الم يعلم بأن الله يرى (العلق ۱۵) همه رؤیت اند، و ما هر گاه حق سبحانه را به یا بصیر و یارائی خطاب کنیم نه خلاف حقیقت است و نه خلاف ادب، گیرم که در مأثوری «رائی» نیامده باشد.

قیصری در آغاز فصل دوم شرح فصوص الحکم معانی سمع و بصر و کلام را نیکو تقریر کرده است که: «سمعه عبارة عن تجلیه بعلمه المتعلق بحقیقة الکلام الذاتی فی مقام جمع الجمع، و الأعیانی فی مقامی الجمع و التفصیل ظاهراً و باطناً لا بطریق الشهود. و بصره عبارة عن تجلیه و تعلق علمه بالحقائق علی طریق الشهود. و کلامه عبارة عن التجلی الحاصل من تعلقی الإرادة و القدرة لإظهار ما فی الغیب و ایجاد، قال تعالى: انما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له کن فیکون» (ص ۱۴ ط ۱ - ایران)

بیان: جمع مقام واحدیت است و جمع الجمع مقام احدیت. ظاهر از حیث وجود مراد است و باطن از حیث علم، چنانکه از کلام ذاتی ظهور حق سبحانه لذاته بذاته مراد است، و اظهار ما فی الغیب اظهار ما فی العلم است.

فارابی در مدینه فاضله حق تعالی را به محبوب اول و معشوق اول نام برده است: «فهو المحبوب الأول و المعشوق الأول، أحبه غیره أو لم یحبه، و عشقه غیره أو لم یعشقه (ص ۱۵-۱۸ ط مصر)، و همچنین در فصل بیست و هشتم فصوص خدای سبحان را عاشق و معشوق خوانده است (ص ۱۴۸ نصوص الحکم بر فصوص الحکم ط ۱).

و نیز شیخ رئیس در آخر مقاله هشتم الهیات شفاء (ط رحلی ج ۲ ص ۵۰۸) اسامی عاشق و معشوق و لا ذو ملتذ و مدرک و مدرک را بر باری تعالی اطلاق کرده است، و

فرموده است که این معانی به نحو افضل در باری تعالی صادق است، و اگر کسی اطلاق این اسماء را ناخوش دارد اسمای دیگر بجای آنها بروی اطلاق کند، و عبارت شریفش این است:

«و لا يمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية عقلية محضة، خيرية محضة، بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص، واحدة من كل جهة؛ فالواجب الوجود له الجمال و البهاء المحض. و هو مبدء جمال كل شيء، و بهاء كل شيء، و جمال كل شيء و بهائه هو أن يكون على ما يجب له فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود الواجب؟. و كل جمال و ملائمة و خير مدرک، فهو محبوب معشوق، و مبدء ذلك كله إدراکه إما الحسی و إما الخیالی و إما الوهمی و إما الظنی و إما العقلي. و كلما كان الإدراک أشد إكتناهاً و أشد تحقيقاً و المدرک أكمل و أشرف ذاتاً فإحباب القوة المدركة إياه و التذاذها به اکثر، فالواجب الوجود الذي هو في غاية الكمال و الجمال و البهاء الذي يعقل ذاته بتلك الغاية و البهاء و الجمال و بتمام التعقل و بتعقل العاقل و المعقول على أنهما واحد بالحقيقة تكون ذاته لذاته أعظم عاشق و معشوق، و أعظم لا ذو ملتذ فإن اللذة ليست إلا إدراک الملائم من جهة ما هو ملائم؛ فالحسية إحساس الملائم، و العقلية تعقل الملائم، و كذلك؛ فالأول أفضل مدرک بأفضل إدراک لأفضل مدرک فهو أفضل لا ذو و ملتذ، و يكون ذلك أمراً لا يقاس إليه شيء، و ليس عندنا لهذه المعاني أسام غير هذه الأسامي، فمن استبشعها استعمل غيرها».

یعنی جمالی یا بهائی برتر از صورت عقلی محض و خیر محض که از هر گونه نقص مبری است و واحد حقیقی است، امکان ندارد. پس واجب تعالی جمال و بهاء محض است و مبدء هر جمال و بهاء است. و جمال و بهاء هر چیز این است که هر آن صورتی برایش واجب است بوده باشد. پس جمالی که در وجود واجب تعالی به وجوب است چگونه خواهد بود؟! و هر جمال و ملائمت و خیر مدرک، محبوب و معشوق است. و مبدء همه اینها ادراک است یا ادراک حسی و یا خیالی و یا وهمی و یا ظنی و یا عقلی. و هر چه ادراک قویتر و مدرک کاملتر و به حسب ذات شریفتر باشد دوست داشتن قوه مدرکه مدرک خود را و التذاذش بدان بیشتر است. پس واجب الوجود در غایت کمال و

جمال و بهائی که عاقل ذات خود بغایت بهاء و جمال، و بتمام تعقل و به تعقل عاقل و معقول که در حقیقت یک ذاتست می باشد، ذاتش برای ذاتش اعظم عاشق و معشوق و اعظم لاذ و ملتذ خواهد بود؛ زیرا که لذت بمعنی ادراک ملائم از آن جهت که برایش ملائم است می باشد. پس ادراک قوه حسی احساس ملائم بدانست، و ادراک قوه عقلی تعقل ملائم بدانست، و هكذا. پس اول تعالی برترین مدرک به برترین ادراک مر برترین مدرک را است. پس اول تعالی دارای برترین لذت است که هیچ لذت را قیاس بدان نتوان کرد. و در نزد ما این معانی را اسامی دیگر نیست، پس اگر کسی این اسامی را ناخوش دارد اسامی دیگر را بجای آنها بکار برد.

و نیز جناب شیخ به همین مفاد إلهیات شفاء در فصل هیجدهم نمط هشتم اشارات فرموده است: «اجل مبتهج بشیء هو الأول بذاته لأنه أشد الأشياء ادراكاً لأشد الأشياء كمالاً الذي هو بریء عن طبيعة الإمكان والعدم...»

و نیز جناب خواجه طوسی در مسأله هیجدهم فصل دوم مقصد سوم تجرید الاعتقاد فرموده است که لذت مزاجی بر حق سبحانه مستحیل است بخلاف لذت بمعنی ادراک ملائم. و عبارت شریفش این است: «و وجوب الوجود يدل على نفى اللذة المزاجية (ص ۲۹۵ - ط ۱ - بتصحيح و تعليقات راقم).

راقم گوید که در دعای مأثور آمده است: «اللهم غير سوء حالنا بحسن حالك» پس خدای تعالی را حسن حال است. آری این حسن حال همانست که شیخ در موضع مذکور اشارات گفته است: «أجل مبتهج بشیء هو الأول بذاته...» و همانست که خواجه طوسی در جای یاد شده تجرید گفته است که اطلاق لذت مزاجی بر باری تعالی مستحیل است، بخلاف لذت بمعنی ادراک ملائم.

علاوه این که در بند شصت و پنجم دعای جوشن کبیر آمده است: «اللهم انی اسألك باسمك یا مرتاح» مرتاح از روح بفتح راء است، و آن به معنی نشاط و انبساط و ابتهاج است. در سوره واقعه قرآن کریم آمده است «فأما ان كان من المقربين فروح وريحان و جنت نعیم» مروحه که اسم آلت و به معنی بادبزن است از همین روح مشتق است که آلت ترویج و انبساط است پس مرتاح عبارت آخرای از مبتهج است. پس اگر بقول

شیخ اجل کسی اسمای مبتهج و لاذ و ملتذرا ناخوش دارد به جای آنها اسم مرتاح را بکار برد.

مزیداً این که سخنی دیگر در این مقام است که بکار کَمَل اهل توحید آید و آن این که علامه قیصری در شرح فَصْ یعقوبی فصوص ابن عربی فرموده است: «اعلم أن الالتذاذ والتألم من صفات الكون فاسنادهما الى الحق لأحد الطريقتين: أحدهما اتصافه بصفات الكون و مقام التنزل، و ثانيهما رجوع الكون و صفاته إليه؛ و أما باعتبار الأحدية فالكل مستهلك فيها. (ص ۲۳۰ ط ۱ - ایران). ورود در بیان این نکته بلند موجب خروج از موضوع رساله می شود، اهل اشارت را کفایت است. و لکن در دنباله مطلب قبل و بیان آن گوئیم:

اطلاق اراده مثلاً بر حق تعالی که مریدش می دانیم و می خوانیم، مسلماً اراده به معنی مستعمل در انسان مثلاً نیست زیرا اراده بدین معنی مسبوق به تصورات عدیده و در نظر گرفتن نفع و ضرر موضوع و امور دیگر است که درباره باری روا نیست. امام موسی کاظم - علیه السلام - فرموده است: «إرادته إحداثه لا غيره» پس اراده را که به حق تعالی نسبت می دهیم باید از حدود و نواقص مادی بشری مبرا باشد.

به تحقیق، محبت مقسم علم و اراده و شوق و میل است که در هر عالمی به صورتی خاص ظاهر می شود. و در حقیقت اراده را که از انسان به خالق انسان برسانیم اَعْنی اراده را چون از ممکن بالا ببریم و به واجب برسانیم به صورت علم جلوه می کند یعنی اراده به علم برمی گردد و علم و اراده یکی می شود، و حق تعالی مرید است یعنی عالم است. لذا جناب شیخ اجل ابن سینا - قدس سره - در فصل هفتم مقاله هشتم الهیات شفاء مبرهن فرموده است که: «فواجب الوجود لیست إرادته مغائرة الذات لعلمه، و لا مغائرة المفهوم لعلمه، فقد بینا أن العلم الذی له بعینه هو الإرادة التي له» (ج ۲ ط ۱ رحلی - ص ۵۰۷).

و نیز صاحب اسفار در آخر فصل ششم موقف چهارم الهیات آن فرموده است: «... فإذا قد انصرح و اتضح أن كونه تعالى عالماً و مریداً أمر واحد من غیر تغایر لا في الذات و لا في الاعتبار» (ج ۳ ط ۱ رحلی - ص ۷۴).

و نیز در آخر فصل هفتم موقف مذکور گوید: «العلم والإرادة والشوق والمیل معنی واحد یوجد فی عوالم أربعة یظهر فی کل موطن بصورة خاصة یناسب ذلک الموطن. فالمحبة إذا وجدت فی عالم العقل كانت عین القضية والحکم کعالم القضاء الإلهی، و إذا وجدت فی عالم النفس كانت عین الشوق، و إذا وجدت فی عالم الطبيعة كانت عین المیل (ص ۷۶).

و نیز جناب شیخ رئیس در تعلیقات بر شفاء تصریح فرموده است که علم و اراده و وجود یک حقیقت‌اند. راقم گوید: این سخنی سخت استوار است. و نیز فرموده است که همه موجودات معلوم و مراد و لوازم حق تعالی‌اند. راقم گوید: این لوازم بدان معنی است که عارف به شئون و تجلیات ذات، و صاحب اسفار به امکان فقری و فقر نوری تعبیر کرده‌اند، نه لوازم بمعنی اعراض لازمه فافهم.

شیخ در تعلیقات فرمود: «إن هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته و هي مقتضى ذاته - الى قوله: لأنه يعشق ذاته، فهذه الأشياء كلها مرادة لأجل ذاته فكونها مرادة له ليس لأجل غرض وراء ذاته - الى قوله: مثلاً لو كنت تعشق شيئاً لكان جميع ما يصدر عنه معشوقاً لك لأجل ذلك الشيء».

در نکته ۳۶۴ هزار و یک نکته گفته‌ایم: بدان که چون علم تعلق به معلوم گیرد خدای را علیم گویند، و چون تعلق به مراد گیرد مرید خوانندش، و چون تعلق به مبصر گیرد بصیرش خوانند، و چون تعلق به مسموع گیرد سمیعش خوانند، و قس علی ذلک فی جميع الصفات که یک صفت بیش نباشد و متعلقاتش بسیار باشند. درست در معنی اراده غور و تدبر کن که تا بدین جامی رسی که چون اراده از این نشأ بالا برود و به مقام واجب الوجود برسد چگونه عین علم می‌شود.

مطلب عمده این است که به سر توحید قرآنی آشنا باشی و بدان رسیده باشی که هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن تا ظهور یک حقیقت را در همه مراتب وجود ساری به بینی، و در عین حال که هر مرتبه از وجود حکمی دارد به قوت خود باقی باشد. و رمز و راز این سخن باریک زیر سر تشکیک در وجود و منتهی شدن علم و اراده و شوق و میل به وجود است که یک حقیقت ذات مراتب است. و اگر بنا بر مبنای قویم عرفان به

وحدت شخصیه ذات مظاهر بودن حقیقت وجود به خوبی پی ببری، مطلب روشن تر می شود، و لکن بقول عارف رومی:

نکته ها چون تیغ پولاد است تیز گر نداری تو سپر واپس گریز
لذا تعریفات گوناگون که بعضی از متکلمان در بیان علم و اراده و کراهت و شوق و میل کرده اند، و ردّ و ایراد بسیار بمیان آوردند همه را باید قبول و تصدیق کرد که آن تعریفات برای مراتب نازله درست است. مثلاً اراده در مقام و مرتبه حیوانی چنانست که آنان تعریف کرده اند. ولی اشتباه آنان این است که این معنی اراده را مثلاً با تمام حدود و خاصیت مرتبه ای آن می خواهند به مراتب بالا ببرند، و دعوا و نزاع از این انتقال بیجا برخاسته است، با این که لااقل در روایات می خوانند که خداوند از ممکنات مابینت دارد به بینونت صفت نه بینونت عزلت و این صفت، نقص و حدّ است. حق تعالی توفیق فهم آیات و اخبار مرحمت بفرماید: مناسب است که به نکته های ۵۹ و ۷۹ و ۴۵۰ هزار و یک نکته رجوع بفرمائید.

از آنچه تقریر شده است دانسته شده است که اراده ازلی را از علم ازلی جدا انگاشتن چنان که بسیاری از متقشفین می پندارند نادرست است. ورود در تفصیل آن موجب خروج بحث از موضوع رساله می شود، عاقل را اشاره کافی است.

باب ۸

این باب در اطلاق اسمای الهی با مراعات ادب مع الله است - عز اسمه و تعالی شأنه. انسان چشم می‌گشاید و در دار وجود هر چه می‌بیند جمال و جلال است، و هر چه تماشا می‌کند حقیقت و کمال است، به هر سو رو می‌آورد نور و حیات است، در هر چه فکر می‌کند حیرت آور و مملو از اسرار وجود است.

خویشتن را به صفات و اسمائی بیکران مرتبط با همه و همه را مرتبط با خود و همه را مرتبط با همه می‌بیند. وحدت صنعی را مشاهده می‌کند که به اندازه یک میکرون در آن خلل راه نمی‌یابد. وحدت صنعی که وجود و حیات و قدرت و علم و تدبیر و دیگر اوصاف کمالیه است، از وحدت صنع به وحدت صانع پی می‌برد، و سلسله موجودات را به واجب الوجود بالذات می‌رساند، و ما سواش را قائم به او می‌یابد. یعنی کمال مطلق را که ذوالجلال و الإکرام است در همه جا و بر همه چیز حاضر و ناظر و قاهر می‌یابد، و اوصاف و اسمایش را لا تعدّ و لا تحصی می‌شناسد. و او را از نقص و حدّ منزّه می‌دارد، سَبَّوحٌ قَدَّوسٌ می‌گوید. صمدش می‌یابد که پر است و کم ندارد، پری بی‌کران که حد ندارد یعنی زوج ترکیبی را به حریم ذاتش راه نیست پس فرد حقیقیش می‌داند و خیر محضش می‌یابد که خردلی رقم شر از قلم صنعش صادر نشده است. تمام خیرات را از او می‌بیند، و همه را خیرات می‌بیند و جز خیر نمی‌بیند. از ذره تا بیضاء را، از ازل تا ابد را اسماء حسنی او مشاهده می‌کند، و همه را روابط محض و صرف آن واجب بالذات می‌بیند. نه کثرتش حاجب وحدت است و نه وحدتش حاجب کثرت، یعنی او را یکتای همه می‌یابد. و او را قیّم و قیوم همه می‌نگرد. و و، و میلیاردها و به توان میلیاردها، که

تا قیامت گر بگویم زین کلام صد قیامت بگذرد وین ناتمام
لذا هر دانای رسیده از هر قبیل به زبانش برای رساندن این معانی لفظ محاکمی آنها را

می آورد، و می داند که الفاظ مطلقاً از این نشأه برخاسته اند و هیچ لفظی بیانگر ذات و صفاتش نیست، و چون او را در تمام عزّ و شأن و جبروت و قهر و قدرت و عظمت و صاحب همه کمالات هستی و همه هستی می یابد، ذاتش را و صفاتش را از نواقص تنزیه و تقدیس می کند، مثلاً ذوالعرش را بر او روا می دارد و ذوالارض را نه با این که هم ذوالعرش است و هم ذوالارض و همه از آن اوست، این ادب مع الله است.

حکیم تر مزی از این روی در اصل تاسع نوادر الأصول فرمود: «إذ كان العرش أعلى شيء من خلقه و صفوته و منظره الأعلى و موضع تسبيحه و مظهر ملكه و مبدء و حيه و محلّ قربه لم ينسب شيئاً من خلقه كنسبته فقال ذوالعرش كما قال ذوالجلال و الإكرام و ذوالعز و الكبرياء و ذوالقدرة و ذوالبهاء و ذوالرحمة و ذوالملك، و لم يجوز أن يقال ذو السموات و ذوالارض و ذوالكرسى و ذواللوح، فلم يعط كلمة ذو من خلقه إلا للعرش فقط للقرب، و ذو كلمة لحق و اتصال و ظهور و مبدء» (ص ۱۵ ط مدینه منوره) فتأمل.

و همچنین انسان آگاه با این که می داند کُلّ من عند الله، و لکن در مقام ادب مع الله می گوید:

«وإذا مرضت فهو يشفين» که بیمار شدن را به خود نسبت می دهد و شفا را به وی.

و می گوید: ربّ إني مسني الضر و انت ارحم الراحمين» نه می گوید توبه من ضرر رساندی، و نه می گوید به من رحم کن، بلکه تعريضاً اشارت بدان می کند که و انت ارحم الراحمين.

و می گوید: «إني مسني الشيطان بنصب و عذاب» و می گوید: «ربنا ظلمنا أنفسنا» نه این که مراعات ادب نکند و گستاخانه بگوید: «ربّ بما أغويتني»

عیب را به خود نسبت می دهد و می گوید: «أردت أن أعيبها» اما در خیر دیگری را با خود شرکت می دهد و می گوید: «فأردنا أن يبدلها ربهما خيراً»، بلکه پله پله رفع حجب می کند و می گوید: «فأراد ربك أن يبلغا أشدهما».

این سببها بر نظرها پرده هاست که نه هر دیدار صنعتش را سزا است دیده ای باید سبب سوراخ کن تا حجب را بر کند از بیخ و بن و همچنین انسان آگاه می بیند که سلطان کشور غیر متناهی وجود با رعیتش که عبید

او هستند به زبان رعیت سخن می‌گوید که معانی از سرّ مستسر غیب مکنون به عالم شهود آن هم در قوالب الفاظ بدر آمده‌اند که به مثل الفاظ روازی به ملکوت‌اند و سلطان با این الفاظ با آحاد رعیت سخن می‌گوید، ولی رعیت را در مقابل ادب باید. مثلاً اگر امیری طعامی را بردوش گرفت و به خانه رعیت مستمند برده است، وظیفه آن رعیت این است که به امیر بگوید: آی رحیم، آی بذول، آی عطوف، آی سخی، و نظائر آنها، نه این که به امیر بگوید آی حمّال، اگر چه امیر آن طعام را حمل کرده است و حمّال آن طعام است و هكذا. و این خود یکی از معانی توقیفیت اسماء است. پس بدان که توقیفیت اسماء به چه معنی است.

عارف بالله از نظر مقام شامخ عرفان در توقیفیت اسماء عینی آن چنان می‌گوید که در باب ششم گفته آمد، و در توقیفیت اسماء لفظی به لحاظ ادب مع الله چنین می‌گوید.

آری انسان آگاه از اطلاق الفاظی که توغل در صفات کونیه دارند بر باری تعالی خودداری می‌کند، و از روش ادب مع الله بدر نمی‌رود، و بین قل کل من عند الله و بین ما اصابک من سیئه فمن نفسک جمع می‌کند، چنانکه در میان حواس پنجگانه سه قوه لامسه و شامه و ذائقه را که سخت توغل در ماده کونیه دارند بر باری تعالی اطلاق نمی‌کند اگر چه او را عالم به جمیع ملموسات و مشمومات و مذوقات می‌داند، و همه را به اضافه اشراقیه نوریه تطورات و شئونات و روابط صرف آن حقیقت می‌بیند، و لکن چون سمع و بصر را در رتبه و درجه‌ای دور از ماده می‌بیند بر حق سبحانه اطلاق می‌کند.

عبد متأدب نفس خود را در مدام وقایه رب خود قرار می‌دهد، چنانکه در محامد رب خود را وقایه نفسش. و این وقایه اعلی مراتب تقوی است به تفصیلی که در رساله خیر الاثر در رد جبر و قدر نوشته‌ام.

کشور وجود خودت، و قوی و عمال این کشور و احوال و تطورات او را بنگر که آنچه داری همه خیر است و همه اسمای حسنی، که اگر مثلاً به قوه دافعه فتوری دست دهد وضع بدن چگونه خواهد بود.

همانطور که انسان عاطس است متجشئ است و هر دو می باید ولی بین این دو لفظ تفاوت ادبی است. و همچنان که صاحب قوه عاقله است باید دارای قوه دافعه و هاضمه باشد، و اینها همه برای انسان اسمای حسنی اند، ولی چون بخواهی او را بخوانی گوئی آی عاقل، نه به اسمائی که عرفاً ادب اقتضاء نمی کند، عاقل را اشاره کافی است. فصل دهم رساله نور علی نور در ذکر و ذاکر و مذکور، در هفت شماره از ادب مع الله سخن می گوید که در این باب نیک بکار آید، طالب را بدانجا ارجاع می دهیم (ص ۹۸-۷۹-ط ۱).

در باب دوم گفته ایم که خواجه طوسی در رساله «فصول نصیری» متعرض به توقیفیت اسماء شده است، اکنون نقل آن مناسب می نماید، و آن این که:

«چون معلوم شد که باری سبحانه و تعالی یک ذات پاک است، و از هیچ جهت تعدد و کثرت را مجال تعرض کبریای بی همتای او نیست، پس نامی که اطلاق کرده شود بر او بی اعتبار غیر لفظ آله است؛ و دیگر نامهای بزرگوار یا به حسب اضافت ذات او به غیری باشد چون عالم و خالق و کریم، و یا به حسب سلب غیر از او چون واحد و فرد و غنی و قدیم، یا به حسب اضافه چون حی و عزیز و واسع و رحیم. پس بدین قصد هر لفظ که لایق جلال و مناسب کمال او باشد بر وی اطلاق توان کرد، إلا آنست که ادب نیست که هر نامی که اجازت از آن حضرت صادر نشده باشد بر وی اطلاق توان کرد از آن که ممکن بود که بر وجهی دیگر لایق و مناسب نیفتد، چو ظاهر حال چنان اقتضا می کند که اگر رأفت بی غایت و عنایت از این الفاظ انبیاء و مقربان را الهام ندادی، هیچ گوینده را یارای اجرای لفظی به إزاء حقیقت او نبودی چون از هیچ وجه اسم مطابق مسمی نمی تواند بود».

این بود عبارت خواجه طوسی که نقل کرده ایم. و خلاصه مفاد کلامش این که: هر لفظی را خدای سبحان بر خود اطلاق کرده است لایق جلال و مناسب کمال اوست، و رعایت ادب مع الله ایجاب می کند که ما نیز به همان لفظ او را بخوانیم.

مطالبی چند در پیرامون کلام خواجه طوسی:

۱- درإله دو اعتبار است: به اعتباری اسم ذات من حیث می می است، و به اعتباری اسم ذات با جمیع اسماء و صفات. این معنی را علامه قیصری در شرح فص ابراهیمی فصوص الحکم بدین عبارت افاده فرموده است: «اعلم أن الإله اسم الذات من حیث می می مع قطع النظر عن الأسماء والصفات باعتبار؛ واسم الذات مع جمیع الأسماء والصفات باعتبار آخر» (ص ۱۷۳ ط ۱ چاپ سنگی). لذا در بعضی از مصنفاتم مثل «انسان از دیدگاه نهج البلاغه» گفته‌ام که در سوره مبارکه فاتحه قرآن جلالة اولی ذاتی و دومی وصفی است (ص ۹۰ ط ۳).

الله در اعتبار دوم الوهت است که به معنی ربوبیت است، یعنی وجود صمدی الله است که رب العالمین است الحمد لله رب العالمین. و الوهیه مألوه طلب می کند و مألوه عالم است، چنان که امام صادق علیه السلام فرمود: «و الله إله کل شیء» (اصول کافی معرب ج ۱ ص ۸۹).

و نیز در حدیث بعد آن به هشام بن حکم فرمود: «یا هشام! الله مشتق من اله، وإله يقتضی مألوهاً...» (ص ۸۹ ج ۱).

غرض این که بدان اطلاق که خواجه گفت: «نامی که اطلاق کرده شود بر او بی اعتبار غیر، لفظ آله است» درست نیست، زیرا که الله به اعتبار دوم مانند عالم و خالق است که به حسب اضافت او به غیری باشد.

و نیز در این معنی الوهیت، قیصری در شرح فص نوحی فصوص الحکم گوید: «و الألوه اسم للمرتبة الإلهية فقط، و الألوهية اسم تلك المرتبة مع ملاحظة نسبة الذات إليها كالعبودية و العبودية و الإلهية اسم نسبة الذات إليها. و هذه المرتبة لا تنزل طالبة للمألوه، و ليس ذلك إلا العالم» (ص ۱۳۳ ط ۱ سنگی).

آن که در عبارت بالا گفته‌ایم الوهت به معنی ربوبیت است مراد ما ربوبیت مطلقه است که رب العالمین است، چنان که قیصری در شرح فصوص الحکم گوید: المرتبة الإلهية باعتبار الايصال لمظاهر الاسماء التي هي الأعيان والحقائق الى کمالاتها

المناسبة لاستعداداتها في الخارج تسمى مرتبة الربوبية (فصل اول ص ۱۱ ط ۱)، وگرنه در فرق میان إله و رب باید همان گفت که قیصری در شرح فص نوحی فصوص الحکم گفته است: «الرب في أي اسم كان وصفة لا يقتضى الا المربوب فهو ثابت في ربوبيته للعباد ليقضى حوائجهم و يكفى مهماتهم؛ و أما الإله فغير مقيد بصفة معينة و اسم مخصوص لأنه مشتمل على جميع الصفات و الأسماء» (ص ۱۴۸ ط ۱ سنگی). کیف کان، لفظ إله به نحو اطلاق بی اعتبار غیر نیست.

۲- آن که گفته است: «و دیگر نامهای بزرگوار...» ناظر به اصناف چهارگانه صفات و اسماء است که شیخ رئیس در فصل نوزدهم نمط هفتم اشارات آورده است، و خود آن جناب در شرح آن به صورت ضابطه چنین تقریر کرده است: «الصفة إما أن تكون متقررة في الموصوف غير مقتضية لإضافته إلى غيره، وإما أن تكون مقتضية لإضافته إلى غيره و ليست بمتقررة في ذاته، وإما أن تكون متقررة و مقتضية للإضافة معاً و هي تنقسم إلى ما لا يتغير بتغير المضاف إليه، و إلى ما يتغير بتغيره، فهذه أربعة أصناف». یعنی صفت یا اضافه محضه است که متقرر در ذات موصوف نیست و به حسب اضافت به غیرش صورت می یابد مانند اولیت و آخریت و یمین و یسار بودن، و یا حقیقیه محضه است که متقرر در ذات موصوف است بدون اقتضای اضافت به غیرش مانند حیات و وجوب و قیومیت بنابر یکی از دو معنایش که مبالغه در قیام بذاته است، نه معنی دوم که مقوم لغیره باشد زیرا که بدین وجه ذو اضافه است، و یا حقیقیه ذات اضافه است و این قسم یا به تغیر مضاف الیه تغیر نمی یابد مانند قدرت، و یا می یابد مانند ربوبیت و اراده و علم که به تغیر معلوم متغیر می شود، بخلاف قدرت که به تغیر مقدور متغیر نمی گردد.

۳- آن که گفته است: «و یا به حسب سلب...» صفات سلبيه در مقابل وجودیه یعنی ثبوتیه است که صفات ایجابیه نیز گویند، به تفصیلی که در باب دوم گفته آمد.

۴- آن که گفته است: «پس بدین قصد هر لفظ که لایق جلال و مناسب کمال او باشد...» از آن حقیقت که متن اعیان و مبدء فیاض و وجود صمدی و حقیقته الحقائق و صورة الصور است بعضی تعبیر به عشق کرده اند و بعضی تعبیر به نقطه و برخی به

وحدت و برخی به حق و برخی به وجود و دیگران به اسامی دیگر هر یک به لحاظی و همه معترف به عجز و قصور. و اکنون موضوع حکمت و عرفان به تعبیر حق یا وجود دور می‌زند به تفصیلی که در سائر مصنفات خود آورده‌ایم، و لکن دانسته شده است که الفاظ مطلقاً و بدون هیچ استثناء از این نشأ برخاسته‌اند و هیچ لفظی نمی‌تواند بیانگر جلال و جمال او به نحو کمال باشد، و در تعبیر از آن حقیقت به هیچ عبارتی راست نیاید. و همه الفاظ حکایت از این نشأ می‌کنند، جز این که ما آنها را روازن و امارات و علاماتی برای فوق طبیعت به خصوص حق سبحانه و طبقات او قرار می‌دهیم، پس به هیچ وجه اسم مطابق مسمی نمی‌تواند بوده باشد.

۵- و آن که گفته است: «إلا آنست که ادب نیست که هر نامی اجازت از آن حضرت صادر نشده...» معنی اجازت در باب اول دانسته شده است که مرادشان از اذن شرعی این است که ما باید فقط همان اسمائی را که در کتاب و سنت بر خداوند سبحان اطلاق شده است اطلاق کنیم، نه این که امر و نهی در شرع وارد شده است که این اسماء را اطلاق کن و جز آنها را نباید بر وی اطلاق کنی.

راقم گوید که مراعات ادب مع الله این است که اسمای حسنی را بر وی اطلاق کنیم. و حال که چنین است چه بهتر که تا می‌توانیم آن اسمائی را بکار ببریم که در کتاب و سنت وارد شده‌اند. این یک دستور استحسانی و ادب اخلاقی است. حال اگر اسمائی جز آنها را که مقرون با ادب مع الله‌اند بر وی اطلاق کنیم، آیا در این اطلاق منع شرعی داریم، که اگر اسمائی بغیر از آنچه در کتاب و سنت آمده‌اند بر حق تعالی اطلاق کنیم خلاف دین اسلام را مرتکب شده‌ایم؟ حقاً چنین ادعائی محض افتراء به شرع انور است، و خواجه طوسی و دیگر اعظام علم و دین هیچ یک چنین ادعائی نکرده است.

۶- و آن که گفته است: «از آن که ممکن بود که بر وجهی دیگر لایق و مناسب نیفتد» کدام اسمی ملفوظی است که مشمول این حکم نیست؟ همه اسماء ملفوظی بدون استثناء بدان جهت که از این نشأ برخاستند و رنگ و بوی عالم ماده را دارند مناسب با ذات ذوالجلال نیستند حتی اسمائی که با اجازت از آن حضرت صادر شده است اعنی

در کتاب و سنت آمده است، و اگر به خواهیم در یک یک آنها بحث بمیان آوریم سخن بدرازا می‌کشد.

۷- و آن که گفته است: «چون ظاهر حال چنان اقتضاء می‌کند...» این تعلیل دخلی به توقیفیت اسماء ملفوظی ندارد، بلکه هر انسان در منزل یقظه قدم نهاده، گاهی در مقام حضور و مراقبت چنان مجذوب جلال و جمال حق تعالی می‌گردد و در هیمانی شگفت می‌افتد که زبانش از مطلق تکلم باز می‌ایستد، و در آن گاه هیچ لفظ را برای تأدیه معنی رسا نمی‌یابد.

أَلَا إِنَّ ثَوْبًا بَاخِيطَ مِنْ نَسْجِ تِسْعَةٍ وَ عَشْرِينَ حَرْفًا عَنْ مُعَالِيهِ قَاصِرٌ
بلکه در آنحال روی دادهایی دارد که بعد از آن حال عذرخواهی می‌کند که
رشته تسبیح اگر بگست معذورم بدار دستم اندر ساعد ساقی سیمین ساق بود
و مناسب مردم در حجاب و غطاء آن داستان روستائی با شیر است که ملای رومی
در دفتر دوم مثنوی آورده است:

روستائی گاو در آخر بست شیرگاوش خورد و برجایش نشست
روستائی شد در آخر سوی گاو گاو را می‌جست شب آن کنج گاو
دست می‌مالید بر اعضای شیر پشت و پهلویگاه بالاگاه زیر
گفت شیر از روشنی افزون بدی زهره‌اش بدریدی و دل خون شدی
حق همی گوید که ای مغرور کور نی زنامم پاره پاره گشت طور
از من از کوه احد واقف بدی پاره گشتی و دلش پر خون شدی
و خواجه خود در آخر اوصاف الأشراف که در فناء فی الله است گوید: «هر چه در
نطق آید و هر چه در وهم آید و هر چه عقل بدان رسد جمله منتفی گردد».

آری مطالب یاد شده در پیرامون کلام خواجه چنان نیست که دست فکرت مثل آنجناب بدانها نرسیده باشد، جز این که چون دیده است دیگران توقیفیت اسماء را گسترش داده‌اند خواست محملی خطابی و اقناعی و استحسانی برای آن ذکر کند.
راقم گوید: ما نیز به لحاظ مراعات ادب مع الله تا می‌توانیم خدای سبحان را به اسمای ملفوظی کتاب و سنت می‌خوانیم و وصف می‌کنیم، ولی این امر نه بدین معنی

است که اطلاق اسمای ملفوظی دیگر با مراعات ادب مع الله خلاف شرع است. شگفت این که قائلان به توقیفیت اسماء در خطبه‌های تألیفاتشان به مناسبت موضوع تألیف و به عنوان براءت استهلال حق تعالی را به اسامی و اوصافی نام می‌برند و وصف می‌کنند که از صد یکی در کتاب و سنت نیامده است.

عارف عبدالوهاب شعرانی در یواقیت از فتوحات مکیه شیخ اکبر نقل کرده است که: «اعلم أنه لا يجوز إجماعاً أن نشق له اسماً من نحو الله يستهزيء بهم، ولا من نحو قوله: ومكروا ومكر الله، ولا من نحو قوله: وهو خادعهم، ولا من نحو قوله: نسوا الله فنسيهم، وإن كان تعالى هو الذي أضاف ذلك إلى نفسه في القرآن فنتلوه على سبيل الحكاية فقط أدباً معه سبحانه وتعالى، ونخجل منه من حيث تنزله تعالى لعقولنا ومخاطبتنا بالألفاظ اللائقة بنا لابه. ثم انشد:

إن الملوك وإن جلّت مناصبها لها مع السوق الأسرار والسر
فعلم أن تنزل الحق تعالى لعباده من جملة عظمته وجلاله يزداد بذلك تعظيماً في
قلب العارف به، قال تعالى: ولله الأسماء الحسنى، یعنی الواردة في الكتاب والسنة، و
ماثم إلا حسنى لأنه لا يصح أن يكون لها مقابل، (ص ۷۳ ط مصر).

این کلام صاحب فتوحات مشابه کلام طبرسی در مجمع البیان است که در باب چهارم نقل کرده‌ایم. عذوبت عبارتش و سمو مرتبت مطلبش بر اهل معرفت پوشیده نیست. الفاظ قرآن کریم به لحاظ تنزل معانی از ماورای طبیعت و صمیم لوح محفوظ به عالم طبیعت است که در قوالب الفاظ این نشأ در آمده است. و در حقیقت الفاظ روازنی بسوی معانی‌اند و نباید حقائق کلیه الهیه را با متعارفات عالم ماده و نشأ عنصری قیاس کرد. و آن که در آخر گفت اسماء حسنی را مقابل نیست در بعد روشن می‌شود. و لکن ناگفته نماند که ادعای اجماع او به لحاظ مراعات ادب مع الله در اطلاق اسماء است که در نزد همه مقبول است. و پوشیده نیست که سیاق استدلالش خطابی و اقناعی است. یعنی یک دستور اخلاقی و استحسانی در اطلاق خادع و اسماء مشتق از افعال يستهزيء و مکر و نسی و امثال آنها است.

مراعات ادب نیز به حسب عرف و عادت متفاوت است، لفظی در عرفی ناپسند

است و در عرفی پسندیده. مردم تفوه به فرج را خلاف ادب می‌دانند و این قرآن کریم است که فرمود: «و مريم ابنة عمران التي أحصنت فرجها (التحریم ۳). و نیز تلفظ به لفظ منی را ناخوش دارند و این قرآن مجید است که فرمود: «الم یک نطفة من منی یعنی (القیامة ۳۷). و جناب رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «إن هذا القرآن مأدبة الله فتعلموا مأدبته ما استطعتم، و ان اصفر البيوت لبيت أصفر من كتاب الله. (مجلس ۲۷ غرر و درر سید مرتضی). مأدبه بفتح دال أدبستان است، و ادب نگاهداشت حد هر چیز است. یعنی قرآن ادب و دستور الهی است، از این مأدبة الله ادب فرا بگیرید و حد انسانی خودتان را حفظ کنید و نگاه بدارید، و بدین دستور خودتان را راست و درست به بار بیاورید و به فعلیت برسانید.

و نیز ذکر الله در همه حال نیکو است حتی در مستحبات تخلی آمده است که وقت دخول گفته شود: «بسم الله اللهم انی اعوذ بک من الرجس النجس الخبیث الشیطان الرجیم»، و یا «الحمد لله الحافظ المودی» و وقت فراغ از استنجاء گفته شود: «الحمد لله الذی دفع عني الأذى و عافاني» و یا «الحمد لله الذی أَمَاط عني الأذى...» (بحار - ط ۱ - ج ۱۸ - ص ۴۶). و دیگر آدابی که در این موضوع و نظائر آن شارع تعلیم داده است، و رسول اکرم فرمود: «أدبني ربي و أحسن تأديبي»، آیا به این معنی خدای سبحان را به یادافع و یا ممیط خواندن خلاف شرع و خلاف ادبست؟

آری اگر تفوه به اسمی و یا وصفی در عرف مردم خلاف ادب محسوب شود باید ادب مع الله مراعات شود و وظیفه اخلاقی و ادبی عبد است که جانب ادب را نگاهدارد. از خدا جوییم توفیق ادب / بی ادب محروم ماند از لطف رب. ولی سخن در توقیفیت اسماء یعنی حرمت و عدم آن است.

این باب را بدانچه که در رساله اعتقاداتم در این موضوع گفته‌ام، و بدانچه عالم جلیل آقا سید حسین همدانی درود آبادی، و حضرت استاد علامه حاج میرزا ابوالحسن شعرانی - جزاء الله عنا خیر جزاء المعلمین - افاده فرموده‌اند خاتمه می‌دهیم:

اما از رساله اعتقادات: «اعتقاد من این است که اسماء عینی الهی توقیفی‌اند. لا

تبدیل لکلمات الله (یونس ۶۵)، لا تبدیل لخلق الله ذلك الدين القيم (الروم ۳۱)، فلن تجد لسنة الله تبديلاً و لن تجد لسنة الله تحويلاً (فاطر ۴۴). اما اسماء لفظی حق این است هر نام نیکو که دلالت بر کمال و صفات کمالیه حق تعالی کند اطلاق آن بر او روا است، و رأی توقیفیت سخت فائل بلکه باطل است، جز این که ادب مع الله به حسب سیرت بندگی اقتضاء می کند هر اسمی در عرف و عادت قومی منصرف و متبادر به معنایی است که با جلال و جمال الهی مناسب نیست بر وی اطلاق نشود چنانکه ظاهر «و لله الأسماء الحسنى فادعوه بها» نهی از دعوت حق تعالی به اسمای غیر حسنی است، نه این که هر اسمی در کتاب و سنت نیامده است غیر حسنی است زیرا که مفاد آن عام است، علاوه این که کریمه دیگر می فرماید: «سبحان الله عما يصفون إلا عباد الله المخلصين» فافهم.

اما مرحوم درود آبادی - که از تربیت یافتگان محضر مبارک مولی حسینقلی همدانی رضوان الله تعالی علیه است - در امر پنجم مقدمه رساله شریفش به نام «شرح الأسماء الحسنى» فرموده است: «اعلم أنه قال سبحانه و تعالى: «و لله الأسماء الحسنى فادعوه بها» (الأعراف ۱۸۱)، و قال: قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى (الإسراء ۱۱۱)، فالظاهر أنه كلمة الحسنى للتقيد، و النهى عن دعوته بالأسماء الغير الحسنى، فتدلان على أن له تعالى اسماء غير حسنى.

و بیان ذلك أن أسمائه تعالى وسائط فيوضاته كما هو صريح غير واحد من الأدعية مثل دعاء ليالى الجمععات، و ليلة عرفة الذي أوله: اللهم يا شاهد كل نجوى و موضع كل شكوى، و غيرها، حيث قال فيها و في غيرها: أسألك باسمك الذي شققت به البحار و قامت به الجبال و اختلف به الليل و النهار، و امثال ذلك.

و في الأخبار أن ملائكة موكلون بالمطار، و ملائكة موكلون بالرياح، و ملائكة موكلون بالمياه و غيرها و بعبارة أخرى ارباب أنواع الموجودات.

و الموجودات قسمان: إما طيبتهم من عليين لقبولهم الولاية في عالم الطينة، و إما طيبتهم من سجين لعدم قبول الولاية هناك، فولى الذين آمنوا هناك اسم الله و توابعه، و

ولي الذين كفروا هناك الطاغوت و توابعه كما هو صريح قوله تعالى: الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات. وقال تعالى: انا جعلنا الشياطين أولياء الذين لا يؤمنون. وقال: واذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم انه ليس له سلطان على الذين آمنوا و على ربهم يتوكلون انما سلطانه على الذين يتولونه و الذين هم به مشركون.

فأسمائه تعالى الذين هم حجابيه و وسائطه بينه و بين خلقه إما نوري و هم الذين جعلهم اولياء المؤمنين و هم اسم الله و توابعه، وإما ظلماني و هم الذين جعلهم اولياء الكافرين و هم الطاغوت و توابعه من الشياطين، و هو تعالى جاعل الظلمات و النور، منزّه عنهما لانور و لا ظلمة، و أحاط بهما جميعاً علمه؛ و لو كان علمه و قدرته و سائر صفاته لا تتعلق الا بالتورانيات وحدها لكانت محدودة ناقصة، و من حذّه فهو أولى بالالوهية، ولكنه تعالى مع احاطته بهما جميعاً أمر عباده أن يدعوه بأسمائه الحسنی، و نهى عن دعوته بغيرها فقال و لله الأسماء الحسنی فادعوه بها.

فالأسماء الغير الحسنی و ان كان نفيها و انكارها إنكاراً لكمال مسمائها و لكنه لا يجوز وصفه تعالى بها، و دعوته بها تفخيماً و إعظاماً، كما أن السلاطين و الملوك مع أن من كمالهم شدة قوة الباء، و تمكن ملامسة نساء كثيرة في ليلة واحدة، و اعتدال المزاج لهضم الغذاء و التخلية بمقدار مناسب لمزاجهم لا يجوز ندائهم بيا من لا مست فلانة و فلانة في البارحة، و يا متغوط، و يا متضرط، و يا ذاالذكر و الخصيتين، مع أن كلّها كمال، و عدمها نقص في الإنسان، و لذا ورد النهي في الأخبار عن وصفه تعالى الا بما وصف به نفسه.

فالظاهر أن المراد بالصفات السلبية هو ما لا يجوز تسميته تعالى و دعائه بها، لا خصوص التجسم و التركيب و الإشتراك و غيرها فانها من صفات الخلق المنزه عنها الحق تعالى و تقدس. انتهى كلامه رفع الله تعالى مقامه. و قد أفاد و أجاد، و في عدة مواضع من كلماته السامية إشارات إلى نكات تعد من الأسرار المكتومة المكنونة إنما يعقلها من كان له قلب.

بيان: أن كه فرمود: «أسالك باسمك الذي...» اين اسمای سامی فوق اسمای

لفظی اند، و در حقیقت معانی حقیقی آنهایند که در باب ششم گفته آمد.

و آن که فرمود: «و بعبارة أخرى ارباب انواع الموجودات» کلامی کامل و قولی ثقیل است، و مختار ما در رساله مثل الهیه همین است به شرح و بیانی که در آنجا تقریر کرده ایم.

و آن که فرمود: «و الموجودات قسماً: إِمَاطِيْنْتَهُمْ...» بیان سَرّی از اسرار اخبار طینت است فافهم.

و آن که فرمود: «فاسمائه تعالی الذین هم حجاب...» حجاب جمع حاجب است مثل طلاب و طالب. در حدیث دهم باب ۲۳ کتاب توحید کافی آمده است که: «محمّد حجاب الله تبارک و تعالی. و همین مضمون درباره ائمه اثنا عشر علیهم السلام نیز روایت شده است. و در حدیث چهارم باب مذکور از معاویه بن عمار روایت شده است: «عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: «و لِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوهُ بِهَا» قال: نحن و الله الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی الّٰتِي لَا يَقْبَلُ الله من العباد عملاً إِلَّا بِمَعْرِفَتِنَا» (اصول کافی ج ۱ معرب - ص ۱۱۱ و ۱۱۲).

و آن که فرموده است: «منزه عنهما لانور و لا ظلمة» چنان که در بند ۴۷ دعای جوشن کبیر آمده است: «یا نور النور یا منور النور یا خالق النور یا نور کل نور» فتدبر. و آن که فرموده است: «و لو كان علمه و قدرته...» و به همین منوال قوله: «فالأسماء الغير الحسنی...» سخن از خیر و شر پیش آمد که رساله «خیر الأثر» ما حق مطلب را بیان کرده است.

و آن که فرموده است: «كما ان السلاطين...» مشابه آن مثالی است که در ابتدای این باب گفته ایم: «اگر امیری طعامی را بر دوش گرفت و به خانه رعیت مستمند برده است...»، و نیز مشابه آنچه که بعد از مثال یاد شده گفته ایم: «کشور وجود خودت و قوی و عمال این کشور...»

و آن که فرموده است: «و لذا ورد النهي في الأخبار عن وصفه...» بیان ما در آخر باب سوم بصورت سؤال و جواب راجع به نهی مذکور گفته آمد.

و آن که فرموده است: «فالظاهر أن المراد بالصفات السلبية...» به وجوه معانی

اسماء و صفات ثبوتیه و سلبیه در باب دوم اشارتی شده است.
در پیرامون کلام درود آبادی - رحمة الله تعالى علیه - به همین اندازه اکتفاء می‌کنیم
زیرا که هر یک از مطالب یاد شده حاوی مباحث و مسائلی طویل الذیل است، و ورود
در هر مطلبی منجر به خروج از موضوع رساله می‌شود.

اما آنچه را که آیت حق، معلم عصر، علامه ذوالفقون جناب استاد شعرانی - شرف
الله نفسه - در موضوع توقیفیت اسماء إفاده فرموده است این که:

آن حضرت در شرح فارسی بر تجرید خواجه طوسی که از آثار قلمی بسیار گرانقدر
اوست، در شرح مسأله هیجدهم فصل دوم مقصد سوم آنجا که خواجه نفی الم مطلق و
نفی لذت مزاجیه از حق سبحانه می‌کند (و الألم مطلقا و اللذة المزاجية) فرموده است:
«درد و رنج و آزار و هر ناملائی بر وی (بر حق تعالی) روا نیست زیرا که همه چیز
به اراده اوست، و هیچ موجود از یافتن خواسته خود ناراضی نمی‌شود. اما لذت که از
صحت مزاج و امور ملائم طبیعت باشد نیز بر خدا روا نیست زیرا که او جسم نیست، و
مزاج و طبیعت ندارد. و لذات دیگر از غیر مزاج که ابو علی بن سینا آن را بهجت نامیده
است در واجب الوجود هست. و آل نوبخت از قدمای متکلمین شیعه، و بعضی دیگر از
متکلمین آن را روا داشتند، و خواجه نصیر الدین طوسی - علیه الرحمة - این قول را
برگزیده است چون لذت مزاجیه را انکار کرده. اما کلمه ملتذ یعنی لذت برنده اگر چه
در معنی برای خدا صحیح باشد چون در عرف مردم از آن معنی دیگر می‌فهمند بر خدا
روا نیست، چنانکه شام یعنی بوی شنونده، و ذائق یعنی چشنده بر او روا نیست و معنی
آنها برای او ثابت است.

و ابو علی بن سینا فرمود: «أجل مبتهج بشیء هو الأول بذاته» بزرگترین بهجت
(بجای لذت) برای ذات موجود اول حاصل است که ذات خود را ادراک می‌کند. و
شاید بعضی مردم جاهل پندارند که چون فرشتگان غذا نمی‌خورند و نکاح نمی‌کنند و
از لذائذ جهان محرومند انسان از این جهت سعادتمندتر است، و نمی‌دانند لذت برای
هر موجود چیزی است، آن خوراک که حشرات می‌خورند و از آن لذت می‌برند انسان
نفرت دارد و موجب الم اوست. و از نور که همه کس شکفته و شاد می‌شود جغد محزون

می‌گردد. لذت همان ادراک است چون جمادات لذت ندارند. و ادراک ملائم است چون ادراک غیر ملائم سبب آزار است. و مجردات عالم بالا در ادراک کمالات ملائم قوی‌ترند از انسان پس سعادتشان بیشتر. و بهتری خوشی و خرسندی برای کسی است که بالاترین کمال را برای خود حاصل بیند.

بسیاری از علما مانند شارح علامه (علامه حلی در شرح تجرید به نام کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد) فرمودند نامهای خدای تعالی توقیفی است، و غیر آنچه وارد شده است بر او اطلاق نتوان کرد، چنان که ملتذ یعنی لذت برنده گرچه در معنی صحیح است اما خدای را نتوان ملتذ نامید. انسان در بادی امر چنان می‌پندارد که مقصود منع شرعی است اما التزام بدان دشوار است زیرا که هیچ یک از ادعیه و مناجات‌ها که حاوی اسماء الله است با سند معتبر که حجت باشد و فقها آنرا در تجویز محرمات محل اعتماد قرار دهند ثابت نشده است. اگر اطلاق نام بی‌اسناد بر خدای تعالی حرام باشد دعای جوشن کبیر هم با سند صحیح روایت نشده باید بسیاری از نامهای خدا که در آن است حرام باشد، و مسأله از سنن نیست تا بتسامح در ادله سنن بتوان تمسک کرد، بلکه کلام در تخصیص حرمت است مانند تجویز لباس خز و سنجاب برای نمازگذار. و دور نیست بگوئیم مراد منع لغوی است و از شرع حرمتی نرسیده بلکه هر نامی که معنی آن بر خدا جائز باشد اطلاق آن بر حق روا است بدلیل ولله الاسماء الحسنی فادعوه بها که عام است.

پس هر نام نیکو که دلالت بر کمال و صفت کمالیه او کند بر او اطلاق توان کرد، و اسمائی که دلالت بر نقص فی الجملة کند جائز نمی‌باشد. و روش علماء را با منع لغوی سازگارتر می‌بینیم. مثلاً یکی از نامهای خدا زارع نیست، و اهل زبان عرب آن را از اسمای حسنی الهی نمی‌شمرند با آن که اگر بنا بر منع و تجویز شرعی بود وصف خدای تعالی به زارع از جهت اسناد از همه اسماء حسنی معتبرتر است چون در قرآن وارد است: «أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَ ام نحن الزارعون، أما اگر زارع را بی‌قرینه استعمال کنند ذهن شنونده به مردده‌نشین از طبقه پست مردم متبادر می‌شود و این معنی دلالت بر نقص می‌کند و شایسته خداوند نیست، اما چون در آیه قرآن ذهن به این نقص متبادر

نمی شود آن را اطلاق کرده است.

نیز خدای تعالی را کریم و جواد گویند، اما سخی که تقریباً مرادف آن است نگویند. و او را فقیه و فهیم و عارف نگویند، اما حکیم و علیم گویند. مانع آن در آنچه می گویند امتناع طبع بلغای اهل لغت است، و مجوز آن استعمال آنها که دلالت بر وضع می کند، نه آن که در روایتی یا آیه قرآن وارد باشد که خدا را فقیه و سخی مگوئید. و قیود اهل لغت در عربی بلکه در هر زبانی بسیار است و منع و تجویز را از امتناع یا استعمال آنها باید استنباط کرد، چنان که ما در فاسی گوئیم چند رأس اسب و چند نفر شتر و بالعکس نگوئیم. و در کتاب سامی فی الأسامی و اصلاح المنطق و فقه اللغة امثال آن بسیار است. چرا باید نار را مؤنث دانست، و ماء را مذکر، و قمر مذکر و شمس مؤنث؟ و در بعضی زیانهای دیگر به عکس ماه مؤنث است و خورشید مذکر. و چرا در عربی باید گفت: سألت الرجل عن المسألة و در فارسی به عکس سألت المسألة عن الرجل؟ و اگر غیر آن کند شنونده داند گوینده ها ماهر نبوده. و چرا فاعل در عربی پس از فعل آید و در فارسی پیش؟ و چرا شاطئ الواد الأيمن را نمی توان در فارسی «ساحل رود راست» ترجمه کرد، و باید گفت ساحل راست رود؟ و امثال این بسیار است. اگر گوئی در بسیاری روایات نهی است از آنکه خدای را بغیر آن صفات که خویش را وصف کرد وصف کنند.

گوئیم چنان که از دقت در آنها معلوم می شود مراد هر فرد فرد اسماء نیست بلکه صفت کلی است به هر لفظ.

مثلاً خدای تعالی در هیچ جا خود را به جسم و صورت و تخطیط وصف نکرده، اما به علم و قدرت وصف کرده. پس اگر معنائی برای خدای تعالی جائز باشد، و صفتی از صفات که خدای تعالی خود را بدان وصف کرده باشد بهر لفظ ادا کنند منع شرعی ندارد (ط ۱ - ص ۴۱۱ - ۴۱۳). این بود عبارت جناب استاد که به نقل آن تبرک جستہ ایم.

بیان - آن که فرموده است: «اما کلمه ملتذ ... در عرف مردم ...» بحث آن در پیش گفته آمد، و عرف خواص در آن دانسته شده است.

و آن که فرموده است: «و شاید بعضی مردم جاهل...» ناظر به کلمات شیخ رئیس در فصل هفتم مقاله نهم الهیات شفاء است.

و آن که فرموده است: «پس هر نام نیکو...» نتیجه بحث است که در کمال درستی و استواری است.

و آن که فرموده است: «و در بعضی زبانهای دیگر به عکس» چنان که در زبان فرانسه ماه مؤنث است و خورشید مذکر.

و آن که فرموده است: «مثلاً خدای تعالی در هیچ جا خود را به جسم و صورت و تخطیط و صف نکرده» صورت هندسه‌ای که به معنی شکل است اطلاق آن بر حق سبحانه روا نیست، اما صورت معنویه چنانست که جناب ثقة الإسلام کلینی - قدس سره الشریف - در اصول کافی روایت کرده است: «باسناده إلى محمد بن مسلم قال سألت أبا جعفر عما يروون أن الله خلق آدم عليه السلام على صورته؟ فقال: هي صورة محدثة مخلوقة اصطفاها الله واختارها على سائر الصور المختلفة فأضافها إلى نفسه كما أضاف الكعبة إلى نفسه، والروح إلى نفسه فقال: بيتي، و نفخت فيه من روحي» (اصول کافی معرب ج ۱ ص ۱۰۴).

بر عارف به اسلوب و سیاق کلام پوشیده نیست که امام باقر علیه السلام در این حدیث اولاً صدور «ان الله خلق آدم عليه السلام على صورته» را از رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلم - قبول کرده است و تصدیق فرموده است، و ثانیاً متعرض به شرح و بیان آن شده است.

شیخ رئیس در دو جای شفاء معانی صورت را بیان فرموده است: یکی در آخر فصل دهم مقاله نخستین طبیعیات آن (ص ۲۲ ط ۱ ج ۱ رحلی) و دیگری در فصل چهارم مقاله ششم الهیات آن. و بفرموده صدر المتألهین در تعلیقات الهیات شفاء: کسی امعان نظر در این معانی کند می‌یابد که رجوع همه آنها به یک معنی است و هوکون الشیء بالفعل (ص ۲۴۹ ط ۱). بلکه خود شیخ نخست در موضع دوم یاد شده فرموده است: «و أما الصورة فنقول: قد يقال صورة لكل معنى بالفعل يصلح أن يعقل حتى تكون الجواهر المفارقة صوراً بهذا المعنى».

و در حکمت متعالیه مبرهن شده است که شیئیت شیئی به صورتش است، و صور حقیقی موجودات انحاء وجودات خاصه آنها است، و فصول منطقی علامات و امارات و دلالات و حکایات از آنها هستند، و وجود را وحدت صمدی است لا جرم ما سوی الله همه ربط محض اند و وجه و آبرویشان همان فیض وجود صمدی است که به تعبیر امام سجاد علیه السلام در صحیفه ما سوی الله همه مرزوق اند، و رزقشان همین وجود است که الوجود بياض الوجه فی الدارین، و بدین معنی لطیف و شریف اشارت فرمودند که حق سبحانه صورة الصور است.

واقع مطلب این است که «یدین و اصبعین و عین و رجل و صورت و لسان» برخی از آنها در آیات قرآنی و برخی در روایات آمده است، و انس و الفت به بعضی از آنها - مثلاً یدین و عین که در قرآن کریم آمده اند - بیشتر از اصبعین و صورت و رجل است، لذا مأنوس را تصدیق دارند و درباره آن تأویل روا می دارند، و از غیر مأنوس تأبی دارند فافهم.

تفصیل این بحث را به دیباچه شرح عیون مسائل نفس به نام «شرح العیون فی شرح العیون» ارجاع می دهیم. و الله سبحانه ولی التوفیق. سبحانه الله عما یصفون إلا عباد الله المخلصین.

تنظیم و تنمیق این رساله وجیز و عزیز در شب شنبه غره شهر شعبان المعظم ۱۴۱۱ هـ ق = ۱۳۶۹/۱۱/۲۷ هـ ش پایان یافت. دعویهم فیها سبحانهک اللهم و تحیتهم فیها سلام و آخر دعویهم ان الحمد لله رب العالمین.

قم - حسن حسن زاده آملی

۱۳۶۹/۱۱/۲۷ هـ ش

فهرست

صفحه	عنوان
	باب اول:
۳-۶	تقریر محل نزاع در توقیفیت اسماء الله - تعالی شأنه ..
	باب دوم:
۷-۱۲	در بیان اسماء و صفات وجودی و سلبی، و اسماء ذات و صفات و افعال.
	باب سوم:
۱۳-۱۹	در علت توقیفی بودن اسماء لفظی الهی در نزد متکلمان.
	باب چهارم:
۲۰-۲۶	در نقل برخی از آیات قرآنی در توقیفیت اسماء الله و اقوال و نکاتی چند.
	باب پنجم:
۲۷-۳۲	در بیان عدد اسماء الله - عظمت اسمائه ..
	باب ششم:
۳۳-۴۰	در توقیفیت اسماء الهی در نزد عارفان و حکیمان.
	باب هفتم:
۴۱-۵۱	در بیان اختصاص اطلاق سمیع و بصیر، در میان قوای ظاهری.
	باب هشتم:
۵۲-۶۹	در اطلاق اسمای الهی با مراعات ادب مع الله - عز اسمه ..