صفات جمال و جلال خدا در نهج البلاغه

نویسنده: محمدحسين مختارى مازندرانى

## پيشگفتار

بسم الله الرحمن الرحيم

نهج البلاغه بعد از قرآن و سخنان نبوى، گنجينه ى بزرگ علمى و دينى است و نيز دريايى است سرشار از معارف و علوم الهى، و هركس قصد سفر در اين درياى بيكران نمايد با حقايق متعالى آشنا گرديده و هرچه در آن غور و تعمق مى كند و به اعماق آن شنا مى كند، به در يتيم و مرواريدهاى ارزشمندى دست مى يابد كه هرگز حاضر نيست آن را با هيچ قيمتى از دست دهد.

ولى جاى تاسف است كه اين ره بيكران مسافرى بس اندك را با خود به همراه دارد آن هم مقطعى و گذرا كه گاهى جست و گريخته و به طور تصادفى به اين مسير قدم گذارده با لختى تامل و نظر در آن به حقيقت هاى گرانسنگى و اصل مى گردد و به مواضع و ميادينى برخورد مى كند كه ناگهان در آن توقف نموده و از خرمن معرفت خوشه اى مى چيند و آنگاه با شوق و رغبت زايدالوصفى به راه خود ادامه مى دهد تا دانه ها و خوشه هاى فزونترى از مبادى معارف الهى دستگير او شود. و جالب اين است كه وقتى انسان با دنياى نهج البلاغه آشنا مى گردد در تكاپوى اين معناست كه از همه ى ميادين و نقطه هاى رفيع آن معرفتى حاصل كند و بدين صورت نيازهاى باطنى و روحى خود را سيراب نمايد. البته بودند صاحب نظران عارف و متعهدى كه برخى از قله هاى رفيع اين كتاب ارزشمند را فتح كرده اند و در اين راستا آثار ذى قيمت و گرانمايه اى را از خود به يادگار گذارده اند و اكنون نيز برخى از محققان و صاحبان قلم در تلاشند تا حقايق و معارف بلند اين كتاب بزرگ را تبيين نمايند و در آينده نيز به خواست خداوند افرادى تداوم بخش اين راه خواهند بود.

ناگفته پيداست ويژگى چند بعدى بودن نهج البلاغه باعث بحث و كنكاش فوق العاده دانشمندان در ابعاد مختلف آن گرديده است بدين جهت است كه اين كتاب لقب اخ القرآن به خود گرفته است.

آرى از امتيازات برجسته سخنان اميرالمومنين كه به نام نهج البلاغه امروز در دست ما است اين است كه محدود به زمينه ى خاصى نيست، على به تعبير خودش تنها در يك ميدان اسب نتاخته است، در ميدان هاى گوناگون كه احيانا بعضى با بعضى متضاد است تكاور بيان را به جولان آورده است. نهج البلاغه شاهكار است اما نه تنها در يك زمينه، بلكه در زمينه هاى گوناگون. اين كه سخن شاهكار باشد ولى در يك زمينه البته زياد نيست و انگشت شمار است ولى به هر حال هست. اينكه در زمينه هاى گوناگون باشد ولى در حد معمولى نه شاهكار، فراوان است، ولى اينكه سخن شاهكار باشد و در عين حال محدود به زمينه خاصى نباشد از مختصات نهج البلاغه است [سيرى در نهج البلاغه، استاد شهيد مطهرى.] و اين خود نشانگر اين معناست كه سخن على به يك نقطه ى خاص متمركز نيست و اصولا نمى توان مجموع سخنان او را تنها در يك جهت خلاصه نمود، چه آنكه على خود داراى روحيه ى بس والا و گسترده اى بود كه بر همه ى عوالم احاطه داشت و در همه جا حاضر بود.

به راستى چند بعدى بودن سخن على اعجاب بشر را برانگيخت و همه را مبهوت خويش ساخت، چه قدما و چه متاخرين، به گونه اى كه آنها را ياراى مقايسه با سخنان ديگران نبود و همواره سخن على را بعد از وحى و قرآن عميق ترين و جامع ترين سخنان دانسته اند و كرارا بر اين اعتقاد خود در آثار و نوشته هاى خويش اصرار ورزيده اند و اين خود بر اهميت و اعجاز اين كتاب صحه مى گذارد. بدين ترتيب دنياى نهج البلاغه، دنياى ديگرى است و تاكنون كسى ادعا نكرده و نمى تواند ادعا كند كه همه ى ميادين و نقاط آن را فتح كرده باشد، چرا كه فعاليت هاى گروهى و بعضا به طور انفرادى آن هم با غور و تعمق در جمله، جمله ى سخنان آن حضرت به همراه تلاش و جديتهاى چشمگير شبانه روزى ، شايد درك گوشه اى از اين اقيانوس عظيم و دستيابى اطلاعاتى هر چند ناقص و دست و پا شكسته، براى انسان ممكن سازد ولى درك و شناسايى همه ى مطالب اين كتاب كه حاوى بسيارى از اسرار و رموزات است، چندان سهل و آسان نيست. و البته هر كار تحقيقى كه در اطراف كتاب قيم نهج البلاغه صورت مى پذيرد قدم ارزنده اى است براى نيل به اين مقصود، و در هموار ساختن راه وصول به قله رفيع آن كمك شايانى مى نمايد، بنابراين احاطه به اسرار مجموع سخنان على عليه‌السلام جز تعداد انگشت شمار از عهده ى ديگران خارج است.

به هر تربيت يكى از مهمترين و اعجاب انگيزترين بحثهاى نهج البلاغه مربوط به الهيات است كه به طور معجزه آسا با شيرين ترين بيان و در عين حال كاملا مستدل و مبرهن مطرح گرديده است و اساسا نخستين فردى كه در ميان امت اسلامى در مسائل فلسفه ى الهى اقامه ى برهان نموده، اميرمومنان است و از اين رهگذر او را بر همه ى دانشمندان و پژوهشگران اين فن برترى روشن و حقوقى مسلم است زيرا او بود كه باب استدلال و اقامه ى برهان را در مسائل فلسفه ى الهى گشود.

افزون بر اينكه پيشينيان از اقامه ى اين براهين در زمينه ى فلسفه ى الهى غافل بودند، پس از اميرمومنان نيز قرنها اين براهين در بوته ى بى توجهى ماند تا در اين اواخر گروهى از پيشروان دانش و مغزهاى متفكر فلسفه به كشف اين معارف نهفته در سخنان پيشواى پرهيزگاران موفق شدند.

گذشته از اين، حضرت على عليه‌السلام نخستين كسى است كه واژه هاى عربى را در طرح مباحث فلسفى به كار برد. در حالى كه اين واژه ها بر اساس معانى اوليه و استعمالهاى رايج خود براى بيان مقاصد فلسفى وافى نبود و نياز مبرمى به تجريد آنها از معانى اوليه و موارد استعمال متداوله داشت كه اميرمومنان آو واژه ها را با نوعى تجريد از ريشه ى اصلى خود به كار برده است. [ر. ك، على و فلسفه الهى، علامه طباطبايى "ره". ]

آرى اميرمومنان بحثهاى تعقلى و فلسفى را به نقطه ى اوج رسانيده است به طورى كه احدى را نمى توان با او در اين جهت همچون ساير جهات مقايسه نمود، بلكه تحقيقا او مبدع غالب مسائل عميق فلسفى است كه پيش از او سابقه اى نداشت و كسانى كه داراى مشرب فلسفى بوده اند در مفاهيم پيچيده ى عقلى از بيانات آن حضرت بهره مى برده اند و البته اين خود سبب و انگيزه اى شد بر اينكه شيعيان آن حضرت، در طرح بسيارى از مباحث از جمله مبحث توحيد، شيوه ى تعقلى و فلسفى را پيشه خود سازند و رفته رفته به اين سمت گرايش عميق و بى سابقه اى پيدا كنند و همين باعث شود كه گروه شيعه بر ساير فرق و گروههاى اسلامى، از يك امتياز و برترى زايدالوصفى برخوردار گردند و بدين طريق توانسته ان با عقل و فكر نيرومند خويش معارف شيعى را بالاتر ببرند.

گذشته از اين، دقت و تامل در مباحث عقلى نهج البلاغه خود بهترين وسيله در تبيين و تفسير مطالب تعقلى قرآن مجيد است و در حقيقت مى توان بر آن بود كه اگر نهج البلاغه و كلام عميق و پرمحتواى آن حضرت مربوط به الهيات نبود، مسائل توحيدى و همه ى مطالب عقلى قرآن كريم براى هميشه مجهول و بدون تفسير باقى مى ماند و كسى قادر نبود نسبت به مفاهيم فلسفى قرآن تفسير واقعى را ارائه كند.

و لذا از اين رهگذر به وضوح مى توان رابطه ى نهج البلاغه با قرآن مجيد را كشف نمود كه بين اين دو ارتباط مستقيم و ناگسستنى برقرار است و در حقيقت نهج البلاغه كتاب تفسيرى است بر قرآن كريم كه بسيارى از انديشمندان اسلامى را از اظهارنظرهاى ناصواب درباره ى غالب موضوعات قرآنى مصون نگاهداشته است.

با اعتقادى راسخ و فريادى بلند و رسا مى توان گفت: در ميان ياران پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم كه تعداد آنها آن طور كه در كتب رجال و تراجم نقل شده به دوازده هزار نفر مى رسد و امت اسلامى در گردآورى و نگهدارى اخبار مربوط به رفتار و گفتار آنها از هيچ كوششى دريغ ننموده اند، به جز يك نفر، آرى فقط يك نفر، و آن پيشواى پرهيزگاران و اميرمومنان على بن ابى طالب عليه‌السلام است كه معارف الهى از سخنان گوهربار او همى جوشد و شيفتگان فلسفه الهى را دچار حيرت و شگفت مى نمايد.

سخنان والاى اميرمومنان شاهباز انديشه بشرى را به پرواز آورده، تا قله ى رفيع معارف حقه بالا مى برد و هنگامى كه بالهاى نيرومند انديشه بشرى فروماند، او به تنهايى اعماق آسمان معارف را مى شكافد و بالا مى رود و ديگر كسى به گرد او نمى رسد و انديشه همراهى او را در دل نمى پروراند. [على و فلسفه الهى، علامه طباطبايى "ره"، ترجمه: على اكبر مهدى پور.]

چرا كه او از قدرت الهى برخوردار است و در كلامش نشانه اى از علم خدايى است و بوى سخن نبوى در سخنان او استشمام مى گردد. و لذا كلام او را همچون خود او نمى توان با ديگران مورد مقايسه قرار داد. بدين جهت است كه نهج البلاغه اين گنجينه ى بزرگ الهى، افرادى چون شيخ محمد عبده مفتى اسبق مصر را شيفته ى خود مى سازد و او را از بيگانگى نجات مى دهد و سرانجام وى را وادار مى سازد كه بر اين اعتقاد باشد كه نهج البلاغه بعد از قرآن و سخنان نبوى، عميق ترين و در عين حال جامع ترين كتاب است و هيچ كتابى همرديف او نيست.

به هر ترتيب سخنان اميرمومنان در نهج البلاغه سرشار از مطالب دقيقى فلسفى و مسائل عميق معارف الهى است، بيان حق مطلب مستلزم تلاش وسيع و جد و جهد گسترده است و اين حقير به خاطر كثرت مشاغل و قلت بضاعت علمى از سويى و انگيزه بسندگى بر اختصار مباحث از سوى ديگر، فرصت استيفاء همه مباحث مربوط به صفات خداوند در كتابى چون نهج البلاغه را نيافت و بر اين حقيقت سخت مذعن و معترف است و در اين خصوص هيچگونه ادعايى نداشته و ندارد و قطعا مجموع سخنان و يا ديدگاه اميرمومنان را پيرامون صفات جمال و جلال ذات احديت از لحاظ كمى و كيفى بيان ننموده است بلكه تنها گامى در اين راستا برداشته تا محققان و دانشمندان متعهد با كاوش و تحقيق بيشتر اين بحث را چونان ساير مباحث نهج البلاغه تعقيب نموده و حق مطلب را اداء نمايند. انشاءالله. در خاتمه از خداى سبحان استدعا دارم كه فكر و قلم مرا از خطا و لغزش حفظ فرمايد و از كليه حضرات اهل علم و دانش پژوهان تقاضا دارم نواقض را به قلم لطف اصلاح فرمايند.

اميد است اين مختصر مورد قبول ذات اقدس حق قرار گرفته و نگارنده را از شفاعت پيشواى پرهيزگاران بهره مند فرمايد.

حوزه ى علميه قم

محمدحسين مختارى مازندرانى

## صفات حق تعالى

صفات ثبوتى و سلبى

صفات حق تعالى به تقسيم اولى بر دو قسم است:

١- صفات ثبوتيه يا صفات جمال

٢- صفات سلبيه يا صفات جلال

قسم اول يا حقيقى است و يا اضافى، حقيقى نيز بر دو قسم است:

الف: صفات حقيقى محض كه نه عين اضافه به غير موصوف است و نه لازمه ى آن مى باشد.

مانند علم، حيات، واجب كه عين ذات حق تعالى است و بين اين صفات صرفا تغاير مفهومى است وگرنه از نظر مصداق اتحاد بلكه ميان آنها عينيت است.

ب: صفات حقيقى مضاف كه عين اضافه نبوده ولى چنين اضافه اى را لازم داشته باشد.

مانند خالقيت و رازقيت.

اما صفات ثبوتى اضافى نظير عالم بودن و قادر بودن كه عالميت صرف نسبت بين عالم و معلوم است و قادريت همان نسبت بين قدرت و مقدور است و بديهى است وجود نسبت و اضافه معلول دو سوى اضافه است و بى آن موجوديت نمى باشد.

## صفات ذات و فعل

الف: صفات ذات

ب: صفات فعل

صفات ذات، صفاتى است كه ذات اقدس با قطع نظر از مخلوقات آنها را داراست و پيوسته با آنها همراه مى باشد مانند صفت قدرت، علم، حيات و... كه اتصاف خداى متعال به اين نوع صفات، نيازى به فعل يا چيز ديگر ندارد، براى مثال خدا قادر و توانا است چه فعلى از او صادر شود، چه كارى از جانب او انجام نگيرد.

بنابراين آن سلسله صفاتى كه مربوط به مقام ذات بوده و او پيوسته با آنها همراه است و سلب آن از ذات اقدسش محال مى باشد و در عين حال با صرف نظر از افعال و آفريده هاى خداوندى مد نظر قرار مى گيرد، صفات ذات مى نامند.

صفات فعل، آن رشته از صفاتى است كه به مقتضاى فعلش بر ذات وى متصف مى گردد به گونه اى كه هرگاه افعال و امورى از او صادر نمى شود قادر نبوديم حق تعالى را با چنين اوصافى، توصيف نماييم.

مانند صفت خالقيت و رازقيت، كه با در نظر گرفتن فعل آفريدن و روزى دادن ذات اقدس اله را به اين صفات متصف مى نماييم و در حقيقت هر يك از اين صفات منتزع از فعل خداوند است براى مثال، اتصاف صفت رازق، خالق، عادل و حكيم بر خداوند هر كدام به ترتيب از رزق، خلقت، عدالت و حكمت انتزاع گرديده است، از آنجا كه حق تعالى منشاء و مبداء اين صفات است به حسب صدور اين افعال، لذا به اين نوع صفات، صفات فعل اطلاق مى گردد.

مرحوم علامه طباطبايى درباره ى صفات فعلى خداوند مى فرمايند:

ترديدى نيست كه سرتاسر جهان و اجزاى وى، و حوادث گوناگونى كه در وى بوقوع مى پيوندد از جهت وجود و هستى، نسبتى به حق داشته و فعل و افاضه ى او هستند و به واسطه ى قياس و نسبتهاى گوناگون كه در ميانشان تحقق پيدا مى كند، مصداق پاره اى از صفات، مانند رحمت و نعمت و خير و نفع و رزق و عزت و غنى و شرافت و غير آنها و همچنين متقابل آنها مى باشند.

و از اين روى، موجودات جهان، رحمتى هستند منسوب به حق و نعمتى هستند منسوب به حق، يا رزقى منسوب به حق و همچنين... و لازم لاينفك آن اين است كه خداوند رحيم است و منعم است و همچنين يعنى متصف به صفاتى است كه از مقام فعل منتزع مى باشند.

ولى چيزى كه هست اين صفات از مقام ذات پايين تر بوده و مرتبه و موطن آنها، همان مرتبه ى فعل مى باشد

اراده و مشيت و جود و كرم و انعام و احسان حق مثلا همان موجود خارجى است كه با ايجاد حق به وجود آمده است و مريد و جواد و كريم و منعم و محسن بودن ذات اقدس حق، همان است كه موجود نامبرده را به وجود آورده و ايجاد كرده است و ايجاد حق، جز وجود خارجى چيز ديگرى نيست اگرچه ما به منظور مراعات ترتيب عقلى مى گوئيم:

خدا وجود فلان چيز را خواسته، پس ايجادش كرد و چون خدا خواسته بود، چنين و چنان شد. آرى نظر به اينكه موجودات امكانيه، با وجودهاى گوناگون و صفتهاى وجودى رنگارنگى كه دارند كاشف از كمالات ذاتى حقند، و يك نحو ثبوتى بحسب ريشه ى اصلى خود، در مقام ذات دارند.

اين صفات فعليه نيز، كه از آن وجودات منتزعند يك نحو ثبوتى به حسب ريشه ى اصلى، در مقام ذات دارند يعنى حقيقتى كه منشاء پيدايش فعلى است، در مقام ذات مى باشد.

- و از اين جا بايد متنبه شد به اينكه، همه ى اين افعال با اختلافات زيادى كه دارند، به حسب حقيقت به يك فعل عام برمى گردند و آن ايجاد و آفرينش است چنانكه كمالات ذاتى حق كه منشاء پيدايش آنها هستند نظر باطلاق ذاتى به يك واقعيت و حقيقت كه هيچگونه كثرت و اختلاف و تغيرى در وى راه ندارد، برمى گردند.

صفات ثبوتى عين ذات كه صفات ذات ناميده مى شوند از نظر مفهوم متغاير ولى از جهت مصداق و به عبارت ديگر از نظر وجود خارجى عين يكديگر هستند، بنابراين تنها تفاوتى كه بين اوصاف و نيز ميان اوصاف و خود ذات است در مفهوم است نه در حقيقت و مصداق.

صفات ثبوتى خارج از ذات كه صفات فعلى حق تعالى ناميده مى شوند، بازگشت همه ى آنها به يك وصف اضافى است كه همان قيوميت واجب تعالى است و قيوميت واجب هم به قدرت واجب كه وصف ذات است برمى گردد يعنى اصل و ريشه ى تمامى صفات فعلى اضافى، قيوميت حق است و قيوميت حق تعالى ريشه اش قدرت حق است كه قدرت عين ذات حق تعالى است.

در هر يك از صفات سلبى در حقيقت سلب يك نقص از واجب تعالى مى شود و چون تمام نقص ها ناشى از امكان است پس بازگشت تمام صفات سلبى به سلب امكان است و بازگشت سلب امكان به شدت و وجوب وجود است پس امكان مسلوب است و لازمه ى سلب امكان، سلب كليه نقايص است در نتيجه تمام صفات سلبيه كه صفات تقديس و جلال نام دارند به سلب امكان برمى گردد.

## به ديگر سخن:

بعضى از صفات خداوند كه صفات ثبوتى، اضافى و نسبى است مانند: خالقيت و رازقيت و تقدم و عليت خدا، اينها در حقيقت به يك صفت حقيقى برمى گردند كه عبارت از قيم بودن خدا نسبت به همه ى موجودات است [صفت قيوميت براى خدا عبارت از اين است كه هر چيز به خدا برپاست و خدا خود به خويشتن پايداراست. خدا از همه بى نياز است ولى همه به او نيازمندند. موجودى كامل، بى انتها، غنى مطلق است و در عين حال همه، در هر حال و هر مقامى كه باشند به فيض و لطف او نيازمندند و به اراده او برپا هستند.] و اين قيوميت، صفت واحدى است كه صفات متعددى "مانند خالقيت و رازقيت و..." از آن انتزاع مى شوند و اين انتزاع به عنوان آثار و لحاظ تناسبها است. علامه طباطبايى "ره" در اين باره مى فرمايند:

شكى نيست كه واجب بالذات داراى صفات فعلى است كه در اضافه با غير او تحقق دارد مانند خالق، رازق، بخشنده، آموزنده، مهربان و امثال اينگونه صفات كه تعداد آنها بسيار است و صفت قيوم همه ى آنها را دربرمى گيرد. [نهايه الحكمه ص ٢٥٣.]

اما صفات سلبيه خداوند كه آنها را از صفات جلال نيز مى نامند بازگشت همه ى آنها به سلب يك موضوع است يعنى صفات سلبيه همان سلب امكان است وقتي كه خدا ممكن الوجود نبود يعنى او را داراى جسم، كيفيت، حركت، سكون، سنگينى و سبكى و... نيست بلكه از هر نقصى منزه است، از طرفى ممكن الوجود نبودن خدا در حقيقت همان واجب الوجود بودن خداست و واجب الوجود بودن خدا هم از صفات ثبوتيه كماليه است، بنابراين صفات سلبيه به صفات ثبوتيه برمى گردند ، خداوند از جميع جهات يگانه است در ذات مقدسش هيچگونه تعدد و كثرت نيست، معلوم است كه در حقيقت براى يكتاى بى نياز، تركيبى نيست.

بسى شگفت است قول كسانى كه مى گويند: صفات ثبوتيه خداوند به صفات سلبييه ى او برمى گردد، از آنجا كه قائلين اين قول معناى صفات خدا عين ذات اوست را نفهميده اند لذا، اينگونه پنداشته اند كه بايد همه ى صفات ثبوتيه را به صورت سلب و نفى معنا كنيم تا اطمينان به وحدت و يگانگى ذات خدا و عدم تعدد و كثرت او حاصل شود ولى غافل از اينكه اين قول نتيجه ى مطلوبى نخواهد داشت زيرا در اين صورت لازمه اش اين است كه ذا ت اقدس حق را كه عين وجود و محض وجودى است و منزه از هر نقص و امكان است عين عدم و صرف نفى قرار دهيم خداوند انشاءالله ما را از لغزش پندارها و قلم ها حفظ كند. [ مسائل اعتقادى از ديدگاه تشيع استاد مظفر "ره" ترجمه محمد محمدى.]

## وحدت ذات و صفات

از ديرباز محققين و ارباب فلسفه گفته اند كه صفات خدا عين ذات اوست ميان آن دو نمى توان انفكاك و جدايى قائل شد، به نحوى كه صفات بر ذات حق عارض شده باشد.

به ديگر سخن، ترديدى نيست كه خداوند داراى صفاتى نظير عليم، قدرت و حيات و... مى باشد آيا اين صفات از ازل با خدا بوده يا بعدا به وجود آمده اند؟

و پس از پذيرفتن ازليت صفات، آيا صفات خداوند زايد بر ذات او است يا اينكه صفات او با ذاتش متحد است؟ ما وقتي كه درباره ى صفات خدا بحث مى كنيم اغلب دچار اشتباه گرديده و صفات او را با صفات خودمان مقايسه مى كنيم.

به عنوان مثال هرگاه خدا را متصف مى كنيم به علم، قدرت، حيات،... ناخودآگاه آن را با صفات انسانها مقايسه مى كنيم و مى گوئيم موصوف ابتداء موجود بوده آنگاه صفت بر آن عارض گرديده است و شايد معناى ديگرى غير از اين به ذهن ما تبادر نكند و جهتش اين است كه ما در دل طبيعت بزرگ شده ايم و با آن پيوسته در تماس بوده ايم لذا همواره ميل داريم همه چيز را با آن مقايسه نمائيم، و بدين جهت وقتى كه مى شنويم صفات خدا عين ذات اوست چون بر خلاف شناخت طبيعى ما است براى ما تازگى دارد چون تاكنون هرچه ديده ايم و يا شنيده ايم مربوط به جسم و خواص جسم بوده و داراى زمان و مكان معينى بوده اند با اين حال تصور موجودى كه نه داراى جسم است و نه زمان و مكان در او مطرح است در عين حال به تمام زمانها و مكانها احاطه دارد. و از هر نظر نامحدود، تقريبا دشوار است از اين رو حضرت على عليه‌السلام مى فرمايد:

لا تقع الاوهام له على صفه. [نهج البلاغه، خطبه ى ٨٤.]

وهم و خيال بشر به هيچيك از صفات او نمى رسند. اين بيان اميرالمومنين بدان معنا نيست كه شناخت صفات حق تعالى حتى مفاهيم آن امكان پذير نيست بلكه ناظر به اين معنا است كه از آنجا كه صفات متبادر در اذهان عمومى بشر، صفات زايد بر ذات است به خاطر انس و ارتباطى كه با آن دارد از اين جهت تفكيك آن با صفات حق تعالى كه زايد بر ذاتش نبوده بلكه با آن عينيت دارد كار آسانى نيست و لذا بايستى با تامل و دقت قابل توجهى در اين ميدان گام برداشت تا درك صفات خداوندى به ذهن انسان نزديك و يا ميسر گردد.

به ديگر سخن: گاهى ما در محاورات عرفى صفتى را بر يك موجودى متصف مى كنيم به عنوان مثال مى گوئيم:

اين گل خوشبو است.

بوى خوشى را به عنوان صفت براى گل ذكر مى كنيم. منتها بوى خوش غير از گل است و بين آن دو دوئيت و مغايرت وجود دارد و لذا ممكن است بوى خوش آن از بين برود ولى خود گل باقى بماند.

و يا در توصيف خودمان مى گوئيم:

ما شاد هستيم.

ما غمگين هستيم.

اين غم و شادى كه به عنوان يك صفت براى نفس تلقى مى شوند غير از خود نفس هستند زيرا بسا خود نفس باقى باشد ولى صفت شادى وجود نداشته باشد.

اين نوع صفات در فلسفه به آن عرض [فلاسفه ماهيات را به دو قسم تقسيم كرده اند. يك قسم آن جوهر است و قسم ديگر آن مربوط است به عرض، و ماهيتى را كه براى موجود شدن محتاج به موضوع نباشد جوهر مى نامند و اگر نيازمند به موضوع باشد عرض مى نامند. به عنوان مثال ماهيت انسان ماهيت جوهرى است و ماهيت غم، شادى كه بر انسان عارض مى گردد ماهيت عرضى است كه بدون موضوع "انسان" تحقق پيدا نمى كند.] مى گويند كه غير از موضوع است و عقلا از آن قابل انفكاك است گرچه در خارج با يكديگر تلازم داشته باشند.

بدين ترتيب صفت به معناى عرضى آن براى خداى متعال قابل اثبات نيست، خداى متعال بزرگتر از آن است كه موضوع براى عرضى واقع شود. سبحان الله عما يصفون.

بنابراين خداى متعال به صفات اجسام و آنچه كه مربوط به ممكنات است كه مستلزم حدوث و امكان و بيانگر نياز و نقص است هرگز متصف نمى شود چنانكه در قرآن مجيد مى فرمايد:

ليس كمثله شى ء: چيزى همانند او نيست.

و الله هو الغنى: و خداست بى نياز.

الله خالق كل شى ء: خدا آفريننده ى هر چيزى است. البته اين آيات از قبيل محكمات است و آيات متشابه قرآن نيز بايد به آنها بازگردند.

به هر ترتيب صفات خداوند شباهتى با صفات ما ندارد چون وجودى ما فوق همه ما و تمام جهان آفرينش است و نيز صفات خدا غير موصوف نيست و جدايى و انفكاك ميان آن دو امرى است محال و غير ممكن، بلكه صفات او عين ذات اوست يعنى ذات او همان علم و قدرت و حيات است و بين خود صفا تيز دوئيت و دوگانگى از نظر وجود و تحقق لحاظ نمى گردد زيرا اگر آن صفا از نظر وجود متفاوت باشند. مستلزم آن است كه واجب الوجود متعدد شود و وحدت حقيقى ذات خداوند از بين برود و اين با عقيده ى يگانگى خداوند منافات دارد.

آرى اين صفات از نظر مفهوم و معانى با هم تفاوت دارند مثلا علم خدا غير از قدرت است و قدرت غير از حيات است و... و ولى از نظر وجود و تحقق يكى هستند.

چنانكه فارابى گويد:

تمام او وجود، تمام او وجوب، تمام او علم، تمام او قدرت، تمام او حيات است و اين چنين نيست كه قسمتى از او علم و قسمتى ديگر از او قدرت و بخشى ديگر حيات باشد. [اصل عبارت معلم ثانى در كتاب فصوص چنين است: وجود كله، وجوب كله، علم كله، قدره كله، حيات كله.] همانطورى كه تمام صفات حق تعالى با ذات اقدسش كه موصوف با آنها است متحد بوده صفات نيز با هم در ذات و وجود متحد هستند اما در مفهوم اين چنين نيست تا الفاظشان با يكديگر به صورت مترادف درآيد كه اساسا امر باطلى است. [حاجى سبزوارى "ره" مى گويد:

و اتحدت فى الذات لا مفهوما

ككونك المقدور و المعلوما

ككونك المقدور و المعلوما

ككونك المقدور و المعلوما

بنابراين وقتى ما قادريت را به عنوان يكى از صفات جماليه بر خداوند اطلاق مى نماييم، عالميت و ساير صفاتى كه دلالت بر كمال ذاتى او مى نمايند نيز قابل اتصاف است.

درباره ى صفات خداوند به طور كلى سه نظريه وجود دارد:

نظر معتزله [فرقه معتزله: فرقه معتبرى است از فرق اسلامى كه از اول قرن دوم هجرى در اواخر عهد بنى اميه ظهور کرده تا چند قرن در تمدن اسلامى تاثير شديد داشته اند موسس اين فرقه يكى از شاگردان حسن بصرى به نام واصل بن عطا بود كه با استاد خود بر سر سرنوشت مرتكب معاصى كبيره و يقين حدود كفر و ايمان اختلاف نظر يافت و از او مجلس درس او كناره گرفت و سپس يكى از شاگردان ديگر حسن به نام عمرو بن عبيد به او پيوست و اين دو به يارى يكديگر فرقه جديدى را پديد آوردند به نام معتزله يا اهل عدل و توحيد كه در فارسى آنان را عدلى مذهب نيز گفته اند.]

مسعودى در مروج الذهب گويد: علت تسميه اين فرقه به معتزله آنست كه مى گفتند مرتكب كبيره از كفار و مومنين اعتزال جست و معتزله يعنى قائلين به اعتزال صاحب كبائر معتزله در باب ايمان معتقد بودند كه ايمان عبارت است از خصال خير كه چون در كسى جمع شد او را مومن گويند. ليكن فاسق از آنجا كه جامع خصال خير نيست، مومن مطلق نيست اما كافر مطلق هم نمى باشد زيرا شهادت را جارى كرده است و قسمتى از اعمال خير هم از او سر مى زند با اعتقاد به اين اصل معتزله مجبور شدند تمام وقايعى را كه تا آن وقت در اسلام رخ داده بود توجيه و تاويل كنند و چون غالب تاويلات آنان در اين مسائل به سود امويان بود برخى از خلفاى اخير بنى اميه مثل يزيد بن وليد و مروان بن محمد مذهب اعتزال را پذيرفتند.

با آنكه فرق معتزله در اجراى عقايد خود با يكديگر اختلافاتى داشتند بر روى هم در پنج اصل با يكديگر شريك بودند كه عبارتند از:

١- قول به المنزلته بين المنزلين و اينكه مرتكب كبيره نه كافر است و نه مومن بلكه فاسق است و فاسق از جهت فسق مستحق نار جحيم باشد.

٢- قوله به توحيد: و آن اينست كه صفات خداوند غير ذات او نيست يعنى خداوند عالم و قادر و حى و سميع و بصير بذاته است. اين صفات زايد بر ذات نيستند.

٣- قول به عدل و آن نتيجه قول به قدر است خلاصه اقوال آنان در اين باب اينكه خداوند خلق را به غايت خلقت كه كمال باشد سير مى دهد و بهترين چيزى را كه ممكن است براى آنان مى خواهد نه ارائه شر مى كند و نه طالب شر براى كسى است افعال مخلوق را از خوب و بد خلق نمى كند بلكه اراده ى انسان در انتخاب آنها آزاد و در حقيقت آدمى خالق افعال خويش است و به همين سبب هم مثاب به خير و هم معاقب به شر مى باشد.

٤- قول به وعد و وعيد يعنى خداوند در وعده و وعيد خود در پاداش مثوبات و كيفر كبائر صادق است. آنها مى گويند خلف خداوند از وعده خود موجب نقص اوست.

٥- امر به معروف و نهى از منكر: از مبانى مهم معتقدات معتزله قول به سلطه عقل و قدرت آن در معرفت نيك از بد هست، در موردى كه شرع سخن از آن نگفته باشد.

معتزله مى گفتند از صفات و خواص هر چيز خوبى و بدى آن در نزد عقل آشكار است و اين تميز خطا از صواب براى همه ميسر مى باشد پس ملاك خوبى و بدى فقط امر و نهى شرعى نيست.

معتزله به حدود بيست فرقه منقسم گرديدند كه بر روى هم همه شعب معتزله در اصول يعنى كه بدانها شهرت دارند شريكند. اسامى فرق مختلف معتزله عبارتست از واصليه، عمرويه، هذليه، نظاميه، اسواريه، معمويه، بشريه، هشاميه، مرداريه، جعفر بن پيروان جعفر بن حرب الثقفى متوفى به سال ٢٣٤.

جعفريه اشباع جعفر بن مبشر همدانى، اسكافيه، ثماميه، جاخطيه، شماميه، خياطيه، سجعيه، چيائيه، بهشميه. معتزله معتقدند كه واجب الوجود به هيچ صفتى متصف نمى گردد چه آنكه او از هر نظر بسيط است و بساطت او اقتضاء دارد كه از هر گونه اتصاف به صفتى مبرى باشد زيرا دارا بودن صفت، مستلزم نوعى تكثر است و آن از مختصات مخلوقات است.

اين طايفه به نيابت قائل هستند يعنى بر اين باورند كه ذاتش نائب مناب صفات مى باشد به اين معنا كه مثلا خاصيت علم اتقان فعل بوده كه اين معنا بر ذاتش مترتب مى گردد بدون اينكه صفت علم حقيقتا در ذات باشد. زيرا به مقتضاى عبارت مشهور خذ الغايات و اترك المبادى اثبات صفات براى ذات به منظور بهره بردارى از خاصيت آنها است و وقتى نفس خواص در ذات بود بدون احتياج به وجود صفات، قطعا الزامى به اتصاف ذات به صفات نداريم.

نظر اشاعره [اشاعره: اساس طريقه اشاعره از تعليمات جهميه مايه گرفت و در اواخر قرن سوم و يا اوائل قرن چهارم هجرى به عنوان فرقه اشعرى ظهور كرد و به نام مشهورترين روساى اين فرقه ابوالحسن اشعرى معروف گرديد، او از اخلاف ابوموسى اشعرى بود.]

ابوالحسن اشعرى بر مخالفت معتزله قيام كرد و جمعى پيرو او شدند.

عالم مشهور قاضى ابوبكر محمد باقلانى متوفى ٤٠٣ مذهب اشعرى داشت و در تاييد و ترويج اين طريقه كوشش بسيار كرد.

اشاعره و معتزله با هم سخت مخالف بودند و كار مخالفت اين دو فرقه به زد و خورد، و انقلابات خونين كشيد و مسلمانان هر ناحيه را مدت چند قرن به همين زد و خورد، مشغول و سرگرم داشت، نمونه اى از اين معنى واقعه خراسان است در سال ٤٥٦.

اشاعره و معتزله در مسائل بسيار با هم اختلاف دارند كه عمده ى آن اختلافات به قرار زير است:

١- معتزلى گويد: افعال خير از خدا مى باشد و بر اوست كه هر چه شايسته تر و سزاوارتر رعايت بندگان كند، اما اعمال شر مخلوق عباد و عنان قدرت و اراده اين همه در دست انسان است.

اشعرى گويد: بد و نيك همه كارها آفريده خداوند است و بنده را به هيچ وجه اختيار نيست.

معتزلى گويد: ايمان را سه ركن است، اعتقاد به قلب و جنان، گفتار به زبان ، عمل باركان.

اشعرى گويد: ركن اصلى ايمان عقيده قلبى است و گفتار و كردار از فروع آنست و كسى كه دين را بدل بگرود مومن است هرچند عمل و گفتارش با عقيدت يار نباشد .

معتزلى از ذات واجب الوجود صفات ازليه همچون علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و جز آنها را نفى كند و گويد: خداوند عالم است بالذات نه به صفت علم، و قادر است نه به صفت قدرت و همچنين از ديگر صفات ازلى، اما اشعرى قائل به صفات ازليه زائد بر ذات است كه قائم به ذات واجب الوجودند. مسئله تعدد قدما كه در كتب كلام ديده مى شود مربوط به همين مطلب است.

معتزلى قائل است به حسن و قبح عقلى و گويد: حسن و قبح ذاتى اشياء است. و عقل خود بدون معاونت شرع مى تواند حسن و قبح چيزها را ادراك كند. اوامر و نواهى شرع تابع حسن و قبح ذاتى است نه اينكه حسن و قبح تابع امر و نهى شارع باشد، و از اين جهت در مواردى كه نص شرعى در دست نداريم عقل خود مى تواند استنباط احكام كند.

٥- معتزلى گويد: خدا را هيچگاه به چشم نتوان ديد و اشعرى گويد كه خداوند در روز رستخيز به عيان ديده مى شود.

در مساله رويت اشاعره و معتزله گفتگوهاست و درين باب عقايد گوناگون اظهار شده است كه در جاى خو د به تفضيل نوشته اند طايفه ى "ضراريه" از معتزله گويند : كه انسان را وراى حواس پنجگانه حاسه ى ششم است و با اين حس خدا را در قيامت مى بينيم.

٦- معتزلى گويد: كسى كه مرتكب گناهان كبيره مى شود نه مومن است و نه كافر، بلكه فاسق است و از اين معنى تعبير كند به منزله بين المنزلين.

٧- معتزلى گويد: كلام الله مخلوقى است حادث و اشعرى معتقد بكلام قديم است.

٨- معتزلى گويد: اعجاز قرآن مجيد سبب آنست كه مردم را از معارضه و آوردن مانندش منصرف ساخت وگرنه اتيان بمثل براى فصحاى عرب ممكن بودى، و اشعرى قرآن را لذات معجز و آوردن مانند آن را از بشر محال داند و گويد اعجاز عبارت است از فعل خارق عادت كه مقرون به تحدى و سالم از معارضه باشد.

٩- معتزلى اعاده معدوم را ممتنع و اشعرى ممكن داند.

١٠- معتزلى خلود در نار را معتقد و اشعرى منكر است.

١١- معتزلى امامت را به نص داند و اشعرى به اختيار امت.

١٢- معتزلى معتقد است به تقرر و ثبوت ماهيت پيش از وجود و گويد ماهيت دارد حال عدم و پيش از آنكه موجود شود ثبوت و تقررى است و ثبوت را اعم از وجود و عدم را اعم از نفى داند.

١٣- معتزله علم واجب الوجود را عبارت دانند از ماهيات ثابته ازلى بنابر تقرر ماهيت كه جزو عقايد آنهاست و ماهيات مقرره در عقايد معتزله نظير اعيان ثابته است در عقايد متصوفه از قبيل محى الدين و پيروان او.

١٤- اشعرى گويد ايمان و طاعت به توفيق و كفر و معصيت به خذلان الهى است و توفيق عبارتست از خلق قدرت بر طاعت و خذلان عبارتست از خلق قدرت بر معصيت.

غير از آنچه مذكور افتاد موارد خلافيه ديگرى هم هست كه بدان مختصر بسنده گرديد. طايفه ى اشاعره كه اصحاب ابوالحسن على بن اسماعيل اشعرى منسوب به ابوموسى اشعرى است دسته اى ديگر از متكلمين اسلامى هستند و مى گويند ذات پاك خدا، به برخى از صفات متصف است وانگهى آن صفات زائد بر ذات هستند و چون موصوف، واجب الوجود و قديم است و اين صفات هم بايد واجب الوجود و قديم باشد.

به ديگر سخن، آنها بر اين باورند كه علاوه بر ذات حق، هفت صفت ديگر وجود دارد كه آنها هم مانند ذات او ازلى هستند مانند علم، قدرت، اراده، حيات، كلام، سمع و بصر.

بدين ترتيب انها در واقع به هشت وجود ازلى اعتقاد، دارند يكى ذات خدا و ديگر صفات هفت گانه او كه گاهى از آنها به قدماء ثمانيه تعبير مى شود همچنانكه گاهى از آن هفت صفت به معانى تعبير مى كنند چنانكه در مصراع دوم بيت زير آمده است:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| نه مركب بود و جسم، نه مرئى نه محل |  | بى شريك است و معانى، تو غنى دان خالق |

بديهى است اين نوع اعتقاد با وحدت و يگانگى خدا سازگارى ندارد زيرا طبق اين عقيده واجب الوجود و قديم به ذات خدا منحصر نيست بلكه به جاى يك قديم ازلى به هشت قديم معتقد شده اند بدين ترتيب، چنين اعتقادى از عقيده به تثليث مسيحيان نيز بالاتر مى باشد و اين هر دو از راه اصلى توحيد و يگانگى خدا منحرف شده اند.

گروه ديگرى از متكلمان اسلامى به نام كراميه [ [كراميه: گروهى كه به جوهريت باريتعالى و استقرار وى بر عرش اعتقاد دارند، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا منتهى الارب.

اقرب الموارد مى نويسد كراميه گروهى هستند منسوب به ابن عبدالله محمد ابن كرام.

شهرستانى در كتاب الملل و النحل مرحوم سعيد نفيسى در حواشى بر تاريخ بيهقى و همچنين در كتاب غزالى نامه آمده است: كراميه جماعتى هستند از اهل سنت كه از اثبات كنندگان صفات خداوندند. اين گروه صفاتى به عنوان صفات ازليه مثل علم و قدرت و حيات و اراده و سمع و بصر و كلام جلال و اكرام وجود و عزت و عظمت اثبات مى كردند و بين صفات ذات و صفات فعل فرقى نمى گذاشتند، درنتيجه صفاتى نيز به عنوان صفات خيريه مثل دست و صورت براى خداى تعالى اثبات مى نمودند و معتقد بودند آيات را بايد بدون تاويل و تفسير پذيرفت و به ماندن در حد ظاهر اكتفا كردند.]] "از پيروان ابى عبدالله محمد بن الكرام سيستانى" به حدوث صفات معتقد مى باشند و مى گويند خداوند در آغاز اين صفات را دارا نبوده و بعدا حادث شده است.

بسى شگفت است از اين طايفه كه درباره ى ذات اقدس حق اينطور ابراز عقيده مى كنند زيرا ذاتى كه در ابتدا فاقد صفاتى مانند علم، قدرت، حيات بوده، پس اين صفات چگونه به وجود آمده، از سوى چه كسى و به چه طريقى پديد آمده، آيا به طور ناگهانى بر حسب تصادف به وجود آمده آن هم معنا ندارد چون پذيرش اين معنا مساوى است با انكار قانون عليت و معلوليت و اگر چنانچه شخص ديگرى آن را پديد آورده باشد اين نظر هم با وحدانيت و يگانگى خدا سازش ندارد و اگر احيانا كسى بر اين باور باشد كه خدا خود اين صفات را به وجود آورده، چنين احتمالى نيز اساسا سست و بى پايه است و بى پايگى آن به حدى روشن است نياز به اقامه ى دليل ندارد.

لذا بايد پذيرفت صفات خدا چون ذات او قديم و ازلى است و هيچگاه از وى جدا و منفك نمى گردد بنابراين طايفه ى مزبور بقول مرحوم حاجى سبزوارى با ارائه نظريه ى زيادى صفات بر ذات از فطرت عقلانى انسانى خارج شده اند چه آنكه ذاتى كه واجب الوجود بالذات است از جميع جهات اين وجوب وجود با او هست و همانطورى كه واجب الوجود بوده، واجب العلم، واجب القدره و و اجب الاراده و امثال آن نيز مى باشد.

## عقيده فلاسفه و متكلمان اسلامى

حكماى اسلامى بر اين عقيده اند كه صفات كماليه ذات اقدس حق عين ذات وى و هر صفتى نيز، عين صفت ديگر مى باشد به عنوان مثال: ذات حق علمى است غيرمتناهى و اين علم، قدرت، حيات غيرمتناهى است و همينطور ساير صفات كماليه.

و كثرت اسماء و صفات، فقط در مقام لفظ و تعبير و از حيث مفهوم ذهني است وگرنه در عالم خارج يك واقعيت مرسل و مطلق و غير متناهى است كه هم علم است و هم قدرت و هم حيات و هم ساير صفات كماليه.

بنابراين بى شك خداى متعال موجو دى است كه وجودش فى نفسه و ثبوتش بذاته است و غير او هيچ موجودى بدين صفت نيست و او هر چه از صفات كمال كه دارد عين ذات مى باشد نه زائد بر آن و همچنين خود صفاتش نيز زايد بر يكديگر نيست بلكه عين هم است.

حاجى سبزوارى در منظومه مى گويد:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| و الاشعرى بازدياد قائله |  | و نغمه الحدوث فى الطنبور |
| ما واجب وجوده بذاته |  | فواجب الوجود من جهاته |
| و قال بالنيابه المعتزله |  | قد زادها الخارج عن مفطور |
| فواجب الوجود من جهاته |  | فواجب الوجود من جهاته |

اشعرى صفات را زايد بر ذات دانسته و معتزلى ذات را نائب مناب صفات مى داند و طايفه ى كراميه كه از فطرت عقل و خرد به دور افتاده در طنبور معرفت صفات نغمه حدوث صفات حقيقى را سر داده اند. در حالى كه وجود واجب غير ذات و قائم به ذات نمى باشد بلكه وجودش همان ذات مى باشد، بنابراين ذات اقدس حق از جميع جهات واجب الوجود است.

سخنان اعجازآميز امير مومنان بيان بسيار رسائى است در تشريح و توضيح اين موضوع، چه آنكه او نخستين فردى است كه در مسائل فلسفه ى الهى اقامه ى برهان نموده و همه ى حكماى اسلامى را به پژوهش و تحقيق واداشته است.

لذا در اولين خطبه ى ايشان در نهج البلاغه آمده است:

اول الدين معرفته و كمال معرفته التصديق به و كمال التصديق به توحيده و كمال توحيده الاخلاص له و كمال الاخلاص له نفى الصفات عنه، لشهاده كل صفه انها غير الموصوف و شهاده كل موصوف انه غير الصفه فمن وصف الله فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه و من ثناه فقد جزاه و من جزاه فقد جهله و من جهله فقد اشار اليه و من اشار اليه فقد حده و من حده فقد عده. [نهج البلاغه، خطبه اول.]

يعنى سرآغاز دين شناخت ذات پاك اوست و كمال شناخت او ايمان به اوست و كمال ايمان به او گواهى بر يكتائى اوست و كمال توحيد اخلاص به اوست و كمال اخلاص به ساحت ربوبى نفى صفات زائد بر ذات اوست، كه هر صفتى غير از موصوف و هر موصوفى غير از صفت است.

هركس او را به صفتى "زايد بر ذات" توصيف كند او را به چيزى مقرون ساخته است و هركس او را به چيزى مقرون بدارد به دوگانگى او معتقد شده است و هركس به دوگانگى او معتقد شود، اجزائى بر او قائل شده است و هر كس اجزائى بر ذات ربوبى قائل شود او را نشناخته است و هركس او را نشناسد به سوى او اشاره كرده است و هركس به سوى او اشاره كند او را حد و مرزى قائل شده است و هركس براى ذات اقدس حق، حد و مرزى قائل شود او را قايل شمارش دانسته است.

مرحوم ملاصدراى شيرازى در جلد ششم كتاب اسفار در توضيح و تفسير كلام اميرالمومنين عليه‌السلام مى فرمايد:

و كمال الاخلاص له نفى الصفات عنه

مراد نفى صفاتى است كه غير ذات باشد و الا ذات به ذاتش مصداق جميع نعوت كماليه بر اوصاف الهيه است بدون آنكه امر زايدى قيام به ذات او كرده باشد. پس علم و قدرت و اراده و حيات و سمع و بصر در واجب موجود به وجود ذات احديت اند با آنكه مفهومات آنها متغاير و معانى آنها متخالف است، و كمال حقيقت وجوديه در جاهليت معانى كثيره كماليه است با وحدت وجود.

و اينكه فرموده است:لشهاده كل صفه بانها غير الموصوف و شهاده كل موصوف بانه غير الصفه اشاره است به برهان نفى صفات عارضه خواه به قدم آن صفات قائل شوند چنانكه اشاعره مى گويند و خواه به حدوث آنها، زيرا هر صفتى كه عارض باشد مغاير موصوف خواهد بود، و هر دو چيزى كه در وجود متغايرند البته از يكديگر متمايزند در چيزى و مشارك اند در چيزى و ممتنع است كه جهت امتياز عين جهت اشتراك باشد و الا لازم مى آيد كه واحد كثير، بلكه وحدت كثرت باشد، پس ناچار بايد هر يك مركب باشند از ما به الاشتراك و ما به الامتيار، پس در ذات واجب تركيب خواهد بود و حال آنكه به ثبوت رسيده است كه بسيط الحقيقه است.

و آنچه فرموده است:فمن وصفه فقد قرنه... فقد جهله اشاره به همين مطلب است و منظور اين است كه هر كه او را به صفت زايده وصف نمايد در وجود به غير مقرون گردانيده است و چون به غير مقرون شود ثانى در وجود براى او اثبات مى شود و چون ثانى به هم رسيد ناگزير بايد مركب باشد از دو جزء كه به يكى مشارك با ثانى باشد در وجود و به ديگر مباين از آن.

بنابراين كلام آن حضرت عليه‌السلام كه منبع علوم مكاشفه و مطلع انوار معرفت است نص است بر غايت تنزيه واجب از شوب امكان و تركيب.

و لازمه ى اين تنزيه و تقديس، آن است كه موجود حقيقى نبايد غير او باشد و اين ممكنات از لوامع نور مى باشند پس او است كل در وحدت.

پيرامون صفات ثبوتيه خداوند، حضرت امير عليه‌السلام در نهج البلاغه در مواضع مختلف، سخن بسيار فرموده اند و اينك نمونه هاى چند از سخنان نغز و پرمغز آن حضرت:

كائن لاعن حدث موجود لاعن عدم [نهج البلاغه ظ، خطبه ى ١.]

خداى سبحان هميشه بوده است نه آنكه حادث و نو پيدا شده باشد، موجود و هستى است كه مسبوق به عدم نيست.

آنگاه مى فرمايد:

فاعل لابمعنى الحركات و الاله، بصير اذ لا منظور اليه من خلقه، متوحد اذ لاسكن يستانس به، و لا يستوحش لفقده

فاعل و كارگزاران است و فعل از او صادر مى شود نه به معناى حركات و انتقالات از حالى به حالى و نه به توسط آلت، و همچنين بينا بوده هنگامى كه هيچ چيز از آنچه كه آفريده، موجود نبوده و منفرد و يگانه است زيرا يار و مونسى ندارد تا با آن انس گرفته و از فقدان آن به وحشت افتد.

در خطبه ى ٨٣ مى فرمايد:

الحمدلله الذى علا بحوله و دنا بطوله مانح كل غنيمه و فضل و كاشف كل عظيمه و ازل.

ستايش مختص خدايى است كه به نيروى خود بلند و علو دارد و با لطف خود نزديك گرديده است، هر نعمت و غنيمتى را اعطاء فرموده و از هر عظمت و تنگنايى پرده برداشته است." در خطبه ى ٩٠ مى فرمايد:

هو المنان بفوائد النعم و عوائد المزيد و القسم عياله الخلائق ضمن ارزاقهم و قدر اقواتهم.

اوست احسان كننده به نعمتهاى سودمند و بهره هاى بسيار، موجودات جهان، جيره خوار او هستند و او ضامن و عهده دار روزى آنان است و آنچه كه مى خورند مقدر و تعيين فرموده است.

در خطبه ى ١٣١ مى فرمايد:

الباطن لكل خفيه و الحاضر لكل سريره، العالم بما تكن الصدور.

خدايى كه از هر چيز پنهانى آگاه است و در كنار هر موجود آشكارى حاضر، خدايى كه به نيتهاى سينه ها آگاه است.

در خطبه ى ٢٢٨ مى فرمايد:

هو الظاهر عليه بسلطانه و عظمته و هو الباطن لها بعلمه و معرفته و العالى على كل شى ء منها بجلاله و عزته.

اوست كه به سلطنت و بزرگى خود بر زمين غالب و مسلط است و اوست كه با علم و معرفت خود از وضع جهان آگاه است و به بزرگوارى و ارجمنديش بر هر چيز آن بلند و برتر است.

در خطبه ى ٩٥ مى فرمايد:

و الظاهر فلا شى ء فوقه و الباطن فلا شى ء دونه.

او ظاهر است و چيزى آشكارتر از او نيست و باطن است و چيزى نهانتر از او نيست. در خطبه ٢٢٧ مى فرمايد:

الذى صدق فى ميعاده و ارتفع عن ظلم عباده و قام بالقسط فى خلقه و عدل عليهم فى حكمه.

خدايى كه در وعده ى خود صادق است و منزه و برتر است از اينكه بر بندگانش ستم روا دارد و درباره ى آفريدگانش به عدل رفتار مى نمايد و حكم خود را بر ايشان از روى راستى و درستى تعيين فرموده است.

هو الظاهر عليها بسلطانه و عظمته [نهج البلاغه صبحى صالح، خطبه ى ١٨٦ .]

خدا با قدرت و عظمت خويش بر موجودات جهان تسلط دارد.

و هو الباطن لها بعلمه و معرفته [نهج البلاغه خطبه ى ٢٢٨.]

خدا با علم و معرفت خود از وضع جهان آگاه است.

## براهين يگانگى خدا در نهج البلاغه

فبعث الله محمدا- صلى‌الله‌عليه‌وآله - بالحق ليخرج عباده من عباده الاوثان الى عبادته و من طاعه الشيطان الى طاعته. بقرآن قد بينه و احكمه ليعلم العباد ربهم اذ جهلوه و ليقروا به بعد اذ جحدوه و ليثبتوه بعد اذ انكروه، فتجلى لهم سبحانه فى كتابه من غير ان يكونوا راوه بما اراهم من قدرته و خوفهم من سطوته و كيف محق منم محق بالمثلات، و احتصد من احتصد بالنقمات [نهج البلاغه خطبه ١٤٧.] پس خداوند محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم به حق برانگيخت تا بندگانش را از ظلمات بندگى بتها به روشنايى بندگى خويش و از اطاعت شيطان به اطاعت خود درآورد. با قرآنى كه روشن گر و استواريش قرار داد تا بندگانش از پس دوران جهالت، پروردگار خويش را بازشناسد و در پى موضع گيريهاى جهل آلود به وجودش معترف شوند. و هستى او را اثبات نمايند بعد از آنكه باور نداشتند، پس خود را در كتابش به ايشان هويدا ساخت، به آنچه از قدرت و توانائيش به آنها نشان داد بى آنكه او را ببينند و نشان داد كه در مورد گذشتگانى كه پند و اندرز نگرفته اند چه سختيها و كيفرهايى به وجود آورده و چه عذاب هايى به آنها چشانيده است.

در خطبه ى ١٠١ مى فرمايد:

الحمدلله الاول قبل كل اول و الاخر بعد كل آخر و باوليته وجب ان لا اول له و بآخريته وجب ان لا اول له و بآخريته وجب ان لا آخر له و اشهد ان لا اله الا الله شهاده يوافق فيها السر الاعلان و القلب اللسان.

او نخستين پيش از هر نخست و پايانى پس از هر پايان است، نخست بودنش بى آغازى را رقم زده است و آخر بودنش بى پايانى را، و اين حقيقت را من با تمام وجودم گواهى مى دهم كه جز الله خدايى نيست چنان گواهى كه در آن درون و برون و قلب و زبان هماهنگ اند.

اساسا اعتقاد به يگانگى خدا زيربناى همه مكاتب آسمانى به ويژه مكتب اسلام را تشكيل مى دهد و آن يك اصلى است خدشه ناپذير و تمامى احكام و مسائل اسلامى فرع بر آن است.

لذا در قرآن و نهج البلاغه كمتر موردى به چشم مى خورد كه از خدا و يگانگى او و پرهيز از شرك و دوگانه پرستى سخن به ميان نيامده باشد و اين خود بر اهميت موضوع تاكيد دارد.

زيرا خدا كمال مطلق و هستى محض است و آن ابدا تعدد بردار نيست. به ديگر سخن:

ذات بارى تعالى وجود محض و محض وجود است، محال است كه ثانى داشته باشد، به قول شيخ اشراق، صرف الشى ء لا يثنى و لا يتكرر يعنى هر چيزى خودش در حالى كه فقط خودش است بدون اينكه چيز ديگر با او ضميمه شود دو تا نمى شود و قابل تعدد نيست.

آرى، خدا يكى است ولى برخلاف نظر كسانى كه از ارباب انواع سخن مى گويند و براى هر يك از انواع مانند انسان، زمين، درياها، صحراها، خدايى توهم مى كرده و زمام امور همان نوع را به دست وى مى داده است، گاهى خورشيد و ماه و ستاره را به مناسبت تاثيرات آنها، مى پرستيده است و از يك سوى خدايان اتفاقى يا اختصاصى تشريفى مانند خداى فلان شاه، خداى فلان قبيله را پرستش مى نموده است و درختهاى پير و كهنسال، بناهاى كعبه، كوههاى سركشيده و رودخانه هاى نيرومند نيز مورد عبادت قرار مى گرفتند. [اصول فلسفه و روش رئاليسم، جلد پنجم، ص ١٢١ علامه طباطبائى "ره".]

## اسلام يك خدا براى همه چيز و همه كار معرفى مى كند.

اسلام مى گويد: خدا يگانه است و پدر و پسر و شريك و همكار ندارد سبحان الله عما يصفون [سوره ى مومنون: آيه ى ٩١.] و حتى شفيعانى هم كه بدون اراده و اذان او بخواهند وساطت كنند براى او نيست من ذ الذى يشفع عنده الا باذنه [كيست كه در نزد او جز به فرمان او شفاعت كند، بقره آيه: ٢٥٤.]

اما خود خدا ممكن است اراده كند كه براى بعضى از كارها اسباب و علل و عواملى خاص بيافريند مثلا خورشيد را براى گرم كردن و نور دادن و ديگر منافعى كه دارد يا غذا را براى سير شدن و لذت بردن مردم، اينها شريك و همكار خدا نيستند بلكه آلت اجراى فرمان خدا و وسائلى هستند كه خدا آنها را آفريده است .

بندگان واقعى خداوند قولا و عملا با تمامى اعضاء و جوارح و با همه ى وجود و هستى اشان گواهى مى دهند به وحدانيت و يگانگى او، و با امير مومنان هم آوا شده و مى گويند:

اشهد ان لا اله الا الله غير معدول به، و لا مشكوك فيه، و لا مكفور دينه و لا مجحود تكوينه. [نهج البلاغه: خطبه ١٧٧.]

گواهى مى دهم خدايى غير از خداى يكتا وجود ندارد و كسى در رديف او نيست، نه در وجودش شك دارم، نه به دينش كافرم و نه در موجوديتش ترديد دارم.

در قرآن كريم دهها و صدها آيه از سوره هاى مختلف با تعابير متفاوت درباره ى توحيد و يگانگى خدا آمده كه دقت و تامل در آن، هرگونه غبار حيرت و ترديد را از ضمير انسان مى زدايد.

ما تخذ الله من ولد و ما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق و لعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون، عالم الغيب و الشهاده فتعالى عما يشركون. [سوره مومنون آيه ٩١ و٩٢.]

خدا هرگز فرزندى براى خود اتخاذ نكرده و معبود ديگرى با او نيست كه اگر چنين مى شد هر يك از خدايان مخلوقات خود را تدبير و اراده مى كردند و بعضى بر بعضى ديگر تفوق مى جستند، منزه است خدا از توصيفى كه آنها مى كنند.

همانگونه كه موحدان با شعار توحيد لا الا اله الله بر وحدانيت و يگانگى خداوند گواهى مى دهند خدا خود نيز در قرآن كريم، بر اين معنا شهادت مى دهد، نظير اين آيه:

شهد الله انه لا اله الا هو و الملائكه و اولوالعلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم [سوره ى مومنون، آيه ى ٩١ و ٩٢.]

خداوند گواهى مى دهد كه معبودى جز او نيست و فرشتگان و صاحبان دانش "نيز" گواهى مى دهند در حالى كه "خداوند" قيام به عدالت دارد، معبودى جز او نيست كه هم توانا و هم حكيم است.

لازم به يادآورى است منظور از شهادت خداوند، شهادت عملى و فعلى است نه قولى ، يعنى خداوند با پديد آوردن جهان آفرينش كه نظام واحدى در آن حكومت مى كند و قوانين آن در همه جا يكسان و برنامه آن يكى است و در واقع يك واحد بهم پيوسته و يك نظام يگانه است، عملا نشان داده كه آفريدگار و معبود در جهان يكى بيش نيست و همه از يك منبع، سرچشمه مى گيرند، بنابراين ايجاد اين نظام واحد، شهادت و گواهى خداست بر يگانگى ذاتش.

اما شهادت و گواهى فرشتگان و دانشمندان، جنبه ى قولى دارد، چه اينكه آنها هر كدام با گفتار شايسته ى خود، اعتراف به اين حقيقت مى كنند و اين گونه تفكيك در آيات فراوان است مثلا در آيه ى ان الله و ملائكته يصلون على النبى صلوات و درود از ناحيه ى خدا چيزى است و از ناحيه ى فرشتگان، چيز ديگر، از جانب خدا فرستادن رحمت است و از سوى فرشتگان تقاضاى رحمت.

البته گواهى فرشتگان و دانشمندان جنبه ى عملى نيز دارد، زيرا آنها تنها او را مى پرستند و در برابر هيچ معبود ديگر، سر تعظيم فرود نمى آورند. [ر. ك، تفسير نمونه، ذيل آيه ى مورد بحث.]

## ابطال فرضيه چند خدايى

در سوره ى معروف توحيد مى فرمايد:

قل هو الله احد، الله الصمد، لم يلد و لم يولد، و لم يكن له كفوا احد. [ سوره ى اخلاص آيات ٤ -١.]

بگو خداوند يكتا و يگانه است، خدايى است بى نياز، نزاده و زاييده نشده، و براى او هرگز شبيه و مانندى نبوده است.

على عليه‌السلام به فرزندش اما مجتبى عليه‌السلام مى فرمايد:

و اعلم يا بنى انه لو كان لربك شريك لاتتك رسله و لرايت آثار ملكه و سلطانه و لعرفت افعاله و صفاته ولكنه اله واحد كما وصف نفسه، لا يضاده فى ملكه احد و لايزول ابدا. [نهج البلاغه نامه ى ٣١.]

پسرم ! بدان اگر پروردگارت شريكى داشت، رسولان او نيز به سوى تو مى آمدند آثار قدرتش را مى ديدى و افعال و صفاتش را مى شناختى، اما او خدايى يكتا همانگونه كه خود را توصيف كرد است. هيچ كس در ملك و مملكتش قادر به ضديت با او نيست و او هرگز از بين نخواهد رفت.

در جملات فوق اميرالمومنين عليه‌السلام به دو برهان عقلى درباره ى وحدانيت و يگانگى خداوند اشاره نموده است:

برهان اول: خدا يگانه و يكتا است و نمى توان براى او شريكى قائل شد چه آنكه اگر واقعا براى خداى همتا و نظيرى وجود داشت آثار قدرت و سلطنت او را مى ديديم و به افعال و صفات او شناخت پيدا مى كرديم و حال آنكه نه آثار قدرت و تسلط غير خداى يگانه را مشاهده نموده و نه به افعال و صفات غير او آشنا شديم بدين ترتيب بايد پذيرفت كه او خدايى است كه مثل و مانند ندارد.

برهان دوم: خداى يگانه انسانها را خودسرانه رها نكرده بلكه براى هدايت و راهنمايى آنان پيامبرانى را اعزام نموده تا همگان از رهنمودها و ارشادهايشان بهره مند گردند، ولى اگر چنانچه خداى ديگرى وجود داشت مى بايست براى هدايت بندگان پيامبرانى را مى فرستاد و آنها را به سمت كمال سوق داده و از ضلالت گمراهى نجات دهد، در صورتيكه هيچ پيامبرى از جانب چنين خدايى نيامده است و بدين ترتيب هرگز نمى توان براى خداى متعال شريك و همتايى قائل شد.

اين دليل از نوع قياس استثنايى است، ملازمه اى ميان مقدم و تالى برقرار شده و از نفى تالى نفى مقدم استنتاج شده است.

ملازمه ميان آن دو بدين منوال است كه اگر خداى ديگرى مى بود رسولانى هم مى داشت و از جانب او نيز به انبياء و رسل وحى مى شد، يعنى وحى و ارسال پيامبران و مبعوث ساختن افرادى براى هدايت بشر لازمه خدائى و وجوب وجود است.

اما نفى تالى: بديهى است كه هيچيك از پيامبرانى كه با آيات و بينات آمده اند جز از خداى واحد سخن گفته اند و افراد ديگرى هم غير اينها نيامده اند كه از طرف خداى ديگرى به آنها وحى شده باشد. همه از خداى واحد كه شريكى براى او نيست دم زده اند.

اين برهان از طرفى مبتنى بر اصالت وحى است يعنى كسى مى تواند چنين برهان اقامه كند كه صداقت و حقانيت وحى هاى موجود را صددرصد ادراك مى كند و از طرف ديگر مبتنى بر يك اصل كلى است و آن اينكه واجب الوجود يا لذات واجب من جميع الجهات و الحيثيات است يعنى امكان ندارد كه موجودى قابليت خاصى پيدا كند و از طرف ذات واجب افاضه فيض نشود، پس ممكن نيست كه بشرى آماده تلقى وحى بشود و از طرف واجب الوجود به او وحى نشود و

بديهى است كه در اين برهان به قول پيامبران استناد شده است يعنى نمى گوئيم چون پيامبران مى گويند خدا يكى است ما هم تعبدا مى گوئيم خدا يكى است. بلكه مى گوييم نبوتها به عنوان پديده هاى خاص كه نشانه هايى از ماوراءالطبيعى بودن دارند از ماوراء افق طبيعت تحريك و برانگيخته شده اند و همه تحت تاثير يك عام ماوراءالطبيعى هستند و اگر عامل ديگرى هم در كار مى بود آثارى از او ظهور مى كرد. [اصول فلسفه و روش رئاليسم، ج ٥، پاورقى به قلم استاد شهيد مطهرى.]

بنابراين خدائى غير از خداى يكتا وجود ندارد، خدائى كه با نور خود همه ى تاريكى ها را روشن مى گرداند، و با ظلمت خود تمام روشنايى ها را برطرف مى سازد.

## وحدت حق، وحدت عددى نيست

از نظر موالى الموحدين حضرت على عليه‌السلام ، خدا را نمى توان با توحيد عددى توصيف نمود، زيرا وحدت عددى يعنى وحدت چيزى كه فرض تكرر وجود در او ممكن است و اين نوع وحدت زمانى به كار مى رود كه بتوان براى آن، فرد ديگرى درخارج و يا ذهن تصور كرد و اين معنا درباره ى خدا جريان ندارد چون منظور از وحدت و يگانگى خدا اين است كه او يكى است ولى هرگز دوم براى او فرض نمى شود.

افزون بر اينكه، وحدت عددى در مورد فردى صادق است كه تحت ماهيت كلى قرار گيرد و اين معنا راجع به خدا صحيح نيست چه آنكه ذات اقدسش از ماهيت پيراسته است.

## وحدت شخصى نيز بر حق تعالى اطلاق نمى گردد

وحدت شخصى معمولا در برابر وحدت صنفى، نوعى، جنسى و... به كار مى رود. براى مثال، محمود و قنارى خوش صدايى كه همدم اوست وحدت جنسى دارند. چون هر دو از حيوانات هستند، ولى وحدت نوعى، صنفى و شخصى ندارند، محمود و رفيق سياه پوست وى، وحدت جنسى و وحدت نوعى دارند، چون هر دو انسان اند، ولى وحدت صنفى ندارند چون محمود از نژاد سفيد است و ديگرى از نژاد سياه، وحدت شخصى هم ندارن، چون دو موجود مشخص و از هم جدا هستند.

محمود و برادر هم زادش احمد، وحدت جنسى، نوعى و صنفى دارند، هر دو انسان و از نژاد سفيد هستند، از يك پدر و مادرند، حتى شكل و اندام و روحيات آنها با هم شبيه است مانند يك سيب كه دو نيمه شده باشد ولى وحدت شخصى ندارند، زیرا به هر حال دو نفر هستند.

وحدت شخصى به اين معنا كه گفتيم معمولا با وحدت عددى همراه است و بنابراين خدا را با اين ديد نمى توان شخص و داراى وحدت شخصيه شمرد.

ولى از ديد فلسفى وحدت شخصى معنايى دقيق و ظريف دارد كه در خدا نيز هست و نمى تواند نباشد، با اين ديد فلسفى دقيق مى گوييم هر واقعيت عينى ناچار وحدت شخصيه دارد، يعنى از هر واقعيت عينى ديگر مشخص و قابل باز شناختن است، خواه آن واقعيت از نظر ذات، دوتايى برادر باشد و خواه نباشد، اگر از نظر ذات اصولا دوتايى پذير نباشد وحدت شخصى لازمه ى او خواهد بود و لازم نيست تحت تاثير عوامل خارجى تشخص پذير شود، ولى اگر از نظر ذاتش دوتايى پذير باشد، بايد عامل يا عوامل ديگرى به او تشخص بدهند تا وحديت شخصيه پيدا كند، به اين معنا است كه مى گوييم خدا نيز وحدت شخصيه دارد، زيرا او ذاتى است مشخص كه مى توان او را از واقعيتهاى ديگر بازشناخت و وحدت شخصيه لازمه ى ذات اوست، بنابراين تشخص او از ذات خويش است، ولى تشخص و وحدت شخصيه ى موجودات ديگر از ذات خود آنها نيست، اين خداست كه به آنها تشخص و وحدت شخصيه داده است. [ر. ك، توحيد در قرآن، مقاله ى شهيد دكتر بهشتى.]

صدرالمتالهين در اين باره مى گويد:

... و لا تشخص له بغير ذاته... و لا برهان عليه الا ذاته فشهد بذاته على ذاته و على وحدانيه ذاته كما قال شهد الله انه لا اله الا هو لان وحدته ليست وحده شخصيه توجه بفرد من طبيعته و لانوعيه و لا جنسيه... و لا غير ذلك من الواحدات النسبيه... بل وحدته وحده اخرى مجهوله الكنه كذاته تعالى الا ان وحدته اصل كل الواحدات كما ان وجوده اصل الوجودات فلا ثانى له...

... هيچ چيز ذاتش موجب تشخص او نشده... و هيچ چيز جز ذاتش دليل بر وجودش نيست، ذاتش دليل وجود و گواه يگانگى ذات اوست همانطور كه گفتته: خدا گواه آن است كه جز او خدايى نيست چون وحدت او وحدت شخصى كه در وجود يك فرد از يك نوع مى شناسيم نيست، وحدت نوعى يا وحدت جنسى... يا وحدتهاى نسبى ديگر هم نيست، وحدت او وحدت ديگرى است كه كنه آن چون كنه ذات والايش ناشناخته است، وحدت او ريشه و زيربناى همه ى وحدتهاست، چنانكه هستى او نيز سرچشمه ى همه ى هستى هاست، بنابراين دومى براى او وجود ندارد... [عرشيه، ص ٢٢٠ و ٢٢١.]

امير مومنان عليه‌السلام در اين باره مكرر بحث كرده اند كه وحدت ذات حق، وحدت عددى يا شخصى نيست و به اين نوع وحدت، توصيف نمى شود و تحت عدد در آمدن ذات حق ملازم است با محدوديت او.

از سخنان آن حضرت است:

الاحد بلا تاويل عدد. [نهج البلاغه، خطبه ١٥١.]

خدا، يكتايى است كه عدد در آن دخالت ندارد. واحد لابعدد. [نهج البلاغه، خطبه ٢٢٩.]

خدا واحد است اما نه به شماره ى عددى.

لايشمل مجد و لايحسب بعد و انما تحد الادوات انفسها و تشير الالات الى نظائرها. [نهج البلاغه، صبحى صالح خطبه ١٨٦.]

هيچ حد و اندازه اى او را شامل نمى شود و با شمارش به حساب نمى آيد زيرا ادوات تعريف جز ممكنات را فرانگيرد و اسماء اشاره جز به ممكنات اشاره نكند.

در جاى ديگر مى فرمايد:

من اشار اليه فقد حده و من حده فقد عده [نهج البلاغه، خطبه اول.]

كسى كه به خدا اشاره كند او را محدود ساخته و كسى كه خدا را محدود سازد او را تحت شمارش درآورده است.

بازمى فرمايد:

و من وصفه فقد حده و من حده فقد عده و من عده فقد ابطل ازله. [نهج البلاغه، خطبه ى ١٥١.]

هركس بخواهد اوصاف خدا را بيان كند قطعا او را محدود كرده و كسى كه او را محدود كند وى را شماره كرده است و كسى كه خدا را مورد شماره قرار دهد ازلى بودن او را باطل ساخته است

و بالاخره مى فرمايد:

كل مسمى بالوحده غيره قليل. [نهج البلاغه، خطبه ى ٦٣.]

يعنى چيزى كه با وحدت نامبرده شود كم است جز او كه با اينكه واحد است به كمى و قلت موصوف نمى شود.

چه قدر زيبا و عميق و پرمعنا است اين جمله ! اين جمله مى گويد هر چه جز ذات حق اگر واحد است كم هم هست يعنى چيزى است كه فرض ديگر مثل او ممكن است، پس خود او وجود محدودى است و با اضافه شدن فرد ديگر بيشتر مى شود و اما ذات حق با اينكه واحد است به كمى و قلت موصوف نمى شود زيرا وحدت او همان عظمت و شدت وجود و عدم تصور ثانى و مثل و مانند براى اوست. اين مساله كه وحدت حق وحدت عددى نيست از انديشه هاى بكر و بسيار عالى اسلامى است در هيچ مكتب فكرى ديگر سابقه ندارد، خود فلاسفه ى اسلامى تدريجا بر اثر تدبر در متون اصيل اسلامى به ويژه كلمات على عليه‌السلام به عمق اين انديشه پى بردند و آن را رسما در فلسفه ى الهى وارد كردند. در كلمات قدما از حكماى اسلامى از قبيل فارابى و بوعلى اثرى از اين انديشه ى لطيف ديده نمى شود، حكماى متاخر كه اين انديشه را وارد فلسفه ى خود كردند بام اين نوع وحدت را وحدت حقه ى حقيقيه اصطلاح كردند. [سيرى در نهج البلاغه، استاد شهيد مطهرى "ره".]

## اقسام توحيد

## توحيد ذات

مقصود از توحيد ذاتى اين است كه خداوند واحد و يكتاست و براى او نظير و همتايى متصور نيست مضافا بر اينكه او نه تنها يگانه است بلكه براى ذات او جزء نيست و از چيزى تركيب نيافته است نه جزء عقلى دارد و نه جزء خارجى و از هر نظر بسيط است.

يعنى بساطت و عدم تركيب از اجزاء بالفعل و اجزاء بالقوه و يا عدم تركيب از ماهيت و وجود. دليل نفس اجزاء بالفعل از ذات الهى اين است كه اگر اجزاء مستقل از يكديگر باشند لازمه اش تعدد واجب است و اگر نيازمند باشند با وجوب وجود منافات دارد و اگر جزئى از آن ممكن الوجود باشد محتاج به واجب الوجود خواهد بود پس اگر فرض شود كه معلول جزء ديگر است همان جزء ديگر در واقع، واجب الوجود خواهد بود نه مركب مفروض و اگر معلول واجب الوجود ديگرى باشد لازمه اش شرك در وجوب وجود است.

دليل نفى اجزاء بالقوه اين است كه موجودى كه داراى اجزاء بالقوه باشد عقلا قابل تقسيم به چند موجود ديگر و در نتيجه قابل زوال خواهد بود در صورتى كه واجب الوجود، زوال ناپذير است.

افزون بر آن، اگر اجزاء بالقوه ممكن الوجود باشند لازمه اش اين است كه اجزاء با كل، سنخيتى نداشته باشند و اگر واجب الوجود باشند لازمه اش امكان تعدد واجب و نيز امكان معدوم بودن آنها قبل از تقسيم است.

اما دليل عدم تركيب از ماهيت وجود اين است كه عقل تنها مى تواند موجودات محدود را به دو حيثيت ماهيت و وجود تحليل كند اما وجود خداى متعال، وجود صرف است و عقل نمى تواند هيچ ماهيتى را به آن نسبت دهد.

بدين ترتيب هرگونه تركيب حتى تركيب از اجزاى تحليلى عقلى از ساحت مقدس الهى نفى مى گردد.

لذا نتايجى كه بر بساطت به معناى صرافت و نامتناهى بودن وجود خداى متعال، مترتب مى شود اين است كه هيچ كمالى را نمى توان از خداى متعال سلب كرد و به ديگر سخن: همه صفات كماليه براى ذات واجب الوجود، ثابت مى شود بدون اينكه امورى زائد بر ذات بشمار روند و در نتيجه، توحيد صفاتى نيز اثبات مى گردد. [ر. ك: آموزش فلسفه، ج ٢- استاد محمدتقى مصباح.] اميرمومنان عليه‌السلام در اين باره مى فرمايد:

و لا تناله التجزئه و التعبيض. [نهج البلاغه خطبه ى ٨٤.]

خدا تجزيه و تبعيض بردار نيست.

و در خطبه ى ديگر مى فرمايد:

لايجرى عليه السكون و الحركه و كيف يجرى عليه ما هو اجراه و يعود فيه ما هو ابداه و يحدث فيه نما هو احدثه؟! اذا لتفاوتت ذاته و لتجزا كنهه [نهج البلاغه، خطبه ى ٢٢٨.]

سكون و حركت بر او جارى نيست، چگونه ممكن است مصنوع در صنعتگر دخالت كند و يا اثر آغاز شده جاى موثر را بگيرد و يا چيزى كه به وجود آورده در خودش اثر بگذارد، كه در اين صورت ذات خدا تغيير مى كند و حقيقت او متجزى مى گردد.

پرواضح است كه حضرت امير عليه‌السلام در فراز ياد شده از بيانات خويش، اتصاف حركت و سكون به ذات اقدس حق را مستلزم تفاوت در ذات و تجزيه در كنه و حقيقت خداوند مى داند و با استدلال و برهان قاطع، انتساب چنين اوصافى را به ذات باريتعالى منفى و مطرود مى شمارد.

و سپس مى فرمايد: و لا يوصف بشى ء من الاجزاء و لا بالجوارح و الاعضاء و لا بعرض من الاعراض و لا بالغيريه و الابعاض [نهج البلاغه، خطبه ٢٢٨.]

به چيزى از اجزاء و به جوارح و اعضاء و نه به عرضى از اعراض و نه به غيريت و ابعاض وصف نمى شود. بديهى است طبق اين بيان حضرت على عليه‌السلام خداوند نه جزء دارد تا از اين طريق معرفى شود، نه استخوان و پوست و گوشت دارد تا از اين راه شناخته شود، نه حالتى است كه بر جسمى پياده شود تا از طريق فرودگاهش درك شود و نه مى توان براى او اجزايى فرض كرد تا با مشاهده ى اختلاف آن، به وجودش پى برد، چه آنكه لازمه ى همه ى اينها، تركيب است و خداى متعال از آن منزه است.

## توحيد صفات

منظور از توحيد صفاتى اين است كه صفات خدا عين ذات او است و هيچيك از صفات خدا زايد بر ذات او نيست.

به ديگر سخن: توحيد صفاتى يعنى نفى هرگونه كثرت و تركيب و نفى مغايرت صفات با ذات است يعنى صفاتى كه به خداوند نسبت داده مى شود مانند صفات ماديات از قبيل اعراض نيستند كه در ذات وى تحقق يابند و زايد بر ذات باشند بلكه مصداق آنها همان ذات مقدس الهى است و همه ى آن صفات عين يكديگر و عين ذات مى باشند.

به عنوان مثال اگر مى گوئيم خدا عالم و قدرتمند است اين چنين نيست كه علم و توانايى زايد بر ذات او است بلكه مقصود اين است كه ذات او، عين علم و قدرت است زيرا در غير اين صورت مستلزم اتصاف تركيب بر ذات اقدس حق است و بديهى است تركيب با احتياج و نيازمندى همراه است و خدا كه غنى مطلق است از آن منزه مى باشد چه آنكه تركيب كه نتيجه مغاير صفات با ذات است مختص صفات مخلوقين مى باشد و اين معنا بر خداوند صادق نيست و هرگز نمى توان آن را بر ذات اقدس الهى نسبت داد.

سبحان ربك رب العزه عما يصفون [سوره شورى آيه ى ٥٣.]

افزون بر آن اختلاف ذات با صفات و اختلاف صفات با يكديگر لازمه ى محدوديت وجود است. براى وجود لايتناهى همچنانكه دومى قابل تصور نيست، كثرت و تركيب و اختلاف ذات و صفات نيز متصور نيست، توحيد صفاتى مانند توحيد ذاتى از اصول معارف اسلامى و از عالى ترين و پراوج ترين انديشه هاى بشرى است كه بخصوص در مكتب شيعى تبلور يافته است [جهان بينى توحيدى، استاد شهيد مطهرى.] و پيرامون آن بحث و فحص و دقت نظر فراوانى از سوى علماى شيعه صورت گرفته و نتايج درخشانى هم به دنبال داشته است و آن هم با الهام از اولين خطبه ى نهج البلاغه اميرالمومنين و سيدالموحدين عليه ازكى صلوات المصلين، موضوع را تعقيب نموده و حق مطلب را اداء نموده اند.

اينك مى پردازيم به بيان آن حضرت در اولين خطبه نهج البلاغه كه در آن آفريدگار بزرگ گيتى را ثنا گفته و آنگاه مى فرمايد:

اول الدين معرفته و كمال معرفته التصديق به و كمال التصديق به توحيده و كمال توحيده الاخلاص له و كمال الاخلاص نفى الصفات عنه، لشهاده كل صفه انها غير الموصوف و شهاده كل موصوف انه غير الصفه فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه و من ثناه فقد جزاه و من جزاه فقد جهله.

يعنى آغاز و اساس دين و معرفت خداست و كمال شناخت خدا اعتراف به وجود اوست و غايت تصديق به او درك يكتائى اوست، و حد اعلاى توحيد او اخلاص به مقام كبريائش و اخلاص كامل، نفى صفات از پروردگار است زيرا صفت گواهى مى دهد كه او چيزى است غير از موصوف، و موصوف گواهى مى دهد كه ذاتش غير از صفت است و هركس خداوند را به صفتى توصيف كند، ذات او را مقارن چيز ديگر قرار داده و هركس خدا را مقارن چيزى قرار دهد، دوئيت براى او قائل گرديده، و مآلا او را به تجزيه كشانيده است و هركس او را تجزيه و تقسيم كند قطعا او را نشناخته است.

آنچه كه در همه ى موارد صفات و موصوفها به عنوان قانون كلى وجود دارد تركب است، زيرا صفت و موصوف دو حقيقت جداگانه اى هستند كه در يك موجود جمع شده و آن را مركب مى سازند كه اگر آن دو از نظر حقيقت واقعى كه دارند يكى بودند، انتزاع صفت و موصوف از آن يك حقيقت واقعى امكان پذير نمى گشت و چون تركب از دو حقيقت از هر نوعى كه باشد چه تركب اتحادى مانند ماهيت و وجود و چه تركب انضمامى مانند آب گل آلود در ذات احديت امكان ناپذيراست، لذا ذات و صفات الهى فوق مجراى صفت و موصوفهاى معمولى است و اين مطلب دليل آن نيست كه خدا صفتى ندارد، زيرا خداوند داراى اوصاف جلال و حمال فراوانى است و اميرالمومنين عليه‌السلام در جمله هاى اول همين خطبه فرموده است:

الذى ليس لصفته حد محدود

خدايى است كه براى صفت او حد محدودى نيست.

مقصود اين است كه صفات الهى از سنخ صفات ساير موجوداتى كه با موصوف خود تركب دارند، نمى باشد [ترجمه و تفسير نهج البلاغه - ج دوم، خطبه اول، محمد تقى جعفرى.] چه آنكه او ذاتى است محدوديت ناپذير و بى مرز، و اگر صفات او زائد بر ذاتش باشد خود موجب الزام و اعتقاد به انكار محدوديت ناپذيرى اوست زيرا زيادى صفت بر موصوف، مختص موجوداتى است كه محدود به حد و مرز و نهايتى است خواه آن موجود متحرك باشد و يا ساكن، موجود متحرك نيز دائما مرزها را عوض مى كند ولى ذات اقدس حق حد و مرزى ندارد.

از جمله سخنان حضرت امير در نهج البلاغه كه دلالت بر توحيد صفاتى و ذاتى دارد عبارات زير است:

كل مسمى بالوحده غيره قليل و كل عزيز غيره دليل و كل قوى غيره ضعيف و كل مالك غيره مملوك و كل عالم غيره متعلم و كل قادر غيره يقدر و يعجز و كل سميع غيره يصم عن لطيف الاصوات و يصمه كبيرها و يذهب عنه ما بعد منها و كل بصير غيره يعمى عن حفى الالوان و لطيف الاجسام و كل ظاهر غيره باطن و كل باطن غيره ظاهر. [نهج البلاغه ى فيض الاسلام، خطبه ى ٦٤.]

هركس غير او به وحدت و يگانگى ناميده شود كم "بى ارزش" است و هر عزيزى غير او ذليل و هر توانايى غير او ناتوان است و هر مالك و متصرفى غير او مملوك، و هر دانايى غير او متعلم و يادگيرنده است و هر قدرتمندى غير از خدا قدرتش محدود و عاجز است و هر شنونده اى غير او را آوازهاى بلند كر مى گرداند و آوازهاى آهسته و دور را نمى شنود و هر بينايى غير از او از ديدن رنگهاى پنهان و اجسام لطيف نابيناست و هر ظاهرى غير از خدا پنهان نيست و هر پنهانى غير از خدا آشكار نيست.

## توحيد افعال

منظور از توحيد افعالى [توحيد افعالى چون توحيد صفاتى محل نزاع ميان گروه معتزله و اشاره است معتزله توحيد افعالى را مورد انكار قرار داده ولى گروه اشاعره از آن طرفدارى مى كنند منتها برداشت آنها از توحيد افعالى به گونه اى است كه عقيده شان منتهى به جبر مى شود كه از نظر اماميه منفى و مطرود است. اين نوع اختلاف بين اشاعره و معتزله درست عكس مورد نزاع پيرامون توحيد صفاتى است چه آنكه در مساله توحيدى صفاتى طايفه ى معتزله از اين قسم توحيد، جانب دارى نموده و صفات خداوند را متحد با ذات او مى دانند ولى گروه اشاعره، اين عقیده را سخت مورد انتقاد قرار داده و صفات خدا را زايد بر ذاتش مى دانند، اما تبيين و تشريح وجه نزاع بين اين دو فرقه از حوصله ى اين كتاب كه بنابر اختصار است خارج بوده و علاقمندان مى توانند به كتبى كه به تفضيل در اين باره بحث كرده اند مراجعه نمايند.] اين است كه هر حركتى و هر فعلى در عالم به ذات خدا برمى گردد، علت العلل و مسبب الاسباب ذات اقدسش مى باشد. هر علتى را كه در جهان آفرينش مشاهده مى كنيم بى شك داراى آثار مخصوصى است نظير سوزندگى آتش، برندگى شمشير، درخشندگى آفتاب، درمان بخشيدن داروها و ... از آنجا كه خداوند آفريدگار آنها بوده لذا آثار ياد شده از خود آنها نيست بلكه از جانب حقتعالى به آنها اعطا گرديده است و پيدايش همه ى اين آثار از ناحيه ى خدا و به فرمان اوست. زيرا هيچ موجودى در عالم از خود استقلال در تاثير ندارد، موثر مستقل در سراسر جهان هستى فقط ذات اقدس حق است، بنابراين خداوند همانطور كه در ذات شريك ندارد در فاعليت نيز شريك ندارد، چه هر فاعل و سببى تاثير و فاعليت خود را از او دارد و تنها به او وابسته است.

يكى از شاخه هاى توحيد افعالى، توحيد در خالقيت است و چون داراى وحدت موضوع بوده و توحيد در خالقيت جداى از توحيد افعالى نمى باشد لذا آيات قرآن مجيد و سخنان اميرمومنان كه مربوط به اين دو است يكجا ذكر مى كنيم.

نخستين آيات قرآن كه بر پيغمبر اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نازل شد تا رسالتى را كه در زمينه ى توحيد بر عهده اش گذارده شده به وى ابلاغ كند با اشاره به خلق و امر آغاز مى شود:

اقرا باسم ربك الذى خلق، خلق الانسان من علق، اقرا و ربك الاكرم، الذى علم بالقلم، علم الانسان ما لم يعلم [سوره ى علق، آيه ى ١ تا ٦.]

بخوان به نام پروردگارت كه جهان را آفريد، همان كسى كه انسان را از خون بسته اى خلق كرد، بخوان كه پروردگارت از همه بزرگوارتر است، همان كسى كه به وسيله ى قلم تعليم نمود، و به انسان آنچه را نمى دانست ياد داد.

الا له الخلق و الامر تبارك الله رب العالمين [سوره ى اعراف، آيه ى ٥٤.]

"خلق و امر" خلقت و فرمان براى اوست، بزرگ خدا كه پروردگار جهانيان است.

قرآن درباره ى اينكه خلق و امر تعلق به خدا داشته و تنها او خالق و پروردگار جهانيان است مى گويد:

ان ربكم اله الذى خلق السموات و الارض فى سته ايام ثم استوى على العرض يغشى الليل النهار حثيثا و الشمس و القمر و النجوم مسخرات بامره الا له الخلق و الامر تبارك الله رب العالمين [سوره ى اعراف، آيه ى ٥٢.]

پروردگار شما خداوندى است كه آسمانها و زمين را در شش روز آفريد، سپس به تدبير جهان هستى پرداخت با شب، روز را مى پوشاند و شب به دنبال روز به سرعت در حركت است، و خورشيد و ماه و ستارگان را آفريد در حالى كه مسخر فرمان او هستند، آگاه باشيد كه آفرينش و تدبير "جهان" براى اوست پر بركت "و زوال ناپذيبر" است خداوندى كه پروردگار جهانيان است. الله خالق كل شى ء و هو على كل شى ء وكيل. [ سوره ى زمر، آيه ى ٦٢.]

خداوند آفريدگار همه چيز است بر همه ى اشياء، وكيل است.

ذلكم الله ربكم خالق كل شى ء لا اله الا هو [سوره ى غافر، آيه ى ٦٤.]

اين است خداوند پروردگار شما، جاويد و پربركت است خداوندى كه جز او خدايى نيست."

هو الله الخالق البارء المصور له الاسماء الحسنى. [سوره ى حشر، آيه ى ٢٤.]

او خداوندى است خالق، و آفريننده اى بى سابقه و صورتگرى است "بى نظير" براى او نام هاى نيك است.

و در آيه ى زير به توحيد ذاتى و توحيد افعالى "توحيد در خالقیت" هر دو اشاره مى كند:

انى يكون له ولد و لم تكن له صاحبه و خلق كل شى ء [سوره ى انعام، آيه ى ١٠١.]

چگونه ممكن است فرزندى داشته باشد در حاليكه همسرى نداشته و همه چيز را آفريده است.

اما در نهج البلاغه:

پيشواى موحدان نيز در زمينه ى توحيد افعالى "توحيد در خالقيت" سخنان فراوانى دارد، و ما در پى چند نمونه را ياد مى كنيم:

داحى المدحوات و داعم المسموكات و جابل القلوب على فطرتها شقيها و سعيدها. [ نهج البلاغه، خطبه ٧١.]

اى گستراننده ى زمينها و نگاهدارنده ى آسمانها، و اى آفريننده ى دلهايى كه شقاوت و بدبختى را اختيار كرده و قلبهايى كه سعادت و خوشبختى را برگزيده است.

و در خطبه ى ٩٠ مى فرمايد:

الحمدلله خالق العباد و ساطح المهاد و مسيل الوهاد و مخصب النجاد.

حمد و سپاس مختص خداوندى است كه آفريننده ى بندگان و گستراننده ى زمين و روان كننده ى آب فراوان در زمينهاى پست و روياننده ى گياهان در زمين هاى بلند است.

خلق الخلق على غير تمثيل و لا مشوره مشير و لا معونه معين، فتم خلقه بامره و اذعن لطاعته، فاجاب و لم يدافع و انقاد و لم ينازع. [نهج البلاغه، خطبه ١٥٥، به نقل از: فرهنگ آفتاب.]

خلق را بى هيچ نمودگار و نمونه، و بى هيچ نظرخواهى و رايزنى و يارى گرفتن از يارى دهنده اى بيافريد، تنها اراده كرد و فرمان داد و آفرينش آغاز گشت و انجام يافت و آفريدگان طاعتش را گردن نهادند. [نهج البلاغه، خطبه ١٥٥، به نقل از فرهنگ آفتاب.] و چنين بود كه نظام آفرينش، بى هيچ مقاومتى، اراده ى او را لبيك گفت و و بى هيچ نافرمانى، رام او شد.

و لا شريك اعانه على ابتداع عجائب الامور [نهج البلاغه: خطبه ى ٩١.]

شريك و همتايى او را در آفريدن مخلوقات شگفت آور، كمك و يارى نكرده است.

و در خطبه ى ديگر مى فرمايد:

فتعالى الذى اقامها على قوائمها و بناها على دعائمها لم يشركه فى فطرتها فاطر و لم يعنه على خلقها قادر. [نهج البلاغه: خطبه ى ١٨٥.]

منزه است خدايى كه مور را بر پاهاى خود استوار ساخته و او را بر ستونها و اعضايش برپا داشته است، در حالى كه در آفرينش آن، آفريننده اى شركت نداشته و هيچ نيرومندى او را در اين امر يارى نكرده است.

ابتدعهم خلفا عجيبا من حيوان و موات و ساكن و ذى حركات.

خداوند پديده هاى جهان را به گونه اى شگفتى زا بازآفريد، بعضى را جاندار و گروهى را بى جان، و جمعى را آرام و شمارى را جنبان.

## توحيد در عبادت

توحيد در عبادت [اختلافى كه ميان گروههاى اسلامى نظير اشاعره و معتزله در مساله ى توحيد در صفات و توحيد در افعال وجود داشته است در موضوع توحيد در عبادت ميان هيچيك از گروهها چنين اختلافى وجود ندارد، آرى اگر اختلافى هست مربوط به موارد و مصاديق آن است يعنى يك سلسله از اعمال است كه گروهى آن را عبادت تلقى نموده در حالى كه ديگران آن را اصلا مرتبط با عبادت نمى دانند.] از نوع توحيد عملى است برخلاف مراتب سه گانه توحيد كه از آن ياد كرديم كه به عنوان توحيد نظرى محسوب مى گردند. توحيد نظرى وصول به يگانگى خداست ولى توحيد عملى يگانه شدن خود انسان است، چه آنكه در پرتو يكتاپرستى، خويشتن را از شرك و دوگانه پرستى رهانيده و پيوسته خود را در خط عبوديت و بندگى خدا مى بيند و به معناى واقعى كلمه، موحد و يگانه است.

اساسا مومنان در جهان آفرينش، كسى را شايسته ى پرستش و بندگى جز خدا نمى بينند و تنها در برابر او سر تسليم فرود آورده و اظهار خشوع و كرنش مى كنند و اين همان توحيد در عبادت است. بدين صورت انسان مى تواند زنجيرهاى اسارتى كه گاهى بر دست و پاى خود مى نهاده از هم بگسلد و خويشتن را از اين نوع بردگى ذلت بار رهايى بخشد. توحيد عبادى به انسان درس آموزنده اى مى دهد به گونه اى كه انسان هنگام درخواست چيزى، اتكا و دلبستگيش به خدا مى باشد زيرا اين اسباب عادى كه در اختيار ما است و جز به همان اندازه اى كه خدا براى آنها مقرر فرموده اثرى ندارد و آنطور كه گمان مى شود در تاثير مستقل نبوده و تنها راه و وسيله براى رسيدن به آثارشان هستند و حقيقت امر و تاثير در دست خداست از اين رو لازم است بنده براى رفع نيازمنديهاى خود متوجه پيشگاه كبريايى شود و هيچگاه بر اسباب و وسايل اعتماد نكند.

زيرا تمام حوادث و جريانات از طرف پروردگار مقدر شده و اسباب و وسايل تاثير استقلالى، حقيقى را در آنها ندارند و تنها حقتعالى است كه ملك و سلطنتش دائمى بوده و مشيت و اراده اش نافذ است و سرشته ى امور را همواره به عهده داشته و به هر نحوى كه بخواهد مى گرداند. بنابراين بايد تنها از او درخواست نمود و از او يارى جست و دست نياز به سوى او دراز كرد زيرا موجوديت انسان در مقابل مشيت خداوندى بسى ناچيز است.

به قول مولوى:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| پر كاهم در مصاف تند باد |  | پيش چوگانهاى حكم كن فكان |
| مى دويم اندر مكان و لا مكان |  | خود ندانم در كجا خواهم افتاد |
| مى دويم اندر مكان و لا مكان |  | مى دويم اندر مكان و لا مكان |

اين همان اعتقاد به توحيد در فاعليت حقيقى است كه پيش از اين در بحث توحيد افعالى به فراخى در اين باره سخن رفته است بدين معنا كه هر تاثيرى كه از هر فاعل و موثرى سر بزند در نهايت مستند به خداى سبحان است و هيچ فاعلى، استقلال در تاثير ندارد.

لا موثر فى الوجود الا الله.

محور دعوت پيامبران، پرستش خداى يگانه بود و مردم را از شرك و دوگانه پرستى برحذر مى داشتند.

چنانكه قرآن مجيد در جهت تثبيت اين معنا مى فرمايد:

و لقد بعثنا فى كل امه رسولا ان اعبدوا الله و اجتنبوا الطاغوت. [سوره ى نحل. آيه ى ٣٦.]

ما در هر امتى رسولى فرستاديم كه خداى يكتا را بپرستيد و از طاغوت اجتناب كنيد.

در جاى ديگر مى فرمايد:

و ما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحى اليه انه لا اله الا انا فاعبدون [ سوره ى انبياء، آيه ى ٢٥.]

ما پيش از تو هيچ پيامبرى را نفرستاديم مگر اينكه به او وحى كرديم كه معبودى جز من نيست بنابراين تنها مرا پرستش كنيد.

مولاى موحدان حضرت على عليه‌السلام نيز فلسفه و علت غايى بعثت رسول گرامى اسلامى را در توحيد عبادت مى داند:

فبعث الله محمدا صلى‌الله‌عليه‌وآله بالحق ليخرج عباده من عباده الاوثان الى عبادته و من طاعه الشيطان الى طاعته. [نهج البلاغه، خطبه ى ١٤٧.]

خداوند محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را به حق و راستى برانگيخت تا بندگانش را از پرستش بتها بازداشته و به عبادت و بندگى او وادارد و از پيروى شيطان منع نموده و به اطاعت و فرمانبردارى او سوق مى دهد.

بنابراين وقتى انسان تنها خدا را مطاع و معبود و جهت حركت خويش قرار دهد و هرگونه اطاعت و پرستش و تسليم شدن در برابر غير را از خود دور سازد، قولا و عملا بدان پايبند باشد به توحيددر عبادت دست يافته است.

لذا قرآن كريم در موارد گوناگون به اين موضوع مهم پرداخته و همگان را به گرايش به اين نوع توحيد به طور مستدل گوشزد مى كند:

يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم و الذين من قبلكم لعلكم تتقون، الذى جعل لكم الارض فراشا و السماء بناء و انزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله اندادا و انتم تعلمون [سوره ى بقره، آيه ى ٢٠ و ٢١.] اى مردم پروردگار خود را پرستش كنيد، آن كس كه شما و پيشينيان را آفريد، تا پرهيزكار شويد. آنكس كه زمين را بستر شما قرار داد و آسمان را همچون سقفى بر بالاى سر شما و از آسمان آبى فروفرستاد و به وسيله آن ميوه ها را پرورش داد، تا روزى شما باشد، بنابراين براى خدا شريك هايى قرار ندهيد در حالى كه مى دانيد.

كسانى كه غير خدا را مى خوانند و از آنان يارى مى طلبند حقيقتا در ضلالت و گمراهى هستند:

و من اضل ممن يدعوا من دون الله من لا يستجيب له الى يوم القيامه [سوره ى احقاف، آيه ى ٥.]

چه كسى گمراه تر از آن فردى است كه جز خدا را مى خواند كه هرگز به او تا روز قيامت پاسخ نمى دهد.

همانطور كه در قرآن كريم توحيد با اقسام گوناگون آن آمده در نهج البلاغه نيز بدان اشاره شده است.

بنابراين ما در اينجا برخى ديگر از انواع توحيد را يادآور شده و به كوتاهى مى كاويم.

## توحيد در ربوبيت

وقتى كه پذيرفتيم خداى يگانه خالق و آفريننده ى جهان است تدبير و كارگردانى جهان نيز تنها به دست او خواهد بود و موجود ديگرى غير از او نمى تواند در اداره و تدبير عالم نقشى داشته باشد به گونه اى كه بدون اذن و اراده ى حق تعالى به طور مستقيم در اداره ى جهان موثر باشد. طبيعى است اين خود باعث شرك در ربوبيت خواهد بود و صاحب چنين انديشه و اعتقادى را نمى توان گفت موحد است، بلكه موحد به كسى اطلاق مى شود كه چه در آفرينش و چه در تدبير و اداره آن كه مربوط به بعد از خلقت است از آن خداى يگانه بداند. اين قسم توحيد را اصطلاحا توحيد در تدبير و ربوبيت تكوينى مى نامند.

لازم به يادآورى است، مساله ى توحيد در خالقيت، موضوع مورد اتفاق همگان اعم از بت پرستان و غيره بوده است، منتها در ساير مسائل مربوط به توحيد نظير توحيد در ربوبيت و توحيد در عبادت دچار شك و ترديد بوده اند.

چنانكه قرآن به صراحت مى گويد:

و لئن سالتهم من خلق السموات و الارض و سخر الشمس و القمر ليقولن الله فانى يوفكون. [سوره ى عنكبوت، آيه ى ٦١.]

هرگاه از آنها بپرسى چه كسى آسمانها و زمين را آفريده و خورشيد و ماه را مسخر كرده است؟ مى گويند: لله. يكى از آياتى كه به روشنى بر توحيد در ربوبيت دلالت دارد آيه زير است:

ان ربكم الله الذى خلق السموات و الارض فى سته ايام ثم استوى على العرش يدبر الامر ما من شفيع الا من بعد اذنه ذلكم الله ربكم فاعبدوه افلا تذكرون. [سوره ى يونس، آيه ى ٣.]

پروردگار شما خداوندى است كه آسمانها و زمين را در شش روز آفريد سپس بر تخت قرار گرفت و به تدبير كار "جهان" پرداخت. هيچ شفاعت كننده اى جز به اذن او وجود ندارد، اين است خداوند پروردگار شما، پس او را پرستش كنيد، آيا متذكر نمى شويد؟!

يكپارچگى و وحدت نظام هستى و قوانين آن، دليل روشنى بر توحيد ربوبى است، اگر غير از اين بود اثرى از يگانگى وحدت نظام هستى نبود.

اين لطف خداست كه زمام تدبير جهان هستى را به عهده دارد و اگر لحظه اى رابطه ى نظام آفرينش از قدرت مطلقه ى او قطع گردد به كلى واژگون خواهد شد.

حضرت على عليه‌السلام در موارد مختلف مساله توحيد ربوبى را بيان فرموده است. از سخنان جاويدان اميرمومنان عليه‌السلام است كه:

لكنه - سبحانه - دبرها بلطفه و امسكها بامره و اتقنها بقدرته. ثم يعيدها بعد الفناء من غير حاجه منه اليها و لا استعانه بشى ء منها عليها و لا لانصراف من حال وحشه الى حال استئناس. و لا من حال جهل و عمى الى حال علم و التماس و لا من فقر و حاجه الى غنى و كثره و لا من ذل وضعه الى عز و قدره. [نهج البلاغه، خطبه ى ١٨٦.]

تنها با لطف خود جهان را عهده دار است و با فرمان نافذش آن را اداره مى كند و با قدرت مطلقش نظام جهان را استحكام مى بخشد. از پس نابودى نيز ديگر بار بازش مى گرداند بى آن كه بدان نيازمند باشد، يا از آن كمكى بخواهد، يا بر آن باشد كه از هراس تنهايى به انسى، از جهل و كورى به دانش و بينشى، از تنگدستى و نياز به مكنت و ثروتى، يا از زبونى و پستى به عزت و قدرتى راه يابد.

در خطبه ى ديگر مى فرمايد:

لم يوده خلق ما ابتدا و لا تدبير ما ذرا [نهج البلاغه، خطبه ى ٦٥.]

نه خلقت موجودات او را خسته كرده و نه تدبير و گردش جهان باعث واماندگى او شده است. و بالاخره مى فرمايد:

لم تلحقه فى ذلك كلفه، و لا اعترضته فى حفظ ماابتدع من خلقه عارضه، و لا اعتورته فى تنفيذ الامور و تدابير المخلوقين ملاله و لافتره [فرهنگ آفتاب، جلد ٤.]

اين همه، بى كمتر رنجى او را حاصل مى شود، همچنان كه در نگهدارى آفريدگان تازه اش به هيچ عارضه اى دچار نشده، در اجراى سياستها و تدبير كار آفريدگان، به هيچ سستى و رنجشى گرفتار نيامده است.

و گاهى مقصود توحيد در ربوبيت تشريعى است بدين معنا است كه حق تشريع و قانونگذارى از آن خداست، جز او كسى حق وضع قانون را ندارد مگر به اذن و اجازه او.

به ديگر سخن:

توحيد در ربوبيت تشريعى يعنى اعتقاد به اينكه سلطه تشريعى و قانونگذارى مربوط به خدا مى باشد و تنها اوست كه ولايت حقيقى بر تشريع احكام و جعل قوانين و نظامات عبادى و معاملى، اقتصادى و سياسى، قضايى و كيفرى و... دارد و خداوند متعال را در اين مورد شريك و همتايى نيست.

پذيرش نظامات و قوانين غير شرعى، در حقيقت يك نوع پرستش و عبادت مشركانه است و با خالص كردن اطاعت براى خدا مخالف است و اين خود شرك است.

آيه اى كه در قرآن مجيد به وضوح دلالت بر توحيد در ربوبيت تشريعى دارد عبارت از اين آيه است:

ما تعبدون من دونه الا سميتموها انتم و ءاباوكم ما انزل الله بها من سلطان ان الحكم الا لله امر الا تعبدوا الا اياه ذالك الدين القيم ولكن اكثر الناس لايعلمون. [سوره ى يوسف، آيه ى ٤٠.]

اين معبودهايى را كه غير از خدا مى پرستيد چيزى جز اسمهايى كه شما و پدرانتان آنها را خدا ناميده ايد نيست، خداوند هيچ دليلى براى آن نازل نكرده، حكم تنها از آن خداست، فرمان داده كه غير او را نپرستيد، اين است آيين پابرجا، ولى اكثر مردم نمى دانند.

بنابراين آنچه از اين آيه و ديگر آيات قرآن كريم و نيز احاديث شريفه، مستفاد است حق تشريع حكم و قانون و اساسا حكومت از آن خداست و غير آن هرچه باشد پايه ى آن سست و تبعيت از آن نامشروع است، و لذا نبايد در برابر حكومتهاى غير الهى و در قبال طواغيت و فراعنه سر تسليم فرود آورد.

## توحيد در الوهيت

توحيد در الوهيت يعنى اعتقاد به اينكه معبودى جز الله نيست، تنها اوست كه شايسته ى عبوديت است و مى توان در برابر او به عبادت و پرستش پرداخته و تضرع و تذلل نمود.

به ديگر سخن:

توحيد در الوهيت يعنى اظهار بندگى و بردگى كردن تنها در برابر او و در بند بندگى او بودن، چه آنكه او خالق است و ما مخلوق و او مالك است و ما مملو ك، او مولا است و ما عبد، او رب است و ما مربوب و...

لازم به يادآورى است، اين قسم از توحيد با توحيد در عبادت متفاوت است، زيرا توحيد در الوهيت مربوط به اعتقاد انسان است كه كسى جز الله شايسته ى پرستش نيست آنگاه در مقام عمل، جز او كسى را مورد پرستش و عبادت قرار نمى دهد. و جز او موجودى را مورد تعظيم و سجده قرار نمى دهد و قبله ى او واحد است.

بنابراين توحيد در الوهيت جنبه ى اعتقادى داشته ولى توحيد در عبادت جنبه ى رفتارى و عملى.

قرآن كريم درباره ى توحيد در الوهيت مى فرمايد:

انما الهكم الله الذى لا اله الا هو [سوره ى كهف، آيه ى ١١٠.]

نيست خداى شما مگر خداى يكتا و الهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم [سوره ى بقره، آيه ى ١٥٩.]

خداى شما، خدايى يگانه است و نيست خدايى جز او كه بخشنده و مهربان است.

گذشته از اين در سوره ى نمل در آيات متعدد، چندين سوال پى در پى را مطرح نموده و ضمن آن بر بندگى و عبوديت غير الهى خط بطلان مى كشد:

امن يجيب المضطر اذا دعاه و يكشف السوء و يجعلكم خلفاء الارض ءاله مع الله [ سوره ى نمل، آيه ى ٦٢ تا ٦٤.]

آيا آنكه اجابت مى كند دعاى مضطر را و گرفتارى را برطرف مى سازد و شما را جانشينان در زمين قرار مى دهد، آيا معبودى با خداست؟

... ءاله مع الله قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين.

... آيا معبودى با خداست؟ بگو دليلتان را بياوريد اگر راست مى گوييد.

آرى قرآن مجيد در آيات فوق الذكر با استفهام انكارى حقيقت توحيد در الوهيت را تبيين مى كند، خصوصا اينكه در آيه ى اخير از مشركين طلب برهان مى نمايد و برهان طلبى منطق اسلام است كه حكايت از محتواى قوى و غنى آن مى كند چرا كه سعى دارد با مخالفان خود نيز برخورد منطقى داشته باشد، چگونه ممكن است از ديگران مطالبه ى برهان كند و خود نسبت به آن بى اعتنا باشد؟ آيات قرآن كريم مملو است از استدلالات منطقى و براهين علمى در سطوح مختلف براى مسائل گوناگون . اين درست بر خلاف چيزى است كه مسيحيت تحريف يافته ى امروز روى آن تكيه مى كند و حتى تضادهاى عقلى "همچون توحيد در تثليث" را در مذهب مى پذيرد و به همين دليل انواع خرافات را اجازه ورود به مذهب مى رود، در حالى كه اگر مذهب از عقل و استدلال جدا شود هيچ دليلى بر حقانيت آن وجود نخواهد داشت و آن مذهب و ضد آن يكسان خواهد بود [ر. ك. به تفسير نمونه ذيل آيه ى مورد بحث.] و حال آنكه اسلام به عنوان تنها مكتب حياتبخش بشرى در همه ى زمينه ها، به نحو مستدل و منطقى، آدميان را دعوت به توحيد نموده و آنان را به دقت و تامل در اين خصوص و در همه ى موارد فرامى خواند.

## توحيد در استعانت

يكى ديگر از اقسام توحيد، توحيد در استعانت است، يعنى اينكه در مقام عمل از كسى جز خدا كمكى نخواهد چه آنكه وقتى انسان معتقد باشد به اين معنا كه لا موثر فى الوجود الا الله كمك

طلبيدن از غير الله چه نتيجه اى را در پى خواهد داشت؟

در واقع اين نوع از توحيد همان توحيد در توكل است. كه انسان تنها خداوند را نقطه ى اتكاى خويش قرار دهد و او را در همه ى كارها ملجاء و پناهگاه براى خود برگزيند و از غير او قطع اميد كند.

خلاصه از آنجا كه انسان بحسب فطرت فقير و محتاج است و هيچگاه از آن عارى و خالى نيست و پيوسته در تعقيب عواملى است كه با آن نيازهاى خويش را برطرف سازد. افراد بى ايمان يا مومنانى كه ايمانشان سطحى است بر عوامل و وسائطى تمسك مى كنند كه حتى بر رفع نيازهاى خود نيز قادر نيستند و لذا سرافكنده و نااميد برمى گردند.

ولى مومنان پرهيزگار و خداجو، تكيه گاه واقعى خويش را ذات احديت قرار داده و پيوسته دست نياز خود را به آستان ربوبيتش دراز مى كنند و تنها از او طلب كمك مى نمايند و از توكل و اعتماد به غير او به گونه اى كه از هدف اصلى عقب بمانند به شدت پرهيز مى كنند و اين همان روح انقطاع و توحيد در توكل است كه بريدن از همه چيز و تشبث و تمسك به خدا بر بندگان حقيقى اش حكمفرماست.

هنگامى كه حضرت على عليه‌السلام عزم رفتن به جنگ با خوارج نمود شخصى بدو گفت: يا اميرالمومنين اگر در اين وقت به سوى آنان روانه شوى مى ترسم به مقصود خود نرسى، علم نجوم پيروزى تو را پيشگويى نمى كند آنگاه حضرت فرمود:

اتزعم انك تهدى الى الساعه التى من سار فيها صرف عنه السوء؟ و تخوف من الساعه التى من سار فيها حاق به الضر؟ فمن صدقك بهذا فقد كذب القرآن و استغنى عن الاستعانه بالله فى نيل المحبوب و دفع المكروه. و ينبغى فى قولك للعامل بامرك ان يوليك الحمد دون ربه لانك بزعمك انت هديته الى الساعه التى نال فيها النفع و امن الضر [نهج البلاغه، خطبه ى ٧٨.]

آيا گمان مى كنى به ساعتى كه در آن خالى از ضرر است راهنمايى مى كنى و از ساعتى كه حركت در آن زيان دارد برحذر مى دارى؟!

هركس اين سخن را تصديق نمايد قرآن را دروغ پنداشته و براى رسيدن به مقصود و دورى از ناپسندى ها از طلب نصرت خدا بى نياز گرديده است، نتيجه ى گفتار تو اين است كه هر كه به دستور تو عمل كرده بايد تو را ستايش كند نه پروردگارش را، زيرا تو بر اين عقيده خواهى بود آنكه او را به ساعتى راهنمايى كردى كه در آن سود به دست آورده و از زيان و ضرر ايمن گشته تنها تو بوده اى "و حال آنكه اين چنين نيست".

در عده الداعى از حضرت صادق عليه‌السلام از پدرانش از پيغمبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم روايت كرده است كه فرمود:

خداوند به يكى از پيامبرانش اين چنين وحى نمود: به عزت و جلالم سوگند، هركس اميد به غير من داشته باشد نااميدش خواهم كرد و در بين مردم جامه ى ذلت و خوارى بر او خواهم پوشاند و او را از فضل و رحمت خود دور خواهم داشت.

من كه بى نياز و بخشاينده هستم و كليد درهاى بسته تنها در دست من است و آن را در برابر خواهنده مى گشايم پس چگونه بنده ام دست نياز به غير من دراز نموده و به او اميدوار است؟ و نيز در همان كتاب از پيامبر گرامى اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله روايت نموده كه خداوند فرموده است:

آفريده اى اگر به آفريده ى ديگر پناهنده شود اسباب آسمانها و زمين را از او قطع نموده و اگر از من چيزى درخواست كند به او عطا نمى كنم ولى اگر چنانچه بنده اى تنها مرا تكيه گاه خويش قرار دهد آسمانها و زمين را ضامن رزق و روزى او قرار مى دهم و اگر دعا كند مستجاب نموده و اگر خواسته اى داشته باشد به او اعطا مى نمايم و در صورت طلب آمرزش او را مورد رحمت و مغفرت خود قرار مى دهم. [تفسيرالميزان، ج ٢، ص ٣٤.]

## صفات ثبوتيه

قدرت و توانايى خداوند

يكى از صفات ثبوتى ذاتى حق تعالى قدرت [قدرت كه در مقابل عجز به كار مى رود نظير مفهوم علم و ديگر مفاهيم كمالى، مقول به تشكيك است يعنى جرو مفاهيمى است كه از نظر ضعف و شدت فرق مى كند، ولى مفهوم نسبى نيست، براى مثال نمى توان گفت: اين قدرت در مقايسه با يك چيز ديگر عجز است، زيرا هيچ قدرتى در عالم نيست كه عجز بر آن اطلاق گردد ولى كاستى و فزونى و يا ضعف و شدت در آن مطرح است.] و توانايى است و اينك مفهوم آن را به كوتاهى مى كاويم. ما معمولا قدرت خويش را كه از كيفيات نفسانى است و در برابر عجز قرار دارد با قدرت و توانايى خداوند مورد مقايسه قرار مى دهيم و از اين طريق به قدرت ذات اقدس حق شناخت پيدا مى كنيم در حالى كه چنين مقايسه اى اساسا بى پايه و بى معنا است زيرا قدرتى را كه به خداوند نسبت مى دهيم عبارت است از مبدئيت فعلى واجب بذاته نسبت به همه ى اشياء. و آن نسبت به قدرت انسانها صادق نيست.

به ديگر سخن: قدرت عبارت است از مبدئيت فاعلى كه به اختيار خود مى تواند منشاء انجام كارى واقع شود و صدور آن از او محال نيست، بنابراين وقتى كه قدرت را به خداوند نسبت مى دهيم در حقيقت دو صفت را بر او اثبات مى كنيم يكى مبدئيتش براى كار و ديگرى دارا بودن اختيار جهت انجام كار.

قدرت را در مورد هر فعلى نبايد به كار برد بلكه صرفا در عملى كه فاعل آن، نسبت به فعلش علم و آگاهى دار از اين جهت در خصوص فاعل هاى طبيعى كه فاقد شعور هستند قدرت را به كار نمى بريم. البته تنها علم و آگاهى بر انجام فعل، كافى نيست بلكه بايد فاعل را بر انجام فعل برانگيزاند.

بنابراين مبدئيت و فاعليت انسان را در اعمال طبيعى بدن او ابدا به آن قدرت نمى گويند گرچه بر آن علم و آگاهى داشته باشد.

بدين ترتيب قدرت تنها در مورد افعالى به كار مى رود كه فاعل، آنها را براى خود، خير و كمال بداند و با علم و آگاهى به انجام آن مبادرت ورزد.

بنابراين هنگامى كه فاعل، عالم به نتيجه ى كار باشد مبنى بر اينكه خير و كمال عايد او خواهد گرديد و طبيعت نوعيه او اقتضاى آن فعل را داشته باشد، فاعل خود ذاتا به سوى آن برانگيخته مى شود نه آنكه عامل ديگرى موجب انجام فعل گردد و به اصطلاح فاعل را تحميل كند كه در اين صورت قدرت مفهومى نخواهد داشت.

بنابراين با علم و اطلاع فاعل مبنى بر پيامد خير و كمال آن، شوق و رغبتى در او بر انجام عمل به وجود آمده و اين شوق، كيفيتى نفسانى است و متعاقب آن در فاعل اراده پديد مى آيد و اراده نيز كيفيتى است نفسانى كه هم با علم و هم با شوق فرق دارد. بعد از وسيله قوه مربوطه كه در سراسر بدن گسترده است انجام مى گيرد.

آنچه كه تاكنون بيان شد تحقيقى است درباره ى مفهوم قدرت. منتها در مورد ذات اقدس حق بايد توجه داشت كه هر كمال وجودى كه در عالم وجود باشد در مرتبه ى ذات متعال موجود است بنابراين او عين قدرت است، ليكن شوق كه كيفيتى است نفسانى و قطعا با فقر و نياز همراه است در حريم كبريايى او راه ندارد چه او از هر نقص و عدمى منزه است.

اراده نيز چون كيفيتى نفسانى است و با شوق و علم هم تفاوت دار از ماهيات امكانى است و ذات حق از ماهيت و امكان مبراست، بنابراين اراده هم به معنايى كه براى ما مطرح است در ذات واجب متعال تحقق ندارد.

از آنچه گذشت روشن شد كه قدرت به معنايى كه از هرگونه نقص و عدم بركنار باشد و بتوان آن را به خدا نسبت داد عبارت است از:

مبدا فاعليت نسبت به فعل، توام با علم به خيريت، همراه با اختيار در ترجيح يك فعل بر ديگرى.

ذات واجب خود مبدا فاعلى هر موجودى است و به نظام اصلح در همه ى اشياء جهان هستى آگاه است و در فعل خويش مختار است چه هيچ چيزى در هستى موثر نيست جز او، بنابراين ذات متعال قادر است [نهايه الحكمه، ص ٢٦١.]

لازم به يادآورى است قدرت خداوند ماهيت ندارد بلكه صرف وجود و هستى است زيرا مبدئيت ذات اقدس حق براى اشياء عين ذات اوست و دوئيت در آن لحاظ نمى گردد.

به هر ترتيب زمانيكه قدرت را به خدا نسبت مى دهيم منظور اين است كه خدا بر همه چيز قادر و توانا است، چيزى كه قابل تصور بوده و يا اصلا قابل تصور نباشد منتها عقلا امكان داشته باشد خداوند قدرت بر انجام آن را دارد.

از آنجا كه ما در برابر انجام كارى قرار گرفته و آن را ابتداء سبك و سنگين مى كنيم و ميزان استعداد و توان خود را در انجام آن مورد سنجش قرار مى دهيم و آنگاه نزد خود قضاوت مى كنيم كه انجام اين كار براى ما آسان بوده و يا با زحمت و تلاش توانستيم انجام دهيم و يا اساسا قدرت و توانايى انجام آن را نداشتيم. بدين صورت وضعيت جسمى و روحى خود را با ذات اقدس حق مقايسه مى كنيم و همواره سوال مى كنيم كه آيا او قدرت بر انجام چنين كارى كه براى ما امكان پذير نيست دارد يا نه؟

بديهى است اينها همه مربوط به مخلوقات است كه از هر نظر محدود هستند ولى خداوند كه يك قدرت نامحدود است بر انجام هر كارى كه قابليت داشته باشد قادر و توانا است و اصلا آنچه كه براى ما آسان و يا مشكل است براى خداوند يكسان است، بزرگى و كوچكى و سنگينى و سبكى و غيره كه براى ما مطرح است براى ذات اقدس حق كه در قدرت او حد و مرزى وجود ندارد بى معنا و بى اساس است.

چنانكه از سخنان جاويدان امير مومنان است كه:

و ما الجليل و اللطيف و الثقيل و الخفيف و القوى و الضعيف فى خلقه الاسواء [نهج البلاغه، خطبه ى ١٨٠.]

بزرگ و كوچك، سبك و سنگين، توانا و ناتوان از نظر آفرينش، در برابر خداى بزرگ يكسان است. آرى خداوند يك هستى نامحدود و بى پايان است و با اين وصف، عجز و ناتوانى از ذات وى بيرون است چه آنكه عاجز و ناتوان بودن از انجام كارى نشانه ى محدوديت فاعل آن است لذا در مواجه شدن با انجام عملى قدرت و توان خويش را مورد ارزيابى قرار داده آنگاه نسبت به انجام كارى خود را قدرتمند مى يابد ولى نسبت به انجام كار ديگر، اظهار عجز و ناتوانى مى كند.

از اين رو در جهان هستى چيزى ذات اقدس حق را به عجز وا نمى دارد چنانكه در قرآن مجيد مى فرمايد:

و ما كان الله ليعجزه من شى ء فى السموات و لا فى الارض انه كان عليما قديرا [ فاطر، آيه ى ٤٣.]

نه چيزى در آسمان و نه چيزى در زمين از حوزه ى قدرت او بيرون نخواهد رفت او دانا و تواناست.

حضرت امير عليه‌السلام نيز مى فرمايد:

هو الظاهر عليها بسلطانه و عظمته [نهج البلاغه، خطبه ى ٢٣١.]

خدا با قدرت و عظمت خويش بر موجودات جهان تسلط دارد.

## دلايل قدرت خداوند

ذات اقدس حق نور است و آن خود دلالت بر قدرتش مى كند زيرا فياضيت لازمه ى نور بوده و اين نور عين مشيت و شعور است حاجى سبزوارى "ره" در منظومه مى گويد:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| و كونه نورا على القدره دل |  | لكن بالفعل الشعور وجبا |
| فالحق موجب و ليس موجبا |  | لايلزمنها حدوث ما انفعل |

نور بودن حق تعالى دلالت بر قدرت او دارد و اين دلالت لازمه اش حادث بودن امر مقدور نيست ولى لازم است فاعل و قادر با شعور باشد درنتيجه بايد گفت حق تعالى فاعل موجب و فاعل موجب نيست.]] افزون بر آن، وقتى كه ما نظامات شگفت انگيز موجودات جهان آفرينش را به دقت مورد مطالعه قرار مى دهيم ناخودآگاه به اين نتيجه مى رسيم كه در وراء مجموعه عظيم جهان هستى، قدرت نامحدودى نهفته است كه بى آن هرگز لباس وجود بر قامت آنها پوشانده نمى شد و اين خود نشانه اى است بر قدرت و توانايى او، و امروزه با پيشرفت و توسعه علوم، و كشف نظم و ارتباط پيچيده ميان اجزاى موجودات جهان بيش از پيش انسان به قدرت لايتناهى خداوند پى مى برد.

از طرفى قدرت الهى متضمن علم و اراده هم هست چه آنكه او اگر عالم نبود نمى توانست مجموعه ى جهان هستى را با اجزاى متناسب خود، به گونه اى تشكيل و تنظيم نمايد كه از آن هدف و غايتى اتخاذ گردد. و نيز اگر قدرتش همراه اراده او نبود مستلزم قدمت نظم مى گرديد نه حدوث آن، در حالى كه ممكنات پيوسته حادثند نه قديم.

به هر ترتيب مشاهده ى پديده ها و مخلوقات اعجاب انگيز كه حتى مطالعه ى سطحى در اطراف آن و كشف جزوى از اسرار خلقت، بشر را به مبهوت و حيرت زده مى نمايد، آن هم تا آنجايى كه فكر محدودش به او اجازه مى دهد، فريادى است بلند بر قدرت بى پايان حق.

بى شك، امتناع از تعصبات خشك و ناروا، مطالعه و برخورد واقع بينانه با نظامات جهان آفرينش، پرده از كلمات و اسرا آفرينش برداشته و از عمق وجدان خويش به اين نتيجه خواهد رسيد: قدرت مطلق از آن خداست و خلقت جهان در برابر قدرت و توانايى او بس ناچيز است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| با چنان قادر خدايى كز عدم |  | صد چو عالم هست گرداند بدم |

سخنان اعجازآميز اميرمومنان بيان بسيار رسايى است در تثبيت نشانه هاى قدرت حق:

خلق الخلائق على غير مثال خلامن غيره و لم يستغن على خلقها باحد من خلقه و انشا الارض فامسكها من غير اشتغال و ارساها على غير قرار و اقامها بغير قوائم و رفعها بغير دعائم و حصنها من الاود و الاعوجاج و منعها من التهافت والانفراج ارسى اوتادها و ضرب اسدادها و استفاض عيونها و خد او ديتها، فلم يهن ما بناه و لا ضعف ما قواه [ نهج البلاغه، خطبه ى ١٨٦ صبحى صالح.]

خدا بى آنكه نمونه اى در اختيارش باشد مخلوق را خلق كرد و براى آفريدن آن از هيچيك از مخلوقاتش يارى نخواست.

خدا زمين را آفريد و بدون زحمت آن را حفظ كرده و بدون تكيه گاه و ستون آن را تنظيم نموده و بدون ستون آن را برافراشت و از انحراف و كجى آن را حفظ و از فروريختن و شكاف برداشتن بازداشت. و ميخهاى آن را استوار و سدهايش را نصب نمود و چشمه هاى آن را جارى و رودخانه هايش را شكافت و در اين مسير آنچه ساخته سست نگشته و آنچه را توانايى داده ناتوان نگرديده است.

و در خطبه ى ٩٠ مى فرمايد:

فرقها اجناسا مختلفات فى الحدود و الاقدار و الغرائز و الهيئات، بدايا خلائق احكم صنعها و فطرها على ما اراد و ابتدعها.

خدا موجودات را به صورت نژادها و انواع گوناگون، حدود و مشخصات، غرايز و قيافه هاى متفاوت آفريد همه مخلوقى عجيب و دقيق هستند كه در ساختن آنها خدا دقت كافى به كار برده و طبق اراده و نقشه ى خود آنها را به وجود آورده است. در همين خطبه بازمى فرمايد:

الذى ابتدع الخلق على غير مثال امتثله و لا مقدار احتذى عليه، من خالق معبود كان قبله.

خدا كسى است كه موجودات جهان را بدون استفاده از نمونه و نقشه كه خداى ديگرى آن را قبلا به وجود آورده باشد آفريده است.

ابتدعتهم خلقا عجيبا من حيوان و موات و ساكن و ذى حركات. و اقام من شواهد البينات على لطيف صنعته و عظيم قدرته ما انقادت له العقول معترفه به و مسلمه له و نعقت فى اسماعند دلائله على وحدانيته [نهج البلاغه، خطبه ١٦٥.]

خداوند پديده هاى جهان را به گونه اى شگفتى زا باز آفريد، بعضى را جاندار و گروهى را بى جان، جمعى را آرام و شمارى را جنبان. پس بر سازندگى پر لطافت و توان عظيم خويش چندان گواهانى روشن گرا فرانمود كه تمامى انديشه ها آن همه را اعتراف كردند و با تسليم محض رام او شدند و دلايل توحيد او در پرده هاى گوشهاى ما طنين افكند.

الحمدلله الذى اظهر من آثار سلطانه و جلال كبريائه ما حير مقل العيون من عجائب قدرته و ردع خطرات هماهم النفوس عن عرفان كنه صفته و اشهد ان لا اله الا الله شهاد ايمان و ايقان و اخلاص و اذعان [نهج البلاغه، فيض الاسلام، خطبه ١٨٦.] سپاس خدايى را سزاست كه از آثار پادشاهى و شكوه كبريايى خويش چندان به نمايش گذاشت كه چشمها را شگفتى زده و مات قدرت خويش ساخت، و انديشه هايى كه در مردم خطور مى نمايد از شناختن حقيقت صفت خويش بازداشت و گواهى مى دهم كه خدايى جز او نيست گواهى از روى ايمان و باور و خلوص و فرمانبرى.

در خطبه ى ١٨٢ مى فرمايد:

خلق الخلائق بقدرته و استعبد الارباب بعزته.

خداوند آفريدگان را به قدرت خويش خلق فرمود و همه ى بزرگان و قدرتمندان را به عزت خود بنده ى خويش قرار داد.

به طور كلى هيچ موجودى در جهان هستى قادر نيست از حيطه ى سلطه ى خداوندى بيرون رود، چه موجودات جاندار و چه غير جاندار همگى تحت قدرت و اراده ى حضرتش به بقاء و هستى خود ادامه مى دهند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| قطره اى كان در هوا شد يا كه ريخت |  | از خذينه ى قدرت تو كى گريخت |

## كيفيت آفرينش طاووس نشانگر گوشه اى از قدرت آفريدگار

و من اعجبها خلقا الطاووس الذى اقامه فى احكم تعديل و نضد الوانه فى احسن تنضيد، بجناح اشرج قصبه و ذنب اطال مسحبه. اذا درج الى الانثى نشره من طيه و سما به مطلا على راسه كانه قلع دارى عبحه نوتيه. يختال بالوانه و يميس بزيقانه... و لو كان كزعم من يزعم انه يلقح بدمعه تسفحها مدامعه فتقف فى ضفتى جفونه و ان انثاه تطعم ذلك ثم تبيض لا من لقاح فحل سوى الدمع المنبجس لما كان ذلك باعجب من مطاعمه الغراب، تخال قصبه مدارى من فضه و ما انبت عليها من عجيب داراته و شموسه خالص العقيان و فلذ الزبرجد... [نهج البلاغه فيض الاسلام، خطبه، ١٦٤، جهت اختصار از ذكر باقيمانده ى متن خطبه ى مزبور پرهيز نموده و تنها به ترجمه ى آن بسنده مى گردد.]

از شگفت ترين پرندگان در آفرينش، طاووس است كه خداوند آن را در استوارترين ميزان آفريده و رنگهايش را در نيكوترين ترتيب منظم گردانيده، با بالى كه بيخ آن را به هم پيوسته است و دمى طولانى به او عنايت كرده است. آنگاه كه مى خواهد به سوى طاووس ماده برود دمش را از پيچيدگى بازمى كند و آن را بلند مى نمايد بر سرش سايه مى افكند گويى بادبان كشتى است كه در هر لحظه آن را به سويى مى كشاند. به رنگهايش تكبر نموده و به خود مى نازد و به حركات و نازشهاى دمش مى خرامد... و اگر آنگونه باشد كه گمان مى كنند به اينكه طاووس نر ماده اش را آبستن مى كند به وسيله ى اشكى كه از چشمهايش ريخته در اطراف پلكهايش جمع شده و ماده ى آن آن را به منقار برمى دارد و مى چشد آنگاه تخم مى نهد اما نه از طريق عمل زناشويى با ماده، قطعا اين گمان از غذا دادن دو كلاغ به يكديگر شگفت انگيزتر نمى باشد.

گويا استخوان بالهاى طاووس از نقره هاى پراكنده ساخته شده و آنچه بر آن بالها روييده از قبيل دايره هاى شگفت آور و گردن بندها طلاى خالص و تكه هاى زبرجد مى باشد پس اگر بال او را تشبيه كنى به گلها و شكوفه هايى كه زمين مى روياند خواهى گفت: دسته ى گلى است كه: شكوفه ى هر بهارى چيده شده است و اگر آن را به پوشيدنى ها تشبيه كنى مانند حله هايى است كه نقش و نگار در آن به كار برده اند، يا مانند جامه هاى خوش رنگ و زيباى بافت يمن، و اگر آن را به زيورها تشبيه گردانى مانند نگين هاى رنگ به رنگ است كه در ميان نقره ى مزين به جواهر نصب شده است، راه مى رود مانند خراميدن افراد خودخواه و دلشاد، و با تامل و دقت به رم و بالش مى نگرد و از زيبايى پيراهن و رنگهاى جامه اش قهقه مى خندد، و هنگامى كه چشمش به پاهايش مى افتد به آواز بلند گريه نموده گويى آشكارا فريادرسى مى طلبد، و به صحت و درستى اندوه خويش گواهى مى دهد، زيرا پاهايش باريك و زشت است مانند پاهاى خروس خاكى رنگ، و از جانب استخوان ساق آن خارى پنهان برآمده است، روى سرش موهاى سبزين رنگى وجود دارد. و جاى برآمدگى گردنش مانند گردن ابريق كشيده و بلند است و جاى فرورفتن آن تا زير شكمش مانند رنگ وسمه يمنى است "وسمه برگ گياهى است كه به آن خضاب مى كنند و بسيار سبز مى باشد" يا مانند ابريشم و ديبائى است كه به آئينه صيقلى داده پوشيده باشند.

گويا طاووس خود را به چادر سياهى پيچيده ولى بر اثر شادابى و براقى گمان مى شوند كه رنگ سبز بسيار زيبايى به آن آميخته شده است. و به شكاف گوش آن خطى است باريك مانند باريكى سر قلم و در رنگ مانند رنگ گل بابونه است كه بسيار سفيد مى باشد و آن چون خط سفيدى است كه در ميان سياهى مى درخشد، و كمتر رنگى است كه طاووس از آن بهره اى نبرده باشد به جهت فزونى صيقلى و درخشندگى از رنگهاى معمولى زيباتر است.

در واقع طاووس مانند شكوفه هايى است پراكنده كه باران هاى بهار و آفتاب هاى بسيار گرم آن را پرورش نداده بلكه آن ناشى از حكمت خداوندى است، و گاهى بالهاى طاووس مى ريزد و از لباس خود بيرون مى آيد و دانه هاى بالهايش مى ريزد، بار ديگر از پى هم مى رويد. و پرهايش مى ريزد مانند ريختن برگ ها از شاخه ها، آنگاه پشت سر هم مى رويد تا به صورت پيش از ريختن بازمى گردد به طورى كه حتى رنگى از آن بر خلاف رنگهاى قبلى نمى باشد و هيچ رنگى در غير جاى خود واقع نمى گردد.

و هرگاه به دقت و تامل در مويى از موهاى پرهاى آن بنگرى، سرخى گل را نشان مى دهد، گاهى سبزى زبرجد را و زمانى زردى طلا را.

پس چگونه زيركى هاى ژرف و عميق كيفيت آفرينش اين حيوان را در مى يابند يا چگونه انديشه ى عقلها آن را درك مى كند و يا سخنان وصف كنندگان، چگونگى آن را به نظم مى آورد در حالى كه كوچكترين اجزاى آن حيوان وهم ها را از درك كردن و زبانها را از وصفش عاجز و ناتوان گرديده است؟!

پس منزه است خداوندى كه خردها را مغلوب گردانيده از وصف مخلوقى كه در پيش ديده ها جلوه گر است در صورتى كه آن را محدود و تركيب شده و رنگ آميزى گرديده درك كرده اند و زبانها را از بيان حقيقت چگونگى آن ناتوان گردانيده و آنها را از شرح صفت آن عاجز و ناتوان نموده و منزه است خداوندى كه استوار قرار داده، پاهاى مورچه و پشه هاى كوچك و بزرگتر از آنها را از قبيل آفرينش ماهى ها و فيل ها، و بر خود لازم فرموده كه هيچ پيكرى را كه روح و جان در آن دميده نجنبد مگر آنكه مرگ را وعده گاه و نيستى را پايان كارش قرار داده است. در خطبه ى ٩٠ مى فرمايد:

هو القادر الذى اذا ارتمت الاوهام لتدرك منقطع قدرته و حاول الفكر المبرا من خطرات الوساوس ان يقع عليه فى عميقات غيوب ملكوته و تولهت القلوب اليه لتجرى فى كيفيه صفاته و غمضت مداخل العقول فى حيث لاتبلغه الصفات لتنال علم ذاته، ردعها و هى تجوب مهاوى سدف الغيوب، متخلصه اليه سبحانه، فرجعت اذ جبهت معترفه بانه لاينال بجور الاعتساف كنه معرفته، و لا تخطر بيال اولى الرويات خاطره من تقدير جلال عزته [نهج البلاغه، خطبه ى ٩٠.]

اوست توانايى كه اگر همه ى وهمها و افكار براى درك قدرتش بسيج گردند و هرگاه فكر و انديشه اى كه از وسوسه هاى شيطانى بيرون است بخواهد عمق پنهانى هاى ملكوت خدا را درك كند و اگر دلها حيران و شيفته ى او شوند تا كيفيت و چگونگى صفاتش را بيابند و اگر عقلها به جستجو و كنجكاوى پرداخته تا به كنه و حقيقت ذاتش پى برند خداوند متعال آن اوهام و عقول را بازمى گرداند در حالى كه راههاى هلاكت و تاريكى هاى عوالم غيب را طى كرده و از روى اخلاص رو به او نهاده اند، آنگاه بازگشته و اقرار و اعتراف دارند به اينكه سير در اين راه از روى خبط و اشتباه بوده و حقيقت معرفت او درك نمى شود و به فكر دانايان و انديشه سنجان، عظمت و قدرتش خطور نمى كند.

در خطبه ى ٢٢٧ مى فرمايد:

مستشهد بحدوث الاشياء على ازليته و بما وسمها به من العجز على قدرته.

حدوث و پيدايش موجودات گواهى مى دهد كه خدا ازلى است، عاجز بودن اشياء جهان دليل است كه خدا قادر و نيرومند است.

## علم و دانايى خدا

خداى متعال نسبت به هر شى ء ذاتا عالم و بى آنكه واسطه اى از قبيل حواس و قواى ادراكى و هر وسيله ى علمى ديگر كه فرض شود به كار برد به جهت حضور ذوات آنها ، بدون هيچ حجاب و ساترى آنها را مشاهده مى نمايد، البته اين علم از راه فكر نبوده و ذهنى نيست زيرا تصور ذهنى يعنى علم حصولى با وجود ذهنى تحقق مى پذيرد و وجود ذهنى براى حق تعالى محال است زيرا مستلزم محدوديت ذاتش مى باشد بلكه علم او از نوع علمى است كه معلوم وى همان وجود خارجى شى ء است نه صورت ذهنى آن.

## دلايل علم خداوند

به هر ترتيب حق تعالى هم عالم به ذات خود است زيرا تمام آن كسانى كه عالم به ذات خويش هستند از او وجود پيدا كرده اند و هم به غير خودش عالم است، كوتاه سخن آنكه براى اثبات علم خدا، استدلالهاى فراوانى شده منتها ما تنها به سه دليل از آن به طور فشرده اشاره مى كنيم:

١- تمام موجوداتى كه به خود و به غير خود عالم هستند مستند به ذات اقدس حق هستند پس او نيز بايد چنين باشد زيرا معطى شى ء فاقد شى ء نيست [ [چنانكه مرحوم سبزوارى مى گويد:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| و هو تعالى عالم بالذات اذ |  | منه وجود عالمى الذات اخذ |

مرحوم علامه طباطبائى قدس الله نفسه الزكيه در اين باره مى فرمايند:

خداى سبحان به واسطه ى اطلاق ذاتى كه دارد نسبت به هر موجود محدودى "ممكنات" كه فرض شود از هر جهت محيط و مستولى بوده و واقعيت همان محدود، بى هيچ حاجب و مانعى به ساحت كبريائيش پناهنده مى باشد و علم جز حضور چيزى براى چيزى نيست واز اين روى خداوند به هر شى ء مفروضى علم دارد و به حسب تفصيل بايد گفت:

چون وجود ذات اقدس حق از خودش پوشيده نيست براى خودش معلوم خواهد بود و نظر به اينكه همه ى كمالاتى را كه به جهان هستى افاضعه مى كند، در مقام ذات به نحوى كه سزاوار ساحت كبرياى اوست، دارد، در مقام ذات به همه چيز كه افاضه ى همان كمالات هستند، عالم است و بنابراينكه همه ى موجودات ممكنه با تمام ذوات غير مستقل و فقير خودشان، تحت احاطه ى اطلاق و عدم تناهى ذاتى حق بوده و با هيچ حجاب و سترى از وى پوشيده نيستند، در مرتبه ى ذوات خود ممكنات، به آنها عالم مى باشد "به اين نظر ممكنات، خودشان علوم حق هستند ولى در خارج ذات".

٢- خداى متعال به تمام ممكنات محيط است و مناط علم به چيزى غير از احاطه نمى باشد پس به تمام عالم است زيرا كسى كه همه جا و در همه زمان حاضر است بى شك همه چيز را مى داند.

زيرا وجودى كه پيوسته بوده و خواهد بود و اصلا زمان در او نقش ندارد و همچنين خالى از مكان است بلكه مبداء آفرينش زمان و منكان است مع الوصف در همه جا حضور داشته و از همه ى اسرار و نهفته ها آگاه است.

چنانكه اميرالمومنين عليه‌السلام مى فرمايد:

علمه بالاموات الماضين كعلمه بالاحياء الباقين و علمه بما فى السموات العلى كعلمه بما فى الارضين السفلى [نهج البلاغه، خطبه: ١٦١.]

آگاهى خداوند از مردگان گذشته به همان اندازه اطلاع از زندگان است و اطلاع او نسبت به طبقات آسمان همانند اطلاع از طبقات زمين است. تغير حالات كه در انسانها و يا در ممكنات مطرح است هرگز در ذات خدا راه ندارد:

لم تسبق له حال حالا فيكون اولا قبل ان يكون آخرا [نهج البلاغه، خطبه : ٦٣. ]

خدايى كه پيش از او زمان وجود نداشته بنابراين قبل از اينكه آخر باشد اول است.

٣- بى شك در سراسر جهان هستى نظم واحدى حكومت مى كند و تمام پديده ها بر خط سير معينى در حركتند. طبيعى است مطالعه ى موجوداتى كه علم بشر تاكنون پرده از روى اسرار آنها برداشته است و چهره ى آنها را براى ما مشخص ساخته است اين مطلب را به وضوح روشن مى سازد كه جهان بر اساس قانون نظم استوار است، و اين نظم در وجود انسان، در وجود گياه، در آسمان، در اقيانوسها، در دل سنگها، در دل اتمها و بالاخره در همه جا مشهود است و عقل ما از مشاهده ى اين نظام دقيق، ناظمى را كه داراى تدبير بى نهايت، اراده و قدرت بى نهايت است به نام خدا كشف مى كند و به اين نتيجه مى رسد كه او آفريننده ى آن است و از سوى ديگر خالق و پديد آورنده ى نظم، بايد به خواص اجزاى پديده ها و كيفيت تاليف و تركيب آن، متناسب با هدف اصلى، و چگونگى هموار ساختن راه براى وصول به آن، آگاه باشد، و بى آن ايجاد پديده هاى منظم امكان پذير نبود لذا نتيجه ى ديگرى كه بدان دست مى يابد اتصاف علم و دانايى به ذات بارى تعالى است.

چنانكه قر آن مجيد مى فرمايد:

الا يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير [سوره ى ملك، آيه ى ١٤.]

آيا كسى كه موجودات را آفريده از حال آنها آگاه نيست؟

و نيز آنچه از كتاب قيم نهج البلاغه استفاده مى شود اين است كه هرگونه نظام شگفت انگيز جهان هستى گواهى مى دهد كه آفريدگارش از تمامى خصوصيات آن اطلاع داشته است:

احال الاشياء لاوقاتها و لام بين مختلفاتها و غرز غرائزها و الزمها اشباحها عالما بها قبل ابتدائها محيطا بحدودها و انتهائها عارفا بقرائنها و احنائها [ نهج البلاغه، خطبه ى اول.]

خدا هر موجودى را در جاى خود خلق كرد و ميان طبيعتهاى مختلف صفا برقرار كرد و غرايز موجودات را تنظيم و ميان آنها مناسبت ايجاد نمود زيرا او به همه ى مخلوقاتش پيش از وجودشان دانا و به همه ى حدود و پايان جريان آنها محيط و به هويت و جوانب كل كاينات عالم است.

و همچنين در خطبه ى ديگر مى فرمايد:

قدر ما خلق فاحكم تقديره و دبره فالطف تدبيره و وجهه لوجهته [نهج البلاغه فيض الاسلام، خطبه ى ٩٠.]

خداوند متعال بقاء و هستى آنچه آفريده تعيين نموده و آن را محكم و استوار گردانيده و آنگاه از روى لطف آن را منظم ساخته و هر يك را به آنچه كه براى آن خلق شده اختصاص داده است.

گذشته از اين، حقيقت وجود، جهل را نمى پذيرد زيرا جهل امر عدمى است و هر چيزى كه امرى را نپذيرفت بايد نقيض آن را بيذيرد لذا حق تعالى كه حقيقت وجود است بايد علم را بپذيرد.

## علم حصولى و حضورى

آنچه در جريان مشاهده و درك اشياء به دستگاه ادراك ما منتقل مى گردد و در نزد ما حاضر مى شود همان نقش و صورت آن است نه وجود خارجى او.

در اصطلاح فلسفه چنين علمى كه از طريق صورت ذهنى انجام مى پذيرد علم حصولى ناميده مى شود.

ولى در برابر آن در ميان علوم يك نوع وجود دارد كه خود معلوم بدون واسطه براى عالم حاضر است و نيازى به نقش و صورت ذهنى نيست، مانند علم نفس به خودش، و يا احساسات و آلام روحى و عواطف انسانى، كه به همه ى اينها علم حضورى گفته مى شود.

## علم خدا چگونه است؟

علم خدا همانند علم انسان نيست كه به وجود معلوم در خارج نيازمند باشد در انسان ها ابتداء معلومى لازم است تا علم آنان به آن تعلق يابد ولى در خداوند مساله به اين صورت نيست بلكه علم او به ذات خويش و همچنين به موجودات جهان از نوع علم حضورى است نه حصولى و هرگز در علم خود به اشياء احتياجى به صور ذهنى ندارد و خود معلوم با وجود خارجى و واقعيت عينى خود براى عالم حاضر و مشهود است، زيرا اگر چنين نبود بلكه علم او به واسطه ى صورت ذهنى "علم حصولى" بوده محتاج و نيازمند مى شد و حال آنكه احتياج در ذات او راه ندارد.

## داناى مطلق

به هر حال خداوند از گذشته و آينده، آشكار و نهان، حتى از افكار و نيتهاى انسان آگاه است و به همه چيز احاطه ى علمى دارد آنچنانكه پيش از اين در اين باره سخن رفته است علم و دانايى خداوند غير از علم افراد بشر است كه از راه صور ذهنى به دست آمده و از هر حيث محدود است.

خداوند به هر چيز پيش از آنكه پيدا شود داناست و علمش را از جايى نمى گيرد، او كه آفريننده ى همه چيز است جهان با همه ى قوانين و نظامات و علوم آن را آفريده است:

و عنده مفاتح الغيب لايعلمها الا هو و يعلم ما فى البر و البحر و ما تسقط من ورقه الا يعلمها و لا حبه فى ظلمات الارض و لا رطب و لا يابس الا فى كتاب مبين [سوره ى انعام، آيه: ٥٩.]

كليدهاى غيب تنها نزد اوست و جز او كسى آن را نمى داند، آنچه در خشكى و درياست مى داند هيچ برگى "از درختى" نمى افتد مگر اينكه از آن آگاه است و نه هيچ دانه اى در مخفيگاه زمين، و نه هيچ تر و خشكى وجود دارد جزاينكه در كتاب مبين ثبت است.

عالم الغيب لايعزب عنه مثقال ذره فى السموات و لا فى الارض و لا اصغر من ذلك و لا اكبر الا فى كتاب مبين [سوره سباء، آيه ى: ٣.]

خداوندى كه از غيب آگاه است و به اندازه ى سنگينى ذره اى در آسمانها و زمين از علم او درو نخواهد ماند و نه كوچكتر از آن و نه بزرگتر، مگر اينكه در كتاب مبين ثبت است.

حضرت على عليه‌السلام در نهج البلاغه درباره ى علم خدا، سخن بسيار گفته اند منتها درباره ى كيفيت علم حق تعالى سخنى ندارد. و اينك بخشى از سخنان آن حضرت ذيلا از نظرتان مى گذرد:

عالم السر من ضمائر المضمرين و نجوى المتخافتين و خواطر رجم الظنون و عقد عزيمات اليقين و مسارق ايماض الجفون، و ما ضمنته اكنان القلوب، و غيابات الغيوب و ما اصغت لاستراقه مصائخ الاسماع و مصائف الذر و مشاتى الهوام و رجع الحنين من المولهات و همس الاقدام و منفسخ الثمره من ولائج غلف الاكمام و منقمع الوحوش من غيران الجبال و اوديتها و مختباء البعوض بين سوق الاشجار و الحيتها و مغرز الاوراق من الافنان و... [نهج البلاغه، خطبه ى: ٩٠.]

خدا عالم است بر كسانى كه راز خود را پنهان مى كنند و به پنهان گويى آنانكه سخن با يكديگر آهسته گويند، از خيالهايى كه درباره ى ديگران مى شود، از تصميمات قاطعى كه اتخاذ مى شود، و به نگاههاى زيرچشم كه از روى دزدى و آهستگى انجام مى گيرد و به آنچه در دلها پنهان شده و به ناديدنيها كه در زير حجابها و پرده ها مستور است و به سخنانى كه سوراخهاى گوشها به دزدى و آهستگى مى شنود، خدا از حركت و محل سكونت مورچگان، از رفتنى حشرات، از زير و بم ناله هاى مادرانى كه از بچه هاى خود جدا شده اند و از صداى آهسته ى پاها آگاه است. خدا از جدا شدن ميوه، از شاخ و برگها، از پناهگاه كوهستانى و بيابانى حيوانات درنده، از مخفى گاه پشه ها ميان ساق و برگ درخت ها و از جايگاه روييدن برگ درخت آگاه است و... در خطبه ى ١٧٧ نيز مى فرمايد:

يعلم مساقط الاوراق و خفى طرف الاحداق.

خدا از جايگاه سقوط برگها و حركت پنهانى چشمها آگاه است.

و در جاى ديگر مى فرمايد:

يعلم عجيج الوحوش فى الفلوات و معاصى العباد فى الخلوات و اختلاف النينان فى البحار الغامرات و تلاطم الماء بالرياح العاصفات [فرهنگ آفتات "فرهنگ تفصيلى مفاهيم نهج البلاغه" ج ٤.]

خداوند از زوزه ى درندگان بيابان، گناه بندگانش در خلوتگاهان، آمد و شد آبزيان در اعماق اقيانوسهاى بيكران و برخورد سهمگين امواج بر اثر وزش باد و طوفان نيك آگاه است.

و بالاخره مى فرمايد:

... حزق علمه باطن غيب السترات و احاط بغموض عقائد السريرات [همان ماخذ.]

علم او سراپرده ى ابعاد ناشناخته ى جهان را شكافته است و بر پيچ و خم سطوح ناپيدا و اسرارآميز غيب احاطه يافته است.

## حيات

يكى از صفات ثبوتى خداوند حيات و زنده بودن اوست ولى نه مانند ساير موجودات زنده كه به واسطه ى حركت و تنفس، جذب غذا، توليدمثل، و... متصف به حيات بوده و بى آن ادامه ى زندگى برايشان غيرممكن است، ليكن خداى سبحان به هيچيك از اين امور، نيازى ندارد بلكه او همان حقيقت حيات است.

افزون بر اينکه، در حيوانات علم و قدرت از لوازم حيات است نه عين حيات، و علم و قدرت آنها زايد بر ذاتشان است، با اين وجود اين موجودات را به عنوتان موجودات زنده تلقى مى كنيم پس نسبت به موجودى كه هر نوع كمالى از آن او و علم و قدرت عين ذات اوست به طريق اولى بايد زنده "حى" بر او اطلاق گردد.

بنابراين ذات اقدس حق حى است و حيات عين ذات اوست و معناى زنده بودن حقتعالى اين است كه او داراى علم و قدرت است و بر همه چيز تسلط و احاطه دارد.

قرآن كريم در آيات مختلف به اين صفت اشاره كرده و ما در اينجا بعضى از آن آيات را يادآور مى شويم:

لا اله الا هو الحى القيوم [سوره ى آل عمران، آيه ى: ٢.]

نيست خدايى جز او زنده و پاينده است. و عنت الوجوه للحى القيوم [سوره ى طه، آيه ى: ١١١.]

و خوار شد روى ها از براى خداى زنده و پاينده.

و توكل على الحى الذى لايموت [سوره ى فرقان، آيه ى: ٦٠.]

توكل كن بر خداى زنده كه نمى ميرد.

هو الحى لا اله الا هو [سوره ى مومن "غافر" آيه ى ٦٧.]

اوست زنده و جز او خدايى نيست.

اما در نهج البلاغه:

تنها به ذكر يك نمونه در اين باره بسنده مى كنيم و آن اين است كه پيشواى شيعيان مى فرمايد:

فلسنا نعلم كنه عظمتم الا انا نعلم انك حى قيوم لاتاخذك سنه و لا نوم [نهج البلاغه، فيض الاسلام خطبه ى: ١٥٩.]

"گرچه ما نمى توانيم سپاس و ستايشى كه سزاوار خداوندى تو است به جاى آوريم" زيرا ما حقيقت عظمت و بزرگى تو را نمى دانيم ولى اين اندازه مى دانيم كه تو زنده و برپايى و همه چيز به تو قائم و وابسته است، تو را نه سستى پيش از خواب "چرت زدن" و نه خواب فرامى گيرد.

## ابديت و ازليت

يكى از صفات ثبوتى حقتعالى ابديت و ازليت است، بدين معنا كه خداى متعال باقى است، هميشه بوده و پيوسته خواهد بود چه آنكه واجب الوجود بودن او، هرگونه احتمال عدم را درباره ى او نفى و طرد نموده است.

افزون بر آن، به طور كلى زمان در وجود خدا نقش دارد، گذشته، حال و آينده براى او قابل تصور نيست زيرا خدا مافوق زمان است و اساسا زمان آفريده ى خود اوست و بدين ترتيب براى او روز و ماه و سال هرگز مطرح نيست بلكه او ابدى و سرمدى است.

در قرآن كريم آيات فراوانى دال بر ازليت ذات اقدس حق يافت مى شود و ما پيش از بررسى سخنان اميرمومنان عليه‌السلام در اين باره، به بيان يكى از آن آيات مى پردازيم:

هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شى ء عليم [نهج البلاغه: خطبه ى ٢٣٠.]

اول و آخر و ظاهر و باطن اوست و تنها او به همه چيز داناست.

اما در نهج البلاغه:

اميرالمومنين عليه‌السلام مى فرمايد:

لاتصحبه الاوقات و لاترفده الادوات، سبق الاوقات كونه و العدم وجوده و الابتداء ازله. [سوره ى حديد، آيه ى: ٣.]

زمان در وجود خدا نقشى ندارد، وسائل گردش جهان او را خسته نمى كند خدا قبل از زمان وجود داشته وجود خدا بر عدم او و ازليت او بر آغازش سبقت داشته است .

تقدم ذات حق بر زمان و بر هر نيستى و بر هر آغاز و ابتدائى يكى از لطيف ترين انديشه هاى حكمت الهى است و معنى ازليت حق فقط اين نيست كه او هميشه بوده است. ترديدى نيست كه هميشه بوده است اما هميشه بودن يعنى زمانى نبوده كه او نبوده است. ازليت حق فوق هميشه بودن است، زيرا هميشه بودن مستلزم فرض زمان است، ذات حق علاوه بر اينكه با همه زمانها بوده است بر همه چيز، حتى بر زمان تقدم دارد واين است معناى ازليت او. از اينجا معلوم مى شود كه تقدم او نوعى ديگر غير از تقدم زمانى است. [ سيرى در نهج البلاغه، استاد شهيد مرتضى مطهرى، ص ٦٥.] و لذا نمى توان بر آن بود كه خداوند در چه زمانى بوده؟ و از كجا آمده و در كجاست؟ چه آنكه ذات اقدسش بالاتر و برتر از آن است كه اين نوع گفتارها درباره ى او مطرح باشد از اين رو پيشواى شيعيان مى فرمايد:

لايقال له: متى؟ و لا يضرب له امد بحتى الظاهر لايقال مما؟ و الباطن لايقال فيم؟ [خطبه ى ١٦٢ ص ٣٩١.]

گفته نمى شود خدا چه زمانى بوده؟ و نمى توان مدتى را براى او تعيين كرد و گفت تا چه زمانى خواهد بود؟ آشكارى است كه نمى توان گفت از كجا آمده؟ و آنچنان مخفى است كه گفته نمى شود در كجاست؟

زمان در وجود خدا نقش ندارد

فتبارك الله الذى لا يبلغه بعد الهمم، و لايناله حدس الفطن، الاول الذى لاغايه له فينتهى، و لا آخر له فينقضى. [نهج البلاغه، خطبه ى ٩٤.]

برتر از هر چيز خداوندى است كه افكار بلند و حدس زيركان نمى تواند او را درك كند، اولى است كه پايانى براى او نيست تا به نهايت رسد و نه آخرى است او را كه تمام شود.

الاول الذى لم يكن له قبل فيكون شى ء قبله و الاخر الذى ليس له بعد فيكون شى ء بعده. [نهج البلاغه، خطبه ى ٩١.]

خدا وجودى است كه قبل از او كسى نبوده بنابراين قبل براى او تصور ندارد و آخرى است كه بعد از او موجودى نخواهد بود. در خطبه ى ٨٤ مى فرمايد:

الاول لاشى ء قبله و الاخر لاغايه له.

خدايى كه قبل از او كسى نبوده است و در پايان جهان نيز غايت و انتهايى براى او نخواهد بود.

و در خطبه ى ١٦٢ مى فرمايد:

قبل كل غايه و مده و كل احصاء و عده.

خدا پيش از هر پايان و مدتى، قبل از هر شمارش و حسابى وجود داشته است.

و بالاخره مى فرمايد:

الحمدلله المعروف من غير رويه و الخالق من غير رويه، الذى لم يزل قائما دائما، اذ لا سماء ذات ابراج و لا حجب ذات ارتاج، و لا ليل داج و لا بحر ساج و لاجبل ذو فجاج و لا مج ذو اعوجاج و لا ارض ذات مهاد و لا خلق ذو اعتماد. [خطبه ٨٩.]

ستايش مخصوص خدايى است كه بدون رويت، شناخته شده و بدون تامل و انديشه جهان را آفريده است، خداوندى كه باقى و برقرار است و پيوسته وجود داشته آنگاه كه آسمان برجهاى گوناگون نداشت، حجابهاى داراى درهاى بزرگ نبود، شب سياه، درياى آرام، كوههاى سر به فلك كشيده داراى راههاى گشاده، راههاى وسيع با پيچ و خم وجود نداشت، افزون بر اينكه اثرى از زمين گسترده و مخلوق توانمند نبود.

## شنوايى و بينايى

از جمله صفات خدا، سمع و بصر است، و مقصود از اتصاف اين دو به حق تعالى، بينايى و شنوايى ظاهرى و معمولى نيست كه در ميان آدميان مطرح است كه محتاج گوش و چشم عضوى و اجسام و اشكال باشد بلكه منظور، بيان آن جهت از علم خداوندى است كه متعلق به همه جزئيات و جريانات عالم هستى پيش از خلقت است.

بنابراين خدا مى بيند ولى نه به واسطه ى وسائل و اسبابى چون چشم عضوى كه تصوير اشياء از طريق مردمك و عدسى روى پرده شبكيه منعكس مى گردد و آنگاه بعد از ادراك بينايى تحقق پيدا مى كند.

و خدا مى شنود ولى نه به كمك آلاتى نظير گوش و اعصاب و مغز كه در انسانها به وسيله ى آن محقق مى گردد. چنانكه حضرت على عليه‌السلام مى فرمايد:

و السميع لاباداه. [نهج البلاغه، خطبه ى ١٥٢.]

شنوايى است كه نياز به گوش ندارد.

يسمع لابخروق و ادوات. [نهج البلاغه، خطبه ى ٢٣٠.]

خدا مى شنود اما نه از شكاف گوش و ابزار شنيدنى. از آنجا كه خدا خالق و آفريننده دلها است، هرچه در آن بگذرد گرچه رازى باشد كه به يكباره نتوان آن را گشود و يا كسى حتى نزديكترين افراد از آن كمترين اطلاعى نداشته باشد خدا بر آن آگاهى كامل دارد و همچنين آنچه بر زبان مى راند مى شنود و هرگز چيزى بر او پنهان نمى ماند.

و لذا پيشواى موحدان در اين باره به صراحت مى فرمايد:

والله سميع و شهيد. [نهج البلاغه، خطبه ى ١٤٠.]

خدا شنوا و آگاه است.

من تكلم سمع نطقه و من سكت علم سره. [نهج البلاغه، خطبه ى ١٠٨.]

هركس سخن بگويد خدا سخنش را مى شنود و هركس ساكت باشد از راز نهانش آگاه است

ايها الناس اتقوا الله الذى ان قلتم سمع و ان اضمرتم علم. [نهج البلاغه، حكمت شماره ١٩٩.]

مردم از خدايى بترسيد كه اگر حرف بزنيد مى شنود و اگر سخن نگوييد مى داند.

و اينك مى پردازيم به برخى از سخنان آن حضرت درباره ى بصيرت "بينايى" خداوند، كه تقريبا شبيه بياناتى است كه پيرامون سميع "شنوايى" ايراد فرمودند: و البصير لابتفريق اله و الشاهد لابمماسه. [نهج البلاغه، خطبه ى ١٥٢.]

خداوند بينايى است كه نياز به وسيله ندارد و حاضر است بى آنكه با مخلوقى ملاقت كند.

بصير لايوصف بالحاسه. [نهج البلاغه، خطبه ى ١٧٩.]

بدون بهره گرفتن از چشم و ساير حواس بيناست.

و لا ينظر بعين و لايحد باين و لايوصف باالازواج. [نهج البلاغه، خطبه ى ١٨٢.]

بى شك اتصاف بينايى به حق تعالى محدود به زمان معينى نيست، اين چنين نيست كه او تنها پس از آفرينش موجودات موصوف به اين صفت است بلكه بصيرت و بينايى از صفات ذاتى او محسوب مى گردد و او بيناست چه پيش از خلقت موجودات و چه پس از آن. حال بنگريد به سخن گرانمايه مولاى متقيان كه در اين باره فرمودند:

بصير اذ لا منظور اليه من خلقه. [نهج البلاغه، خطبه ى اول.]

بصير و بيناست هنگامى كه هيچ چيز از آنچه را كه آفريده نبوده است.

## تكلم و سخن گفتن

متكلم بودن يكى از صفات فعليه ى خداوند است، تكلم به آن معنايى كه در انسانها مطرح است درباره ى خدا محال و غير ممكن است چه آنكه قبول اين معنا مستلزم جسميت حق تعالى است و خداوند از آن، منزه و پيراسته است.

با اين وجود تكلم و سخن گفتن خداوند بدين معناست كه بى شك كلام مركب از حروف و اصوات است و خداى متعال گرچه آلت تنفس و حلقوم و لب و دندان و آلت تقطيع حروف ندارد اما قدرت و توان آن را دارد كه اين اصوات را در جايى ايجاد كند و با پيامبران سخن بگويد.

بنابراين سخن گفتن ذات اقدس حق همچون آدميان از راه فكر و انديشه، و الفاظ و كلمات نيست، چنانكه حضرت مولى الموحدين على عليه‌السلام در اين باره مى فرمايد:

متكلم لابرويه. [نهج البلاغه، خطبه ى ١٧٨.]

سخن مى گويد اما نه از طريق فكر و كلمات.

يخبر لابلسان و لهوات. [نهج البلاغه صبحى صالح، خطبه ى ١٨٦.]

خبر كه مى دهد نه با زبان معمولى است و نه با زبان كوچك "كه آخر دهان است" يقول و لا يلفظ و يحفظ و لا يتحفظ. [همان منبع.]

سخن مى گويد نه به الفاظ، مطالب را در نظر دارد ولى نه در حافظه.

آرى دلالت كلمات الهيه بر مدلولات خود، ذاتى و غيرقابل تغيير است ولى دلالت كلمات لفظيه بر حسب وجود آنها متغير مى باشد و دلالت الفاظ بر معانى به واسطه ى وضع واضع خواهد بود، از اين رو تكلم الهى با سخن گفتن افراد بشر كاملا متفاوت است، از سخنان جاويدان اميرمومنان است كه:

الذى كلم موسى تكليما و اراه من آياته عظيما، بلا جوارح و لا ادوات و لا نطق و لالهوات. [نهج البلاغه، خطبه ى ١٨١.]

او خدايى است كه با موسى سخن گفت و نشانه هاى بزرگ خود را به او نشان داد سخن خدا نه با اعضاى بدن بود، نه با وسيله اى، نه با حرف معمولى و نه با زبان كوچكى كه در آخر دهان است.

## كلام حقتعالى همان فعل اوست

كلام نسبت به خداى متعال همان فعل الهى است چنانكه مولى الموحدين حضرت على عليه‌السلام مى فرمايد:

يقول لمن اراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع و لا بنداء يسمع و انما كلامه سبحانه فعل منه انشاه. [نهج البلاغه صبحى صالح، خطبه ى ١٨٦.]

به هر چه اراده ى هستى او كند مى گويد: باش، پس موجود مى شود و اين سخن نه به وسيله ى صوتى است كه در گوشها فرورود و نه به سبب فريادى است كه شنيده شود و جز اين نيست كه كلام خداوند فعلى است از او كه آن را ايجاد كرده است.

كلام خداوند فعل اوست و اطلاق كلام بر فعل ممكناست بدين لحاظ باشد، همانطور كه كلام، آنچه در ضمير و نهانگاه انسان است ابراز و اظهار مى نمايد فعل خداوند نيز از رخسار وجود او پرده برداشته و دلالت بر وجود ذات اقدسش مى نمايد.

## عدالت و دادگرى

منشاء پيدايش ظلم عوالمى چون جهل، نفع و يا ترس است و هركدام از اين سه دليل بر نياز است و ذات اقدس حق از آن منزه است. چه آنكه او قدرت و غناى مطلق است و نيازمندى در او راه ندارد از اين رو معقول نيست كه ظلم و ستم را به او نسبت داد.

و يا آنكه تحقق ظلم از باب غرض ورزى و انتقام جويى است و ذات پاك الهى از آن بى نياز است. از طرفى غرض ورزى از صفات ممكنات است كه در برابر اعمال نارواى همنوعان خود، واكنش نشان داده و درصدد انتقام جويى برمى آيد و اين معنا براى خداوند متصور نيست.

بنابراين آنچه كه به عنوان مبادى و ريشه هاى ظلم به شمار مى آيد در ذات اقدس حق وجود ندارد و قرآن كريم در اين باره مى فرمايد:

و ما الله يريد ظلما للعالمين. [سوره ى آل عمران، آيه ى ١٠٨.]

خداوند حتى اراده ى ظلم نسبت به هيچ موجودى ندارد. خدايى كه خود، به بندگانش دستور عدالت داده "ان الله يامر بالعدل و الاحسان" [سوره ى نحل، آيه ى ٩٠.] و آنان را در اجراى اين اصل مهم تشويق و ترغيب نموده است، چگونه ممكن است، خود به آن عمل ننمايد و ظلم و ستم را روا بدارد؟! به حكم عقل و منطق اين معنا بر خداوند كه عدل مطلق است صادق نيست.

خدا عادل است يعنى حق هيچ موجودى را تضييع نمى كند و به هر موجودى طبق نظام حكيمانه ى هستى لطف مى كند و ظلم پايمال كردن حقوق است و نقطه ى مقابل عدل است .

لذا اميرمومنان عليه‌السلام درباره ى عدالت خداوند و عينيت آن با ذات اقدسش اين چنين گواهى مى دهد:

اشهد انه عدل عدل و حكم فصل. [نهج البلاغه خطبه ى ٢١٤.]

بر اين حقيقت گواهى مى دهم كه ذات خداوندى، خود، عدل است و مجرى عدالت و داورى عادلانه اش مرزگذار حق و باطل است.

## چرا عدل را جزو اصول دين مى دانيم؟

غالبا اين سوال مطرح مى شود كه خداوند داراى صفات ثبوتى ذاتى و فعلى فراوان است از قبيل قدرت، حكمت، حيات، علم و... و عدالت نيز يكى از اين صفات است پس چرا در ميان همه صفات ثبوتى، تنها صفت عدالت و دادگرى به عنوان يك اصل از اصول دين مطرح گرديده است؟

علت اساسى آن اين است كه اوايل ظهور اسلام در ميان مسلمانان گروهى پيدا شدند كه مساله ى عدالت و ظلم را از خداوند نفى كردند. و آنها گروه اشاعره هستند كه در مقابل آنها طايفه ى عدليه بوده كه از عدل الهى سخت جانبدارى مى كنند.

و چه اختلاف ميان عدليه و اشاعره در اين است كه گروه اول معتقدند:

آنچه خداوند انجام مى دهد همان عدل است زيرا عقل بشرى قادر به تشخيص خوبى ها و بديها نيست بلكه در ادراك و تشخيص آن بايد از شرع الهام بگيرد و ملاك در نيكى و بدى افعال، همان احكام شرع است و عقل تابع و پيرو آن است. از اين رو عقل، حق ندارد، بنحو استقلالى درباره ى عدل و ظلم و اينكه عدل نيك است و ظلم قبيح، قضاوت و اظهارنظر كند

و اما گروه ديگر كه معروف به عدليه هستند مى گويند عقل مى تواند خوبى و بدى افعال را تشخيص دهد و صلاحيت قضاوت را نيز در اين امر دارد و عقل چون پديده ى ظلم را جزو صفات قبيح مى داند لذا اين صفت را بايد از ذات اقدس حق سلب كرد و از سوى ديگر عدالت كه در نظر عقل نيك و پسنديده است بايد خداوند به آن موصوف بوده تا نظام آفرينش و تكاليف و دستورهاى آسمانى بر اساس عدل و داد استوار باشد.

البته عدل الهى را مى توان به دو بخش: عدل تكوينى و تشريعى تقسيم نمود و حال هر يك از اين دو را هر چند به صورت مختصر و فشرده توضيح مى دهيم:

## عدل تكوينى

مقصود از اين نوع عدالت آن است كه نظام آفرينش بر اساس عدل و داد استوار است.

جهان، موزون و متعادل است و هيچ نشانه اى از عدم تعادل و آشفتگى در ساختمان جهان هستى مشاهده نمى گردد.

و اساسا نظمى كه بر جهان حكمفرماست دليل متقن و بارزى بر تثبيت عدل تكوينى است و همه چيز در جاى خود قرار گرفته است و از اين جهت است كه در روايت آمده است:

بالعدل قامت السموات و الارض.

زمين و آسمان بر اساس عدل استوار است.

## عدل تشريعى

منظور از عدل تشريعى اين است كه تمام قوانين آسمانى كه از طريق پيامبرانش بر مردم ابلاغ شد بر پايه ى عدل خداوندى است يعنى احكام و تكاليف صادره از جانب او متناسب با ميزان استعداد و توان بندگان است، به گونه اى كه حكم تكليفى در وقت اضطرار و ناتوانى با ساير اوقات كه از هر حيث گشايشى در انجام آن است كاملا متفاوت است، لذا ذات اقدس حق به مقتضاى قدرت و وسع انسان او را تكليف مى كند چنانكه در قرآن كريم مى خوانيم:

لا نكلف نفسا الا وسعها [سوره هاى انعام، اعراف و مومنون، به ترتيب آيات ٤٠ - ٦٢ - ١٥٣.]

هيچكس را جز به مقدار توانائيش تكليف نمى كنيم.

و همچنين يكى از مصاديق عدل تشريعى، عدل الهى در رستاخيز است و مقصود اين است كه حقتعالى در روز قيامت، اعمال بندگان را از روى عدالت خويش مورد رسيدگى قرار مى دهد، بندگان مطيع و شايسته را پاداش و جزاى خير و افراد عاصى و گنهكار را كيفر مى دهد و هرگز در قضاوت و داورى خود به كسى ظلم نمى كند.

در قرآن كريم آمده است:

و وضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه و يقولون يا ويلتنا مال هذا الكتاب لايغادر صغيره و لا كبيره الا احصيها و وجدوا ما عملوا حاضرا و لايظلم ربك احدا [سوره ى كهف: آيه ى ٤٩.]

"در روز رستاخيز" كتاب "كه نامه اعمال همه ى انسان هاست" در آنجا گذارده مى شود، اما گنهكاران را مى بينى كه از آنچه در آن است ترسان و وحشت زده هستند و مى گويند: اى واى بر ما ! اين چه كتابى است كه هيچ عمل كوچك و بزرگى نيست مگر اينكه آن را شماره كرده است؟ و همه اعمال خود را حاضر مى بينند و پروردگارت به احدى ستم روانمى دارد.

مردان الهى در برابر تلخى ها و شكنجه ها از خود صبر و تحمل نشان داده و هرگز در عدالت الهى ترديد ننموده اند و اين گرايش ايده آل توام با تماشا و شناسايى حقيقى بوده است كه رادمردان تاريخ با اعتقاد جازم به نظم جهان هستى و عدالت الهى در تمام شئون انسانى سنگلاخ ها را پشت سر مى گذاشتند و در زير رگبار محروميت ها و اهانتهاى مادى و معنوى دست و پا زده كوچكترين ترديدى در عدالت خداوندى نداشتند.

براى توضيح و تثبيت اين معنا مى توان از زندگانى سراسر آموزنده حضرت مولى الموحدين على عليه‌السلام ياد كرد، كه اگر چنانچه مدار روحى آن حضرت هما گرايش طبيعى بود، يك هزارم تلخى ها و شكنجه هايى كه به روح آن مرد وارد شده است كافى بود كه او را به تمام جهان هستى و انسانها بدبين ساخته، عدالت الهى را به كلى منكر شود.

آن نيت پاك توام با كوشش پيگير همراه با فداكارى مخلصانه پيش از وفات محبوب عزيزش خاتم الانبياء صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و مواجه شدن با تناقضات غير قابل هضم و افراط و تفريطهاى اجتماعى پس از رحلت پيامبر اسلام، و دچار شدن به ادعاهاى بى اساس و نژادبازى و پوليتيك پردازى امراى دوران زمامدارى خود، جهالت و هوى پرستى لشگريان و كشوريانش از يك طرف، و كارشكنى ها و زورگويى هاى امثال معاويه از طرف ديگر، داور قرار دادن مرد وقيح و جاه پرستى مانند عمرو بن عاص به چنان شخصيت الهى از طرف ديگر... همه و همه ى اين ناملايمات كه در پيرامون زندگانى على عليه‌السلام موج مى زد، ولى جزاينكه اشتياق او را به انجام وظيفه تشديد كند نتيجه اى نداشت. كجا رسد كه در عدالت خدا ترديد كند. [نهج البلاغه، خطبه ى ١٨٥.]

بلكه همين على بن ابى طالب درباره ى عدالت خداوند مى گويد:

الذى صدق فى ميعاده و ارتفع عن ظلم عباده و قام بالقسط فى خلقه و عدل عليهم فى حكمه. [نهج البلاغه، خطبه ى ١٨٥.] "سپاس خداوندى را سزاست" كه به وعده ى خويش وفا مى كند و برتر است از اينكه بر بندگانش ستم روا دارد و درباره ى آفريدگانش به عدل رفتار مى نمايد.

در برابر سختى ها و شدايد چنان مقاومت و پايدارى نشان مى دهد كه نه تنها در اعتقاد توحيدى او ذره اى خللى وارد نمى سازد بلكه او را در اين راه محكم و ثابت قدم نگاه مى دارد، بهترين گواه بر اين معنا، كلام گرانسنگ خود اوست:

الحمدلله و ان اتى الدهر بالخطب الفادح و الحدث الجليل، و اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له، ليس معه اله غيره و ان محمدا عبده و رسوله صلى‌الله‌عليه‌وآله. [فرهنگ آفتاب ج ٣ ص ١٦٧٩.]

خداى را سپاس، هرچندكه روزگار، دشوارى هاى گران و رويدادهاى سنگين پيش آورد، و شهادت مى دهم كه جز خداوند يكتا و بى همتا، خدايى نيست و جز او هيچ معبودى وجود ندارد و اين كه محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بنده و رسول اوست.

آنگاه بنگريد بينش توحيدى امير مومنان را كه چگونه نسبت به عدالت خداوندى با قاطعيت سخن مى گويد:

فلم يجز فى عدله و قسطه يومئذ خرق بصر فى الهواء و لا همس قدم فى الارض الا بحقه، فكم حجه يوم ذاك داحضه و علائق عذر منقطعه [نهج البلاغه، خطبه ى ٢٢٣.] آن هنگام در عدل خدا نه به اندازه ى حركت چشم و نه به مقدار صداى پا، ظلم نمى شود بلكه هركس به حق خود مى رسد، پس چه بسيار حجت و دليلى كه آن روز باطل و نادرست گردد و عذرهايى كه انسان به آن متوسل شده، پذيرفته نشود.

و لم يرسل الانبياء لعبا، و لم ينزل الكتاب للعباد عبثا، و لا خلق السموات و الارض و ما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفرو فويل للذين كفرو من النار [نهج البلاغه، حكمت ٧٨.]

خداوند پيامبران را از جهت بازى نفرستاده و كتابها را براى بندگان بيهوده نازل ننموده و آسمانها و زمين و آنچه در آنهاست را بيجا نيافريده و آن گمان كسانى است كه كافر شدند، پس واى بر آنانكه كافر شدند از آتش.

## پرسشهايى پيرامون عدل الهى

از ديرباز اين معنا مورد توجه بوده كه اگر خداوند عادل است و ظلم و ستم در ذات او راه ندارد پس آفريننده شرور و بديها و به وجود آورنده ى مصائب و گرفتاريها كيست؟

چرا مرگ و نيستى، فناء و نابودى، زلزله و سيل و طوفان و دهها حوادث و بلاهاى طبيعى كه در جهان وجود دارد، چگونه با عدالت خداوند سازگار است؟ و خلاصه چرا در جهان تبعيض و تفاوت وجود دارد؟ چرا گروهى زيبا و گروهى زشت و معلول آفريده شده اند؟

ما در اينجا به بعضى از اين پرسش ها و سوالات ديگرى كه در اين زمينه ممكن است مطرح شود پاسخ داده و به كوتاهى مى كاويم.

قبل از هر چيز بايد توجه داشت در تشخيص و تميز خير و شر چه مناط و ملاكى را بايد در نظر گرفت انسان با چه ديدى و با چه مقياسى مى خواهد خير و شر را مورد ارزيابى قرار دهد و آيا اصولا همه ى جوانب و زواياى آن را با دقت مورد توجه قرار مى دهد و يا به صورت سطحى و روبنايى به آن نظر نموده آنگاه نسبت به آن قضاوت عجولانه مى كند؟

ايراد عمده در اينجاست كه امورى را خير مى دانند و بر آن احساس فخر مى كنند كه بر وفق مراد او بوده و متناسب با خواستها و گرايش هاى طبيعى او باشد و همينطور كارهايى را براى خود شر و بدى مى پندارد كه موافق ميل او نباشد. و چون ملاك خير و شر را در اين مى داند لذا پرسشهايى از قبيل اينكه اگر خدا عادل است چرا شر و بدى به ما روى مى آورد؟ غافل از اينكه شايد همين پديده اى كه بزعم او شر است براى او خير باشد، قرآن كريم در موارد گوناگونى به اين موضوع پرداخته و يك اصل كلى را در باب خير و شر براى انسان تبيين مى نمايد.

براى مثال در سوره ى نساء، آيه ى ١٩ مى فرمايد:

عسى ان تكرهوا شيئا و يجعل الله فيه خيرا كثيرا.

چه بسا از چيزى كراهت داريد و حال آنكه خداوند در آن نيكى فراوان قرار داده است.

از اينرو نبايد فورا تصميم گرفت و عجولانه قضاوت كرد زيرا ممكن است انسان در تشخيص خود گرفتار اشتباه شده باشد و آنچه كه خود نمى پسندد خداوند در آن خير و بركت و سود فراوان قرار داده باشد.

و همچنين در سوره ى بقره آيه ى ٢١٦ مى فرمايد:

كتب عليكم القتال و هو كره لكم و عسى ان تكرهوا شيئا و هو خير لكم و عسى ان تحبوا شيئا و هو شر لكم و الله يعلم و انتم لا تعلمون.

جهاد در راه خدا بر شما مقرر شد، در حالى كه از آن اكراه داريد، و چه بسا از چيزى اكراه داشته باشيد كه خير شما در آن است و يا چيزى را دوست داشته باشيد كه شر شما در آن است، و خدا مى داند "ولى" شما نمى دانيد.

## نكته ديگر در مساله شرور

شرور امر عدمى هستند نظير جهل و نادانى، و فناء و نابودى، بدى و زشتى، و هيچيك از اينها سهمى در وجود و هستى ندارند نيستى از خلق نكردن است نه از خلق كردن، و لذا نمى توان براى آن خالق و آفريدگارى فرض كرد، به گونه اى كه جهان كه مجموعه اى از هستى ها و نيستى هاست داراى دو خالق باشد، يكى خالق وجود و هستى و ديگر خالق عدم و نيستى. در حاليكه اين تقسيم به هزل و شوخى نزديكتر است تا به راستى و حقيقت، چه آنكه امور عدمى كه يك نوع فقدان است نيازى به خالق و آفريدگار ندارد. مثل هستى و نيستى مثل آفتاب و سايه است، وقتى شاخصى را در آفتاب نصب مى كنيم قسمتى را كه به سبب شاخص تاريك مانده و از نور آفتاب روشن نشده است سايه مى ناميم، سايه چيست؟ سايه ظلمت است و ظلمت چيزى جز نبودن نور نيست. وقتى مى گوييم نور از كانون جهان افروز خورشيد تشعشع يافته است نبايد پرسيد كه سايه از كجا تشعشع كرده و كانون ظلمت چيست؟ سايه و ظلمت از چيزى تشعشع نكرده و از خود مبدا و كانون مستقلى ندارد.

اين است معناى سخن حكما كه مى گويند: شرور مجعول بالذات نيستند، مجعول بالتبع و بالعرضند. [عدل الهى، استاد شهيد مطهرى.] بدين ترتيب، شبهه ى ثنويه كه مى گويند چون در جهان دو نوع موجود هست، ناگزير دو نوع مبدا و خالق براى جهان مى توان فرض كرد برطرف مى شود.

## چرا مرگ؟!

چرا خداوند با مرگ طومار زندگى انسان را در هم مى پيچيد و او را از ادامه ى زندگى محروم مى سازد و اين با عدالت خدا چگونه تناسب دارد؟

اشكال مرگ از اينجا پيدا شده كه آن را نيستى پنداشته اند و حال آنكه مرگ براى انسان نيستى نيست، تحول و تطو ر است، غروب از يك نشئه و طلوع در نشئه ديگر است، به تعبير ديگر مرگ نيستى است ولى نه نيستى مطلق بلكه نيستى نسبى يعنى نيستى در يك نشئه و هستى در نشئه ديگر.

انسان مرگ مطلق ندارد، مرگ از دست دادن يك حالت و به دست آوردن يك حالت ديگر است و مانند هر تحول ديگرى فناى نسبى است وقتى خاك تبديل به گياه مى شود، مرگ او رخ مى دهد ولى مرگ مطلق نيست، خاك شكل سابق و خواص پيشين خود را از دست داده و ديگر آن تجلى و ظهورى را كه در صورت جمادى داشت ندارد ولى اگر از يك حالت و وضع مرده است، در وضع و حالت ديگرى زندگى يافته است [ر. ك. عدل الهى استاد شهيد مطهرى.]

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| از جمادى مردم و نامى شدم |  | مردم حمله ى ديگر بميرم از بشر |
| وزملك هم بايدم جستن زجو |  | كل شى ء هالك الا وجهه... |
| وزنما مردم بحيوان سر زدم |  | پس چه ترسم كى ز مردن كم شدم؟ |
| تا برآرم از ملايك بال و پر |  | كل شى ء هالك الا وجهه... |

آرى اگر زندگى تنها در همين دنيا خلاصه مى شد و با مرگ انسان، حيات او نيز خاتمه مى يافت اين سوال مى توانست قابل طرح باشد كه چرا خداوند انسان را خلق مى كند و آنگاه با مرگ، زندگى او را نابود ساخته و نعمت حيات را از وى مى گيرد.

اما غافل از اينكه مرگ نه تنها پايان زندگى محسوب نمى گردد بلكه آغاز يك زندگى جاودانه و ابدى است و حتى انسان در اين نوع حيات از جهت جاودانگى با خداوند شريك است و اين زندگى زوال ناپذير است. به ديگر سخن:

مرگ انتقال از منزلى به منزلى ديگر است با اين تفاوت كه زندگى در منزل اول، موقتى و جنبه ى مقدمى دارد گويى بذر مى پاشد و كار مى كند و حاصل آن را در منزل دوم اتخاذ مى كند، و مضافا بر اينكه حيات واقعى و اساسى كه از هر حيث جاويد و سرمدى است در سراى ديگر است و هر چه در سراى اول است حقيقت آن در سراى ديگر تجلى مى كند. با اين وجود، جايى براى سوال ياد شده باقى نمى ماند و قطعا طرح چنين سوالى بى مورد است.

## فلسفه مصائب

بلاهايى كه معلول عملكرد و كردار خود انسان است كه آثار وضعى ناگوارى در همين جهان براى او به خاطر ارتكاب شوم گناه به وجود مى آورد مثلا شرب خمر، اعتياد به مواد مخدر و... افزون بر بروز زيانهاى اجتماعى، آسيبهايى نيز بر جسم و روان خويش وارد مى سازد، و ممكن است برخى از مصائب معلول عملكرد مستقيم والدين باشد نظير استفاده از مسكرات كه اثرات سوء و غيرقابل جبرانى بر جسم و روان فرزند بر جاى گذاشته و پدر و مادر وى هرگز نقص حاصل از اين عمل را به خود نسبت نداده و بى درنگ آن را به حساب خداوند مى گذارند در حالى كه خود آنان منشاء پيدايش اين قبيل آثار ناگوار گرديده اند كه به حسب ظاهر گرفتارى و بلايى است كه گريبانگير يك خانواده بلكه يك نسل شده است.

اينها اثر ذاتى گناه است و كيفر قانونى نيست تا گفته شود كه بايد تناسب جرم و مجازات در آن رعايت گردد.

بنابراين عامل تمام مصيبتها چه فردى و چه اجتماعى، خود فرد و يا جامعه است كه از آزادى خودشان سوءاستفاده كردند، قرآن كريم نيز اين حقيقت را بيان كرده و مى فرمايد:

ما اصابك من حسنه فمن الله و ما اصابك من سيئه فمن نفسك [سوره ى نساء، آيه ى ٧٩.]

آنچه از نيكى ها به تو مى رسد از جانب خداست و آنچه از بدى به تو مى رسد از ناحيه ى خود تو است.

اساسا مصائب و گرفتاريهايى كه دامنگير برخى از جوامع مى گردد و حتى بعضا باعث صقوط آنها مى شود معلول اعمال بد آنهاست:

و لو ان اهل القرى ءامنوا و اتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء و الارض ولكن كذبوا فاخذناهم بما كانوا يكسبون [سوره ى اعراف، آيه ى ٩٦.]

و اگر مردمى كه در شهرها و آباديها زندگى دارند ايمان بياورند و تقواپيشه كنند بركات آسمان و زمين را بر آنها مى گشاييم ولى "آنها حقايق را" تكذيب كردند ما هم آنان را به كيفر اعمالشان مجازات كرديم.

حضرت على عليه‌السلام نيز مى فرمايد:

و ايم الله ما كان قوم قط فى غض نعمه من عيش فزال عنهم الا بذنوب اجترحوها، لان الله ليس بظلام للبعيد [نهج البلاغه فيض الاسلام، خطبه ١٧٧.]

سوگند به خدا هرگز قومى را فراخى نعمت و خوش زندگانى نبوده اند كه خوشى ايشان زايل شده باشد مگر بر گناهانى كه مرتكب شدند زيرا خداوند بر بندگان خود ظالم و ستمگر نمى باشد.

بنابراين مصائب و گرفتارى ها واكنش و نتيجه ى اعمال مستقيم ما است و به تعبير قرآن، اين مربوط به كسب و اكتساب و اعمالى است كه خود انسان انجام مى دهد. حتى در قرآن در اين باره مثلى ذكر مى كند:

و ضرب الله مثلا قريه كانت امنه مطمئنه ياتيها رزقها رغدا من كل مكان فكفرت بانعم الله فاذاقها الله لباس الجوع و الخوف بما كانوا يصنعون [سوره ى نحل، آيه ى ١١٢.]

خداوند مثلى زده است، منطقه ى آبادى را كه امن و آرام بوده و همواره روزيش به طور وافر از هر مكانى فرامى رسيده، اما نعمت خدا را كفران كردند و خداوند به خاطر اعمالى كه انجام مى دادند لباس گرسنگى و ترس را در اندامشان پوشانيد.

## مصائب و تكامل انسان

مصائب و مشكلات، در قوت و نيرومندى جسم و روان آدمى تاثير شگرفى خواهد داشت و او را در يك آزمون سخت و بس طاقت فرسايى قرار مى دهد و مآلا در تكامل همه ى جانبه ى او نقش بسزايى دارد.

حضرت على عليه‌السلام در خصوص تكامل و رشد جسمانى در پاسخ افرادى كه بر او خرده مى گرفتند كه على چگونه با تغذيه معمولى و خوردن دو قرض نان مى تواند يك قهرمان باشد در حالى كه اين دو تناسبى با هم ندارند در يك تعبير جالبى مى فرمايد:

الا و ان الشجره البريه اصلب عودا و الرواتع الخضره ارق جلودا و النابتات العذيه اقوى وقودا و ابطاء خمودا [نهج البلاغه، نامه ى ٤٥.]

بايد توجه داشته باشيد كه چوب درخت بيابانى سخت ترين چوب است و درختهاى سبز و خرم پوستشان نازك تر است و شعله ى درخت هاى بيابانى افروخته تر و داومش بيشتر است. طبيعى است در اين بيان، امير مومنان خود را به درخت جنگل تشبيه مى كند كه نياز به نگهدارى باغبان ندارد بلكه در اعماق بيابانها بدون هيچ گونه پذيرايى رشد كرده تنومند و با صلابت است و از آن در همه جا قابل استفاده و بهره بردارى است اما در مقابل، درختان يك باغ پيوسته به باغبان و يا باغبانانى نيازمند است تا بر آن حفاظت كرده كه مبادا مواد غذايى لازم به آن نرسدو يا احيانا موانعى آن را از پاى درآورد،از سوى ديگر درختان جنگلدار مقابل سرماو گرما و بلاياى طبيعى مقاومت دارند ولى درختان باغ نه تنها در برابر كوچكترين بلا و حادثه طبيعى نمى توانند مقاومت كنند بلكه با كمبود آب و يا سرماى زمستانى از بين خواهند رفت. و لذا نياز به نگهبان است كه بر آن نظارت داشته و در مواقع ضرورى آن را از بلاهاى طبيعى حفظ كند.

بنابراين هر چه انسان در درون مشكلات و مصائب پرورش يابد و همواره با آن زندگيش سپرى گردد و از رفاه و آسايش بدور باشد، نتايجى درخشان و آثارى آموزنده براى او در پى خواهد داشت.

لازم به ياد آورى است نقش شدايد و سختى ها در تكامل روحى انسان، امرى است انكارناپذير، چه آنكه تجربه ثابت كرده است اين امور افراد را مقاوم و نيرومند پرورش مى دهند و آنان را از تزلزل و ناپايدارى در امان نگه مى دارند

احساس ضعف و ناتوانى كه در خيلى از افراد مشاهده مى شود، ناشى از راحت طلبى و رفاه زدگى است كه در طول زندگى بر آنان سايه افكنده است. ولى كسانى كه با سختى ها بزرگ شده اند و به همراه رشد و نمو جسمانى، به ترقى و تكامل روحى نيز دست يافته اند هرگز در قبال مسئوليتهاى سنگين كه هر فرد در برابر جامعه و خدا دارد بى تفاوت نبوده و با كمال قدرت به وظايف خويش جامه ى عمل مى پوشانند.

آرى سختى و گرفتارى يكى از مهم ترين عناصرى است كه هم در بيدارى و ايجاد و تقويت روح مقاومت در انسان، نقش بسزايى داشته و همواره نيرومند، مستقل و با صلابت در ميان جامعه ظاهر مى شود.

مولوى در داستان زندان يوسف چه زيبا سروده است:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| آمد از آفاق يارى مهربان |  | كآشنا بودند وقت كودكى |
| ياد دادش جور اخوان و حسد |  | عار نبود شير را از سلسله |
| شير را بر گردن ار زنجير بود |  | گفت چون بودى تو در زندان و چاه |
| در محاق ارماه نو گردد دو تا |  | رچه در دانه بهاون كوفتند |
| گندمى را زير خاك انداختند |  | بار ديگر كوفتندش زآسيا |
| باز نان را زير دندان كوفتند |  | باز آن جا چونكه محو عشق گشت |
| يعجب الزراع آمد بعد كشت |  | يوسف صديق را شد ميهمان |
| بر وساده ى آشنايى متكى |  | گفت آن زنجير بود و ما اسد |
| ما نداريم از قضاى حق گله |  | بر همه ى زنجير سازان مير بود |
| گفت همچون در محاق و كاست ماه |  | نى در آخر بدر گردد بر سماء؟ |
| نورچشم و دل شد و رفع گزند |  | پس زخاكش خوشه ها برساختند |
| قيمتش افزون و نان شد جان فزا |  | گشت عقل و جان و فهم سودمند |
| يعجب الزراع آمد بعد كشت |  | يعجب الزراع آمد بعد كشت |

در جاى ديگر، حالت حيوانى را نقل مى كند، كه هرچه او را چوب مى زنند فربه مى گردد:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| هست حيوانى كه نامش اسغر است |  | تا كه چوبش مى زنى به مى شود |
| نفس مومن اسغرى آمد يقين |  | زين سبب بر انبياء رنج و شكست |
| تا زجانها جانشان شد زفت تر |  | كه نديدند آن بلا قومى دگر |
| كوبزخم چوب، زفت و لمتر است |  | او ز زخم چوب فربه مى شود |
| كو بزخم چوب زفتست و سمين |  | از همه ى خلق جهان افزون تر است |
| كه نديدند آن بلا قومى دگر |  | كه نديدند آن بلا قومى دگر |

آنگاه تاثير و نقش بلاء رادر پاكيزگى روح، تشبيه مى كند به داروهايى كه هنگام دباغى براى پاكيزه كردن پوست به كار مى رود:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| پوست از دارو بلاكش مى شود |  | ورنه تلخ و تيز ماليدى در او |
| آدمى را نيز چون آن پوست دان |  | تلخ و تيز و مالش بسيار ده |
| ور نمى تانى رضا ده اى غيار |  | كه بلاى دوست تطهير شماست |
| علم او بالاى تدبير شماست |  | چون اديم طائفى خوش مى شود |
| گنده گشت و ناخوش و ناپاك بود |  | از رطوبتها شده زشت و گران |
| تا شود پاك و لطيف و بافره |  | كه خدا رنجت دهد بى اختيار |
| علم او بالاى تدبير شماست |  | علم او بالاى تدبير شماست |

## مصائب و آزمايش الهى

اصولا مصائب و بلاهايى كه دامنگير بعضى به ويژه بزرگان مى گردد، گاهى به خاطر آزمايش و امتحان است، در حقيقت مى توان بر آن بود كه يكى از مهمترين ابزار و وسايل آزمايش الهى، پيدايش بلا و مصيبت است كه ذات اقدس حق به عنوان ممتحن، بندگان خاص خودرا در بوته امتحان و ابتلا قرار داده و به اين وسيله ميزان و استعداد عبوديت در برابر خدا و احساس مسوليت نسبت به همنوعانش را براى خود او مشخص مى سازد و اگر چنانچه مردود و ناكام از اين ميدان پرخطر بيرون ايد مآلا مبادرت به جبران نواقص نموده و خويشتن را در پرورش و تربيت همه سويه، با رياضت و تمرين عادت مى دهد تا ديگر بار، با آمادگى بيشتر از اين ميدان الهى سربلند و پيروز بيرون آيد.

پرواضح است كه اين قسم از بلاها و معضلات كه به انگيزه ى آزمايش و امتحان است نه تنها به عدالت خداوند خدشه اى وارد نمى سازد بلكه عين عدالت و دادگرى است.

لازم به يادآورى است، انسان با خير و نيكى نيز مورد آزمايش قرار مى گيرد همانطور كه با شر و بدى در معرض امتحان قرار مى گيرد، قرآن كريم با صراحت مى فرمايد در نظام آفرينش، انسان به وسيله ى شر و خير آزمايش مى شود:

نبلوكم بالشر و الخير فتنه و الينا ترجعون. [سوره ى انبياء، آيه ى ٣٥.]

ما شما را با بديها و نيكى ها آزمايش مى كنيم، و سرانجام به سوى ما بازمى گرديد.

در آيه ى ديگر درباره ى قوم يهود مى گويد كه ما آنها را با وسايل گوناگون، نيكى ها و بديها آزموديم، گاهى آنها را تشويق و ترغيب كرديم و در رفاه و آسايش قرار داديم تا در مقام سپاس و شكرگزارى برآيند و به سوى حقيقت رجوع كنند زمانى نيز آنان را با شدايد و سختى ها امتحان نموديم تا از تكبر و خودمحورى دست برداشته و به عظمت و جلال خداوندى پى ببرند.

و به هر دو وسيله كه مورد آزمايش قرار گرفتند غرض، هدايت و پرورش و بازگشت به سمت حقايق بوده است، لذا به آيه اى كه ذيلا از نظرتان مى گذرد دقت فرماييد:

و بلوناهم بالحسنات و السيئات لعلهم يرجعون. [سوره ى اعراف، آيه ى ١٦٨.]

و آنها را به نيكى ها و بديها آزموديم شايد بازگردند.

به هر ترتيب شدايد و سختيها كه از برجسته ترين ابزار آزمايش الهى محسوب مى گردد خود سبب تذكر و آگاهى جامعه است و در صورت استقامت و پايدارى در قبال آن، آثار بس سودمندى را در پى دارد و همواره آنان را از سقوط و انحطاط حتمى رهايى مى بخشد و لذا قرآن كريم به كسانى كه در اين راستا از خود صبر و شكيبايى نشان مى دهند بشارت مى دهد:

و لنبلونكم بشى ء من الخوف و الجوع و نقص من الاموال و الانفس و الثمرات و بشر الصابرين [سوره ى بقره آيه ى ١٥٥.]

حتما شما را با اندكى از ترس، گرسنگى و آفت در مالها و جانها و ميوه ها مى آزمائيم مردان صبور و با استقامت را مژده بده.

يعنى بلاها و گرفتارها براى كسانى كه مقاومت مى كنند و ايستادگى نشان مى دهند، سودمند است و اثرات نيكى در آنان به وجود مى آورد، لذا در چنين وضعى بايد به آنان مژده داد. خدا براى تربيت و پرورش جان انسانها دو برنامه ى تشريعى و تكوينى دارد و در هر برنامه شدايد و سختى ها را گنجانيده است. در برنامه ى تشريعى، عبادات را فرض كرده و در برنامه تكوينى، مصائب را در سر راه بشر قرار داده است. روزه، حج، جهاد، انفاق، نماز، شدايدى است كه با تكليف ايجاد گرديده و صبر و استقامت در انجام آنها موجب تكميل نفوس و پرورش استعدادهاى عالى انسانى است "البته اين مطلب با نفى حرج و دشوارى در دين كه جزو مطالب مسلم و قطعى است منافات ندارد، زيرا مقصود از نفى حرج اين نيست كه در دين تمرين و تكليف وجود ندارد بلكه مقصود اين است كه در دين دستورهايى كه مانع پيشرفت انسان باشد و مزاحم فعاليت صحيح باشد وجود ندارد، قوانين دينى طورى وضع شده است كه نه دست و پاگير است و نه تنبل پرور" گرسنگى، ترس، تلفات مالى و جانى شدايدى است كه در تكوين پديد آورده شده است و به طور قهرى انسان را دربرمى گيرد. [ر. ك. عدل الهى استاد شهيد مطهرى.]

و طبيعتا بروز مصائب و سختى ها در تربيت و سازندگى انسان در همه ى جوانب زندگى، نقش موثر و سودمندى در پى خواهد داشت از اين رو احاطه ى انسان به سختى و گرفتارى از سوى خداوند، خود لطف و عنايتى است نسبت به بنده اش و نيز نشانگر دوستى و محبت ذات اقدس حق در قبال اوست چنانكه از امام صادق عليه‌السلام منقول است:

ان الله اذا احب عبدا غته بالبلاء غتا [بحارالانوار جلد ١٥.]

خدا زمانى كه بنده اى را دوست بدارد او را در درياى شدايد غوطه ور مى سازد.

مردان الهى در برابر هرگونه تلخى ها و شكنجه ها از خود صبر و تحمل نشان داده و هرگز در عدالت الهى ترديد ننموده اند و اين گرايش ايده آل توام با تماشا و شناسايى حقيقى بوده است كه رادمردان تاريخ با اعتقاد جازم به نظم جهان هستى و عدالت الهى در تمام شئون انسانى سنگلاخ ها را پشت سر مى گذاشتند و در زير رگبار محروميتها و اهانتهاى مادى و معنوى دست و پا زده كوچكترين ترديدى در عدالت خداوند نداشتند.

براى توضيح و تثبيت اين معنا مى توان از زندگانى سراسر آموزنده حضرت مولى الموحدين على عليه‌السلام ياد كرد، كه اگر چنانچه مدار روحى آن حضرت همان گرايش طبيعى بود. يك هزارم تلخى ها و شكنجه هايى كه به روح آن مرد وارد شده است كافى بود كه او را به تمام جهان هستى و انسانها بدبين ساخته، عدالت الهى را به كلى منكر شود.

آن نيت پاك توام با كوشش پيگير همراه با فداكارى مخلصانه پيش از وفات محبوب عزيزش خاتم الانبياء صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و موجه شدن با تناقصات غيرقابل هضم و افراط و تفريطهاى اجتماعى پس از رحلت پيامبر اسلام ، و دچار شدن به ادعاهاى بى اساس و نژاد بازى و پوليتيك پردازى امراى دوران زمامدارى خود، جهالت و هوى پرستى لشگريان و كشوريانش از يكطرف، و كارشكنى ها و زورگويى هاى امثال معاويه از طرف ديگر، داور قرار دادن مرد وقبح و جاه پرستى مانند عمرو بن عاص به چنان شخصيت الهى از طرف ديگر... همه و همه ى اين ناملايمات كه در پيرامون زندگانى على عليه‌السلام موج مى زد. ولى جز اينكه اشتياق او را به انجام وظيفه تشديد كند نتيجه اى نداشت، كجا رسد كه در عدالت خدا ترديد كند. [تفسير و نقد و تحليل مثنوى، استاد محمدتقى جعفرى.]

بلكه همين على بن ابى طالب درباره ى عدالت خداوند مى گويد:

الذى صدق فى ميعاده و ارتفع عن ظالم عباده و قام بالقسط فى خلقه و عدل عليهم فى حكمه.

"سپاس خداوندى را سزاست" كه به وعده ى خويش وفا مى كند و برتر است از اينكه بر بندگانش ستم روا دارد و درباره ى آفريدگانش به عدل رفتار مى نمايد.

در برابر سختى ها و شدايد چنان مقاومت و پايدارى نشان مى دهد كه نه تنها در اعتقاد توحيدى او ذره اى خللى وارد نمى سازد بلكه او را در اين راه محكم و ثابت قدم نگاه مى دارد، بهترين گواه بر اين معنا، كلام ارزشمند خود اوست:

الحمد لله و ان اتى الدهر بالخطب الفادح و الحدث الجليل، و اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له، ليس معه اله غيره و ان محمدا عبده و رسوله صلى‌الله‌عليه‌وآله. [فرهنگ آفتاب ج ٣ ص ١٦٧٩.]

خداى را سپاس، هرچند كه روزگار، دشواريهاى گران و رويدادهاى سنگين پيش آورد، و شهادت مى دهم كه جز خداوند يكتا و بى همتا، خدايى نيست و جز او هيچ معبودى وجود ندارد و اين كه محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بنده و رسول او است.

آنگاه بنگريد بينش توحيدى اميرمومنان را كه چگونه نسبت به عدالت خداوندى با قاطعيت سخن مى گويد:

فلم يجز فى عدله و قسطه يومئذ خرق بصر فى الهواء و لا همس قدم فى الارض الا بحقه، فكم حجه يوم ذاك داحضه و علائق عذر منقطعه. [نهج البلاغه، خطبه ى ٢٢٣.]

آن هنگام در عدل خدا نه به اندازه ى حركت چشم و نه به مقدار صداى پا، ظلم نمى شود بلكه هركس به حق خود مى رسد، پس چه بسيار حجت و دليلى كه آن روز باطل و نادرست گردد و عذرهايى كه انسان به آن متوسل شده، پذيرفته نشود. و لم يرسل الانبياء لعبا، و لم ينزل الكتاب للعباد عبثا، و لا خلق السموات و الارض و ما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفرو فويل للذين كفرو من النار. [نهج البلاغه، حكمت ٧٨.]

خداوند پيامبران را از جهت بازى نفرستاده و كتابها را براى بندگان بيهوده نازل ننموده و آسمانها و زمين و آنچه در آنها است را بيجا نيافريده و آن گمان كسى است كه كافر شدند پس واى بر آنانكه كافر شدند از آتش.

## مصائب، تجلى نعمت هاى الهى

مصائب و بلاها نعمتهاى بزرگى هستند كه در برابر آنها سپاسگزار خدا بود، نعمتهايى هستند كه در صورت قهر تجلى كرده اند، همچنانكه گاهى قهرهايى به صورت لطف ظهور مى كنند، از اين قهر به نوبه ى خود بايد سپاسگزار بود اما به هر حال بايد متوجه بود كه نعمت بودن نعمت، و نقمت بودن نقمت، بستگى دارد به طرز واكنش و عكس العمل ما در برابر آن، ما مى توانيم همه ى نقمت را تبديل به نعمت كنيم تا چه رسد به آن چه در لباس نعمت نيز ظهور مى كند، و هم مى توانيم همه ى نعمتها را تبديل به بلا و مصيبت كنيم تا چه رسد به آنچه در لباس بلا و مصيبت براى ما مى رسد.

از مجموع مباحث ياد شده به اين نتيجه دست مى يابيم كه فرمول اصلى آفرينش جهان، فرمول تضاد است و دنيا جز مجموعه اى از اضداد نيست . هستى و نيستى، حيات و موت، بقا و فنا، سلامتى و بيمارى، پيرى و جوانى و بالاخره خوشبختى و بدبختى در اين جهان توامند به قول سعدى:گنج و مار و گل و خار و غم و شادى بهمند.

تغييرپذيرى ماده جهان و پديد آمدن تكامل، ناشى از تضاد است. اگر تضاد نمى بود هرگز تنوع و تكامل رخ نمى داد و عالم هر لحظه نقشى تازه بازى نمى كرد و نقوشى جديد بر صفحه ى گيتى آشكار نمى شد [ر. ك. عدل الهى استاد شهيد مطهرى.]

مولوى گويد:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| رنج، گنج آمد كه رحمتها در او است |  | اى برادر موضع تاريك و سرد |
| چشمه ى حيوان و جام مستى است |  | آن بهاران مضمر است اندر خزان |
| همره غم باش و با وحشت بساز |  | مى طلب در مرگ خود عمر دراز |
| مغز تازه شد چو بخراشيد پوست |  | صبر كردن بر غم و سستى و درد |
| كان بلنديها همه در پستى است |  | در بهار است آن خزان مگريز از آن |
| مى طلب در مرگ خود عمر دراز |  | مى طلب در مرگ خود عمر دراز |

از نظر فلاسفه و عرفاى اسلامى اصل تضاد از اهميت والايى برخوردار است چه آنكه تضاد خود منشاء خيرات در جهان است و نظام عالم بر آن قائم و استوار است، به قول مرحوم صدرالمتالهين اگر تضاد نمى بود ادامه ى فيض از خداى بخشنده صورت نمى گرفت.

جهان طبيعت مقرون به تغيير و تحول و محفوف به قطع و وصل است و اين امر لازمه ى لاينفك آن است و از اين طريق تكامل حاصل مى گردد.

البته لازم به يادآورى است در جهان آخرت تضادى وجود ندار زيرا آن جهان از هر حيث باقى و جاودانه است و همين امر مانع از وجود هرگونه تضادى در آنجا است، همچنانكه مولوى در موارد گوناگون در دفتر اول و ششم مثنوى گفته است:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| آن جهان جز باقى و آباد نيست |  | اين تفانى از ضد آيد ضد را |
| صلح اضداد است عمر اين جهان |  | اين نوى را كهنگى ضدش بود |
| وان نوى بى ضد وند است و عدد |  | چونكه تركيب وى از اضداد نيست |
| چون نباشد ضد نبود جز بقا |  | جنگ اضداد است عمر جاودان |
| وان نوى بى ضد وند است و عدد |  | وان نوى بى ضد وند است و عدد |
| الاياعين لاترق وجودى |  | الاياعين لاترق وجودى |

نكته ى ديگر

آنچه ذكر آن در اينجا لازم و ضرورى است عدم امكان تضاد چيزى با خداوند است و همچنين يادآورى اين نكته كه اسناد اوصاف متضاد به خداوند فقط در صفات افعال است كه از فعاليتهاى خداوندى انتزاع مى گردد.

مولوى با اشاره به اين موضوع مى گويد:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| قهر او را ضد لطفش كم شمر |  | اتحاد هر دو بين اندر اثر |

بدون ترديد، تضاد حالت مخصوصى را ميان دو يا چند شى ء نشان مى دهد، پس اولين شرط اساسى تحقق تضاد كثرتى است كه بايد تحقق پيدا كند، و به عبارت روشن تر تضاد موقعيت مخصوصى است كه از برنهاده شدن يك شى ء در مقابل ديگرى و از نپذيرفتن تعين يكديگر ناشى مى شود، لذا براى تحقق تضاد حداقل وجود دو شى ء ضدين ضرورت منطقى دارد.

اين شرط اساسى در ذات پاك ربوبى قابل تحقق نيست، زيرا دوئى يا چندى موجب تركب ذات اقدس مى گردد و تركب مستلزم محدوديت است. اما اينكه هيچ عامل برونى نمى تواند با او تضاد داشته باشد، به اين دليل است كه هستى خداوندى بالاتر از آن است كه موجودى در برابر آن برنهاده شود و در يك وحدت عالى تر با يكديگر متحد شوند.

مولاى موحدان حضرت على عليه‌السلام قاطعانه ترين و در عين حال گوياترين دليل را بر عدم امكان تضاد چيزى با خداوند بيان نموده و مى فرمايد:

و بمضادته بين الامور عرف ان لا ضد له و بمقارنته بين الاشياء عرف ان لاقرين له . ضاد النور بالظلمه و الوضوح بالبهمه و الجمود بالبلل و الحرور بالصره، مولف بين متعادياتها مقارن بين متبايناتها مقرب بين متباعداتها مفرق بين متدانياتها. [نهج البلاغه صبحى الصالح، خطبه ى: ١٨٦.]

اينكه ميان اشياء تضادى برقرار كرده است معلوم مى شود كه براى او ضدى وجود ندارد، از مقارنه اى كه بين ايشان ايجاد كرده است دانسته مى شود كه او قرينى ندارد، و همچنين تنها اوست كه ميان نور و ظلمت، وضوح و ابهام، خشكى و نم، گرما و سرما تضاد برقرار ساخته است. بين طبيعتهاى دشمن، الفت و دوستى ايجاد نموده، و بيگانه ها را به هم پيوند داده است، دورها را با يكديگر نزديك و نزديك ها را از يكديگر دور ساخته است.

بنابراين اوصاف متضاده اى را كه به خداوند نسبت مى دهيم، مانند رحم و غضب و لطف و قهر و زنده كردن و ميراندن و... به هيچ وجه مشمول جريان تضاد يا اجتماع اضداد نمى باشد، بلكه مقصود بيان قدرت مطلقه ى خداوندى كه در موقع جريان در جهان هستى پديده هاى متضاد را نشان مى دهد. با يك تشيبه تقريبى مانند الكتريسيته كه حقيقت واحدى است، ولى اگر به يخچال جريان پيدا كند، يخ توليد مى كند و در ماشين هاى ديگر حرارت به وجود مى آورد، هم مى تواند محرك باشد و هم مى تواند براى خنثى كردن حركت يك جسم متحرك به كار رود. بهترين و روشن ترين دليل اين ادعا اين است كه: صفات اضداد همان اوصاف فعلى خداوند است ، نه اوصاف ذاتى، اوصاف ذاتى فقط حقايقى هستند كه جنبه ى مثبت دارند مانند علم، قدرت و... منشاء تمام اوصاف فعلى دو حقيقت هماهنگ است: قدرت و اراده [تفسير و نقد و تحليل مثنوى جلد ٦، استاد محمدتقى جعفرى.]

## مصائب سبب تخفيف عذاب اخروى

مواجه شدن انسان با ايمان در زندگانى خويش را با مشقتها و شكنجه ها باعث تخفيف عذاب اخروى آنان مى گردد، اما اين مطلب كه مستفاد از احاديث و روايات معصومين عليه‌السلام است بعضى را به اين معنا وا داشته كه با خود بگويند: از خدا از روى تضرع و زارى بخواهيم تا براى تخفيف عذاب اخروى، بلاها و بيماريهايى نصيب ما گرداند!

از نظر اصول و قواعد حكمت الهى اين درخواستها منطقى به نظر نمى رسد، زيرا اين گونه درخواستها به نوعى شبيه تعيين وظيفه براى خداوند مى باشد.

آنچه عقل سليم مى پسندد و آيات و احاديث فراوان تاييد مى نمايد موضوع تسليم و رضايت به مشيت الهى است و اين مطلب در هر موضوعى كه از حدود امكانات انسانى خارج بوده و مربوط به اختيار او نباشد سارى و جارى است و ناگزير بايستى مورد تسليم و رضا قرار بگيرد و هراندازه هم كه بتواند در رفع و نقص و كمبود طبيعى و روحى بكوشد.

اينك برمى گرديم به سخنان مولاى موحدان على عليه‌السلام كه در موارد گوناگون مصائب را به عنوان يكى از مهمترين آزمايش هاى الهى دانسته كه سبب تنبه و آگاهى افراد و يا جوامع مى گردد و براى نمونه به چند مورد آن اشاره مى نماييم:

در خطبه ى ١٤٣ مى فرمايد:

ان الله يبتلى عباده عند الاعمال السيئه بنقص الثمرات و حبس البركات و اغلاق خزائن ليتوب تائب و يقلع مقلع و يتذكر متذكر و يزدجر مزدجر

خداوند بندگان خود را كه به كارهاى ناشايسته اشتغال دارند به كم شدن ميوه ها و بازداشتن بركات و مسدود نمودن در خزائن نيكويى ها، مى آزمايد تا كسى كه احتمال توبه در وجودش هست توبه و بازگشت نمايد و گناه را از خود رانده، ترك كند و پند گيرنده اندرز گيرد و شرمنده منزجر گردد.

و در خطبه ى ديگر مى فرمايد:

فلو رخص الله فى الكبر لاحد من عباده لرخص فيه لخاصه انبيائه و اوليائه ولكنه سبحانه كره اليهم التكابر و رضى لهم التواضع فالصقوا بالارض خدودهم و عفروا فى التراب وجوههم، و خفضوا اجنحتهم للمومنين، و كانوا قوما مستضعفين قد اختبرهم الله بالمخمصه و ابتلاهم بالمجهده، و امتحنهم بالمخاوف ، و مخضهنم بالمكاره فلا تعتبروا الرضى و السخط بالمال و الولد جهلا بمواقع الفتنه، و الاختيار فى موضع الغنى و الاقتدار فقد قال سبحانه و تعالى: ايحسبون ان ما نمدهم به من مال و بنين نسارع لهم فى الخيرات، بل لايشعرون فان الله سبحانه يختبر عباده للاستعانه بها على ند مكاثر و لا للاحتراز بها من ضد مثاور، و لا للازدياد بها فى ملكه و لمكاثره شريك فى شركه و لا لوحشه كانت منه فاراد ان يستانس اليها.

آن گاه كه جهان را مى آفريد آفرينش هيچ يك از مخلوقات بر او دشوار نبوده و هرگز او را به رنج و زحمت نينداخت و خلقت جهان نه به خاطر تقويت سلطنت و قدرتش و نه براى ترس از فنا و نقص و نه از جهت كمك خواستن از آنها در برابر همتاى جاه طلب و نه براى دورى گزيدن از دشمنى كه بر او هجوم آورد و نه به خاطر افزايش قدرت و نه براى برترى جويى بر شريك خود در شركت و انبازى با او، و همينطور نه به خاطر ترس و وحشت از كسى بود تا با ايجاد مخلوق خود با آنها انس بگيرد.

بازمى فرمايد:

لايعجزه شى ء منها طلبه، و لا يمتنع عليه فيغلبه و لا يفوته السريع منها فيسبقه و لا يحتاج الى ذى مال فيرزقه.

و هرچه از آنها را كه بخواهد او را ناتوان نمى سازد و از او سرپيچى نمى كند تا بر او چيره گردد، موجودات سريع، از نظر خدا پنهان نمى ماند تا از خدا سبقت و پيشى گيرند و خدا نيازى به سرمايه داران ندارد كه به او روزى دهند.

لايقال كان بعد ان لم يكن فتجرى عليه الصفات المحدثات، و لا يكون بينها و بينه فصل، و لا له عليها فضل، فيستوى الصانع و المصنوع، و يتكافا المبتدع و البديع [فرهنگ تفصيلى مفاهيم نهج البلاغه، ج ٤ ص ٢٢٤١.]

بودن خدا را نمى توان به زمانى مقيد ساخت، به گونه اى كه با نبودى پيشين در ملازمه باشد چه در اين صورت ويژگى پديده ها را بر او جارى كرده ايم، ميان حادث و قديم مرزى نمى ماند و امتياز قديم نسبت به حادث نفى مى شود، در اين صورت سازنده و ساخته و آفريننده و آفريده، برابر مى شوند.

در خطبه ى ١٩٥ مى فرمايد:

لا يثلمه العطاء، و لا ينقصه الحباء، و لا يستنفده سائل و لا يستقصيه نائل، و لا يلويه شخص عن شخص و لا يلهيه صوت عن صوت و لا تهجزه هبه عن سلب، و لا يشغله غضب عن رحمه، و لا تولهه رحمه عن عقاب، و لا يجنه البطون عن الظهو ر، و لا يقطعه الظهور عن البطون.

بخشش او چيزى از قدرتش نمى كاهد و همچنين باعث ضعف لطف وى نمى گردد. نه درخواست كننده او را نابود مى كند و نه كمك گيرنده جودش را به پايان مى رساند و كسى او را از ديگرى نگاه نمى دارد، صوت و آوازى او را از شنيدن صداى ديگرى بازمى دارد. بخشش او مانع از بازگرداندن نعمت از ديگرى نمى گردد، خشم و غضب او را از رحمت مشغول نمى سازد و مهربانى او

را از عقاب بازنمى دارد و پنهان بودن خدا او را از آشكار بودن مانع نيست، و آشكار بودن او را از پنهانى جدا نمى سازد.

در خطبه ى ٢١٣ مى فرمايد:

الذى لا تغشاه الظلم و لايستضى ء بالانوار و لا يرهقه ليل و لا يجرى عليه نهار ليس ادراكه بالابصار و لا علمه بالاخبار.

"سپاس خداوندى را سزاست" كه تاريكى ها او را احاطه نمى كند و از روشنايى ها روشنى نمى طلبد، شب او را درنمى يابد و روز او را فرانمى گيرد، ادراك او به وسيله ى ديده ها نيست و دانش به سبب آگاه شدن از غير نمى باشد.

## خداوند جسم نيست و مكان ندارد

داشتن مكان از لوازم اجسام است كه پيوسته فضا و جايى را اشغال مى كند و هيچگاه خالى از مكان نبوده و از آن بى نياز نيست. و اگر مكانى را براى خداوند قائل شويم در حقيقت به جسميت او معتقد گشته ايم زيرا چيزى كه از اوصاف موجودات مادى است، آن را به خدا نسبت داده ايم و از طرفى خدايى كه بى نياز و غنيا مطلق است، با اينگونه نسبت هاى پوچ و بى اساس، نيازمندى او را بالتبع قائل شده ايم و خداوند از همه ى اينها منزه و پيراسته است.

چنانكه حضرت مولى الموحدين على عليه‌السلام مى فرمايد:

تعالى عما ينحله المحددون من صفات الاقدار و نهايات الاقطار و تاثل المساكن و تمكن الاماكن، فالحد لخلقه مضروب و الى غيره منسوب. [نهج البلاغه، خطبه ى ١٦٢.]

خداوند منزه است از اينكه تعيين كنندگان حدود، اندازه ها و نهايت اطراف و جوانب و تهيه ى جاها و قرار گرفتن در مكانها را به او نسبت دهند، بنابراين حد و نهايت شايسته ى مخلوق بوده و بايد به او نسبت داده شود.

از آنجا كه خدا موجود مادى نيست به دليل اينكه: موجود مادى به چيزى اطلاق مى گردد كه قابل لمس بوده و به واسطه حواس پنجگانه درك شود و از طرفى ماده محدود است هر چند هم بزرگ باشد باز پايان پذير است، اما خدا محدود نيست بلكه كمال مطلق و بى نهايت است و گنه در او نقص و احتياج راه پيدا مى كرد.

و همينطور ماده مركب است يعنى از ذرات و اجزاء و عناصر و اتمهايى تركيب شده است و اين اجزا قابل تفكيك هستند و هر مركب به اجزايش و به اين تركيب نيازمند است و هر جزئى از ديگر اجزاء غافل و بركنار است، و در خدا اين نيازمندى و غفلت راه ندارد، چون وى احاطه و علم و حضور مطلق است.

و نيز ماده قابل تغيير و تحول است چون همه ى گياهان و جانوران و حتى خورشيد و درياها و كوهها دائما در حال دگرگونى هستند جانوران و گياهان دوران رشد و فرسودگى و پژمردگى و مرگ دارند خورشيد هميشه در اثر احتراقها و انفجارهاى عظيم از وزنش كاسته مى شود كوهها تحت تاثير عوامل جوى و فيزيكى، تابش آفتاب و سيل و زلزله و غيره دگرگون مى شوند.

اما خدا به هيچوجه دگرگونى ندارد، چون نه خدا كمبودى دارد تا رو به رشد رود و نه گذشت روزگار و پيشامد حوادث در او تاثيرى مى گذارد تا خدا را ضعيف و فرسوده كند و اصولا عوامل بيرون از ذات خدا كه همگى مخلوق خدا هستند در خدا تاثير نمى كنند و گرنه، او محكوم و متاثر از غير خود بود و اين با غناى مطلق پروردگار سازگار نيست. حال كه روشن شد خدا موجود مادى نيست پس خدا جسم هم نيست و هيچگاه نه در اين جهان و نه در آخرت به صورت انسان يا موجودى ديگر درنمى آيد، و نيز نمى توان خدا را با چشم ديد. خدا داراى جا و مكان نيست نه در آسمان و نه در زمين.تا از جايى به جايى ديگر منتقل گردد.

چنانكه اميرالمومنين عليه‌السلام مى فرمايد:

و لا كان فى مكان فيحوز عليه الانتقال

خدا در مكانى نيست كه بتواند منتقل گردد [نهج البلاغه، صبحى صالح، خطبه ى ٩١.]

بنابراين آنچه در تورات يا انجيل فعلى مى بينيم خلاف حقيقت است، از قبيل اينكه:

حضرت عيسى پس از صعود به آسمان در طرف راست خدا منزل كرد.

يا خدا در آسمان بود و از گناه فرزندان خود در زمين ناراحت شد و به صورت روح القدس به زمين آمد و در رحم مريم قرار گرفت و به صورت عيسى به دنيا آمد، تا مردم را از گناه نجات دهد و خود را سرانجام خداى انسان كند.

يا وقتى آدم و حوا در بهشت از درخت ممنوع خوردند و عريان شدند، در بهشت قدم مى زدند كه آواز خدا را شنيدند، و در بين درختان پنهان شدند، خدا آدم را صدا زد، كه كجايى؟

گفت: عريان هستم، لذا پنهان شدم، چطور فهميدى عريانى؟ مگر از شجره ى معرفت خورده اى؟ اكنون مثل يكى از ما خدايان، تو هم به خير و شر عارف شدى و براى اينكه مبادا به شجره ى حيات هم دست دراز كنند و هميشه زنده بمانند آنان را از بهشت بيرون كرد.

و يا در تورات مى خوانيم خدا با يعقوب تا صبح كشتى گرفت...

و يا خدا به سراغ خيمه ابراهيم آمد، وى پاى خدا را شست و براى او بره بريانى آماده كرد تا از آن بخورد. [به نقل از كتاب خداشناسى، جمعى از مولفان.]

اينها و نظائر آن، گمراهى است. چون خدا جسم ندارد، قابل رويت نيست، جا و مكانى نمى خواهد، نيازمند نيست.

براى خداوند نمى توان قرارگاهى تصور كرد

خداوند متعال در هيچ نقطه اى از نقاط عالم هستى قرار نگرفته است و اين يك اصل مسلم و از نظر عقلى و نقلى مورد قبول است چنانكه اميرالمومنين على عليه‌السلام فرموده است:

و من قال فيم فقد ضمنه و من قال علام؟ فقد اخلى منه. [نهج البلاغه، خطبه ى اول.]

كسى كه بگويد: خدا در چيزى است، آن چيز را محيط به خدا كرده است و اگر بگويد: روى چيزى است آن چيز را از خدا خالى قرار داده است.

از آنجا كه خداوند در نقطه ى معينى از عالم هستى قرار نگرفته است، لذا تقرب به او احتياج به سير رو به بالا و پايين و پيش و پس و راست و چپ مكانى و فضايى ندارد.

چنانكه مولوى گويد:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| آن من بالا و آن او به شيب |  | قرب نى بالا نه پستى رفتن است |
| قرب حق از حبس هستى رستن است |  | زانكه قرب حق برو است از حسيب |
| قرب حق از حبس هستى رستن است |  | قرب حق از حبس هستى رستن است |

اين چنين نيست كه فكر و انديشه ى خود را به يك مكان خاصى متمركز سازيم و خداى سبحان را تنها در آن مكان جويا

باشيم بلكه انسان به هر كه روى بگرداند وجه الله در همان طرف هست.

لذا در قرآن كريم آيات فراوانى درباره ى اين موضوع وجود دارد از جمله در سوره ى بقره آيه ى ١١٥ مى فرمايد:

و لله المشرق و المغرب فاينما تولوا فثم وجه الله

مشرق و مغرب از آن خداست و به هر سو رو كنيد خدا آنجاست.

پيشواى موحدان نيز مى فرمايد:

لم يحلل فى الاشياء فيقال هو فيها كائن و لم يناغها فيقال هو منها بائن. [ نهج البلاغه، خطبه ى ٦٥.]

او نه در اشيا حلول كرده است تا بتوان گفت در آنها است و نه چنان فاصله دارد كه بشود گفت از آنها جداست.

## خداى نامرئى

بى شك رويت عبارت است از اينكه جهاز بينايى به كار افتد و از صورت جسم مبصر، صورتى به شكل و به رنگ آن برداشته و در ذهن انسان رسم كند، و طبيعى است عملى كه ما آن را ديدن مى خوانيم محتاج است به ماده ى جسمى در مبصر و باصر هر دو، طبيعى است هر چه كه در محدوده ى جسم و ماده باشد با چشم قابل

رويت است، از آنجا كه خدا از قبيل اجسام و ماديات نيست بلكه وجودى مافوق ماده است و هرگز براى انسان به آن معنايى كه ما بر آن قائليم قابل رويت نيست نه در دنيا و نه در آخرت.

به ديگر سخن:

از آنجا كه آدمى غالبا با حواس پنجگانه خويش سر و كار دارد و با آن حقايق اشياء را درك مى كند و اكثر معلومات و معارف خود را از اين طريق به دست مى آورد لذا درباره ى خدا نيز در بادى امر به اين انديشه است كه خدا را از ناحيه ى حواس ظاهرى ببيند و يا از چگونگى وجود او اطلاعى كسب كند غافل از اينكه با اين كار، محدوديت و جسميت را براى خدا قائل شده و مالا تركيب و نياز او را بالتبع پذيرفته و آن از ذات اقدسش دور است.

لذا قرآن كريم با صراحت مى فرمايد:

لاتدركه الابصار و هو يدرك الابصار و هو اللطيف الخبير. [سوره ى انعام، آيه ى ١٠٣.]

چشم ها نمى توانند او را درك كنند ولى او چشم ها را درك مى كند و او لطيف و آگاه است.

و حضرت على عليه‌السلام نيز مى فرمايد: لم يدركك بصر ادركت الابصار و احصيت الاعمال. [نهج البلاغه، خطبه ى ١٦٠.]

كسى نمى تواند تو را با چشم درك كند، تويى كه چشم ها را مى بينى، اعمال را احصا مى كند و مهار مردم در دست توست.

در بيان ديگرى مى فرمايد:

احق و ابين مما ترى العيون. [نهج البلاغه، خطبه ى ١٥٥.]

خدا آشكارتر از آن است كه ديده ها او را درك كنند.

شخصى به نام ذعلب از حضرت مولى الموحدين على عليه‌السلام پرسيد:

هل رايت ربك؟ آيا پروردگارت را ديده اى؟

حضرت فرمود: ويلك يا ذعلب، ما كنت اعبد ربا لم اره.

واى بر تو اى ذعلب! من هرگز خدايى را نديده باشم نمى پرستم. ذعلب گفت: چگونه اى او را ديده اى؟

فرمود:

لم تره العيون بمشاهده الابصار و لكن راته القلوب بحقايق الايمان. [توحيد صدوق و خطبه ى ١٧٩ نهج البلاغه.]

چشم ها و حواس او را نمى بيند ولى دلها بواسطه ايمان او را درك مى كنند

چنانكه مولوى گويد:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| انت وجهى لا عجب ان لا اراه |  | انت عقلى لا عجب ان لم ارك |
| جئت اقرب انت من حبل الوريد |  | لم اقل يا، يا نداء للبعيد |
| غايه القرب حجاب الاشتباه |  | من وفور الالتباس المشترك |
| لم اقل يا، يا نداء للبعيد |  | لم اقل يا، يا نداء للبعيد |

[ [يعنى توئى به مانند صورتم كه اگر آن را نبينم شگفتى نيست، اين نهايت نزديكى تو به من است كه حجاب اشتباه شده است.

تو همانند عقل من هستى "عقل من شعاعى از خورشيد ربانى توست " كه نمى توانم تو را محسوس ببينم.

پروردگارا، توئى كه از رگ گردنم به من نزديكترى، من براى خواستن تو با كلمه ى ياء ندا نخواهم كرد زيرا، ياء براى نداى دور است.]]

شيخ محمود شبسترى نيز گويد:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| عدم آيينه عالم عكس و انسان |  | تو چشم عكسى و او نورديده |
| بديده ديده را ديده كه ديده؟! |  | چو چشم عكس در وى شخص پنهان |
| بديده ديده را ديده كه ديده؟! |  | بديده ديده را ديده كه ديده؟! |

گفتار شبسترى از جهت تشبيه بسيار عالى است و مطابق مضمونى است كه جلال الدين در ابيات مزبور آمده است.

اين يك اصل صحيح است كه شيئى كه آگاهى به آن مطلوب است، با نظر به موقعيت انسان در افقهاى مختلفى قرار مى گيرد، معمولا افقى كه بايستى شيئى براى آگاهى هاى رسمى ما قرار بگيرد، افق متوسط به معناى عمومى است.

لذا چنانكه افقهاى دور مانع از آگاهى و معرفت به شى ء است، همچنين اگر افق شى ء فوق العاده نزديك بوده باشد، تحصيل معرفت درباره ى آن دشوار و بلكه امكان ناپذير مى گردد.

توضيح اينكه: وقتى كه شيئى براى درك و شناسايى برنهاده مى شود، لزوما بايد ذهن يا نيروى درك كننده به آن شى ء مورد درك مشرف گردد، بنابراين بايستى مشرف شونده غير از موضوع مورد اشراف و نظاره بوده باشد، به همين جهت است كه ما تنها با علم حضورى كه درك كننده و درك شونده در آن يكى هستند نمى توانيم ماهيت خود را دريابيم، زيرا ميان خود درك كننده و درك شونده هيچ فاصله اى وجود ندارد. مقصود از بعد و فاصله در مساله ادراك كننده و ادراك شونده بعد و فاصله ى هندسى نيست، بلكه منظور قرار گرفتن دو حقيقت درك كننده و درك شونده در

وضعى است كه براى رسيدن به هم احتياج به درك چيزهاى ديگر داشتن و بى نيازبودن از آن است. قوه درك كننده ى آدمى باى در افقى قرار بگيرد كه بتواند موجى ايجاد كند، چنانكه شى ء درك شونده بايستى در موقعيتى قرار بگيرد كه موج قوه ى درك كننده به آن برسد.

با نبودن فاصله به معناى فوق تموج درك كننده امكان پذير نيست و با دورى فاصله ى بيش از حد طول موج به آن شى ء مورد درك نمى رسد. روى اين اصل است كه بشر هرگز نخواهد توانست ذات و علم و احاطه ى خداوندى را بر خود چنانكه هست درك كند، زيرا خداوند به من يا قوه ى درك كننده ى ما به قدرى نزديك است كه توقع تصوير ما درباره ى خداوند مانند توقع تصوير خود من در علم حضورى است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| چندين هزار ذره سراسيمه ميدوند |  | در آفتاب و غافل از آن كافتاب چيست |

چون روشنايى خود ذره كه مى خواهد با آن روشنايى آفتاب را ببيند، از خود آفتاب يا شعاعى از آن است، لذا نخواهد توانست كه علم حصولى و تصويرى درباره ى آن به دست بياورد. [شرح مثنوى، استاد محمدتقى جعفرى.]

به قول حافظ:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| سالها دل طلب جام جم از ما مى كرد |  | گهرى كز صدف كون و مكان بيرون بود |
| بيدلى در همه احوال خدا با او بود |  | او نمى ديدش و از دور خدايا مى كرد |
| آنچه خود داشت ز بيگانه تمنا مى كرد |  | طلب از گمشدگان لب دريا مى كرد |
| او نمى ديدش و از دور خدايا مى كرد |  | او نمى ديدش و از دور خدايا مى كرد |

جامى نيز گويد:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| اى در تو بيانها و عيانها همه هيچ |  | از ذات تو مطلقا، نتوان داد |
| كانجا كه توئى بود نشان ها همه هيچ |  | پندار يقين ها و گمانها همه هيچ |
| كانجا كه توئى بود نشان ها همه هيچ |  | كانجا كه توئى بود نشان ها همه هيچ |

## خدا مركب نيست

تركيب در ذات خدا راه ندارد و اين به اقتضاى واجب الوجود بودن اوست چه آنكه تحقق مركب به وجود اجزاى آن امكان پذير است و اگر خدا موجود مركب باشد مفهومش اين است كه نيازمند به

اجزا است در حاليكه خدا از هرگونه نياز و احتياج منزه است.

تركيب به دو صورت قابل تصور است، گاهى عقلى است نظير تركيب انسان از جنس و فصل و زمانى نيز يك امر خارجى است مانند تركيب جسم از ماده و صورت، يا اجزاى تركيبى يك بدن كه از مجموع پوست، و استخوان و پى و رگ ساخته شده است .

اگر مركب خارجى باشد طبعا اجزاى او هم خارجى خواهد بود و تحقق مركب خارجى مستلزم آن است كه اجزاى آن قبلا در يك جاى جمع گرديده تا متعاقب آن، يك موجود مركب را موجوديت ببخشد و مسلما بازگشت آن به اين معناست كه جسم بودن آن ثابت گردد و قهرا داشتن مكان براى آن امرى است ضرورى، در حاليكه در جايش ثابت شد كه خداوند نه جسم است و نه در مكان خاصى قرار دارد و با اين بيان مى توان نتيجه گرفت كه خداوند مركب به اجزاء خارجى نيست اما اگر مركب عقلى باشد. آن هم در ذات خداوند راه ندارد زيرا اگر ذات خداوند از دو چيز يكى به نام ذات و ماهيت، و دومى به نام وجود و هستى تركيب يافته باشد در اين صورت براى عقل اين سوال پيش خواهد آمد.

كه خداوند كه در مقام ذات خود فاقد وجود و هستى بود، چگونه عدم را از ذات خود طرد كرد و جامه هستى پوشيد؟

در اين هنگام براى حفظ قانون عليت و معلوليت، ناگزير باشد علتى را فرض كرد كه به ذات وى هستى بخشيده است مالا او بسان مخلوقهاى ديگر، نيازمند به علت خواهد بود از اينرو ارباب دانش مى گويند ذات اقدس حق از ماهيت پيراسته است و او عين هستى مطلق است.

به هر حال اگر ذات واجب متعال از اجزايى تركيب يافته باشد يا بايد همه ى آن اجزاء، واجب بالذات باشد و يا بعضى از آنها واجب و برخى ديگر ممكن و يا محال است به اين دليل كه اگر اجزاى تشكيل دهنده ى ذات همه واجب بالذات باشند در ميان آنها امكان به قياس برقرار خواهد بود و اين امر مانع از آن است كه آن اجزاء، اجزاى حقيقى يك مركب حقيقى با وحدت حقيقى باشند، زيرا در يك تركيب به نحوى كه يك واحد حقيقى به وجود آيد لازم است ميان اجزاى تشكيل دهنده ى آن، وابستگى و نياز ذاتى باشد تا از تركيب آنها چيز جديدى حاصل شود يا آثارى غير از آثار وجودى هر يك از اجزاى آن.

شق دوم نيز محال است چه اگر بعضى از اجزاء، واجب و بعضى ممكن باشند در آن صورت نياز واجب به ممكن لازم مى آيد گذشته از اين لازمه ى وجود اجزاى ممكن در ذات واجب، مستلزم

تحقق ماهيت در واجب بالذات است زيرا همانطور كه پيش از اين نوشته آمد هر ممكنى داراى ماهيتى است. شق سوم نيز مانند اول و دوم محال است. [نهايه الحكمه، ص ٢٤٢.]

حضرت مولى الموحدين درباره ى صفت سلبى ياد شده به صراحت مى فرمايد:

كذب العادلون بك، اذ شبهوك باصنامهم و نحلوك حليه المخلوقين باوهامهم و جزاوك تجزئه المجسمات بخواطرهم و قدروك على الخلقه المختلفه القوى بقرائح عقولهم. [فرهنگ تفصيلى مفاهيم نهج البلاغه، جلد ٤ "خطبه ى ٩١ صبحى صالح".]

آرى، آنها كه در شناخت تو به انحراف دچارند، به دام دروغ درافتادند كه تو را با بیان برساخته ى خود همانند كردند و پيرايه ى آفريدگان را با پندارهايشان بر تو بستند و با ذهن و گمان خويش، چونان اجسام، تجزيه ات كردند و با تكيه بر پندار و خرد ناقصشان، ذات مقدس تو را با همان معيارهايى سنجيدند كه دست آفريده هاى خويش را.

لا تقع الاوهام له على صفه و لا تعقد القلوب منه على كيفيه و لا تناله التجزئه و التبعيض و لا تحيط به الابصار و القلوب. [همان ماخذ "خطبه ى ٨٥ صبحى صالح".]

بر ويژگيهايش پرده اى پندار فرونيفتد و جستار هيچ قلبى در فهم چگونگيش، به پايان نرسد، بر ساحتش، تجزيه و تبعيض را راهى نباشد و هيچ چشمى و دلى او را فرانگيرد.

## خدا بى همتاست

يكى از معانى توحيد اين است كه خدا يكى است و شريك و همتايى براى او متصور نيست زيرا اگر شريك داشت ناگزير مى بايست موجود محدود باشد چه آنكه بديهى است دو موجودى كه از هر جهت نامحدود باشند محال است و لذا نمى توان براى ذات اقدس حق كفو و همتايى قائل شد.

از اينرو قرآن كريم مى فرمايد:

ليس كمثله شى ء. [سوره ى شورى، آيه ى ١١.]

همانند او چيزى نيست.

لم يكن له كفوا احد. [سوره ى توحيد، آيه ى ٤.]

براى او هرگز شبيه و مانندى نبوده است.

بنابراين براى خداوند مماثل و همتايى نمى توان قائل شد تا در قدرت و عزت با او شريك باشد و به طور مشترك در تدبير و گردش جهان دخالت داشته و بااراده اى هماهنگ اداره اين عالم را عهده دار باشند بلكه به عكس بااراده و حاكميت دو خدا، نظام و پيوستگى جهان به كلى از هم پاشيده و موجب فساد و تباهى آن خواهد شد.

افزون بر اين، وحدت نظام و قوانين اين جهان، خود نشانه ى بارزى بر يگانگى و بى همتايى اوست. زيرا طبيعى است جهان مجموعا داراى نظام واحدى است و اين موضوعى نيست كه بتوان به آسانى از آن گذشت و يا مورد انكار قرار داد، بى آنكه احتياجى به برهان فلسفى باشد مى توان گفت: موجودات اين عالم از هم گسسته و مستقل نيستند بلكه به گونه اى با هم مرتبط و پيوستگى دارند و در واقع نظامى كه بر اين جهان حاكم است نظام همبستگى و تفاعل و تاثير و تاثر است كه در بين پديده هاى اين جهان برقرار است.

و اين نوع ارتباط و پيوستگى و وحدت نظام را هر كسى به فراخور حالش و ميزان استعداد و معلوماتش مى تواند بشناسد.

پرواضح است كه هيچ موجودى و هيچ سيستم بدون ارتباط با موجودات ديگر تحقق پيدا نمى كند و اگر هم تحقق پيدا كند دوام نمى يابد اگر فرض بكنيم خدا انسان را بدون ماده اى خاكى و بدون نطفه‏اى به وجود آورد اين انسان بايد تنفس كند و غذا بخورد، از آب، از غذا ، از گياه، از گوشت حيوانات بايد استفاده كند و اگر استفاده نكند از بين مى‏رود، اگر فرض مى‏كرديم اين عالم داراى سيستم‏هايى است كه هركدام خدايى دارد، نظام اين عالم از هم مى‏پاشيد و دوام نمى‏آورد.

به قول قرآن كريم:

لو كان فيهما الهه الا الله لفسدتا. (سوره‏ى انبياء، آيه‏ى ٢٣.)

اگر خدايان ديگرى جز خداوند متعال وجود داشت، هر آينه تمامى عالم به فساد و تباهى كشيده مى‏شود.

چون مى‏بينيم اين موجودات بدون احتياج به موجودات ديگر تحقق پيدا نمى‏كنند و نمى‏توانند ادامه‏ى وجود بدهند و فاسد مى‏شوند و از بين مى‏روند، پس اين وحدتى كه در عالم حكمفرماست از نظر نظام مشهود است و همه مى‏توانند آن را درك كنند . و اين حاكى از آن است كه دست كسى كه اين جهان را در اختيار دارد دست واحدى است كه همه‏ى اينها را به هم مربوط مى‏كند و مى‏چرخاند اگر دستهاى مستقلى بود كه هركدام مى‏خواستند مستقلا اين عالم را اداره كنند آنچنان كه مقتضى

ربوبيت است، قطعا اين عالم متلاشى مى‏شد پس چون كه نظام واحد برقرار است و فسادى در عالم پديد نمى‏آيد معلوم مى‏شود كسى كه اختياردار اين جهان است و اين عالم را تدبير مى‏كند و همه را به هم مربوط ساخته است موجود واحدى است كه نظام واحدى را به وجود آورده است (ر. ك. معارف قرآن، استاد مصباح يزدى.) و بدين ترتيب احتمال وجود خدايى جز الله به كلى منفى و مطرود است و نمى‏توان براى او همتا و شريكى قائل شد.

بنابراين فرض وجود فردى به عنوان همسر براى خداوند كاملا بى‏معناست، زيرا اهدافى كه براى انسانها در همسر گزينى مدنظر است كه بر پايه رفع نياز يكديگر مى‏باشد براى ذات اقدس حق كه احتياج و نياز در او راه ندارد تصور آن سست و بى‏اساس است چنانكه قرآن مجيد مى‏فرمايد:

بديع السموات و الارض انى يكون له ولدو لم تكن له صاحبه. (سوره‏ى انعام، آيه‏ى ١٠١.).

ابداع‏كننده آسمانها و زمين اوست چگونه ممكن است فرزندى داشته باشد و حال آنكه همسرى نداشته است.

و با بطلان اين نوع تصورات واهى، وجود فرزند نيز براى وى

منتفى است، و اصلا خداوند برخلاف اعتقاد برخى از كم خردان و فرومايگان، هيچ نيازى به فرزند و اولاد ندارد. و اين مطلب بقدرى روشن است احتياجى به برهان و استدلال ندارد.

دانستنى است گروههايى كه براى خدا پسرانى قائل بودند نام دو طايفه از آن در قرآن آمده است يكى مسيحى‏ها كه معتقد بودند عيسى پسر خداست و ديگرى يهود كه عزيز را فرزند او مى‏پنداشتند.

از طرفى طايفه‏ى قريش اعتقاد داشتند فرشتگان فرزندان خدا هستند كه از ازدواج خداوند با جن پديد آمده‏اند و بدين طريق براى خدا دخترانى قائل گرديده‏اند.

چنانكه قرآن كريم در اين باره مى‏فرمايد:

و جعلو الملائكه الذين هم عباد الرحمن اناثا. (سوره‏ى زخرف، آيه‏ى ١٩.).

آنها فرشتگانى را كه بندگان خدا هستند، دختران او قرار دادند.

البته خداوند به اين عقايد خرافى در آيات متعدد اشاره فرموده است نظير آياتى كه ذيلا از نظرتان مى‏گذرد:

لو اراد الله ان يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق ما يشاء سبحانه هوالله الواحد القهار. (سوره‏ى زمر، آيه‏ى ٤.).

اگر خدا مى‏خواست فرزندى انتخاب كند از ميان مخلوقاتش آنچه را مى‏خواست برمى‏گزيد، منزه است (از اينكه فرزندى داشته باشد) او خداوند واحد قهار است.

و قالوا اتخد الله ولدا سبحانه بل له ما فى السموات و الارض كل له قانتون بديع السموات و الارض و اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون. (سوره‏ى بقره، آيه‏ى ١١٦ و ١١٧.).

مى‏گويند خدا فرزندى براى خود انتخاب كرده است، پيراسته است او بلكه آنچه در آسمانها و زمين است از آن اوست و هه در برابر او فرمانبردارند. پديدآورنده آسمانها و زمين اوست و هنگامى كه فرمان وجود چيزى را صادر كند مى‏گويد: موجود باشد، او نيز وجود مى‏يابد.

قالوا اتخذ الله ولدا سبحانه هو الغنى له ما فى السموات و ما فى الارض. (سوره‏ى يونس، آيه‏ى ٦٨.).

گفتند خدا براى فرزندى اختيار كرده است، پيراسته است او، او بى‏نياز است و هر چه در آسمانها و زمين است از آن اوست.

بدين ترتيب اعتقاد به تثليث يا ثنويت كه هر يك مستلزم وجود همتا و فرزند براى خداست ناشى از عقايد مذاهب خرافى است و خداوند در آيات فوق‏الذكر با لحنى قاطع و كوبنده همگان را در داشتن اين نوع باورها، سخت برحذر داشته و پيراستگى و بى‏نيازى خود را از هرگونه نسبتهاى ناروا اعلان داشته است. چرا كه لازمه‏ى اين اعتقاد آن است كه جسم بودن خدا مد نظر باشد زيرا مفهوم انتساب فرزند به خدا، انفصال جزئى از پدر و قرار گرفتن آن در رحم مادر است و اين تجربه‏پذيرى از لوازم جسم است و خداوند از اين امور منزه است.

مولاى موحدان حضرت على عليه‌السلام با بيانى شيوا و در عين حال مستدل مى‏فرمايد:

لم يلد فيكون مولودا و لم يولد فيصير محدودا. (نهج‏البلاغه، خطبه‏ى١٨٢.).

او كسى را نزاد تا خود نيز مولود باشد و از كسى زاده نشد تا محدود گردد.

و آنگاه مى‏فرمايد:

و لا كف له فيكافئه و لا نظير له فيساويه. (نهج‏البلاغه، خطبه‏ى ١٨٦.).

و مانندى ندارد تا با او همتا گردد و شبيهى براى متصور نيست تا با او مساوى باشد.

كتاب حاضر در بيست و يكم ماه مبارك رمضان سال يكهزار و چهارصد و پانزده هجرى قمرى مصادف با شهادت جانسوز مولاى متقيان حضرت على عليه‌السلام اتمام پذيرفت، توفيق همه‏ى شيفتگان آن حضرت را از ذات احديت خواستارم.

و آخر دعوانا ان الحمدلله رب العالمين

فهرست مطالب

[پيشگفتار 2](#_Toc454277458)

[صفات حق تعالى 8](#_Toc454277459)

[صفات ذات و فعل 9](#_Toc454277460)

[به ديگر سخن: 12](#_Toc454277461)

[وحدت ذات و صفات 14](#_Toc454277462)

[درباره ى صفات خداوند به طور كلى سه نظريه وجود دارد 18](#_Toc454277463)

[عقيده فلاسفه و متكلمان اسلامى 26](#_Toc454277464)

[براهين يگانگى خدا در نهج البلاغه 32](#_Toc454277465)

[اسلام يك خدا براى همه چيز و همه كار معرفى مى كند. 34](#_Toc454277466)

[ابطال فرضيه چند خدايى 37](#_Toc454277467)

[وحدت حق، وحدت عددى نيست 40](#_Toc454277468)

[وحدت شخصى نيز بر حق تعالى اطلاق نمى گردد 41](#_Toc454277469)

[اقسام توحيد 45](#_Toc454277470)

[توحيد ذات 45](#_Toc454277471)

[توحيد صفات 48](#_Toc454277472)

[توحيد افعال 52](#_Toc454277473)

[توحيد در عبادت 57](#_Toc454277474)

[توحيد در ربوبيت 61](#_Toc454277475)

[توحيد در الوهيت 65](#_Toc454277476)

[توحيد در استعانت 67](#_Toc454277477)

[صفات ثبوتيه 70](#_Toc454277478)

[دلايل قدرت خداوند 75](#_Toc454277479)

[كيفيت آفرينش طاووس نشانگر گوشه اى از قدرت آفريدگار 79](#_Toc454277480)

[علم و دانايى خدا 83](#_Toc454277481)

[دلايل علم خداوند 84](#_Toc454277482)

[علم حصولى و حضورى 88](#_Toc454277483)

[علم خدا چگونه است؟ 89](#_Toc454277484)

[داناى مطلق 90](#_Toc454277485)

[حيات 93](#_Toc454277486)

[ابديت و ازليت 95](#_Toc454277487)

[شنوايى و بينايى 98](#_Toc454277488)

[تكلم و سخن گفتن 100](#_Toc454277489)

[كلام حقتعالى همان فعل اوست 102](#_Toc454277490)

[عدالت و دادگرى 103](#_Toc454277491)

[چرا عدل را جزو اصول دين مى دانيم؟ 105](#_Toc454277492)

[عدل تكوينى 106](#_Toc454277493)

[عدل تشريعى 107](#_Toc454277494)

[پرسشهايى پيرامون عدل الهى 111](#_Toc454277495)

[نكته ديگر در مساله شرور 113](#_Toc454277496)

[چرا مرگ؟! 114](#_Toc454277497)

[فلسفه مصائب 116](#_Toc454277498)

[مصائب و تكامل انسان 118](#_Toc454277499)

[مصائب و آزمايش الهى 122](#_Toc454277500)

[مصائب، تجلى نعمت هاى الهى 128](#_Toc454277501)

[مصائب سبب تخفيف عذاب اخروى 132](#_Toc454277502)

[خداوند جسم نيست و مكان ندارد 136](#_Toc454277503)

[خداى نامرئى 141](#_Toc454277504)

[خدا مركب نيست 146](#_Toc454277505)

[خدا بى همتاست 149](#_Toc454277506)

[فهرست مطالب 154](#_Toc454277507)