

مباحثی در الهیات رضوی

برگرفته از درس گفتارهای آیت الله سید جعفر سیدان

تنظیم: دکتر سید ابوالحسن سادات اخوی
نظارت و ویرایش علمی: دکتر عبدالحسین طالعی
(عضو هیئت علمی دانشگاه قم)



انتشارات نباء

سرشناسه: سیدان، سید جعفر، ۱۳۱۳
عنوان و بسیدآور: مباحثی در الهیات رضوی برگرفته از
درس گفتارهای آیت‌الله سید جعفر سیدان / تنظیم: سید ابوالحسن
سادات اخوی؛ نظارت علمی و ویرایش: عبدالحسین طالعی.
مشخصات نشر: تهران: مؤسسه فرهنگی نیا، ۱۳۹۸.
مشخصات ظاهری: ۳۲۰ ص.
شابک: ۰ - ۱۱۲ - ۲۶۴ - ۶۰۰ - ۹۷۸
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا.
موضوع: سیدان، سید جعفر، ۱۳۱۳، وعظ.
موضوع: علی‌بن موسی علیه السلام، امام هشتم، ۱۵۳ - ۲۰۳ ق، مناظره‌ها.
موضوع: چهارده معصوم - مناظره‌ها، شیعه، دفاعیه‌ها.
شناسه افزوده: سادات اخوی، سید ابوالحسن، ۱۳۵۹، گردآورنده.
شناسه افزوده: طالعی، عبدالحسین، ۱۳۴۰.
رده‌بندی کنگره: ۱۰ BP ۵
رده‌بندی دیویی: ۲۹۷ / ۰۸
شماره کتابخانه ملی: ۶۰۸۶۳۰۳



انتشارات نیا

مباحثی در الهیات رضوی

برگرفته از درس گفتارهای آیت‌الله سید جعفر سیدان

تنظیم: دکتر سید ابوالحسن سادات اخوی

نظارت و ویرایش علمی: دکتر عبدالحسین طالعی

حروفچینی: انتشارات نیا / صفحه‌آرایی: مشکاة / چاپ و صحافی: دالاهو، صالحانی

چاپ اول: ۱۳۹۹ / شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه / قیمت: ۳۲۰۰۰۰ ریال

ناشر: انتشارات نیا / تهران، خیابان شریعتی، بالاتر از خیابان بهار شیراز،

کوچه مقدم، نیش خیابان ادیبی، شماره ۲۶

صندوق پستی: ۳۷۷ / ۱۵۶۵۵

تلفن: ۷۷۵۰۶۶۰۲ فاکس: ۷۷۵۰۴۶۸۳

شابک: ۰ - ۱۱۲ - ۲۶۴ - ۶۰۰ - ۹۷۸ - ۰ - ۱۱۲ - ۲۶۴ - ۶۰۰ - ISBN 978



فهرست مطالب

مقدمه ۹

بخش اول: قرآن و حدیث

فصل ۱: تفسیر به رأی	۱۵
معنای تفسیر به رأی	۱۵
مناظره‌ی امام باقر <small>علیه السلام</small> با قتاده در باب تفسیر قرآن	۱۷
معنای تفسیر و تأویل	۲۱
آیه‌ی «هِيَ تَمُرٌّ مَرَّ السَّحَابِ»	۲۶
تفسیر ابن عربی از آیه‌ی «وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَالًّا»	۳۶
تفسیر ثعبان مبین، ید بیضاء و یخرجکم من ارضکم	۳۸
تفسیر ابن عربی از «مِمَّا خَطَبْتَهُمْ أُعْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا»	۳۹
بیان امیرالمؤمنین صلوات الله علیه در خصوص اصحاب الرأی	۴۰
تفسیر «اتَّقُوا رَبَّكُمْ»	۴۱
تفسیر ابن عربی از آیه‌ی «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ»	۴۲
نظر میرزا جواد آقای تهرانی	۴۲
تفسیر ملاصدرا از آیه‌ی «كَاثِرَاتُ رِجَالٍ فَفَتَقْنَاهُمَا»	۴۵
تفسیر حاج شیخ محمد تقی آملی بر آیه‌ی «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا رُوحًا»	۴۶

۴۷	تفسیر ابن عربی از آیهی «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»
۴۸	خلاصه فصل اول
۴۹	فصل ۲: محکم و متشابه
۴۹	محکم و متشابه در قرآن و حدیث
۵۰	معنای محکم و متشابه
۵۲	بیان صاحب نفحات الرحمان
۵۳	تکلیف در مواجهه با محکم و متشابه
۵۴	معنی ردّ متشابه به محکم چیست؟
۶۶	نمونه یازدهم - معنای تمسخر، استهزاء، مکر و خدعه نسبت به خداوند
۶۷	نمونه‌های روایات متشابه
۶۷	نمونه اول - خلقت نوری
۶۹	نمونه دوم - احادیث طینت
۷۱	بیان علامه مجلسی در خصوص این روایت
۷۲	نمونه سوم - معنای «مَنْ شَبَّهَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ»
۷۳	حکمت وجود متشابهات
۷۳	چرا متشابه در قرآن آمده است؟
۷۵	معنای تأویل
۷۶	برخی از شروط صحت تأویل
۷۷	نمونه تأویلات ناروا
۷۸	خلاصه فصل ۲

بخش دوم: توحید

۸۱	فصل ۳: معنای روایت «آفرینشِ آدم بر صورت او»
۸۳	جمع بین روایات
۸۶	دو سبب صدور دیگر برای روایت «أَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»
۸۷	تفسیر عرفانی روایت
۹۷	خلاصه فصل ۳

فهرست مطالب □ ۵

فصل ۴: نفی توهم خداوند ۹۹

معنای «أَتَوْهُمْ شَيْئًا» ۹۹

کلامی از قاضی سعید قمی در جمع بین توهم و عدم توهم ۱۰۱

سخنی از علامه‌ی مجلسی ۱۰۵

معنای «كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ» ۱۰۸

معنای «فَمَا الدَّلِيلُ عَلَيْهِ» ۱۰۹

معنای حسّ، خیال و وهم ۱۱۰

معنای لطیف ۱۱۰

خلاصه فصل ۴ ۱۱۳

فصل ۵: نفی رؤیت خداوند ۱۱۵

معنای رؤیتِ خدای متعال ۱۱۵

رؤیت در دنیا و قیامت ۱۱۵

رؤیت پیامبر ۱۱۸

رؤیت قلبی ۱۲۱

دروغ بستن بر پیامبر در مسأله‌ی رؤیت ۱۲۱

معنای «رَجُلَاهُ فِي خُضْرَةٍ» ۱۲۴

معنای «يَزُورُونَ رَبَّهُمْ» ۱۲۷

خلاصه فصل ۵ ۱۲۹

فصل ۶: معنای درخواست حضرت موسی عليه السلام ۱۳۱

«قَالَ رَبِّ ارْنِي أَنظُرُ إِلَيْكَ» ۱۳۱

بیان صاحب‌المیزان در خصوص رؤیت ۱۳۴

نقد و نظر ۱۴۹

نقد بیان صاحب‌المیزان ۱۵۱

بیان علامه‌ی مجلسی در خصوص رؤیت ۱۵۴

خلاصه فصل ۶ ۱۵۸

فصل ۷: لقاء و حجاب و نفی تشبیه ۱۵۹

معنای لقاء الله ۱۵۹

۱۶۰	معنای محجوب
۱۶۱	نکته: تفسیر معصوم
۱۶۱	معنای قدیم
۱۶۲	معنای حجاب محجوب
۱۶۴	نفی تشبیه و قیاس در دین
۱۶۴	معنای تجلی
۱۶۵	قیاس در دین
۱۷۱	داستان خضر و موسی
۱۷۲	بیان شیخ صدوق در خصوص داستان موسی و خضر
۱۷۳	بیان علامه‌ی مجلسی در خصوص انواع قیاس
۱۷۵	بیان شیخ انصاری در خصوص قیاس
۱۷۷	خلاصه فصل ۷

بخش سوم: اسماء و صفات

۱۸۱	فصل ۸: نفی زمان و معنای احتجاب
۱۸۱	معنای «متی کان»
۱۸۶	معنای توقیت
۱۸۷	معنای احتجاب
۱۸۹	حدّ باری تعالی
۱۹۲	نشانه‌های توقیت، احتجاب و تحدید از برای مخلوقات
۲۰۰	خلاصه فصل ۸
۲۰۱	فصل ۹: نفی اشتراک آفریدگار و آفریده در صفات
۲۰۱	توضیح مکان و چگونگی نداشتن خدا
۲۰۳	انواع اسماء و صفات
۲۰۳	بی‌نیازی خدا از اسم
۲۰۵	صفات ذاتی و زائد بر ذات
۲۰۵	بررسی دیدگاه‌ها درباره‌ی صفات سلبی و ثبوتی
۲۰۹	اشتراک لفظی و معنوی
۲۱۱	اشتراک اسم و اختلاف معنا

فهرست مطالب □ ۷

۲۱۳	معنای مشارکت در اسماء
۲۱۶	خلقت
۲۱۹	خلاصه فصل ۹

بخش چهارم: خلقت

۲۲۳	فصل ۱۰: معنای عرش و ماء و شش روز
۲۲۳	معنای عرش
۲۲۵	معنای ماء
۲۳۰	آفرینش نخستین
۲۳۳	معنای ستة ایام
۲۳۴	ارتباط «لیلوکم» با ما قبلش
۲۳۴	حکمت آفرینش تدریجی
۲۳۷	خلاصه فصل ۱۰

۲۳۹	فصل ۱۱: خلقت اختراعی
۲۴۰	حدوث ذاتی و زمانی
۲۴۲	هدف از خلقت
۲۴۶	بیان صاحب المیزان در خصوص هدف از خلقت
۲۴۸	بیان ابن سینا در خصوص هدف از خلقت
۲۴۹	بیان ملا محمد حکیم هیدجی
۲۵۱	بیان صاحب میزان المطالب
۲۵۱	نقد بیان صاحب میزان المطالب
۲۵۴	بیان آقای سبحانی در خصوص هدف از خلقت
۲۵۶	آیه «لذلك خلقهم»
۲۵۹	بیان صاحب نفحات الرحمان
۲۶۰	خلاصه فصل ۱۱

بخش پنجم: عدل الهی

۲۶۳	فصل ۱۲: مبانی عدل الهی
۲۶۴	معانی تفویض

۲۶۵ ماجرای امام صادق صلوات الله علیه با دانشمند شامی
۲۶۷ برخی از انواع جبر
۲۶۷ معنای جبر اشعری
۲۷۰ جبر فلسفی
۲۷۵ بیان دیگر از علامه‌ی طباطبائی در باب افعال
۲۷۷ دلیل دوم قائلین به جبر فلسفی
۲۷۹ جبر عرفانی
۲۸۶ قول مختار
۲۸۷ خلاصه فصل ۱۲
۲۸۹ فصل ۱۳: آیات و روایات در مبحث عدل
۲۸۹ آیات مؤید وجدان و عقل در قول مختار
۲۹۰ نکته
۲۹۳ روایات اختیار انسان
۲۹۷ آیات متشابه در بحث جبر و تفویض
۲۹۹ روایات متشابه در باب جبر و تفویض
۳۰۰ حدیث طینت
۳۰۵ حدیث ملامت
۳۰۶ بیان علامه مجلسی در خصوص روایت ملامت
۳۰۷ بیان علامه‌ی مجلسی در خصوص برخی روایات که ظاهر آن‌ها جبر را می‌رساند
۳۰۹ معنای حدیث «الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمَّهِ»
۳۱۰ معنای استطاعت
۳۱۲ تذکار نیاز انسان به معلّمین قرآن
۳۱۳ معنای «تَرَكَ وَ حَتَمَ» نسبت به خدای متعال
۳۱۸ معنای «لیس بظلام»
۳۱۹ معنای شرح و ضیق صدر
۳۲۰ خلاصه فصل ۱۳

مقدمه

۱. اکثر احتجاجات در مسائل اعتقادی انجام می‌گیرد. احتجاجات امامان علیهم‌السلام موضع‌گیری در مقابل مکاتب و افکار بشری است. و واقعیت‌هایی را بیان می‌دارد که نادرستی‌های مکاتب دیگر را مشخص می‌کند. لذا این دسته روایات از اهمیت بسیاری برخوردار هستند، زیرا هم موضع حق را تبیین می‌کنند و هم به مواضع باطل توجه می‌دهند. بسیاری از روایات، تبیین موضع حق است ولی در احتجاجات و مناظرات علاوه بر این جهت، موضع باطل نیز روشن می‌شود.

۲. در این میان، روایاتی به عنوان احتجاج از وجود مقدس حضرت رضا علیه‌السلام نقل شده است، برخی از آنها محافل مفصل اجتماعی را گزارش می‌کند که جمعیتی از دانشمندان عصر جمع بودند، و برخی دیگر ناظر به اجتماعی کوچک و گاهی یک یا دو نفره است که سؤال کرده‌اند. بطور کلی همه آن‌چه به صورت سؤال و جواب از حضرت رضا علیه‌السلام مطرح است، به عنوان احتجاج نامیده می‌شود که شیخ طبرسی در کتاب شریف احتجاج و شیخ صدوق در کتاب عیون اخبار الرضا علیه‌السلام بخش مهمی از آن‌ها را گرد آورده‌اند. برخی از این پرسش‌ها را مأمون پرسیده است و حضرت پاسخ داده‌اند.

۳. بحث، استدلال و بیان مسائل بر اساس گفتگوی دو یا چند نفره و بهره‌گیری از تفکر و تعقل در این جهت، کاری بسیار شایسته است، که حدود و چارچوب‌های هر

مسأله را روشن می‌کند، این احتجاج‌ها شاهد بر این مدعا است.
 ۴. آن‌چه به عنوان فلسفه در کتب فلسفی مطرح است، مساوی با تعقل - به معنای تعقلی که ما را به حق می‌رساند - نیست. بعلاوه در کتاب‌های فلسفی در مسائل مهم، دیدگاه‌هایی مطرح شده که با مکتب اهل البیت سازگار نیست.
 ۵. فقه و فروع دین با تمام اهمیت و عظمت، به تعبیر بزرگان، فقه اصغر است ولی معارف و حقایق توحیدی فقه اکبر است، این جا محل تعقل، تفکر و تدبر است. چنین نیست که وقتی به وحی رسیدیم، دیگر عقل را رها کنیم.
 برخی می‌گویند وقتی به وحی رسیدیم دیگر تعقل لازم نیست و عقل فقط برای رسیدن به وحی نقش کلید را دارد، لذا وقتی رسیدیم تعقل تمام می‌شود، ولی این سخن غلط است، بلکه تعقل نه تنها مفتاح است بلکه مصباح هم هست، و جایگاه انبیاء و رسل هم مکمل عقل است.

۶. حضرت موسی بن جعفر علیه‌السلام فرمودند:

«مَا بَعَثَ اللَّهُ أَنْبِيَاءَهُ وَرُسُلَهُ إِلَى عِبَادِهِ إِلَّا لِيَعْقِلُوا عَنِ اللَّهِ»^۱

خداوند انبیاء و رسل را قرار داده است تا مردم مطالب را از حضرت حق بگیرند، یعنی تنها راه مطمئن برای گرفتن مطالب از خدا این‌ها هستند و بقیه راه‌ها امن نیست.
 ۷. انسان نباید پیش فرض‌های خودش را به قرآن تحمیل کند، بلکه باید تعلم از صاحب علم الهی داشته باشد، بعنوان مثال آیه: «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ»^۲ آیه در مورد مسأله قیامت است و خیلی بین است که مر السحاب، حرکت ابرها، حرکت آینی است، ولی می‌بینیم که مرحوم آخوند ملاصدرا در بحث حدوث و قدم، این آیه را از بهترین دلیل‌ها بر حرکت در جوهر می‌داند.
 ۸. کتاب حاضر برگرفته از بیانات دانشمندگرامی، آیت الله سید جعفر سیدان دامت توفیقاته در طول سال‌های ۱۳۸۹ تا ۱۳۹۱ در شرح احتجاجات و دیگر احادیث عقائدی حضرت امام علی بن موسی الرضا صلوات الله علیهما است که در

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۶

۲. نمل: ۸۸

جمعی از حوزویان ایراد شده و سعی شده است به متنی مکتوب و مستند بدل گردد. ۹. اصل مطالب گسترده‌تر از این بوده است، ولی برای تبدیل بیانات شفاهی به متن کتاب، بنابر حذف تکرارها و تلخیص بوده است. بدین روی، با پاره‌ای از تصرفات در جابجایی و تقدیم و تأخیر مطالب به صورت متن حاضر تنظیم گردیده است. هم‌چنین خلاصه راهنمای هر فصل در پایان فصل آمده تا چشم‌انداز کلی آن را نشان دهد. طبیعتاً کاستی‌های احتمالی در این قالب تنظیمی متوجه شارح محترم و بیانات ایشان نیست. تشکر ویژه از استاد علیرضا عربی که در این فرایند، نقش و جایگاه ویژه داشت، و وظیفه ماست.

۱۰. باید اشاره کرد که متون عربی زیادی در این نوشتار آمده، اعم از آیه یا حدیث یا سخنان دانشمندان. این‌گونه منقولات، به اقتضای بحث، گاهی عیناً ترجمه شده و گاه مضمون آن‌ها تلخیص و نقل شده است؛ از آن روی که به دلیل توجه به مخاطب خاص این کتاب نیازی به ترجمه کامل همه آن قطعات نبود. هم‌چنین در برخی موارد، شارح بزرگوار در بیان مطلب به اشاراتی اکتفا کرد، و تفصیل مطالب را در منابع دیگر، از جمله کتاب‌های دیگر ایشان باید یافت.

۱۱. امید است این تلاش‌ها در جهت احیاء و یادآوری علوم آل محمد صلوات الله علیهم، مورد رضایت و توجه امام رئوف، ابوالحسن الرضا صلوات الله علیه و فرزند برومندشان، امام حئی، حضرت صاحب الزمان عجل الله تعالی فرجه و ارواحنا لثراب مقدمه الفداء قرار گیرد.

بخش اوّل

قرآن و حدیث

فصل ۱

تفسیر به رأی

معنای تفسیر به رأی

«عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرَّضَا صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمَا عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَآلِهِ: قَالَ اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ: مَا آمَنَ بِي مَنْ فَسَّرَ بِرَأْيِهِ كَلَامِي»^۱

امام رضا علیه السلام در مذمت تفسیر کلام الله به رأی فرمودند: پیامبر اکرم صلوات الله علیه و آله فرمود: خداوند فرموده است: ایمان به من نیاورده است کسی که کلام من را به رأی خودش تفسیر کند.

در این باب، روایات فراوانی از ائمه معصومین رسیده است که به برخی از آنان اشاره می شود:

«فِي خَبَرِ الزُّنْدِيقِ الْمُدَّعِي لِتَنَاقُضِ فِي الْقُرْآنِ، قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِيَّاكَ أَنْ تُفَسِّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِكَ حَتَّى تَفْقَهُهُ عَنِ الْعُلَمَاءِ»^۲

در این حدیث هم تفسیر به رأی را ناپسند دانسته اند.

۱. بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۹۷

۲. همان، ج ۸۹، ص ۱۰۷

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ كَعْبٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: إِنَّمَا أَنْخَوْفُ عَلَى أُمَّتِي مِنْ بَعْدِي ثَلَاثَ خِلَالَ: أَنْ يَتَأَوَّلُوا الْقُرْآنَ عَلَى غَيْرِ تَأْوِيلِهِ، وَ يَتَّبِعُوا زَلَّةَ الْعَالِمِ أَوْ يَظْهَرَ فِيهِمْ الْمَالُ حَتَّى يَطْعَوْا وَ يَبْطَرُوا. وَ سَأُنَبِّئُكُمْ الْمَخْرَجَ مِنْ ذَلِكَ، أَمَّا الْقُرْآنُ فَاعْمَلُوا بِمُحْكَمِهِ وَ آمِنُوا بِمُتَشَابِهِهِ. وَ أَمَّا الْعَالِمُ فَانْتَظِرُوا فِتْنَتَهُ وَ لَا تَتَّبِعُوا زَلَّتَهُ. وَ أَمَّا الْمَالُ فَإِنَّ الْمَخْرَجَ مِنْهُ شُكْرُ النُّعْمَةِ وَ آدَاءُ حَقِّهِ»

پیامبر اکرم فرمودند در مورد سه چیز بر امتم نگرانم: یکی این که قرآن را بر غیر تأویل صحیح آن تأویل کنند.

دوم این که لغزش عالم را پیگیری کنند. این جمله را - به نظر - دو گونه می شود معنا کرد: یکی اشتباه عالم را پیروی کند که موجب اشتباهات بسیاری خواهد شد. دیگر این که لغزشی از او را برای اذیت و شماتتش پیگیری کند.

سوم مالی که باعث طغیان آنان گردد.

آن گاه راه نجات از این سه گرفتاری را بیان فرمودند که فعلاً مورد بحث ما نیست. روایت دیگری از حضرت رضا علیه السلام در این باب است:

«لَا تَتَّوَلَّ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ بِرَأْيِكَ، فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»^۱

می فرمایند: قرآن را به رأی خودت تأویل نکن، چون خداوند عزوجل می فرماید: تأویل آن را کسی جز خدا و راسخون در علم نمی داند.

«عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمَا قَالَ: لَيْسَ شَيْءٌ أَبْعَدَ مِنْ عُقُولِ الرِّجَالِ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ. إِنَّ الْآيَةَ تَنْزِلُ أَوْلَهَا فِي شَيْءٍ وَ أَوْسَطُهَا فِي شَيْءٍ وَ آخِرُهَا فِي شَيْءٍ»^۲

۱. بحار الأنوار، ج ۸۹، ص ۱۰۸

۲. بحار الأنوار، ج ۸۹، ص ۱۱۰

بخش اول: قرآن و حدیث □ ۱۷

امام باقر علیه السلام فرمودند: عقول رجال (شخصیت‌ها) بیشترین فاصله را با تفسیر قرآن دارد.

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «... وَ مَنْ فَسَّرَ آيَةً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَقَدْ كَفَرَ»^۱

در این روایت، تعبیر تند «فَقَدْ كَفَرَ» برای مفسر بالرأی قرآن آمده است.

«عَنِ النَّبِيِّ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ آلِهِ قَالَ: مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِغَيْرِ عِلْمٍ، فَلَيْبِئاً مَقْعَدُهُ مِنَ النَّارِ. وَ قَالَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: مَنْ تَكَلَّمَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ، فَقَدْ أَخْطَأَ»^۲

از پیامبر اکرم نقل شده است که حتی اگر تفسیر مفسری مطابق با واقع باشد، به خطا رفته است.

«أَكْثَرُ مَا أَخَافُ عَلَى أُمَّتِي مِنْ بَعْدِي رَجُلٌ يُنَاولُ الْقُرْآنَ، يَضَعُهُ عَلَى غَيْرِ مَوَاضِعِهِ»^۳

این حدیث هم مؤید احادیث قبل است.

مقصود از تفسیر به رأی، تدبیر کردن در قرآن نیست، زیرا در خود قرآن بر تدبیر تأکید شده و این قدر مسلم است.

تدبیر، کاری طبق قواعد لغت و ضوابط استفاده از کلام عرب و ضوابط استفاده در مقام مخاطب عقلا و بررسی کردن قرائن مربوطه و محتمله است؛ به این معنا که قرائن احتمالی جمع آوری شود. روایات زیر، مطلب را روشن‌تر می‌کند.

مناظره‌ی امام باقر علیه السلام با قتاده در باب تفسیر قرآن

«قَالَ: دَخَلَ قَتَادَةُ بَنُ دِعَامَةَ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ. فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا قَتَادَةُ أَنْتَ

۱. همان، ص ۱۱۱

۲. همان

۳. بحار الأنوار، ج ۸۹، ص ۱۱۲

فَقِيهِ أَهْلُ الْبَصْرَةِ؟ فَقَالَ: هَكَذَا يَزْعُمُونَ. فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: بَلَّغْنِي
 أَنَّكَ تُفَسِّرُ الْقُرْآنَ. قَالَ لَهُ قَتَادَةُ: نَعَمْ. فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: بِعِلْمٍ
 تُفَسِّرُهُ أَمْ بِجَهْلٍ؟ قَالَ: لَا، بِعِلْمٍ. فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَإِنْ كُنْتَ
 تُفَسِّرُهُ بِعِلْمٍ، فَأَنْتَ أَنْتَ وَ أَنَا أَسْأَلُكَ. قَالَ قَتَادَةُ: سَلْ^۱

قتاده - که از علمای مشهور و متقدم اهل سنت است - بر امام باقر علیه السلام وارد شد. حضرت فرمودند تو فقیه اهل بصره هستی؟ خیلی مؤدب حرف زد، گفت: این گونه می گویند!

حضرت فرمودند: خبر دارم که قرآن تفسیر می کنی! آیا این کار را آگاهانه می کنی یا هر چه شد می گویی؟ گفت: مشخص است که به علم، این کار را می کنم.
 امام فرمود: اگر عالمانه این کار را می کنی، خیلی شخصیت ممتازی هستی، پس من باید از تو سؤال کنم.
 گفت بله، همینطور است، بپرس.

«قَالَ: أَخْبِرْنِي عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فِي سَبَأٍ: «وَقَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لِيَالِي وَ أَيَّاماً آمِنِينَ»^۲. فَقَالَ قَتَادَةُ: ذَاكَ مَنْ خَرَجَ مِنْ بَيْتِهِ بِزَادٍ حَلَالٍ وَ رَاحِلَةٍ حَلَالٍ وَ كَرَى حَلَالٍ يُرِيدُ هَذَا الْبَيْتَ، كَانَ آمِنًا حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى أَهْلِهِ. فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: نَشَدْتُكَ اللَّهُ يَا قَتَادَةُ، هَلْ تَعْلَمُ أَنَّهُ قَدْ يَخْرُجُ الرَّجُلُ مِنْ بَيْتِهِ بِزَادٍ حَلَالٍ وَ كَرَى حَلَالٍ يُرِيدُ هَذَا الْبَيْتَ، فَيَقْطَعُ عَلَيْهِ الطَّرِيقَ، فَتَذْهَبُ نَفَقَتُهُ، وَ يُضْرَبُ مَعَ ذَلِكَ ضَرْبَةً فِيهَا اجْتِيَا حُهُ»

امام علیه السلام در مورد معنای آیه سوره سبأ پرسید که: «سیر را در آن تقدیر کردیم، در آن شب و روزها در امن و امان سیر کنید».
 قتاده گفت: بله معنایش معلوم است. اگر کسی از منزلش خارج شود، از حلال، توشه سفر تهیه کند و برای زیارت بیت الله حرکت کند، در امن و امان می رود و بر

۱. همان، ج ۴۶، ص ۳۴۹

۲. سبأ: ۱۸.

می‌گردد. حضرت فرمودند: به خدا سوگندت می‌دهم خودت بگو چقدر افراد با همین شرایط برای زیارت بیت الله رفتند و دزد به ایشان زد و اموالشان را گرفت، بلکه گاهی خودشان هم از بین رفتند؟

«قَالَ قَتَادَةُ: اللَّهُمَّ نَعَمْ. فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَيْحَكَ يَا قَتَادَةُ! إِنْ كُنْتَ
إِنَّمَا فَسَّرْتَ الْقُرْآنَ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِكَ، فَقَدْ هَلَكْتَ وَ أَهْلَكَتَ. وَإِنْ كُنْتَ قَدْ
أَخَذْتَهُ مِنَ الرَّجَالِ، فَقَدْ هَلَكْتَ وَ أَهْلَكَتَ»

قتاده ناگزیر گفت: راست می‌گویید، چنین است.

امام فرمود: اگر پیش خودت این‌گونه ناآگاهانه سخن بگویی، هم خودت در هلاکتی و هم دیگران را در هلاکت می‌اندازی. و اگر از اشخاصی گرفتی که گرفتن از آن اشخاص اعتبار و سندیتی ندارد، باز هلاک شدی و به هلاکت انداختی. آن‌گاه حضرت بیان می‌کند که آیه در مورد مسأله ولایت است، به تفصیلی که فعلاً مورد بحث ما نیست.

از پیامبر اکرم صلوات الله علیه و آله نقل شده است که فرمودند:

«مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَقَدْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ»^۱

کسی که قرآن را تفسیر به رأی کند، در واقع به خدا دروغ بسته است.

پس تفسیر به رأی، بی‌توجهی به حدیث مبین و یا قاعده قطعی عقلی است. در این فرآیند، به نظر و فکر و آن‌چه خود انسان می‌فهمد، اکتفا می‌شود. آقای عمید زنجانی در این موضوع کتابی نوشته که در آن به پنج صورت، تفسیر به رأی را مطرح کرده‌اند.

اول تفسیر قرآن بدون توجه به علومی که به یاری آن‌ها می‌توان تفسیر کرد، مثلاً به ادبیات عرب بی‌توجه باشد و به مطلبی که به ذهنش می‌رسد اعتماد کند. مانند آیه:

«وَالَّذِينَ يَبْتِغُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا»^۲

۱. بحار الأنوار، ج ۳۶، ص ۲۲۷

۲. فرقان: ۴-۶۳

آیه درباره نماز شب است، ولی برخی آن را به سنگرداری شبانه تفسیر می‌کنند، یعنی کسانی که کار چریکی می‌کنند، می‌افتند و بر می‌خیزند.

دوم تفسیر متشابهات قرآن که جز خداوند و راسخون فی العلم (معصومان)، کسی از آن آگاه نیست، مثل حروف مقطعه قرآن.

سوم تفسیری که به منظور تأیید مذهب خاصی انجام می‌گیرد، به این معناکه تفسیر را تابع مذهب خویش قرار دهد و آیات قرآن را به هر طریقی که ممکن است به آن برگرداند. مثلاً وجود را اصل می‌داند و می‌گوید: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۱ یعنی «الله وجود السماوات و الأرض».

چهارم مفسر بدون دلیل عقلی و نقلی، نظر خود را یقیناً مراد خدا بداند. پنجم تفسیر قرآن بر اساس استحسان عقلی. گاهی معنای درستی به ذهن کسی می‌رسد، ولی آن را مراد خدا نمی‌داند. این اشکال ندارد.

مثلاً ابن عربی مقصود آیه شریفه قرآن در گفتگوی حضرت موسی با حضرت هارون علی نبینا و آله و علیهما السلام را این می‌داند که حضرت موسی به جناب هارون گفت: چرا نگذاشتی مردم گو ساله بپرستند؟ مگر نمی‌دانی که گو ساله پرستی، خدا پرستی است!

«فان العارف من یری الحق فی کل شیء بل یراه کل شیء»^۲

این در حالی است که امام عسکری صلوات الله علیه بیانی استدلالی دارد که: بر اساس آن، حدیثی که قبلاً آوردیم، تبیین می‌شود. در سطور پیشین، از رسول خدا صلی الله علیه و آله آوردیم که هر کس قرآن را به رأی خود تفسیر کند، گرچه درست گفته باشد، راه خطا را پیموده است. بیان امام عسکری علیه السلام برای تبیین و توضیح آن حدیث مفید است. می‌فرماید:

«مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بَرَأْيِهِ، فَإِنْ أَتَفَقَ لَهُ مُصَادَفَةٌ صَوَابٍ، فَقَدْ جَهَلَ فِي أَخْذِهِ

۱. نور: ۳۵

۲. فصوص الحکم، ج ۱، ص ۱۹۲، فص حکمة امامیه فی کلمة هارونیه.

عَنْ غَيْرِ أَهْلِهِ؛ وَكَانَ كَمَنْ سَلَكَ طَرِيقًا مَسْبُوعًا مِنْ غَيْرِ حِفْظٍ يَحْفَظُونَهُ. فَإِنْ
اتَّفَقَتْ لَهُ السَّلَامَةُ، فَهُوَ لَا يَعْدُمُ مِنَ الْعُقَلَاءِ الدَّمَ وَالتَّوْبِيخِ. وَإِنْ اتَّفَقَ لَهُ
افْتِرَاسُ السَّبْعِ، فَقَدْ جَمَعَ إِلَى هَلَاكِهِ سُقُوطَهُ عِنْدَ الْخَيْرِينَ الْفَاضِلِينَ وَ عِنْدَ
الْعَوَامِّ الْجَاهِلِينَ»^۱

مفسر قرآن، حتی اگر درست هم فهمیده باشد، چون از غیر اهل قرآن گرفته است
مذمت می شود؛ زیرا مانند کسی است که راهی را می رود که درنده های بسیار دارد،
بدون این که نگاهبانانی داشته باشد. بر فرض که به خطر هم بر نخورد، عقلا مذمتش
می کنند. اگر هم درنده ای او را درید، همگان - از خوب و بد، عالم و جاهل - مذمتش
می کنند.

«وَإِنْ أَخْطَأَ الْقَائِلُ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ، فَقَدْ تَبَوَّأَ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ؛ وَكَانَ مَثَلُهُ مَثَلُ
مَنْ رَكِبَ بَحْرًا هَائِجًا بِلَا مَلَّاحٍ وَ لَا سَفِينَةٍ صَحِيحَةٍ؛ لَا يَسْمَعُ لِهَلَاكِهِ أَحَدٌ إِلَّا
قَالَ هُوَ أَهْلٌ لِمَا لَحِقَهُ وَ مُسْتَحِقٌّ لِمَا أَصَابَهُ»^۲

چنین شخصی مانند کسی است که در دریایی متلاطم بر کشتی ای خراب و بدون
خدمه و راهنما سوار شود. اگر در این حال هلاک شود، هیچ کس او را محق نمی داند.

معنای تفسیر و تاویل

مرحوم شیخ محمد نهاوندی در طرفه ۱۹ از چهل طرفه علوم قرآنی که در
مقدمات تفسیر نفحات الرحمن آورده، می گوید:

«التفسير هو كشف القناع عن المعنى و توضيح المقصود من الكلمة أو
الكلام. و التاويل: هو أول الكلام و ارجاعه الى بعض المعاني البعيدة
المحتمل منه. و الظاهر أن بيان المراد من المحكمات - نصاً كان المحكم أو
ظاهراً - ليس من التفسير او من المنهى عنه؛ لتوارد الأمر بتمسك الكتاب و

۱. بحار الأنوار، ج ۸۹، ص ۱۸۲

۲. همان، ص ۱۸۳

العمل به، و عرض الأحادیث علیه، و ترجیح المتعارضات منها تمیز الشر
والصحيحة عن المفسدة بموافقتها له، و سيرة المسلمين و الأصحاب عن
التمسك بظواهره فضلاً عن نصوص^۱

اگر کسی آیه‌ای محکم - چه نصّ و چه ظاهر - را معنا کند، نامش تفسیر نیست. اگر
هم تفسیر تعبیر شود، تفسیر ممنوع نیست، چون تخاطب است و مطلب هم روشن
است و اصرار شده است که به قرآن رجوع کنید و از آن بهره گیرید، و روایات را هم
بدان عرضه کنید و متعارض از روایات را نیز با توجه به تائید قرآنی انتخاب کنید.

«و أمّا غير المحكمات فلا شبهة أنّ العلم به مخصوص بالراسخين في
العلم، و أنّه لا يجوز لغيرهم التكلم فيه برأيه و من قبل نفسه عن جزم و بتّ.
و عليه تحمل الروايات الناهية عن تفسير القرآن بالرأى»

و اما تفسیر به رأی در غیر محکمات یعنی متشابهات است که روایات نهی کننده از
تفسیر، ناظر به این بخش است، مانند:

«يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»^۲

که لزوماً باید خلاف ظاهر معنا شود.

«او عليه على القول في المحكمات من دون فحص في الأخبار المعتبرة
عن الهداة صلوات الله عليهم عن ناسخها و مقيدها و مجملها و مبينها»

در مورد آیات محکم نیز باید فحص بالغ برای قرائن متصله و منفصله مانند روایات
ناسخ و مقید و مبین صورت گیرد، در غیر این صورت باز وارد تفسیر به رأی می شود.
کسانی که به کتب صوفیه آشنا هستند، به خوبی می دانند که مسأله تفسیر به رأی در
میان آنها یکی از شایع ترین کارها است، بلکه اصولاً توجیه عقاید متصوفه بدون
استمداد از تفسیر به رأی امکان پذیر نیست. آنها آزادی بی حسابی برای خود در

۱. نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن، ص ۹۳

۲. فتح: ۱۰

بخش اول: قرآن و حدیث □ ۲۳

تفسیر معانی الفاظ قائل هستند و بسیاری از الفاظ را بدون هیچ قرینه‌ای بر معنای مجازی و کنایی حمل می‌کنند.

مثلاً در ماجرای گوساله پرست شدن بنی اسرائیل، حضرت موسی ناراحت شدند که چرا این‌ها گوساله پرست شدند و با حضرت هارون نزاع کردند که چرا جلوی آن‌ها را نگرفتی؟ این عربی این چنین تفسیر می‌کند که ناراحتی ایشان از این بود که چرا اجازه ندادی که این قوم، گوساله پرستند! مگر نمی‌دانستی که گوساله پرستی هم خدا پرستی است!^۱ درست خلاف ظاهر قرآن تفسیر می‌کند:

«وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِن بَعْدِي
أَعَجَلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى الْأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ
الْقَوْمَ اسْتَضَعُّونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ
الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ»^۲

سر حضرت هارون را گرفت و به آن سمت کشید. حضرت هارون گفتند: برادرم من تقصیری ندارم، این‌ها مرا ضعیف شمردند و نزدیک بود مرا بکشند، مرا شماتت مکن و جزء قوم ستمکار قرار مده.

«إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَذَلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ
كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ»^۳

خداوند خیلی تند به آنان می‌گوید.

«وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا
إِلَىٰ بَارئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ
التَّوَّابُ الرَّحِيمُ»^۴

۱. فصوص الحکم، ج ۱، ص ۱۹۲

۲. اعراف: ۱۵۰

۳. اعراف: ۱۵۲

۴. بقره: ۵۴

طبق یک برداشت تفسیری، توبه آنان چنین بود که همدیگر را بکشند، حتی بستگان نزدیک. پس جریان در قرآن آن قدر روشن است که روشن تر از آن نمی شود؛ با این همه، ابن عربی می گوید که حضرت موسی دعوی کردند که چرا نگذاشتی گوساله را بپرستند! مگر نمی دانی که گوساله پرستی هم خدا پرستی است!

در نقد این کلام می گوئیم که اگر چنین باشد، پس چرا حضرت موسی علی نبینا و آله و علیه السلام به سامری پر خاش کند؟ و چرا گوساله را بسوزاند؟ و سوخته اش را در دریا بریزد؟

ابن عربی می گوید: اعتراض موسی به سامری نیز به خاطر این بود که خدا را منحصر در صورت گوساله کرده بود! در صورتی که همه چیز اوست! این عقیده وحدت وجود است که اعتقاد بسیاری از متصوفه است. یکی از اعلام معاصر گوید:

«لذلك لما قال له هارون ما قال، رجع الى السامري، فقال له: فما خطبك يا سامري؟ يعني في ما صنعت من عدو لك الى صورة العجل على الاختصاص و صنعك هذا الشبح من حلى القوم، حتى اخذت بقلوبهم من أجل اموالهم؛ فان عيسى يقول لبني اسرائيل: يا بني اسرائيل قلب كل انسان حيث ماله، فاجعلوا اموالكم في السماء تكن قلوبكم في السماء. وما سمى المال، مالا الا لكونه بالذات تميل القلوب اليه بالعبادة، فهو المقصود الاعظم المعظم في القلوب لما فيها من الافتقار اليه»^۱

بنی اسرائیل به این گوساله متمایل شدند، چون طلاهای آن‌ها را گرفته بود و درستش کرد، دل افراد هم جایی است که پولشان آن جا باشد.

«و ليس للصور بقاء. فلا بدّ من ذهاب صورة العجل لو لم يستعجل موسى بحرقه، فغلبت عليه الغيرة فحرقه، ثم نسف رماد تلك الصورة في اليم نسفاً و قال له: انظر الى الهك، فسماه الها بطريق التنبيه للتعليم، لما علم أنّه بعض

المجالى الإلهية، لأحرقنه الخ ..».

می‌گوید: برای صورت‌ها بقایی نیست، رفتن صورت عجل هم ناگزیر است (همه فانی هستند). حضرت موسی عجله کرد و گوساله را سوزاند و در دریا ریخت، چون غیرتش اجازه نمی‌داد فقط یک صورت پرستیده شود!

ضمناً حضرت موسی به سامری گفت: به خدایت نگاه کن و تعبیر اله به کار برد، برای تعلیم این که اله درست است، ولی این که تواله را بجای این که در همه چیز بدانی، در گوساله منحصر کردی، غلط است.

می‌گوییم: چنین تفسیرهایی تفسیر به رأی است، زیرا اولاً متضاد با عقل، ثانیاً متضاد با نصوص قرآن و ثالثاً متضاد با نصوص حدیث است.

تفسیر به رأی مفاسد بسیاری در بر دارد که در منابع مربوط بیان شده است. از جمله زیان‌هایش این است:

یکی ایجاد هرج و مرج در فهم آیات و احادیث می‌شود. هر کسی به سلیقه خودش، بدون ضوابطی که برای تفسیر گفته شد تفسیر می‌کند.

دوم تبدیل برنامه‌های سعادت عمومی به برنامه‌های سودجویی شخصی که هر کسی به نفع خودش آیات را معنا می‌کند.

سوم تبدیل وسیله اصلاح فکر و رفتار به عاملی برای تشدید اشتباهات، یعنی کتاب و سنت که برای هدایت مردم آمده است، عکس می‌شود.

چهارم فراهم نمودن دستاویزی برای فردی گمراه و گمراه‌کننده که کلام دلخواه خود را بگوید، آن‌گاه به خدا نسبت دهد.

پنجم نفاق، اختلاف، و دامن زدن به سلیقه‌های شخصی را در پی دارد.

ششم فرود آمدن کتاب و سنت از مقام هدایت، به مقام پیروی.

هفتم از میان رفتن ارزش‌ها و محتوای اصیل کتاب و سنت.

هشتم تطبیق قوانین آسمانی بر خواسته‌های انحرافی محیط‌های آلوده و تغییر و

تبدیل مفاهیم آن‌ها.

نهم افتادن احادیث صحیح از ارزش و جای گرفتن احادیث مجعول.

دهم سقوط مفاهیم و حقایق نامحدود ابدی که برای دنیا و آخرت و ابدیت جامعه انسانی مفید است، و جایگزینی افکار محدود و موقت به جای آن.

آیه‌ی «هِيَ تَمْرٌ مَرَّ السَّحَابِ»

«وَأَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمْرٌ مَرَّ السَّحَابِ»^۱

این آیه شریفه درباره روز قیامت است که همه این کوه‌ها به هم می‌ریزند و به حرکت در می‌آیند، حرکتی شبیه ابرها، حرکت چهارگانه است: کمی، کیفی، آینی، وضعی. یک حرکت هم که فرفریوس فیلسوف مشهور یونان باستان گفته و بعد ملاصدرا حرکت جوهری نامیده و آن را افزوده است. با این که ابن سینا حرکت در جوهر را قول پوچ و باطل می‌داند، آخوند ملاصدرا می‌گوید که از قطعیات بلکه از بدیهیات است.

آخوند ملاصدرا در رساله الحدوث گوید: اگر کسی از من پرسد حرکت در جوهر را از کجا می‌گویی با آن که این مطلب را کسی قائل نشده است؟ در جواب می‌گویم: اول کسی که به این مطلب قائل شده، احکم الحاکمین خداوند متعال است، چون قرآن مجید می‌فرماید:

«وَأَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمْرٌ مَرَّ السَّحَابِ»^۲

مثال دیگر در مسأله جبر و تفویض است. بنابر مبنای عرفان، اعمال انسان سالبه منتفی است به انتفای موضوع؛ یعنی چیزی در خارج نیست که بگوئیم مجبور باشد یا بگوئیم تفویض است.

این یک نمونه از برداشت‌های نادرست و شگفت‌انگیز از حدیث مشهور و معتبر «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ»^۳ است. یکی از اعلام معاصر می‌نویسد:

۱. نمل: ۸۸

۲. نمل: ۸۸

۳. بحار الأنوار، ج ۵، ص ۲۲

بخش اول: قرآن و حدیث □ ۲۷

«لأن ذلك الموجود الامكاني على هذا المشرب (مشرب عرفان) صورة مرآتية، لا وجود لها في الخارج. وهي مع ذلك تحكي عن الصورة حكاية صادقة. فحينئذ يصير نفى الجبر و التفويض عن ذلك الصورة و اثبات منزلة الوسطى بين طرفى الافراط و التفريط، من باب السالبة بانتفاء الموضوع فى الأولين، لا جبر و لا تفويض»^۱

به خاطر این که چیزی در کار نیست تا مجبور شود یا به او تفویض شود! «بل امر بین امرین» هم معنایش از باب جری المیزاب است، یعنی اسناد مجازی است: «و من باب المَجَازِ فى الإسناد فى الثالث» در حالی که بر اساس معارف و حیانی، انسان واقعاً وجود دارد و واقعاً اختیار دارد یعنی مجبور نیست، همزمان با این که به حال خود رها نشده یعنی تفویض باطل است و قدرت و حکومت الهی بر او تعطیل نشده است. تفصیل مطلب در جای خود بیان شده است.

در باب تأویل می‌گوییم که قطعاً در آیات تأویل هست و فراوان هم هست، اما تأویل، مبانی خاصّ خودش را دارد، از جمله این ضابطه که هرگز با نصوص و حیانی مخالفت نباشد.

مثلاً تأویل عذاب به عذب یعنی گوارا، به این معنی که در دوزخ همگان خوش خواهند بود و لذت خواهند برد، با نصوص قرآنی و و حیانی تضاد دارد. نمونه دیگر که در بحث معاد گفته‌اند:

«وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ^۲» قبور الأجساد، و قبور الأرواح أعنى الأبدان^۳

در ابدان نیز ارواح و اجساد برزخی گویند، اجساد برزخی یعنی صورت مثالی و

۱. علی بن موسی الرضا علیه السلام و الفلسفة الالهية، ص ۸۴

۲. حج: ۷

۳. اسفار، ج ۹، ص ۱۵۹

اجساد و اجسامی که در برزخ است، و ارواح همه این‌ها از ابدان خارج می‌شوند، پس قبور را «ابدان» معنا کردند.

در حالی که تفسیر قبور به معنای ابدان، از نظر لغوی و روایی و عرف، وجهی ندارد. معنی آیه روشن است: کسانی در قبور جای می‌گیرند که همین ابدانند، و خدا آن‌ها را مبعوث می‌کند. اما ملاصدرا می‌نویسد:

«قبور الأجساد و قبور الأرواح أعنى الأبدان، تفسیر لکلیهما»

ولی ایشان ابدان را قبور ارواح معنا می‌کند و می‌گوید آن‌که از قبور مبعوث می‌شود، روح است.

«فان الأبدان الطبيعة قبور و غلف اجساد البرزخية و الصور الآخروية و کذا

الارواح»

به عبارت دیگر، ارواح داریم و صور برزخی و مثالی و نیز ابدان طبیعی. این ابدان طبیعی را ایشان معنا کرده‌اند به همان قبوری که «یبعث من فی القبور». از این ابدان طبیعی جسد برزخی و صور مثالی و ارواح - همه - محشور خواهند شد.

مثال دیگر در فصوص ابن عربی است که در مسأله غرق فرعون گوید که خداوند، روح فرعون را پاک و پاکیزه گرفت: «قبضه طاهرا مطهرا» این تفسیر مخالف نصوص قرآن و روایات فراوان است.

«وَ جَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَ جُنُودُهُ بَغْيًا وَ عَدْوًا حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتَ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَ أَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ * الْآنَ وَ قَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَ كُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ * فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لَتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً وَ إِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ»^۱

وقتی چشم آسیه به این طفل افتاد، به فرعون گفت: این بچه وسیله روشنی چشم من

و تو خواهد شد.

ابن عربی گوید: این که حضرت آسیه «روشنی چشم» گفت، اشاره به ایمان فرعون است.

«فَقَالَتْ لِفِرْعَوْنَ فِي حَقِّ مُوسَى أَنَّهُ: «قُرَّتْ عَيْنِي لِي وَ لَكَ^۱» فِيهِ قُرَّتْ عَيْنُهَا بِالْكَمَالِ الَّذِي حَصَلَ لَهَا كَمَا قُلْنَا. وَ كَانَ قَرَّةَ عَيْنٍ لِفِرْعَوْنَ بِالْإِيمَانِ الَّذِي أَعْطَاهُ اللَّهُ تَعَالَى عِنْدَ الْغُرُقِ، فَقَبِضَهُ طَاهِرًا مُطَهَّرًا لَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ مِنَ الْخَبْثِ، لِأَنَّهُ قَبِضَهُ عِنْدَ إِيْمَانِهِ. قَبْلَ أَنْ يَكْتُبَ شَيْئًا مِنَ الْآثَامِ وَ الْإِسْلَامِ بِجَبِّ مَا قَبْلَهُ. وَ جَعَلَهُ آيَةً عَلَى عِنَايَتِهِ سَبْحَانَهُ بِمَنْ شَاءَ حَتَّى لَا يِيَّاسَ أَحَدٌ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ، فَأَنَّهُ لَا يِيَّاسَ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ. فَلَوْ كَانَ فِرْعَوْنُ مِمَّنْ يِيَّسُ مَا بَادَرَ إِلَى الْإِيمَانِ»^۲

می گوید: خداوند، روح فرعون را پاک و پاکیزه قبض کرد و هیچ پلیدی در آن نبود، زیرا فرعون گفت ایمان آورده ام و پس از آن کار خلافی نکرد، و اسلام همه گرفتاری های قبل را پاک می کند.

بدنش را هم که از آب بیرون انداخت، آیتی قرار داد برای این که به همه اعلام کند مایوس از رحمت خدا نباشید.

این تفسیر به رأی در حالی است که خداوند در آیات قبل از این آیه بیان می فرماید که: حضرت موسی و هارون از خدا درخواست کردند که نکند که فرعون موفق به ایمان شود، خداوند پاسخ داد: من این خواست شما را اجابت می کنم، یعنی موفق به ایمان نمی شود. بعلاوه ایمان عند الغرق و عند البأس (یعنی اظهار ایمان در زمانی که کسی عذاب الهی را ببیند) طبق خود آیه قرآن و طبق روایات مفصل و فراوان، فایده ای ندارد. در یک آیه دیگر هم خداوند متعال می فرماید که مابه عذاب آخرت گرفتارش کردیم.

۱. قصص: ۹

۲. فصوص الحکم، ج ۱: ص ۲۰۱، فص حکمة علوية فی کلمة موسوية.

«وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَيَّ أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَيَّ قُلُوبَهُمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ قَالَ قَدْ أُجِيبَتِ دَعْوَتُكُمَا فَاسْتَقِيمَا وَلَا تَتَّبِعَانِ سَبِيلَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ»^۱

آیه دیگر هم در عذاب آخرت او نازل شده است:

«هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى * إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى * اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى * فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَى أَنْ تَزَكَّى * وَأَهْدِيكَ إِلَى رَبِّكَ فَتَخْشَى * فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَى * فَكَذَّبَ وَعَصَى * ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَى * فَحَشَرَ فَنَادَى * فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى * فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى»^۲

آیه‌ای هم که قبلاً اشاره شد: «الآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ» شاهدی است بر این که ایمانش مورد قبول نیست.

«وَاسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُّوا أَنَّهُم إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ * فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ فَاَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ وَ جَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ * وَ أَتْبَعْنَاهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمْ مِنَ الْمَقْبُوحِينَ»^۳

این آیه هم صریح است در این مطلب که فرعون در زمره ستمگران است و خدا او را غرق کرد و در دنیا و آخرت از رحمت خدا دور است.

«فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدَّهُ وَ كَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَ خَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ»^۴

۱. یونس: ۸۸

۲. نازعات: ۲۵-۱۵

۳. قصص: ۴۰-۳۹

۴. غافر: ۸۵-۸۴

بخش اول: قرآن و حدیث □ ۳۱

این آیه از این جهت مهم است که بطور قطعی اعلام می‌شود افرادی که هنگام عذاب و رسیدن مرگ ایمان بیاورند، ایمانشان فایده‌ای ندارد.

«هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِي رَبُّكَ أَوْ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انْتَضِرُوا إِنَّا مَنَّظِرُونَ»^۱

این آیه هم مشابه آیه قبل است.

«الْأَقْوَمَ يُونس»^۲

تنها قوم یونس بود که وقتی عذاب را دیدند و برای توبه آماده شدند، خدا توبه‌شان را پذیرفت.

روایات هم در این زمینه فراوان است.

سؤال: چرا حضرت موسی و هارون علی نبینا و آله و علیهما السلام از خدا خواستند که فرعون ایمان بیاورد؟ مگر کارشان هدایت‌گری نیست؟
جواب به سوء اختیار فرعونیان و خباثت فوق العاده آن‌ها برمی‌گردد. حضرت نوح علی نبینا و آله و علیه السلام نیز قوم خود را پس از ۹۵۰ سال دعوت آن‌ها، به خاطر خباثتشان نفرین می‌کند. خداوند نیز در قرآن اعلام می‌کند که به خاطر کثرت خباثت بعضی افراد، نمی‌گذارم ایمان بیاورند:

«سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِي الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ، وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا»^۳

خدا می‌فرماید: در اثر سوء اختیار و تکبری که دارند، نمی‌گذارم ایمان بیاورند. حتی تظاهر ایمان را نمی‌پذیرم، زیرا «عند البأس» است. عند البأس کیست که تظاهر به ایمان نکند؟ بسیار کم مثل ابوجهل اتفاق می‌افتد. در آن جنگ، ابوجهل روی زمین

۱. انعام: ۱۵۸

۲. یونس: ۹۸

۳. اعراف: ۱۴۶

در کشته‌ها افتاده بود. ابن مسعود چون ضعیف بود در میدان جنگ شرکت نکرد. جنگ که تمام شد، نزد پیامبر آمد و گفت اجازه بدهید من بروم در کشته‌ها نگاه کنم که اگر کسی هنوز کشته نشده است، او را بکشم تا جزء مجاهدین محسوب شوم. پیامبر اکرم فرمود: برو. خنجری برداشت و آمد. اتفاقاً به ابو جهل رسید. گفت: ایمان بیاور تا من پیش پیامبر اکرم به نفع تو ضمانت کنم. گفت: نه تنها ایمان نمی‌آورم، بلکه مبعوض‌ترین فرد روی زمین پیش من پیامبر شما است. لذا وقتی می‌خواهی ببری یک مقدار گردنم را طرف سر بده، تا وقتی پیش پیامبر می‌بری، سرم از بقیه سرها بزرگ‌تر باشد. لجاجت در این حد است. همین کار کرد. یک سوراخ در گوشش کرد بعد به ریسمان بست. کشان کشان خدمت پیامبر اکرم آورد. حضرت فرمود که فرعون من از فرعون حضرت موسی لجوج‌تر بود. فرعون موسی وقتی عذاب را دید گفت ایمان آوردم. اما او تا این جا لجاجت کرد.

تاویل باطل به گونه‌ای است که امیر المؤمنین علیه‌السلام می‌فرماید:

«كَانَهُمْ أُمَّةٌ الْكِتَابِ وَ لَيْسَ الْكِتَابُ إِمَامَهُمْ»^۱

بعضی افراد در مورد برخی آیات به گونه‌ای عمل می‌کنند که گویا آن‌ها امام کتابند، نه آن‌که کتاب امامشان باشد. نمونه دیگر آیه شریفه:

«وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا»^۲

از قبل و بعد آیه مشخص است که با مسئله قیامت ارتباط دارد. خود آیه هم صریح است.

«إِنَّ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنَ عَبْدًا * لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا * وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا * إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا»

۱. نهج البلاغه، ص ۲۰۵

۲. مریم: ۹۵

بخش اول: قرآن و حدیث □ ۳۳

«فرداً» به این معنا آمده است: واحداً بعد واحد و متفرداً بلا ناصر و مُعین. معنای آیه این است که همه روز قیامت، تک و تنها محشور می شوند، یعنی هر کسی در آن موقع به خودش می اندیشد و به کار خود گرفتار است. این معنایی است که عموم مفسران برای این کلمه گفته اند و کاملاً از نظر ادبی درست است.
در تفسیر تبیان چنین آمده است:

«ثم قال: وجميعهم يأتي الله يوم القيامة فرداً مفرداً، لأحد معه ولا ناصر له ولا أعوان، لان كل أحد مشغول بنفسه لا يهتمه هم غيره»^۱
در تفسیر المیزان نیز آمده است:

«و المراد باتيانہ له يوم القيامة فردا اتيانہ يومئذ صفر الكف لا يملك شيئاً مما كان يملكه بحسب ظاهر النظر في الدنيا»

هیچ چیز در اختیارش نیست، دست خالی است.
علی الظاهر در دنیا مالک چیزهایی بوده ولی در قیامت آن ها را در اختیار ندارند.
«و كان يقال: ان له حولاً و قوةً و مالاً و ولداً و أنصاراً و وسائل و أسباباً الى غير ذلك، فيظهر يومئذ اذ تتقطع بهم الأسباب أنه فرد ليس معه شيء يملكه، وأنه كان عبداً بحقيقة معنى العبودية، لم يملك قطّ و لن يملك أبداً.
فشان يوم القيامة ظهور الحقائق فيه»^۲

نیروی، قدرتی، مالی، فرزندی و اسبابی داشته است، ولی این جاتک و تنها محشور می شود، زیرا قیامت زمان بروز کامل عدم مالکیت انسان و مالکیت مطلقه حضرت حق است. هیچ وقت انسان مالک بالاصالة نبوده است، ولی حقایق آن جا مشخص می شود. پس معنای آیه شریفه خیلی روشن است. اما ملاحظه را به گونه دیگر معنا کند:

«كُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا» أعنى مجرداً^۳

۱. التبيان في تفسير القرآن، ج ۷، ص ۱۵۴

۲. الميزان في تفسير القرآن، ج ۱۴، ص ۱۱۲

۳. اسفار، ج ۹، ص ۱۵۷

یعنی فقط روح است. به بیان دیگری که دارند، همان صورت مثالی «مجردة عن المادة» است. از ماده و لواحق ماده پاک و پاکیزه است، یعنی معاد فقط روحانی است، و از این بدن خاکی مادی خبری نیست. این گونه تفسیر، طبق مبنای ایشان است.

«و فی القرآن من الآیات ما تدلّ علی أنّ افراد البشر یبعثون علی صفة التجرد و الفردانية، کقولہ تعالی: «كُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا»

در پاورقی آمده است: «أی فردا من المادة و لواحقه»

یعنی جدا از ماده و لواحق آن. از این عنصر خاکی که در این عالم مطرح است خبری نیست. بعلاوه در پاورقی می‌گوید: تازه این نسبت مجرد از ماده به غیر کملین است، چون نظرشان در این بحث آن است که روح عموم مردم، صورت مثالی را ایجاد می‌کند و محشور می‌شوند. کملین آن صورت مثالی را هم ندارند: «مندکة فی فناء الله» در صورتی که آیات قرآن بر معاد جسمانی صراحت دارند:

«و ضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ»^۱

«لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ * وَ لَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ * أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نَسُوِّي بَنَانَهُ»^۲

نکته لطیف این آیه آن است که: پنداشته‌اند استخوان‌هایشان جمع نمی‌شود. در پاسخ می‌گوید: بله، جمع می‌شود، ولی قدرت ما فوق این‌ها است، سرانگشتشان را نیز، چنان که در دنیا هست جمع می‌کنیم.

نمونه دیگر:

«الْهَآكُمُ التَّكَاثُرُ * حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ»^۳

این آیه شریفه به دو گونه در تفاسیر معنا شده است: یکی به این معنا که به یکدیگر

۱. بس: ۷۹-۷۸

۲. قیامت: ۳-۱

۳. تکاثر: ۲-۱

بخش اول: قرآن و حدیث □ ۳۵

بر اساس افراد شجاعشان و شخصیت‌هایشان تفاخر می‌کردند، بعد یکیشان کم می‌آورد، قبیله‌ای نسبت به قبیله‌دیگر، تا این سر قبرستان‌ها می‌آمدند و می‌گفتند: این مرده هم مال ماست! این آیات در نکوهش این برنامه است.

معنای دوم این است که این‌ها بر اساس کثرت اموال، اولاد، زر و زیور این عالم تفاخر می‌کردند تا وقتی که مرگ به سراغشان می‌آمد.

اما مرحوم علامه طباطبائی^۱ برای اثبات نظریه اصالت وجود، به این آیه اشاره کند که معنای آیه این است:

«الْهَائِكُمُ التَّكَاثُرُ» یعنی شما در ارتباط با وجود، کثرت در وجود قائل شدید، قائل به وجودات مختلف شده‌اید، اعتقاد به وجودات متکثره به غفلتتان افکنده است. اما چنین نیست، وجودات متکثره نیست بلکه یک وجود واحد حقیقی شخصی درست است، که تشکیکی هم نیست، وجود اطلاقی است، و هر چه هست تطور خود اوست. زیاد طلبی و زیاده بینی شما را از رؤیت جمال حق و وحدت مطلق به غفلت انداخت و منصرف کرد تا زمانی که در قبرها سرازیر شدید. نه، چنین نیست، بزودی خواهید دانست. پس نه، چنین نیست که شرکت حقیقی داشته باشد و اصالتی را حکایت کند. نه، کثراتی در کار نیست. بزودی خواهید دانست. نه، چنین نیست. اگر شما به علم الیقین بدانید و حقیقت امر را واقف گردید، هر آینه این کثرات را جحیم و آتش سوزان خواهید یافت، پس آن آتش را به حقیقت یقین خواهید دانست و سپس از نعیم - که راه قرب بنده به سوی خدا و ولایت است - از شما پرسش خواهد شد که در چه حدّ حجاب کثرت را کنار زدی؟ رسیدید به وحدت مطلق و در وادی توحید قدم زدید.

همچنین معنای «وحده» در آیات قرآن را به وحدت اطلاقی وجود بر می‌گرداند:

«وَ إِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا»^۲

۱. مه‌رتابان، ص ۵۹

۲. اسراء: ۴۶

«وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ»^۱

تفسیر ابن عربی از آیهی «وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا»

ابن عربی نیز آیه «وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا»^۲ را - که درباره ضلالت و ستمکار بودن قوم حضرت نوح است - این گونه تفسیر می‌کند: الف و لام در «الظالمین» الف و لام عهد است. اشاره به آن آیه است که:

«فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ»^۳

معنای آیه این است: سه گروه‌اند که هر سه بالاخره اهل نجاتند. برخی از ایشان به خودشان ظلم کرده‌اند، یعنی گناه کرده‌اند. برخی معتدلند یعنی درست عمل کرده‌اند. و برخی خیلی خوبند که «سابق بالخیرات» اند.

ولی ابن عربی گوید: بهترین گروه در میان این گروه‌ها، «ظالمٌ لِنَفْسِهِ» است، زیرا ریاضت کشیده‌اند و به خودشان ظلم کرده‌اند. لذا اوج گرفته‌اند تا آن جا که فانی فی الله شده‌اند. مقتصد هم خیلی کار کرده، ولی در صفات خدا فانی شده است. سابق بالخیرات یعنی آن‌ها که به کار خوب سرگرم‌اند، حضرت نوح از خدا می‌خواهد: خدایا این قوم من که جزء آن‌ها هستند که به خودشان ظلم کرده‌اند - یعنی ریاضت کشیده‌اند تا آن که به مقاماتی رسیده‌اند - این‌ها را خدایا در ذات مقدس خودت حیران کن: «إِلَّا ضَلَالًا» به گفته ابن عربی یعنی: «ضلال الحیرة عن علم لا الحیرة عن جهل»

«أَخَذَ الظَّالِمِينَ بِقَوْلِهِ «وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا» بِمَعْنَى الظَّالِمِينَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ»^۴ فَالْأَمُّ لِلْعَهْدِ، فَهَمَّ أَوَّلُ الثَّلَاثَةِ. فَقَدَّمَهُمْ عَلَى الْمُقْتَصِدِ وَالسَّابِقِ، أَيْ: الظَّالِمِينَ لِأَنفُسِهِمْ أَوَّلَ الطَّوَائِفِ الثَّلَاثِ

۱. زمر: ۴۵

۲. نوح: ۲۴

۳. فاطر: ۳۲

۴. فاطر: ۳۲

بخش اول: قرآن و حدیث □ ۳۷

المذکورین فی الآیة، فقدّمهم أی: قدّم الحق «الظالم علی نفسه» علی المقتصد و السابق بالخیرات، لأنّه ظلم نفسه لتکمیل نفسه بعدم اعطاء حقوقها، فضلاً عن حظوظها حتی اوصلها الی مقام الفناء فی الذات، وجعلها موصوفةً بكل کمالات»^۱

«ظالم لنفسه» برای تکمیل نفس اش ریاضت کشیده است، یعنی حق نفسش را ادا نکرده است. آنچه واجب بود برای بدنش انجام بدهد، انجام نداده است، تا چه رسد به لذت ها، همه را ترک کرده و فانی فی الله شده است، لذا به همه کمالات متصف شدند. «بخلاف المقتصد، فانه متوسط فی السلوک، غیر واصل الی مقام الفناء فی الذات، بل واقف فی الفناء فی الصفات»

به خلاف گروه اول یعنی مقتصد که فانی در صفات حضرت حق شده اند.

«و بخلاف السابق فی الخیرات، لأنّهم فی مقام افعال الخیرية؛ لأنّهم فی مقام افعال الخیرية والتحلیة لاعمال الذکیة، کالعباد و الزّهاد و المتّقین، من الأعمال الموجبة للبعد و الطرد»

گروه سوم سرشان به کارهای خوب گرم شده است. این اعمال خیر، از خدا دورشان کرده است. به عبارت دیگر وقتی سرگرم کارهای خوب شدند، از حال توجه به حضرت حق منصرف شدند.

«و لا شکّ أن هؤلاء الطوائف الثلاث کلهم من أهل الجنة و کلهم من مصطفین الأخیار، فذکرهم بالظلم اثباتاً لمرتبة عظيمة لا ذمّ فی حقهم»

این که گفته شده این ها ظالمند، یعنی ریاضت می کشند، پس نه برای نکوهش این قوم، بلکه برای اثبات جایگاه بلند آن هاست.

«إلا ضلالاً» الأ حیرة، الأ ضلالاً؛ تتمه لقوله: «و لا تزد الظالمین»، فصرح

بالحیرة الحاصلة من العلم لا الجهل»

این تفسیر ابن عربی در مقابل نصوص قرآن است:

«وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ
وَاصْرَوْا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا»^۱

حضرت نوح ایشان را نفرین کرده است. ظالمین جنایت کار با شرک در مقابل تذکرات پنهانی و آشکار، شب و روزی لجاجت می‌ورزند، هیچ اعتنا نمی‌کنند و ظلم می‌کنند. مهم‌ترین ظلم، شرک به خدا است: «إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ»^۲

تفسیر ثعبان مبین، ید بیضاء و یخرجکم من ارضکم

«فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ * وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ *
قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمٍ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ * يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُم مِّنْ
أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ»^۳

گفته‌اند: اژدها در آیه همان اژدهای نفس است، زیرا هر چیزی را به خود اضافه کنید و محل حاجت خویش قرار دهید اژدها است، همان طور که موسی عصا را به خود اضافه کرد و گفت: «هِيَ عَصَايَ»^۴ این عصای من است. لذا به او گفت: «أَلْقِهَا يَا مُوسَى»^۵ این عصای نفست را بیفکن. و منظور از «ید بیضاء» (روشنی دست موسی) این است که دست‌ها قبل از این که با اشیاء مادی و دنیوی تماس پیدا کند، پاک و نورانی و روحانی است.

معنای «يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ»^۶ این است که موسی می‌خواست آن‌ها را از

۱. نوح: ۷

۲. لقمان: ۱۳

۳. اعراف: ۱۱۰-۱۰۷

۴. طه: ۱۸

۵. طه: ۱۹

۶. اعراف: ۱۱۰

سرزمین بشر مادی به نور روحانیت بیرون کند.

«وَأَصْلَبْتَكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ» یعنی فرعون به ساحران گفت: کاری می‌کنم که دلتان به دنیا بند شود، شما را بر شاخه‌های تعلقات و پیوندهای دنیا گرفتار می‌سازم.^۱

تفسیر ابن عربی از «مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا»

ابن عربی در فصوص گوید که «خطیئات» از خطوه می‌آید، یعنی قوم نوح گام استوار برداشتند.

«اغرقوا أی: اغرقوا فی بحار العلم، اغرقوا فی بحار المعرفة، فأدخلوا ناراً

أی: فأدخلوا نار المحبة»

لذا در دریای علم غرق شدند و در آتش محبت افتادند.

«مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ» فهي التي خطت بهم، فغرقوا فی بحار العلم بالله. و هو

الحيرة، أی: جاء فی حقهم: مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ اغرقوا فأدخلوا ناراً فلم يجدوا لهم من دون الله انصاراً^۲

خدا هم کمکشان بود.

«و الخطيئة الذنب. و فی قوله «فهي التي خطت بهم» أی ساقهم و سلك

بهم، اشارة الى أنها مأخوذة من الخطى، لأنه يخطوا او يتعدى او امر الله فيقع

فی الذنب، و واحده خطوة و جمعه خطوات، أی خطواتهم. و قطع

مقاماتهم بالسلوك هي التي خطت بهم الى بحار العلم بالله، فغرقوا فيها و

حاروا»

این‌ها همه گام‌ها را برداشتند تا نسبت به ذات مقدس حضرت حق در حیرت

افتادند.

۱. تفسیر غریب القرآن، ج ۹، ص ۲۴

۲. شرح قیصری، ص ۵۲۸

«فادخلوا نارا فى عين الماء، أى: فادخلوا فى نار المحبة و الشوق، حال كونهم فى عين الماء او نارا كائنةً فى عين الماء، ليغنيهم عن أنفسهم و يُبقيهم بالحق. و انما قال فى عين الماء، لأنّ نار المحبة المفنية لهم بانوار الثبات وجه الحق حصلت لهم واستولت عليهم فى عين العلم بالله و الماء صورت العلم»

آن وقت این ها از خودشان فانی شدند.

بیان امیرالمؤمنین صلوات الله علیه در خصوص اصحاب الرأى

«قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ: يَا مَعْشَرَ شَيْعَتِنَا وَ الْمُتَحِلِينَ مَوَدَّتِنَا! إِيَّاكُمْ وَ أَصْحَابَ الرَّأْيِ، فَإِنَّهُمْ أَعْدَاءُ السُّنَنِ، تَفَلَّتْ مِنْهُمْ الْأَحَادِيثُ أَنْ يَحْفَظُوهَا وَ أَعْيَتْهُمْ السُّنَّةُ أَنْ يَعُوهَا، فَاتَّخَذُوا عِبَادَ اللَّهِ خَوْلًا وَ مَالَهُ دَوْلًا فَذَلَّتْ لَهُمُ الرَّقَابُ»

حضرت امیر به شیعیان نشان و آن هایی که منتسب به دوستی اهل بیت اند، خطاب می کنند که از اصحاب رأی پرهیز کنید، زیرا آن ها دشمنان سنن الهی هستند و احادیث و سنت ها را نگاه نداشتند لذا مردم را مملوک خودشان و اموال الهی را مملک خودشان پنداشتند، قدرتی به دست گرفتند و بر دوش خلق سوار شدند.

«وَ أَطَاعَهُمُ الْخَلْقُ أَشْبَاهُ الْكِلَابِ، وَ نَارَعُوا الْحَقَّ أَهْلَهُ وَ تَمَثَّلُوا بِالْأَيْمَةِ الصَّادِقِينَ، وَ هُمْ مِنَ الْكُفَّارِ الْمَلَاعِينِ، فَسُئِلُوا عَمَّا لَا يَعْلَمُونَ. فَأَنْفُوا أَنْ يَعْتَرِفُوا بِأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ. فَعَارَضُوا الدِّينَ بِأَرَائِهِمْ فَضَلُّوا وَ أَضَلُّوا. أَمَا لَوْ كَانَ الدِّينُ بِالْقِيَاسِ، لَكَانَ بَاطِنُ الرَّجُلَيْنِ أَوْلَى بِالْمَسْحِ مِنْ ظَاهِرِهِمَا»^۱

مردم نادان حرفهایشان را گرفتند و آنان را اطاعت کردند و آنان را در جایگاه

بخش اول: قرآن و حدیث □ ۴۱

امامان بر حق نشانند. این کافران که مورد لعنت هستند، اگر از ایشان چیزهایی سوال شود که نمی‌دانند، اعتراف نمی‌کنند که نمی‌دانند، بلکه دین را به رأی خودشان جواب می‌دهند. خودشان گمراه‌اند و دیگران را هم گمراه می‌کنند. اگر دین به رأی و قیاس بود، مسحی که گفته شده است بر روی پا انجام شود، آن فرد به فکر خودش گفت: کف پا بیشتر کثیف می‌شود، لذا کف پا را باید تمیز کرد.

تفسیر «اتَّقُوا رَبَّكُمْ»

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً»^۱

معنای آیه خیلی روشن است: تقوی داشته باشید، و خدا را رعایت کنید. اما گروهی این آیه را چنین معنا کرده‌اند که خدا را حفظ کنید، به این گونه که بدی‌های شما نسبت به خدا سپری باشد، یعنی بدیهایتان مال خودتان. و باز خدا را حفظ کنید که خوبی‌هایی که دارید مال خدا است. می‌گوییم: البته این سخن در جای خود خوب است و درست، سیئات ما از خود ما است و خداوند به حسنات ما سزاوارتر است. در حدیث قدسی است که خداوند فرمود:

«أَنَا أَوْلَى بِحَسَنَاتِكَ مِنْكَ وَأَنْتَ أَوْلَى بِسَيِّئَاتِكَ مِنِّي»^۲

اما برخی آن را چنین معنا کرده‌اند که چون خدا در باطن شما است و مرکز حقیقی شما خود خدا است، نسبت به بدیهایتان بگویید که بدی‌ها از ما، ولی خوبی‌ها از خدا است. یکی از اعلام معاصر می‌نویسد:

«فقوله: اتَّقُوا رَبَّكُمْ، اجعلوا ما ظهر منكم وقاية لربكم، واجعلوا ما بطن منكم و هو ربكم وقاية لكم، فان الامر ذم و حمد؛ فكونوا وقايتة في الذم،

۱. نساء: ۱

۲. الکافی، ج ۱، ص ۱۵۷

و اجعلوه وقایتکم فی الحمد، تکنونوا ادباء عالمین»^۱

ظاهر خودتان و قایه برای خدا باشد، یعنی بدیهایتان را به خودتان نسبت دهید. ولی چون باطنتان خود خدا است، سپر شما از مذمت است، با این کار شما مودب در پیشگاه پروردگار می شوید. خلاصه این که ظاهر شما سپر اسناد نقص به خدای تعالی باشد و باطن شما سپر اسناد کمال به شما باشد.

تفسیر ابن عربی از آیهی «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ»

در قرآن می فرماید:

«لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ»^۲

معنای این آیه خیلی روشن است: آن ها که گفتند حضرت مسیح خدا است، کافر شده اند.

اما ابن عربی گوید: «ما كفروا لانهم قالوا الله هو المسيح»

کفر نورزیدند از این جهت که گفتند الله همان مسیح است، بلکه چون گفتند هویت خدا تنها در حضرت مسیح است، کافر شدند. حصر خدا در مسیح کفر است. بر اساس این مبنا کلام صحیح آن است که همه چیز اوست.^۳

نظر میرزا جواد آقای تهرانی

بزرگان عرفا و صوفیه به منظور تطبیق مقاصد و مطالب خودشان با قرآن و حدیث هر گونه توجیه و تاویل را، گر چه از نظر فن مکالمه و محاوره و لغت و عرف به کلی ناسازگار و ناروا باشد، مرتکب شده اند.^۴

البته قرآن تاویل و بطون دارد تا هفتاد بطن. اما هیچ بطن آن با اصول قرآن ضد

۱. ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص ۶۵

۲. مائده: ۱۷

۳. ممد الهمم، ص ۳۵۷

۴. عارف و صوفی چه می گوید، ص ۱۰۸

نیست و معارضه با نصوص قرآن ندارد.

مرحوم تهرانی از ابوالعلاء عقیفی - چهره سرشناس جهانی در زمینه شناخت دیدگاه‌های ابن عربی - نقل می‌کند که او گوید:

«یعمد ابن عربی فی کل ذلك الی تخریج المعانی الی یریدها من الآیات و

الاحادیث»

ابن عربی هر چه دلش می‌خواهد، از آیه‌ها و احادیث استخراج می‌کند و به آن‌ها نسبت می‌دهد.

«بطریقة خاصة فی التأویل، فان فی ظاهر الآیه ما یؤید مذهبه، مهما کانت

دلالتها علی التشبیه و التجسیم أخذ بها، و لذا صرفها الی غیر معناه الظاهر.

و هو مع هذا لا یجیز تأویل المعتزلة للآیات الدالة علی التشبیه، بل یتهمهم

بأنهم یحکمون العقل وحده فی مسائل الالهیات، و یقولون بتنزیه الله تنزیهاً

مطلقاً»

اگر ظاهر آیه جمله‌ای داشته باشد که به مرام او بخورد، استفاده می‌کند و اگر به

معنای مراد خودش مطابق نبود تأویلش می‌کند. معتزله بعضی از آیات را تأویل کردند،

اما ابن عربی به آن‌ها اعتراض دارد که کار درستی نمی‌کنند، زیرا آن‌ها عقل خودشان را

حاکم قرار می‌دهند، حال آن‌که معتزله قائل شدند که خداوند از هر تشبیهی منزّه

است، ولی به قول ابن عربی، چنین نیست، هم تشبیه درست است و هم تنزیه. و

می‌گوید: حضرت نوح هم که دعوتش نتیجه محدود داد، برای این بود که کارش تنزیهی

بود. اما دعوت پیامبر خاتم گسترش یافت، چون هم تنزیهی بوده و هم تشبیهی، زیرا:

«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» تنزیه است «وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» تشبیه است، همان‌گونه که ما

سمیع و بصیر هستیم.

«و هذا فی نظره جهل بنصف الحقیقة، اذ الحق الكاملة هی ان الله تعالی

منزّه مشبّه معاً. و لا تخلوا طریقة تأویله للآیات من تأسف و تشتت احیاناً،

لا سیما اذ عمد الی الحیل اللفظیة فی الوصول الی المعانی الی یریدها»

حرف های بی تناسب دارد؛ مخصوصاً وقتی می خواهد معنایی از لفظ درست کند، آن جا حایله های خاصی به کار می برد.

«كان يقول في الفصّ الايوبي ان المراد بالشيطان في قوله تعالى «انى مسنى

الشيطان بنصب و عذاب» هو البعد، و انما شعر به ايوب. لم يكن الم

المرض الذى ابتلاه الله به، بل الم عذاب الحجاب و الجهل بالحقايق»

بعنوان مثال ابن عربی در فص ایوبی از کتاب فصوص می گوید که مراد از شیطان در

آیه «انى مسنى الشيطان بنصب و عذاب» دوری و بُعد از خدا است، زیرا آن چه بدان گرفتار نیز شده مرض نبوده، بلکه عذاب دوری و حجاب از خدا بوده است.

نیز ابن عربی در فص موسوی گوید:

«او يقول في فص الموسوى ان المراد بقول الفرعون: لئن اتخذت الها

غیری لاجعلنك من المسجونين»

فرعون به آن هایی که در جریان جادوگران قرار گرفتند و همچنین در ارتباط با

حضرت موسی گفت که اگر غیر از من خدایی قائل شوید من تو را زندانی می کنم.

ابن عربی مسجونین را معنی می کند: «لأجعلنك من المستورين» یعنی حقایق را از تو

می پوشانم حرف سین، از حروف زائد است. از سجن وقتی سین حذف شد، جن بمعنای

پوشش می ماند: «لان السين من احرف الزوائد فاذا حذفت فمعناه الوقاية و الستر»

«و في قوله في الفص نفسه اى فص الموسوى: ان رسولكم الذى ارسل اليه

لمجنون»

فرعون گفت این که ادعای پیامبری می کند، دیوانه است، ابن عربی می گوید:

«معناه مستور عنه علم ما سأله عنه». من گفتم خدای تو کیست؟ این می گوید خدای

آسمان ها و زمین، من می گویم خدای تو کیست؟ جوابهای دیگر می دهد، چون جواب

مرا نداده است. این که شما پیامبر می دانید مجنون است، یعنی نمی داند که من چه

پرسیده ام.

نیز ذیل آیه شریفه:

بخش اول: قرآن و حدیث □ ۴۵

«و كقوله في تفسير الآية: «قالوا لن نؤمن حتى نوتى مثل ما اوتى رسل الله»»

که پس از آن می فرماید: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ»^۱

ابن عربی گوید: این آیه را به گونه دیگر می شود خواند:

«قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رَسُولُ اللَّهِ (بدون وقف) اللَّهُ أَعْلَمُ»

یعنی الله را خبر برای مبتدای رسل الله می داند.

«ان في الإمكان ان يجعل رسل الله مبتدا خبره الله الثانيه»

ممکن است الله، خبر برای رسل الله باشد.

«فيكون معنى الآية: و قالوا لن نؤمن حتى نوتى مثل ما اوتى - ای الرسل -

رسل الله هم الله، هو اعلم حيث يجعل رسالته»

یعنی فرستادگان الهی را (العیاذ بالله) خود خدا می گیرد.

تفسیر ملاحظه فرمایید از آیه ی «كانتا رتقا ففتقناهما»

در قرآن می فرماید:

«أَوْ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا

مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ»^۲

رتق و فتق معانی متعدد شده اند، دو معنی از این معانی بیشتر به نظر می رسد. یک معنای این که هوایی بین آن ها فاصله نبود و جمع بودند، همه به گونه واحدی به هم پیوسته بودند و ما این ها را جدا کردیم.

معنای دوم که در حدیث آمده، این است که عمرو بن عبید از حضرت باقر علیه السلام درباره آیه پرسید. حضرت فرمودند: زمین و آسمان هر دو رتق بودند، هر دو را فتق کردیم، یعنی رتق و فتق مربوط به هر دوی آن ها است. یعنی آسمان به گونه ای بود که از او باران نازل نمی شد، باران از آن فرستادیم. زمین نیز چنان بود که از او چیزی خارج

۱. انعام: ۱۲۴

۲. انبیاء: ۳۰

نمی‌شد، گیاهان و اشجار را از او بیرون آوردیم.^۱
 ملاصدرا گوید: این آیه اشاره به این مسأله است که یک حقیقت داریم و آن حقیقت وجود است (رتق)، خداوند متعال آن را متکثر نموده است (فتق)، به این معنا که این حقیقت وجود - که حقیقت واحده‌ای است - تعینات مختلف پیدا کرده است. وجود حضرت حق وجود اتم و واجد تمام وجودات است، به نحو اتم، مانند سواد شدید که واجد سواد و سیاهی‌های ضعیفه است. سیاهی‌ها مراتبی دارد. همین گونه بیاض شدید که واجد جمیع بیاض‌های ضعیف خواهد بود.

«و قیاس احاطة الوجود الجمعی الواجبی الذی لا أتم منه بالوجودات المقیّدة المحدودة بحدود یدخل فیها أعدام و نقائص خارجة عن حقیقة الوجود المطلق داخله فی الوجود المقید. و الیه الإشارة فی الكتاب الإلهی «أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا». و الرتق إشارة الی وحدة حقیقة الوجود الواحد البسیط، و الفتق تفصیلها سماءً و أرضاً و عقلاً و نفساً و فلکاً و ملکاً»^۲

تفسیر حاج شیخ محمد تقی آملی بر آیه‌ی «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ» در ابتدای مباحث فلسفی گفته می‌شود که «کل ممکن زوج ترکیبی من الماهیه و الوجود»، هر ممکنی از ماهیت و وجود مرکب است، مثلاً انسان یک جنبه‌ ماهوی دارد که انسان است و شجر و حجر نیست. بعد گفته می‌شود هست موجود است. وجود هر موجودی در عالم ذهن، مرکب از ماهیت و وجود است، نه در خارج که گفته می‌شود یک چیز بیشتر نیست: «و اتّحدا هویة»
 حاج شیخ محمد تقی آملی از شخصیت‌های بسیار فوق العاده بودند و جامع المعقول و المنقول، و از نظر تهذیب نفس هم فوق العاده شایستگی داشتند، اما به دلیل انس ذهنی

۱. الإحتجاج علی أهل اللجاج، ج ۲، ص ۳۲۶

۲. اسفار، ج ۶، ص ۱۱۷

با مسائل فلسفی در شرح منظومه، به این جا که می‌رسند، می‌گویند:

«کَمَا قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ»^۱»

ما از هر چیزی جفت آفریدیم. آیه شریفه در این زمینه است که موجودات خارجی مثل نباتات و حیوانات و غیره زوجین هستند. اولاً در خارج است نه در ذهن. ثانیاً در خصوص نر و ماده است، نه وجود و ماهیت. مثلاً آیه:

«وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ»^۲

رابر «رئوس ثمانیه منطق» منطبق می‌کنند.

تفسیر ابن عربی از آیه ی «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»

در قرآن می‌فرماید:

«كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»^۳

خداوند متعال همیشه «فی شأن» است، یعنی خداوند متعال همیشه در جریان امور است، امانت و احیاء می‌کند، در ارتباط با موجودات اراده او در کار است، اجابت دعا می‌کند. به بیان امیرالمؤمنین صلوات الله علیه چیزهای تازه ایجاد می‌کند:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَلَا تَنْقُضِي عَجَائِبُهُ، لِأَنَّهُ كُلُّ يَوْمٍ فِي شَأْنٍ مِنْ أَحْدَاثٍ بَدِيعٍ لَمْ يَكُنْ»^۴

اما ابن عربی آن را بدین گونه معنا می‌کند که خداوند متعال وجود مطلق است، ولی همیشه در حال تطور است، مثل دریا و امواج دریا. یعنی دائم این وجود مطلق در حالات و تطورات مختلف است. صاحب ممد الهمم^۵ در بحث وحدت وجود گوید: از

۱. در الفوائد، ص ۲۲

۲. الحاقه: ۱۷

۳. رحمن: ۲۹

۴. التوحيد، ص ۳۱

۵. ممد الهمم، ص ۱۵۶

نظر حکیم، یک وجود است و مراتب مختلف دارد که آن مراتب غیر از خود او است، ولی عارف گوید: خیر، غیر از خود او چیزی نیست، یک حقیقت است و آن حقیقت تطورات مختلف دارد، تشوّنات مختلف دارد، چون به نظر عارف اگر مراتب داشته باشد، خدا به این مراتب محدود می‌شود.

هیچ موجی با موج دیگر، در حقیقت واحدهٔ شخصیهٔ آب بودن تفاوت ندارد، بلکه به لحاظ اعتبارات مختلف اسماء مختلف بر آن‌ها نهاده شده است.

خلاصه فصل اول

امامان معصوم علیهم‌السلام به بیان‌های مختلف ما را از تفسیر به رأی نهی کرده‌اند. سخنان مرحوم شیخ محمد نهاوندی در مورد تفسیر و تأویل را در این فصل دیدیم. نیز نمونه‌هایی از تفسیر به رأی که در کلام بعضی از بزرگان فلسفه و عرفان آمده، بررسی شد. تطبیق این‌گونه تفسیرها با ظواهر آیات نشان می‌دهد که این تفاسیر، با معانی آیات مخالفت و تضاد دارد.

فصل ۲

محکم و متشابه

محکم و متشابه در قرآن و حدیث

قال الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام: «مَنْ رَدَّ مُتَشَابِهَ الْقُرْآنِ إِلَى مُحْكَمِهِ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ. ثُمَّ قَالَ: إِنَّ فِي أَخْبَارِنَا مُتَشَابِهًا كَمُتَشَابِهِ الْقُرْآنِ وَ مُحْكَمًا كَمُحْكَمِ الْقُرْآنِ، فَرُدُّوا مُتَشَابِهَهَا إِلَى مُحْكَمِهَا، وَ لَا تَتَّبِعُوا مُتَشَابِهَهَا دُونَ مُحْكَمِهَا فَتَضِلُّوا»^۱

قرآن کریم آیه‌های محکم و متشابه دارد و صحیح نیست که انسان فقط آیات متشابه را بگیرد، بلکه بایستی آیات متشابه را به آیات محکم ارجاع داد و با توجه به آیات محکم معنا کرد. احادیث نیز متشابه و محکم دارند و اگر کسی بخواد بر صراط مستقیم حرکت کند، بایستی روایات محکم را وسیله تبیین روایات متشابه قرار دهد، وگرنه به گمراهی گرفتار خواهد شد.

در قرآن در مورد آیات محکم و متشابه می‌خوانیم:

«هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ، مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ؛ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَ

۱. عیون أخبار الرضا عليه السلام، ج ۱، ص ۲۹۰

اِبْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ، وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ
كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»^۱

بعضی از آیات قرآن کریم محکم و بعضی از آن‌ها متشابه است. کسانی که قلوبشان مرض و انحراف دارد، بدون این‌که متشابه را به محکم برگردانند، متشابه را به گونه‌ای خود ساخته و خود خواسته معنای می‌کنند و به اهواء و آراء خودشان تفسیر می‌کنند.

معنای محکم و متشابه

محکم زمینهٔ رخنهٔ آراء مختلف و احتمالات مختلف را ندارد و آراء نادرست را منع می‌کند، اما متشابه چند پهلو است، به گونه‌ای که معانی مختلف را تحمّل دارد. خود این آیه شریفه جزء محکّمات است، زیرا تقسیم آیات را بیان می‌کند: آیات محکمه و متشابهه. در نتیجه معنای محکم و متشابه باید روشن باشد.

«و سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ عَنِ الْمُحْكَمِ وَ الْمُتَشَابِهِ، قَالَ: الْمُحْكَمُ مَا يُعْمَلُ بِهِ، وَ الْمُتَشَابِهُ مَا اشْتَبَهَ عَلَى جَاهِلِهِ»^۲

امام صادق صلوات الله علیه فرمود: محکم آیه‌ای است که به آن عمل می‌شود. ولی در مورد متشابه بر کسی که معنای آیه را نمی‌داند، احتمالات مختلف شبیه به یکدیگر مطرح است. لذا ممکن است یک آیه برای بعضی متشابه باشد و برای بعضی متشابه نباشد.

«عن أبي بصير عن أبي عبد الله صلوات الله عليه يقول: انّ القرآن محکم و

متشابه، فَأَمَّا الْمُحْكَمُ فَتُؤْمِنُ بِهِ وَ تَعْمَلُ بِهِ وَ تَدِينُ بِهِ»

آیات محکم آیتی است که باید به آن ایمان داشت و به آن عمل کرد و برای خود دین قرار داد.

۱. آل عمران: ۷

۲. تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۶۲

بخش اول: قرآن و حدیث □ ۵۱

«وَأَمَّا الْمُتَشَابِهُ فَيَتَّبِعُونَ بِهِ وَلَا تَعْمَلُ بِهِ. وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ»^۱

متشابه آیاتی است که باید به آن ایمان داشت ولی نباید به آن عمل کرد، زیرا خدای متعال در قرآن فرموده است: کسانی که در دل کژاندیشی دارند، برای فتنه جویی، فقط از متشابه پیروی می‌کنند.

«عن الباقر صلوات الله عليه في حديث قال: فَأَلْمَسُوا حَاتُّ مِنَ الْمُتَشَابِهَاتِ»^۲

آیه‌هایی که نسخ شده‌اند، متشابه‌اند. پس به قرینه این مطلب، محکمات آیات ناسخه است. در این حدیث، مصداقی از متشابهات را بیان کردند. پس معنای محکم از خود کلمه محکم و معنای متشابه از خود کلمه متشابه فهمیده می‌شود.

علامه طباطبائی می‌گوید: از آن جایی که مراد آیه متشابه معین نیست، باید آن را به محکمات برگرداند.

«كون الآية بحيث لا يتعين مرادها لفهم السامع بمجرد استماعها، بل يتردد

بين معنى و معنى، حتى يرجع الى محكمات الكتاب»^۳

مثلاً در آیات «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»^۴ و «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ»^۵ چند احتمال داده می‌شود، پس متشابه است.

آیات محکم امّا لکتاب‌اند، اشاره به این که اصل کتاب هستند و باید متشابه را به آنان ارجاع داد.

۱. همان

۲. الکافی، ج ۲، ص ۲۸

۳. المیزان، ج ۳، ص ۲۱.

۴. قیامت: ۲۳

۵. طه: ۵

بیان صاحب نفحات الرحمان

مرحوم شیخ محمد نهاوندی در ضمن مباحث علوم قرآن می نویسد:

«الطرفة السادسة عشرة في أن آيات الكتاب العزيز بين محكم ومتشابه و في تعريف كل منها. لا ريب في أن آيات الكتاب العزيز قسمان: محكم و متشابه، كما قال الله تعالى: «آيات مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أَمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرَ مُتَشَابِهَاتٌ» و اختلفت في تعريفهما الروايات و كلمات العلماء. و الحق أن المراد بالمحكم هو الكلام الواضح الدلالة، بحيث لا يكون للعرف - و لو بملاحظة القرائن المكتتفة به - تحير في استفادة المراد منه، و لا يحتاج في تعيين المقصود منه الرجوع الى العالم، او الى القرائن المنفصلة و الادلة العقلية و النقلية الخارجية»

عرف یعنی عرف عقلائی که مقدماتی از قبیل تسلط بر ادبیات و لغت را شرط تفسیر می دانند. محکم، کلامی است با دلالت واضح که شخص در آن متحیر نیست، و نیازی نیست به فردی دیگر مراجعه کند. خودش - وقتی مقدمات فهم یک مطلب مثل عربی را در اختیار دارد - می فهمد، لذا احتیاج ندارد که به قرائن منفصله ی عقلی یا نقلی مراجعه کند. زیرا خود عبارت روشن است و جای تحیری در فهم مراد ندارد.

«و المراد بالمتشابه: هو الكلام المجمل أو المبهم الذي يشبه المراد منه على العرف، بحيث لا يكون له بالوضع أو بالقرائن المتصلة حقيقة أو حكماً ظهوراً في المراد منه؛ بل لابد في استفادة منه من الرجوع الى العالم الخبير بمراد المتكلم، أو الى الاجتهاد في تحصيل القرائن المنفصلة عن الكلام، من حكم العقل المستقل أو سائر كلمات المتكلم»^۱

متشابه کلام مجملی است که خود به خود روشن نیست، یا باید به کسی مراجعه کرد که او بامتکلم ارتباط خاصی دارد، یا خودش باید بکوشد قرائن منفصله عقلی یا

۱. نفحات الرحمان، ج ۱، الطرفة السادسة عشرة.

نقلی به دست آورد تا این که معنای آیه مشخص شود.

تکلیف در مواجهه با محکم و متشابه

امام صادق علیه السلام فرمود:

«أَمَّا الْمُحْكَمُ الَّذِي لَمْ يَنْسَخْهُ شَيْءٌ، فَقَوْلُهُ عَزَّوَجَلَّ: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أَمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ» الْآيَةُ. وَإِنَّمَا هَلَكَ النَّاسُ فِي الْمُتَشَابِهِ، لِأَنَّهُمْ لَمْ يَقِفُوا عَلَى مَعْنَاهُ وَلَمْ يَعْرِفُوا حَقِيقَتَهُ؛ فَوَضَعُوا لَهُ تَأْوِيلًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ بِأَرَائِهِمْ، وَاسْتَعْنَوْا بِذَلِكَ عَنْ مَسْأَلَةِ الْأَوْصِيَاءِ، وَنَبَذُوا قَوْلَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَرَأَى ظُهُورَهُمْ»^۱

محکم به آن چه منسوخ نشده باشد اطلاق می شود که استوار بر جای مانده است. در مورد آیه های متشابه که معنایش روشن نیست، جمعی معنای صحیح آن را نفهمیدند، و از پیش خودشان آن را معنایی کردند. با این کار، خودشان را از این که نزد اوصیاء پیامبر صلوات الله علیهم بیابند و بپرسند بی نیاز دانستند و سخن پیامبر اکرم صلوات الله علیه و آله را در حدیث ثقلین «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ كِتَابَ اللَّهِ وَ عِترَتِي»^۲ که ارجاع به عترت دادند، ندیده گرفتند.

در خطبه غدیریه پیامبر می فرماید:

«مَعَاشِرَ النَّاسِ! تَدَبَّرُوا الْقُرْآنَ وَ افْهَمُوا آيَاتِهِ وَ انظُرُوا إِلَى مُحْكَمَاتِهِ وَ لَا تَتَّبِعُوا مُتَشَابِهَهُ؛ فَوَاللَّهِ لَنْ يُبَيِّنَ لَكُمْ زَوَاجِرَهُ وَ لَا يُوضِّحُ لَكُمْ تَفْسِيرَهُ، إِلَّا الَّذِي أَنَا آخِذٌ بِيَدِهِ وَ مُصْعِدُهُ إِلَيَّ وَ سَائِلٌ بَعْضُهُ»^۳

به متشابهات قرآن ایمان داشته باشید، ولی از آن پیروی نکنید. به خدا قسم این آیات را کسی برای شما تبیین و توضیح و تفسیر نمی کند مگر این کسی (امیرالمؤمنین

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۲۰۱

۲. کمال الدین و تمام النعمة، ج ۱، ص ۲۳۹

۳. الإحتجاج علی أهل اللجاج، ج ۱، ص ۶۰

علیه‌السلام) که من دستش را گرفتم.

معنی ردّ متشابه به محکم چیست؟

گاهی آیه محکم توضیحی می‌دهد، اما نه بدان معنا که همه جا این گونه باشد. یعنی همه جا محکم و متشابهی باشد که محکم، متشابه را روشن کند، بلکه معنایش این است که این محکم را بگیرد و متشابه را به حال خودش وا بگذارد، بگوید: آما. این جمله مشهور است که «القرآن یفسر بعضه بعضا» ولی «یفسر» در حدیث نیامده، بلکه «یصدق» آمده است. «یُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا»^۱ واقع امر این است که رد کنید (برگردانید)، یعنی کار به آیات متشابه نداشته باشید، بلکه این محکومات را بگیرد و عمل کنید، به قرینه دو حدیثی که بیان گردید. لذا معنای سومی که برای رد گفته شده غلط است که حتماً محکم بدون نیاز به پیامبر یا امام معصوم، متشابه را تبیین می‌کند. لازمه این سخن آن است که قرآن دیگر نیاز به غیر خودش نداشته باشد! زیرا در این صورت آیات محکمه معنایش روشن است و متشابهات را هم روشن می‌کند. به این فرآیند، تفسیر قرآن به قرآن گفته می‌شود.

این مطلب مخالف خود قرآن و روایات است:

«بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ»^۲

«إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ كِتَابَ اللَّهِ وَ عِرَّتِي ... مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَمْ تَضِلُّوا»^۳

در تفسیر المیزان، بر معنای سوم اصرار دارند که حتماً محکومات تبیین کننده متشابهات است. لذا مبنایشان تفسیر قرآن به قرآن می‌شود که نیازی به غیر ندارد:

۱. نهج البلاغه، ص ۶۱

۲. عنکبوت: ۴۹

۳. بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۲۶

«حتی لا نحتاج الی بیان النبی صلوات الله علیه و آله» و «القرآن یفسّر بعضه بعضا»^۱

در تفسیر المیزان سه نظر را بیان کردند:

یکی این که محکّمات، امّ لکتاب یعنی اساس کتاب هستند. اصول و قواعد قطعیه قرآنی - از بحث توحید و معاد و مسائل مختلفی که اساس قرآن است - در این محکّمات است، فقط نظر به همین است و لا غیر.

دوم این که علاوه بر نظر اول، باید متشابهات را به محکّمات رد کنیم (برگردانیم)، یعنی به متشابهات - چون معلوم نیستند - کاری نداشته باشیم و به آن ها فقط ایمان بیاوریم. به محکّمات عمل کنیم و به متشابهات کار نداشته باشیم.

سوم این که متشابهات را با محکّمات معنا و تبیین کنیم، یعنی محکّمات برای متشابهات مبیّنات باشند. آن گاه دیگر متشابهی نخواهیم داشت.

صاحب المیزان، نظر سوم را قول حق می داند و به حدیث استناد می کند که متشابهات را به محکّمات رد کنید، لذا از نظر ایشان، قرآن خودش، خودش را معنا می کند.

این کلام شاهد و مثبت ندارد. دلیل نداریم که مقصود از ردّ محکّمات به متشابهات این باشد که همه جا متشابهات به محکّمات معنا شود. قرآن فقط می گوید که آیات به دو بخش تقسیم می شود: یک بخش محکّمات و یک بخش متشابهات. آن ها که در قلوبشان زیغ است، از متشابهات تبعیت می کنند. در روایات هم همین طور، بلکه در روایات عکسش را داریم که حضرت صادق علیه السلام فرمود: بعضی از این ها چنین عمل می کنند، به خاطر این که خودشان را مستغنی از معصوم علیه السلام بدانند و تصریح به این جهت کردند.

در خطبه غدیریّه هم پیامبر فرمودند که متشابه را از محکم استفاده کنید، بلکه فرمودند متشابه را تبعیت نکنید.

آن چه به نظر صحیح می رسد، وجه دوم است که محکّمات اصل است و متشابهات را به محکّمات رد کنید، یعنی به متشابهات عمل نکنید و توقف کنید.

«ما معنى كون المحكمات أم الكتاب؟ ذكر جماعة: أن كون الآيات المحكمة أم الكتاب، كونها أصلاً في الكتاب عليه تبنى قواعد الدين و أركانها فيؤمن بها، و يُعمل بها و ليس الدين الا مجموعاً من الاعتقاد و العمل. و أما الآيات المتشابهة فهي لتزلزل مرادها و تشابه مدلولها لا يُعمل بها، بل انما يُؤمن بها ايماناً»^١

این وجه اول است که اصلاً سخن از ردّ متشابه به محکم در میان نیست.

«و قال آخرون: ان معنى أمومة المحكمات، رجوع المتشابهات اليها. و كلامهم مختلف فى تفسير هذا الرجوع. فظاهر بعضهم: أن المراد بالرجوع هو قصر المتشابهات على الإيمان و الاتباع العملى فى مواردنا للمحكم، كالأية المنسوخة يُؤمن بها و يُرجع فى موردها الى العمل بالناسخة»

در وجه اول ردّ و ارجاع نبود، ولی ردّ باید باشد. در قرآن نسبت ردّ نداریم، ولی در

حدیث دارد.

این جا به متشابه ایمان داریم ولی به محکم عمل می کنیم، نه این که محکم مبین آن باشد.

«و ظاهر بعض آخر أن معناها كون المحكمات مبيّنة للمتشابهات، رافعة لتشابهها. و الحق هو المعنى الثالث فإن معنى الأمومة التى تدلّ عليه قوله: «هُنَّ أم الكتاب - الآية» يتضمن عناية زائدة، و هو أخصّ من معنى الأصل الذى فسرت به الأمّ فى القول الأول؛ فان فى هذه اللفظة - أعنى لفظة الأم - عناية بالرجوع الذى فيه انتشاء و اشتقاق و تبعض. فلا تخلو اللفظة عن الدلالة على كون المتشابهات ذات مداليل ترجع و تنفرع على المحكمات، و لازمه كون المحكمات مبيّنة للمتشابهات؛ على أن المتشابه انما كان متشابهاً لتشابه مراده، لا لكونه ذا تأويل، فان التأويل كما مرّ - يوجد للمحكم كما يوجد للمتشابه»

بخش اول: قرآن و حدیث □ ۵۷

معنی سوم این که با توجه به تبیین متشابهات با محکومات، دیگر متشابهی باقی نمی ماند. و این که «امّ الكتاب» گفته شده، یعنی امّ منشاء ولد است و ولد بعضی از اوست.

به عبارت دیگر، متشابه تأویلی دارد که ما نمی دانیم. اما به این دلیل متشابه نیست، زیرا محکومات هم تأویلاتی دارد که ما نمی دانیم؛ بلکه مدلول متشابه مشخص نیست که با محکومات مدلول مشخص می شود.

«و القرآن یفسر بعضه بعضاً، فللمتشابه مفسر و لیس الا المحکم»^۱

در نتیجه متشابه را فقط محکم تفسیر می کند.

ایشان در تبیین مطلبشان مثالی زده اند درباره آیه شریفه «الی ربّها ناظرة»^۲ گفته اند: این متشابه است، به خاطر این که معنایش روشن نیست. با توجه به ذهنیتی که کسی از مطالب وحی داشته باشد، رؤیت به بصر مقصود نیست، پس متشابه به محکومات رد می شود: «لا تُدرکهُ الأبصار»^۳ این محکم مانع می شود از این که معنای آیه به همین معنای معمول تحت لفظی شود. همچنین در آیات دیگر آمده است: «ما کذب الفؤاد ما رأى»^۴. قلب پیامبر اکرم صلوات الله علیه و آله آن چه را که دیده اند، هیچ دروغی در کار نبوده است. این ها کنار هم گذاشته می شود. آن گاه روشن می شود که در آیه «الی ربّها ناظرة» رؤیت قلبی مقصود است، نه رؤیت به چشم یا رؤیت فکری و عقلی.

«مثال ذلك قوله تعالى: «الی ربّها ناظرة»، فانه آیه متشابهة و بارجاعها الی

قوله تعالى: «لَیسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» و قوله تعالى: «لا تُدرکهُ الأبصار» یتبین أن

المراد بها نظرة و رؤیة من غیر سنخ رؤیة البصر الحسی. و قد قال تعالى:

«ما کذب الفؤاد ما رأى أفتمارونه علی ما یرى - الی أن قال - لقد رأى من

۱. المیزان، ج ۳، ص ۴۳.

۲. قیامت: ۳۲

۳. انعام: ۱۰۳

۴. نجم: ۱۱

آیات رَبِّهِ الْكُبْرَى»، فَأُثْبِتَ لِلْقَلْبِ رُؤْيَةَ تَخْصُّهُ، وَ لَيْسَ هُوَ الْفِكْرُ، فَانَ الْفِكْرُ
انما يتعلق بالتصديق و المركب الذهني^۱

گاهی گفته می شود نمی بینید، یعنی فکر نمی کنید و نمی فهمید. صغری و کبری درست کرده و نتیجه گرفته که رؤیت فکری ترکیبی است. اما خود رؤیت، چیزی است که به عین تعلق می گیرد و ترکیبی در آن نیست.

«و الرؤية انما تتعلق بالمفرد العيني. فيتبين بذلك أنه توجه من القلب، ليست بالحسسية المادية و لا بالعقلية الذهنية. و الأمر على هذه الوتيرة في سائر المتشابهات»

می گویم: بقیه آیه های متشابه قرآن همین گونه به محکمت ارجاع داده می شود. این که آیات محکمه مانع است از این که کسی متشابه را به نظر خودش معنا کند، درست است. هر چیزی که با آیات محکمه تطبیق نکند صحیح نیست. این مقدار قطعی است، اما اگر درک به بصر نیست، پس مقصود از «الی ربها ناظرة» چیست؟

روایاتی که در ذیل آیه رسیده است، آیه را این گونه معنا می کنند: «أى منتظرة الى رحمة ربها لثواب ربها» یا «أى الى ثواب ربها من عند ربها ناظرة» پس چنین نیست که محکمت متشابهات را تبیین کنند.

نمونه اول:

در قرآن می فرماید:

«الى ربها ناظرة»^۲

آیا مراد این است که خدا به چشم سر دیده می شود؟ باید این آیه را به آیه محکم برگرداند که فرمود:

«لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»^۳

۱. الميزان، ج ۳، ص ۴۳.

۲. قیامت: ۳۲

۳. انعام: ۱۰۳

این آیه مانع می‌شود از این‌که برای متشابه، از بیش خودمان معنایی نارواییان کنیم.
نمونه دوم:
خدای متعال می‌فرماید:

«فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ»^۱

اگر این آیه را ترجمه تحت اللفظی کنیم، می‌شود: وقتی از روح خودم دمیدم. یعنی من چیزی هستم که روح دارم و روح را تبعیض و تقسیم کردم، یک بخشش را در آدم دمیدم! آن‌گاه این آیه از متشابهات می‌شود. اما در این مورد آیه محکم داریم: «لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُؤَلَدْ»^۲ از خدا چیزی زاییده نمی‌شود، یعنی چیزی از او جدا نمی‌شود، و مانع‌شود از این‌که بپنداریم چیزی از خدا جدا شد. در عین حال، معنای خاصی به دست ما نداد. معنایش را روایت می‌گوید که ضمیر یاء در «روحی» اضافه تشریفی است.^۳ پس آیه محکم مانع از معنای غلط شد، ولی معنای صحیح را ارائه نداد. بنابراین در ارجاع متشابه به محکم، معنای ارجاع - هم‌چنان‌که در احادیث مان تصریح کرده‌اند - این نیست که خود انسان بتواند بفهمد، بلکه باید در فهم متشابهات به معصومین صلوات الله علیهم رجوع شود. حتی در بعضی از احادیث لحن تندی دارد: «مَا ضَرَبَ رَجُلٌ الْقُرْآنَ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ إِلَّا كَفَرَ»^۴.

نمونه سوم:

«كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»^۵

این آیه از متشابهات است. اما در محکماتی آمده که برای خدا وجه نیست، مانند:
«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۶

۱. حجر: ۲۹

۲. اخلاص: ۳

۳. در بخش‌های دیگر همین کتاب مفصل به این مطلب پرداخته شد.

۴. الکافی، ج ۲، ص ۶۳۲

۵. قصص: ۸۸

۶. شوری: ۱۱

این آیه نشان می‌دهد که این وجه، به معنایی که در نگاه اولیه به ذهن می‌آید، نیست. اما معنا را بیان نمی‌کند، بلکه امام معصوم معنا می‌کنند:

«قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِ: قَوْلُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ». قَالَ: فِيهِلِكُ كُلُّ شَيْءٍ وَيَبْقَى الْوَجْهُ، إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ بِالْوَجْهِ؛ وَ لَكِنْ مَعْنَاهُ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا دِينَهُ وَ الْوَجْهُ الَّذِي يُؤْتَى مِنْهُ»^۱

امام می‌فرمایند منظور از وجه خدا، دین خدا است.
در جای دیگر فرمودند که منظور، طریق حق است:

«كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا مَنْ أَخَذَ طَرِيقَ الْحَقِّ»^۲

معنای سومی هم بیان فرمودند:

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ». قَالَ: مَنْ أَتَى اللَّهَ بِمَا أَمَرَ بِهِ مِنْ طَاعَةِ مُحَمَّدٍ وَ الْأَيْمَةِ مِنْ بَعْدِهِ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ فَهُوَ الْوَجْهُ الَّذِي لَا يَهْلِكُ. ثُمَّ قَرَأَ: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ»^۳

در روایتی دیگر آمده که مراد خدای متعال از وجه، خاندان عصمت و طهارت هستند.

«فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ، قَالَ: نَحْنُ»^۴

آیات محکم توحید، مانع است از این که کلمه وجه را به معنایی که به ذهن می‌رسد گرفت، اما معنایش را معصوم علیه السلام بیان می‌کند.

۱. التوحید، ص ۱۴۹

۲. التوحید، ص ۱۴۹

۳. همان، ص ۱۴۹

۴. همان، ص ۱۵۰

نمونه چهارم:

در قرآن می فرماید:

«مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ»^۱

مراد از «یدی» چیست؟ آیه متشابه است که امام معصوم معنا می کنند. امام باقر علیه السلام ذیل همین آیه فرمود:

«الْيَدُ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ الْقُوَّةُ وَالنَّعْمَةُ»^۲

می فرمایند: ید در کلام عرب به معنای قوت و نعمت بکار رفته است. در بعضی از آیات قرآن نیز به همین معنا است.

«وَ اذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْاَيْدِ» وَ قَالَ: «وَ السَّمَاءَ بَيْنَ يَدَيْهَا بِاَيْدٍ»^۳، اَيُّ بَقُوَّةٍ وَ

قَالَ: «وَ اَيْدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ»^۴، اَيُّ قَوَاهِمٍ. وَ يُقَالُ: لِفُلَانٍ عِنْدِي اَيْدٍ كَثِيرَةٌ، اَيُّ

فَوَاضِلٍ وَ اِحْسَانٍ، وَ لَهُ عِنْدِي يَدٌ بَيِّضَاءُ اَيُّ نِعْمَةٍ»^۵

اگر کسی معنای آیه ای را حدس بزند، و لو احتمال درستی در بعضی از موارد به ذهن برسد، بدون این که پشتوانه ای برای آن از کلام معصوم علیه السلام موجود باشد، نمی تواند مثبت داشته باشد.

نمونه پنجم:

«اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ»^۶

این یعنی چه؟ بعضی ها مثل مرحوم ملاصدرا گوید: یعنی وجود السماوات و الأرض.^۷

۱. ص: ۷۵

۲. التوحید، ص ۱۵۳

۳. الذاریات: ۴۷

۴. المجادلة: ۲۲

۵. ص: ۱۷

۶. نور: ۳۵

۷. اسرار الآیات، ص ۳۵

این آیه متشابه است، در حالی که در محکّمات گوید: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۱
 امام صلوات الله عليه آيه را تبیین می‌کنند:

«سَأَلْتُ الرَّضَا صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» فَقَالَ: هَادٍ لِأَهْلِ السَّمَاءِ وَهَادٍ لِأَهْلِ الْأَرْضِ»^۲

در حدیث دیگر است که:

«هَدَى مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَهَدَى مَنْ فِي الْأَرْضِ»^۳

بنابر این آیات محکمه، مانع هستند ولی بدون توضیح مبین معصوم قرآن، تبیین کننده نیستند.

نمونه ششم:

«نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ»^۴

این منحرفین خدا را فراموش کردند، خدا هم آن‌ها را فراموش کرد. خدا فراموش کرد یعنی چه؟ مبهم است؛ خدا که فراموشی ندارد. امام رضا علیه السلام در مورد این آیه فرمود:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يَنْسَى وَلَا يَسْهُو، وَإِنَّمَا يَنْسَى وَيَسْهُو الْمَخْلُوقُ الْمُحَدَّثُ. أَلَا تَسْمَعُهُ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ: «وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا»^۵

«وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا»^۶ این آیه محکم، نسبت نسیان به خدا را مانع می‌شود. پس معنای نسیان خدا در آیه اولی چیست؟ امام رضا علیه السلام پاسخ می‌دهد:

«وَإِنَّمَا يُجَازِي مَنْ نَسِيَهُ وَنَسِيَ لِقَاءَ يَوْمِهِ، بِأَنْ يُنْسِيَهُمْ أَنْفُسَهُمْ»

۱. شوری: ۱۱

۲. التوحید، ص ۱۵۵

۳. همان

۴. توبه: ۶۷

۵. التوحید، ص ۱۶۰

۶. مریم: ۶۴

بخش اول: قرآن و حدیث □ ۶۳

آن‌هایی که خدا و قیامت را فراموش کردند، خداکاری می‌کند که خودشان را فراموش کنند.

بدترین چوبی که خداوند به کسی بزند، این است که کسی در فکر خودسازی نباشد، فکر نکند که من کیستم؟ چیستم؟ از کجا آمده‌ام؟ چکار باید بکنم؟ کسی که در فکر رسیدگی به خودش نباشد، به همه چیز فکر می‌کند جز این که باید چه کند و سعادتش در چیست؟ خودش را از یاد می‌برد. همه چیز یاد می‌گیرد، اما خودش نمی‌داند چه کند. این بدترین چوب خذلانی است که خدا می‌زند. نه پول فرد را می‌گیرد، نه سلامتی او، ولی خودش را از یادش می‌برد.

امام صلوات الله علیه برای این تبیین، شواهدی از قرآن هم می‌آورند:

«كَمَا قَالَ عَزَّوَجَلَّ: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ». وَ قَوْلُهُ عَزَّوَجَلَّ: «فَالْيَوْمَ نَنْسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا». أَيُّ تَرَكُّهُمْ»^۱

همچنین می‌فرماید که نسیان به این معنا است که ما ترکشان یا رهایشان می‌کنیم.
نمونه هفتم:

«وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًا صَفًا»^۲

ظاهر آیه «جاء ربك» متشابه می‌شود، آیه «لیس كمثله شیء» محکم است، اما «جاء ربك» یعنی چه؟ حضرت رضا صلوات الله علیه همین آیه را معنا می‌کنند:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ لَا يُوصَفُ بِالْمَجِيءِ وَالذَّهَابِ، تَعَالَى عَنِ الْإِنْتِقَالِ. إِنَّمَا يَعْني بِذَلِكَ: وَجَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَالْمَلَكُ صَفًا صَفًا»^۳

اضافه بر مطالب گذشته، نمی‌شود گفت که محکماً حتماً متشابهات را به گونه‌ای معنا و تبیین می‌کنند که دیگر متشابهی باقی نماند. اما اگر موردی بود که محکم متشابه

۱. التوحید، ص ۱۶۰

۲. فجر: ۲۲

۳. التوحید، ص ۱۶۲

را معنا کرد، مانعی از آن نیست.

نمونه هشتم:

«عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ». فَقُلْتُ لَهُ: يَدَانِ هَكَذَا؟ وَأَشْرْتُ بِيَدِي إِلَى يَدِهِ. فَقَالَ: لَا، لَوْ كَانَ هَكَذَا لَكَانَ مَخْلُوقًا»^۱

به حضرت رضا صلوات الله عليه گفتم: آیا خداوند، دستی مثل دست شما دارد؟ فرمودند: اگر این گونه بود او هم مخلوق بود.^۲

نمونه نهم:

در حدیث دیگر آمده است:

«كُنْتُ فِي مَجْلِسِ أَبِي جَعْفَرٍ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِذْ دَخَلَ عَلَيْهِ عَمْرُ بْنُ عَبِيدٍ. فَقَالَ لَهُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، قَوْلُ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: «وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ»^۳ مَا ذَلِكَ الْغَضَبُ؟ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ: هُوَ الْعِقَابُ. يَا عَمْرُو إِنَّهُ مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ زَالَ مِنْ شَيْءٍ إِلَىٰ شَيْءٍ، فَقَدْ وَصَفَهُ صِفَةً مَخْلُوقٍ. إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ لَا يَسْتَفِزُّهُ شَيْءٌ وَلَا يُعَيِّرُهُ»^۴

نمونه دهم:

مقصود از غضب الهی همان کيفر او است.

اگر کسی گمان کند که خدا غضب نداشت و غضب کرد، بعد غضبش فروکش کرد - یعنی از حالی به حالی تغییر پیدا کرد - او را به صفات مخلوقات توصیف کرده است.

«عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ رَفَعَهُ إِلَىٰ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ فِي

۱. التوحيد، ص ۱۶۸

۲. توضیح کلی در جواب نمونه نهم تا یازدهم پس از مورد یازدهم خواهد آمد.

۳. طه: ۸۱

۴. التوحيد، ص ۱۶۸

بخش اول: قرآن و حدیث □ ۶۵

قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: «فَلَمَّا أَسْفُونَا ائْتَمَمْنَا» قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يَأْسَفُ كَأَسْفِنَا، وَ لَكِنَّهُ خَلَقَ أَوْلِيَاءَ لِنَفْسِهِ، يَأْسِفُونَ وَ يَرْضَوْنَ، وَ هُمْ مَخْلُوقُونَ مُدَبَّرُونَ. فَجَعَلَ رِضَاهُمْ لِنَفْسِهِ رِضَى وَ سَخَطَهُمْ لِنَفْسِهِ سَخَطًا. وَ ذَلِكَ لِأَنَّهُ جَعَلَهُمُ الدُّعَاةَ إِلَيْهِ وَ الْأَدْلَاءَ عَلَيْهِ، فَلِذَلِكَ صَارُوا كَذَلِكَ»^۱

خداوند اولیایی برای خودش آفریده است که رضای آن‌ها را رضای خودش و غضب آن‌ها را غضب خودش قرار داده است.

«وَلَيْسَ أَنَّ ذَلِكَ يَصِلُ إِلَى اللَّهِ كَمَا يَصِلُ إِلَى خَلْقِهِ. وَ لَكِنْ هَذَا مَعْنَى مَا قَالَ مِنْ ذَلِكَ. وَ قَدْ قَالَ أَيْضًا: مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمُحَارَبَةِ وَ دَعَانِي إِلَيْهَا. وَ قَالَ أَيْضًا: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ»^۲

پس مواردی که بعضی از مسائل به خدا نسبت داده می‌شود، مقصود اولیای خدا است. به عنوان نمونه در کلام الله، خداوند اطاعت آن‌ها را اطاعت خودش دانسته است.

«قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ يَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَنَا مِنْ رَحْمَتِهِ، خَلَقَهُمْ مِنْ نُورِهِ وَ رَحْمَتِهِ مِنْ رَحْمَتِهِ لِرَحْمَتِهِ. فَهَمَّ عَيْنُ اللَّهِ النَّاطِرَةَ وَ أُذُنُهُ السَّامِعَةَ وَ لِسَانَهُ النَّاطِقُ فِي خَلْقِهِ بِأَذْنِهِ، وَ أَمْنَاؤُهُ عَلَى مَا أَنْزَلَ مِنْ عُدْرٍ أَوْ نُذْرٍ أَوْ حُجَّةٍ. فَبِهِمْ يَمْحُو السَّيِّئَاتِ وَ بِهِمْ يَدْفَعُ الضُّمَمِ، وَ بِهِمْ يُنْزِلُ الرَّحْمَةَ، وَ بِهِمْ يُحْيِي مَيِّتًا، وَ بِهِمْ يُمِيتُ حَيًّا وَ بِهِمْ يَبْتَلِي خَلْقَهُ وَ بِهِمْ يَقْضِي فِي خَلْقِهِ قَضِيَّتَهُ»^۳

خداوند اولیای خود را چشم و گوش و زبان خودش قرار داده است.

۱. التوحيد، ص ۱۶۸

۲. همان، ص ۱۶۹

۳. التوحيد، ص ۱۶۷

نمونه یازدهم - معنای تمسخر، استهزاء، مکر و خدعه نسبت به خداوند

«سُئِلَ الْإِمَامُ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى الرضا صلوات الله عليه عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: «سَخَّرَ اللَّهُ مِنْهُمْ»^۱ وَعَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ»^۲ وَعَنْ قَوْلِهِ: «وَمَكَّرُوا وَمَكَّرَ اللَّهُ»^۳ وَعَنْ قَوْلِهِ: «يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ»^۴ فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يَسْخَرُ وَلَا يَسْتَهْزِئُ وَلَا يَمَكِّرُ وَلَا يُخَادِعُ، وَلَكِنَّهُ عَزَّوَجَلَّ يُجَازِيهِمْ جَزَاءَ السُّخْرِيَّةِ وَجَزَاءَ الْإِسْتِهْزَاءِ وَجَزَاءَ الْمَكْرِ وَالْخُدَيْعَةِ. تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ عَلْوًا كَبِيرًا»^۵

در این آیات، نسبت تمسخر، استهزاء، مکر و خدعه به خداوند متعال داده شده است. درباره این آیه ها از امام رضا صلوات الله عليه پرسیدند.

حضرت در تبیین این مطالب فرمودند: با توجه به یکی از اصول قطعی در مدارک و حیانی - که «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۶ - خدای متعال در ذات، صفات و افعال هیچ شباهتی به مخلوقاتش ندارد. در بعضی از احادیث این گونه بیان شده است:

«فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ، وَكُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ مِنْ صَانِعِهِ. لَا تَجْرِي عَلَيْهِ الْحَرَكَةُ وَالسُّكُونُ. وَكَيْفَ يَجْرِي عَلَيْهِ مَا هُوَ أَجْرَاهُ أَوْ يَعُودُ إِلَيْهِ مَا هُوَ ابْتِدَآءُهُ؟ إِذَا لَتَفَاوَتَتْ ذَاتُهُ وَ لَتَجَزَّأَ كُنْهَهُ وَ لَامْتَنَعَ مِنَ الْأَزْلِ مَعْنَاهُ»^۷

آن چه در خلق است، در خالقش نیست. پس سخریه، نسیان، خدعه، مکر و امثال این صفاتی که در خلق هست، در خالق وجود ندارد.

۱. توبه: ۷۹

۲. بقره: ۱۵

۳. آل عمران: ۵۴

۴. نساء: ۱۴۲

۵. التوحيد، ص ۱۶۳

۶. شوري: ۱۱

۷. التوحيد، ص ۴۰

بخش اول: قرآن و حدیث □ ۶۷

اگر خدا بخواهد چیزی که آفریده است بر خودش جریان پیدا کند، بدان معنا است که ذاتش متحول، متغیر و قابل تجزّی شود، یعنی ذاتش ازلی نباشد. اگر چیزی را که او آفریده، بر خودش جریان یابد، تالی فاسدهای روشنی دارد.

پس معنای این صفات برای خدا چیست؟

حضرت رضا صلوات الله علیه پاسخ دادند: افعال مذکور، نتیجه این صفات در بندگان است. نتیجه تمسخر، مکر و خدعه را خداوند متعال ایجاد کرده است، بدون این که خود دارای این صفات باشد. این حالات و کیفیات نفسانی در ارتباط با انسانها مطرح است، که نشان دهنده نیاز، احتیاج و مخلوقیت بندگان است.

«فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يَسْخَرُ وَلَا يَسْتَهْزِئُ وَلَا يَمْكُرُ وَلَا يُخَادِعُ، وَ لَكِنَّهُ عَزَّوَجَلَّ يُجَازِبُهُمْ جَزَاءَ السُّخْرِيَّةِ وَ جَزَاءَ الْإِسْتِهْزَاءِ وَ جَزَاءَ الْمَكْرِ وَ الْخَدِيعَةِ. تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا»^۱

نمونه‌های روایات متشابه

نمونه اول - خلقت نوری

«السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا مُمْتَحَنَةً، امْتَحَنَكَ الَّذِي خَلَقَكَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَكَ»^۲

بنابراین زیارت، حضرت زهرا قبل از این دنیا امتحان شدند، پس یک خلقت نوری در کار است که در آن خلقت نوری ایشان آزمایش بوده است. روایت در این موضوع بسیار فراوان است و برخی از اهل تسنن نیز نقل کرده‌اند. در روایات مربوط به خلقت نوری، روایات خاصی هست که می‌شود متشابه دانست.

این همه روایات در خلقت نوری ائمه صلوات الله علیهم رسیده است. آیا در قرآن سر نخی نسبت به این مطلب داده‌اند؟
دست کم دو مورد موجود است:

۱. التوحید، ص ۱۶۳

۲. کتاب المزار، ص ۱۷۸

یکم: آیه «عالین»

«أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ»^۱

به شیطان گفته شد که کبر ورزیدی که سجده نکردی یا جزء گروه عالین بودی؟ روایات ذیل همین آیه بیان می‌کند که پیامبر اکرم صلوات الله علیه و آله همراه با جمعی بودند. شخصی وارد شد و گفت:

«فَمَنْ هُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟»

پیامبر اکرم فرمودند که این‌ها دو هزار سال قبل از خلقت آدم آفریده شدند:

«أَنَا وَعَلِيٌّ وَفَاطِمَةُ وَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ»^۲

از این روایت، هم مسأله خلقت نوری مشخص می‌شود و هم آیه‌ای که در زمینه خلقت آدم علی نبینا و آله و علیه السلام است.

مثال دوم خلقت نوری که در بعضی از روایات آمده، این است که معصومین صلوات الله علیهم فرمودند: خدا ما را از نور خودش آفریده یا نور ما، مانند شعاع خورشید است:

«نُورُنَا مِنْ نُورِ رَبِّنَا، كَشُعَاعِ الشَّمْسِ مِنَ الشَّمْسِ»^۳

ظاهر مطلب یعنی این که سنخ پروردگار است، این حدیث چه می‌گوید؟ با توجه به این که خداوند متعال شبیهی ندارد و «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»، این روایت متشابه می‌شود. از سویی روایاتی داریم که محکّمات است:

«خَالِقُ الْأَشْيَاءِ لَا مِنْ شَيْءٍ»^۴

این روایات محکمه تبیین می‌کنند که عبارت «كَشُعَاعِ الشَّمْسِ مِنَ الشَّمْسِ» به معنای شدت تقرّب گفته شده است.

۱. ص: ۷۵

۲. بحار الأنوار، ج ۱۱، ص ۱۴۲

۳. بحار الأنوار، ج ۲۵، ص ۱۷

۴. التوحید، ص ۱۴۳

«يَا جَابِرُ! كَانَ اللَّهُ وَ لَا شَيْءَ غَيْرُهُ، وَ لَا مَعْلُومَ وَ لَا مَجْهُولَ. فَأَوَّلُ مَا ابْتَدَأَ مِنْ خَلْقِ خَلْقِهِ أَنْ خَلَقَ مُحَمَّدًا صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ خَلَقْنَا أَهْلَ الْبَيْتِ مَعَهُ مِنْ نُورِهِ وَ عَظَمَتِهِ؛ فَأَوْقَفْنَا أَظْلَةَ خَضِرَاءَ بَيْنَ يَدَيْهِ حَيْثُ لَا سَمَاءَ وَ لَا أَرْضَ وَ لَا مَكَانَ وَ لَا لَيْلَ وَ لَا نَهَارَ وَ لَا شَمْسَ وَ لَا قَمَرَ. يَفْصِلُ نُورُنَا مِنْ نُورِ رَبَّنَا كَشَعَاعِ الشَّمْسِ مِنَ الشَّمْسِ، نُسَبِّحُ اللَّهَ تَعَالَى وَ نَقْدِّسُهُ وَ نَحْمَدُهُ وَ نَعْبُدُهُ حَقَّ عِبَادَتِهِ. ثُمَّ بَدَأَ اللَّهُ تَعَالَى عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يَخْلُقَ الْمَكَانَ فَخَلَقَهُ»^۱

نمونه دوم - احادیث طینت

«عَنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَالٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ مَاءً عَذْبًا فَخَلَقَ مِنْهُ أَهْلَ طَاعَتِهِ، وَ جَعَلَ مَاءً مَرًّا فَخَلَقَ مِنْهُ أَهْلَ مَعْصِيَتِهِ، ثُمَّ أَمَرَهُمَا فَاخْتَلَطَا. فَلَوْ لَا ذَلِكَ مَا وُلِدَ الْمُؤْمِنُ إِلَّا مُؤْمِنًا، وَ لَا الْكَافِرُ إِلَّا كَافِرًا»^۲

امام ششم صلوات الله عليه فرمودند: خداوند آبی گوارا آفرید و اهل طاعتش را از آن آب خلق کرد. آبی هم تلخ قرار داد و اهل معصیت را از آن خلق کرد. سپس این دو آب را در هم آمیخت، که اگر این اختلاط نبود، از مؤمن جز مؤمن و از کافر جز کافر زاده نمی شد.

این روایت با تکلیف، امر و نهی، ثواب و عقاب چگونه سازگار است؟ پس متشابه است.

«عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمَا قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ النَّبِيَّ مِنَ طِينَةِ عَلِيِّينَ، قُلُوبَهُمْ وَ أَبْدَانَهُمْ. وَ خَلَقَ قُلُوبَ الْمُؤْمِنِينَ مِنَ تِلْكَ الطِّينَةِ، وَ خَلَقَ أَبْدَانَهُمْ مِنْ دُونِ ذَلِكَ. وَ خَلَقَ الْكَافِرِينَ مِنَ طِينَةِ سَجِيلٍ، قُلُوبَهُمْ وَ أَبْدَانَهُمْ. فَخَلَطَ بَيْنَ الطِّينَتَيْنِ. فَمِنْ هَذَا يَلِدُ الْمُؤْمِنُ الْكَافِرَ وَ يَلِدُ الْكَافِرُ

۱. بحار الأنوار، ج ۲۵، ص ۱۷

۲. بحار الأنوار، ج ۵، ص ۲۳۸

الْمُؤْمِنَ . وَ مِنْ هَاهُنَا يُصِيبُ الْمُؤْمِنُ السَّيِّئَةَ وَ يُصِيبُ الْكَافِرُ الْحَسَنَةَ . فِقُلُوبُ
الْمُؤْمِنِينَ تَحِنُّ إِلَى مَا خُلِقُوا مِنْهُ وَ قُلُوبُ الْكَافِرِينَ تَحِنُّ إِلَى مَا خُلِقُوا مِنْهُ»^۱

امام سجاد صلوات الله علیه فرمود: خداوند روح و بدن پیامبران را از طینت عدیبن خلق کرد و روح مؤمنان را از همین طینت آفرید. ولی بدنشان را از جایی پایین تر، و روح و بدن کافران را از طینت سجیل آفرید. سپس طین بدن مؤمن را با طین کافر مخلوط کرد. به این جهت، مؤمن از کافر و کافر از مؤمن به دنیا آید؛ و از این جا بدی به مؤمن و خوبی به کافر اصابت می کند. پس قلوب مؤمنان و کافران به آن چه از آن خلق شده اند، میل پیدا می کنند.

این هم یک حدیث متشابه دیگر که احتمالاتی را بر می تابد و مبهم است، لذا بایستی این احادیث را با احادیث محکمه معنا کرد.

این احادیث تعارض بدوی با اختیار انسان دارد. ولی با رجوع به روایات محکم ابهام بر طرف می شود: در ذرّ اول، در نخستین خلقت موجود مختار، تکلیف متوجه انسان شد؛ برخی به اختیار خودشان اطاعت کردند و برخی معصیت. نتیجه انتخاب خودشان این شد که خداوند متعال طینت برخی را از عدیبن و برخی را از سجین قرار دهد.

نتیجتاً اساس همه اختلافها اختیار خود انسانها است. این روایات روشن اند، این روایات محکم در نقش بیانگر نسبت به روایات مبهم ظاهر می شوند.

«عَنْ جَابِرٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِ يَقُولُ: هَذِهِ الْآيَةُ «وَ أَنْ لَوْ
اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا»^۲ يَعْنِي: مَنْ جَرَى فِيهِ شَيْءٌ مِنْ
شِرْكَ الشَّيْطَانِ عَلَى الطَّرِيقَةِ. - يَعْنِي عَلَى الْوَلَايَةِ فِي الْأَصْلِ عِنْدَ الْأَظْلَةِ،
حِينَ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي آدَمَ - لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا، يَعْنِي لَكِنَّا وَضَعْنَا أَظْلَتَهُمْ
فِي الْمَاءِ الْفَرَاتِ الْعَذْبِ»^۳

۱. بحار الأنوار، ج ۵، ص ۲۳۹

۲. جن: ۱۶.

۳. بحار الأنوار، ج ۵، ص ۲۳۴

بخش اول: قرآن و حدیث □ ۷۱

اگر کژاندیشان بر طریقه صحیح حرکت می کردند - که مهم ترین مصداقش مسأله ولایت است - آب گوارا نوشانیده می شدند و ما ظرف وجودشان را «ماء عذب» قرار می دادیم، ولی این منحرفان راه شیطان را رفتند.

بیان علامه مجلسی در خصوص این روایت

علامه مجلسی در مورد این روایت می نویسد:

«یعنی من جرى، أى لما كانت لفظة «لو» دالة على عدم تحقق الاستقامة؛ لو استقاموا، فالمراد بهم من جرى فيهم شرك الشيطان من المنكرين للولاية. و حاصل الخبر أن المراد بالآية أنهم لو كانوا أقرؤا في عالم الظلال و الأرواح بالولاية»^۱

اگر این ها اقرار می کردند، یعنی فعل اختیاری شان اقرار به ولایت بود.

«لجعلنا أرواحهم في أجساد مخلوقة من الماء العذب. فمنشأ اختلاف الطينة هو التكليف الأول في عالم الأرواح عند الميثاق»

این عبارت ایشان عبارت مهمی است که منشأ اختلاف طینت، همان تکلیف اولی است که به اختیار انجام داده اند.

در روایت دیگر، این اختیار و اختبار روشن تر آمده است:

«هُؤْلَاءِ إِلَى الْجَنَّةِ وَ قَبْضَ قَبْضَةٍ مِنْ كَتِفِهِ الْأَيْسَرِ، وَ قَالَ هُؤْلَاءِ إِلَى النَّارِ. فَأَنْطَقَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ أَصْحَابَ الْيَمِينِ وَ أَصْحَابَ الْيَسَارِ. فَقَالَ أَهْلُ الْيَسَارِ: يَا رَبِّ لِمَا خَلَقْتَ لَنَا النَّارَ وَ لَمْ تُبَيِّنْ لَنَا وَ لَمْ تَبْعَثْ إِلَيْنَا رَسُولًا؟ فَقَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ لَهُمْ: ذَلِكَ لِعِلْمِي بِمَا أَنْتُمْ صَائِرُونَ إِلَيْهِ وَ إِنِّي سَابَّتُكُمْ. فَأَمَرَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ»^۲

۱. بحار الأنوار، ج ۵، ص ۲۳۵

۲. همان، ص ۲۴۵

جهنمی‌ها پرسیدند: چرا ما اهل آتش شدیم؟
 خدای متعال می‌فرماید: زیرا به علمم می‌دانستم شما به اختیار خودتان، بد را
 انتخاب می‌کنید، لذا طینتتان هم بد است.

نمونه سوم - معنای «مَنْ شَبَّهَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ»

قال الإمام علي بن موسى الرضا صلوات الله عليهما: «مَنْ شَبَّهَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ، وَمَنْ نَسَبَ إِلَيْهِ مَا نَهَى عَنْهُ فَهُوَ كَافِرٌ»^۱

و أيضا عن علي بن موسى الرضا: «مَنْ شَبَّهَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ، وَمَنْ وَصَفَهُ بِالْمَكَانِ فَهُوَ كَافِرٌ، وَمَنْ نَسَبَ إِلَيْهِ مَا نَهَى عَنْهُ فَهُوَ كَاذِبٌ. ثُمَّ تَلَاهُ هَذِهِ الْآيَةَ: «إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ»^{۳۲}

آن‌چه از صفات خلق نسبت به ذات مقدس حضرت حق در آیات شریفه قرآن یا در روایات مبارکه آمده است، به آن معنایی که در خلق مطرح است در وصف خالق نمی‌تواند باشد و معنای کنایی دارد. این‌گونه صفات در روایات به دو گونه معنا شده است: یکی این‌که این صفات در مورد خود خدا باشد، ولی مقصود از رضایت، ثواب، غضب، عقاب، استهزاء، خدعه و مانند آن‌ها، جزای مستهزء را دادن و جزای خدعه کار را به او برگرداندن باشد.

معنای دیگر این است که خداوند متعال بعضی از اولیاء خود را که مطهر، مهذب، معصوم و مورد قرب خاص حضرت حق هستند، آفریده و این تعبیرها در ارتباط با آن‌ها معنا پیدا می‌کند. به عنوان مثال، آن‌جا که رضایت خدا گفته شده، رضایت پیامبر اکرم و ائمه معصومین صلوات الله علیهم، مورد نظر است. همچنین وقتی آسف و

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۸، ص ۳۳۹

۲. نحل: ۱۰۵

۳. التوحید، ص ۶۹

بخش اول: قرآن و حدیث □ ۷۳

تأسف به خداوند نسبت داده شده نیز، مقصود تأسفی است که اولیائش در آن مورد دارند.

«مَنْ شَبَّهَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ»

این روایت اعلام می‌کند اگر صفاتی را که به خدا نسبت داده شده، به همان معنا بخواهید به خلق بگویید، یا صفاتی را که به خلق می‌گویید به همان معنا به خالق بگویید، تشبیه خالق و مخلوق به یکدیگر است و این تشبیه غلط است.

حکمت وجود متشابهات

چرا متشابه در قرآن آمده است؟

یکی از اشکالاتی که بعضی نسبت به این کتاب مقدس دارند، همین است که این متشابهات سبب اختلافاتی شده است، زیرا گروه‌های مختلف از قبیل جبریون، مجسمه و مَفوضه نظرهای خودشان را در مسائل دارند و به متشابهات قرآن اخذ می‌کنند، در حالی که اگر متشابه نبود، مطالب روشن بود و همگان می‌فهمیدند. و جوه بسیاری در پاسخ گفته شده که یکی از آن‌ها:

آزمایش و امتحان است. اگر همه قرآن روشن بود، ایمان به این کتاب مشخص نمی‌شد. وقتی ایمان به این کتاب مشخص می‌شود که یک قسمتش را نفهمند، اما وقتی یقین کردند که از جانب حق است بپذیرند. افراد در ارتباط با قرآن آزمایش می‌شوند و آن‌هایی که ایمان جدی ندارند و زمینه برای تردید دارند، مرض قلبیشان را ابراز کنند. یکی از جهات وجود متشابه در قرآن این است که افراد عقلشان را به کار گیرند. اگر آیه‌ها همه محکم و روشن بود و هر کس متوجه آیه می‌شد، با داشتن مقدمات اولیه مطلب - که همان تسلط بر لغت عرب است - مطلب را می‌فهمید، آن‌گاه گرفتار سطحی نگری می‌شد. اما متشابهات سبب می‌شود که افراد به فکر بیافتند و قدرت عقلانیشان به کار بیفتد.

مطالب گاهی به گونه‌ای است که راحت می‌شود گفت و عموم هم استفاده می‌کنند، اما گاهی به گونه‌ای است که نمی‌شود راحت گفت، با پیچ و خمی همراه است و باید هم

گفته شود، تا آن‌ها که از نظر قدرت فکر و تعقل فوق العاده اند آن‌ها را بگیرند. اهل هر ملت و مذهبی ببینند که زمینه‌ای در این کتاب دارند، و با این طمع علاقه مند شوند به این که وارد قرآن شوند، شاید به هدایت برسند. آیات به گونه‌ای باشد که در فهم مطالب کمی به زحمت بیافتند تا اجرشان در آخرت بیشتر شود. این نظریات ارائه شده، ولی اصل مطلب این است که خداوند متعال، به این ترتیب آیات قرآن را قرار داده است تا همگان بدانند که برای فهم قرآن نیازمند خاندان رسالت صلوات الله علیهم هستند، و اگر با زور و قدرت بتوان این خاندان را از حکومت منزوی کرد، ولی جایگاه علمی ایشان را نمی‌توان غصب کرد.

البته شاید متشابهات، منافع مختلف دیگری هم داشته باشند، که در جای خود به تفصیل بحث شده است.

در تفسیر کنز الدقائق می‌نویسد:

«وَأُخْرُ مَتَّشَابِهَاتٍ: محتملات، لا یتَّضح مقصودها لإجمال أو مخالفة ظاهر. والعلة فی ذلك، ما رواه فی کتاب الاحتجاج، عن أمير المؤمنين صلوات الله علیه فی حدیث طویل و فیهِ یقول»

حکمت وجود متشابهات در روایتی از امیرالمؤمنین این گونه بیان شده است:

«ثم ان الله - جل ذكره - لسبقة رحمته و رأفته بخلقه، و علمه بما یحدثه المبدلون من تغییر کلامه، قسم کلامه ثلاثة أقسام: فجعل قسماً منه یعرفه العالم و الجاهل، و قسماً لا یعرفه الا من صفا ذهنه و لطف حسه و صح تمیزه ممن شرح الله صدره للإسلام، و قسماً لا یعرفه الا الله و أنبیاءه و الراسخون فی العلم. و انما فعل ذلك، لئلا یدعی أهل الباطل من المستولین علی میراث رسول الله صلوات الله علیه و آله من علم الكتاب ما لم یجعله الله لهم و ليقودهم الإضطرار الی الائتمار لمن ولّاه أمرهم»

خداوند متعال از روی رحمت و رأفتش به بندگان و علم به این که افراد منحرف

بخش اول: قرآن و حدیث □ ۷۵

غضب خلافت می‌کنند و مسیر الهی را تغییر می‌دهند، کلامش را سه بخش کرده است: بخشی را عالم و جاهل می‌فهمد، بخشی را عالمان مؤمن، و بخشی را فقط خودش و راسخون در علم می‌شناسند، برای این‌که اهل باطلی که میراث پیامبر صلوات‌الله‌علیه و آله را - که مسأله خلافت باشد - به ضرب و زور گرفتند، آنان این علم کتاب را نمی‌توانند بگیرند. لذا مردم پی‌بیرند حق نزد کیست، و احساس نیاز به رجوع به اهل‌البیت کنند.

«فاستکبروا عن طاعته تعزّزاً و افتراءً علی الله، و اغتراراً بکثرة من ظاهرهم و عاونهم و عاند الله و رسوله صلوات الله علیه و آله»^۱

اما دشمنان خدا و رسول، به خاطر غرور و کبرشان از طاعت پروردگار فاصله گرفتند و دروغ‌بر خدا بستند که گفتند ما جانشین پیغمبریم، و مغرور شدند به این‌که از پشتیبانی و کمک عده‌ای برخوردار شدند.

معنای تأویل

یکی از معانی تأویل، وقایع خارجی یا مصادیق خارجی آیات شریفه قرآن است. مثلاً در جریان حضرت یوسف علی نبینا و آله و علیه‌السلام که کلمه تأویل^۲ مکرر آمده، نظر به این است که مصداق خارجی وجود دارد.

معنای دیگر، اعم از این معنا است. چه مصداق خارجی پیدا بکند یا نکند، در این موارد آیه گویا نیست و از عبارت نمی‌شود استفاده کرد. گرچه بعد از بیان تأویل ممکن است به ذهن بیاید، ولی از آیه به دست نمی‌آید که مراد خدا چیست، لذا تأویل، بیان مراد خدای متعال است.

لذا کسی می‌تواند تأویل کند که مرتبط با خدا باشد. البته این تأویل بانصی از نصوص قرآن و با اصلی از اصول وحی مخالفت ندارد. این یک قید قطعی است، به عنوان مثال:

۱. تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ج ۳، ص ۳۲

۲. «وَلْيُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ». یوسف: ۲۱

«إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ»^۱

عدد ماه‌ها نزد پروردگار، از وقتی آسمان‌ها و زمین را آفریده، دوازده ماه است. در بیان معصوم علیه‌السلام است که فرمودند: مقصود از «اثنی عشر شهرا» دوازده امام معصوم صلوات الله عليهم هستند.^۲ این مطلب از ظاهر آیه به دست نمی‌آید. طبق تخاطب معمولی، این از عبارت استخراج نمی‌شود، اما ضد اصول وحی و معنای لغوی «شهر» - به معنی شهرت یا اشتها - هم نیست، بعلاوه کسی آن را گفته که با خدا ارتباط دارد.

برخی از شروط صحت تأویل

۱. مخالف با اصول و حیانی نباشد.

۲. باید شخصی که مراد خدا را می‌گوید، مرتبط با خدا باشد. نتیجتاً غیر معصوم اگر بگوید این تأویل آیه است، با فرض این که با اصول وحی هم مخالف نباشد، برای ما دلیل نمی‌شود. به عنوان مثال یکی از اعلام درباره این آیه سخن می‌گفت:

«إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا»^۳

این انسان یعنی چی؟ آن شخصیت بزرگ به ذهنش آمده بود که این انسان ممکن است دو گونه معنا بشود: یا به انسان منحرف و غاصب که ظلوم و جهول اند اطلاق شود که در حدیث هم آمده است، یا به حضرت امیر صلوات الله علیه اطلاق شود، به این صورت که ظلوم به مظلوم و جهول به مجهول القدر معنا شود. این مطلب در جای خود روشن است و با اصلی از اصول وحی هم مخالف نیست که حضرت امیر صلوات الله علیه مظلوم و مجهول القدرند و اهمیتشان هم آن چنان است که حمل امانت و ولایت

۱. توبه: ۳۶

۲. بحار الانوار، ج ۲۴، ص ۲۴۰ - ۲۴۳.

۳. احزاب: ۷۲

کرده‌اند، ولی ما نمی‌توانیم بطور قطع بگوییم مراد آیه این است.

نمونه تأویلات ناروا

ملا عبدالرزاق کاشانی در تفسیر آیه شریفه «وَ أَنْظِرْ إِلَى حِمَارِكَ»^۱ می‌گوید: حضرت عزیر به آبادی خراب شده‌ای که مردم همه از بین رفته بودند و جسدها پوسیده شده بود، رسیدند. خدا برای نشان دادن چگونگی معاد، خودش و الاغش را میراند، بعد از صد سال او و چارپایش را زنده کرد و قرآن این داستان را نقل می‌کند. کاشانی می‌گوید: منظور از حمار، بدن خود عزیر بوده آن الاغ خارجی^۲. این مطلب با اصلی از اصول وحی مخالف نیست، ولی شاهد و دلیلی ندارد. در داستان حضرت موسی و خضر این گونه دارد:

«وَ أَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ»^۳

به آن ده وارد شدند و گفتند ما تشنه و گرسنه‌ایم اما اعتنایشان نکردند، همانجا کنار دیوار خرابه‌ای حضرت خضر به حضرت موسی علی نبینا و آله و علیهما السلام گفتند: بیا این دیوار را درست کنیم، حضرت موسی نپذیرفت و گفت: این‌ها به ما آب ندادند. حضرت خضر فرمودند: دیگر همراهی من باشما تمام شد. دو مرتبه پرسیدی چنین و چنان، اما جهتش این است که زیر این دیوار گنجی برای دو پسر بچه یتیم بود تا آخر قضیه. کاشانی در این جا می‌نویسد: منظور از دو غلام، عقل نظری و عقل عملی است. مرحوم آخوند ملاصدرا نیز گفته که: «فَالسَّابِقَاتِ سَبَقًا»^۴ بر عقول و «فَالْمُدْبِّرَاتِ أَمْرًا»^۵ بر نفوس فلکی دلالت دارد:

«فَالسَّابِقَاتِ سَبَقًا» أی: عقول السابقة على جميع الممكنات. «فَالْمُدْبِّرَاتِ

۱. بقره: ۲۵۹

۲. تفسیر ملا عبدالرزاق، ج ۱، ص ۱۴۷

۳. کهف: ۸۲

۴. نازعات: ۴

۵. نازعات: ۵

أَمْرًا» أَيْ: النفوس المدبرة للأجرام العالية. فدلت الآية على هذين النوعين من الموجودات الشريفة^۱

خلاصه فصل ۲

وجود آیات محکم و متشابه در قرآن امری روشن است. در این فصل معنای محکم و متشابه و روایات ائمه و بیان شیخ محمد نهاوندی در این مورد، و وظیفه ما در مورد این دو گونه آیات، نقد تفسیر المیزان در مورد معنای ردّ آیات متشابه به محکم، بررسی شده است. آن‌گاه تفسیرهای خطا از یازده آیه متشابه و سه حدیث متشابه نقد و بررسی شد. حکمت وجود متشابهات، معنای تأویل و برخی از شروط صحّت تأویل نیز بیان گردید.

بخش دوم

توحيد

فصل ۳

معنای روایت «آفرینش آدم بر صورت او»

«عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: قُلْتُ لِلرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ إِنَّ قَوْمًا يَقُولُونَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»

حسین بن خالد به حضرت رضا علیه السلام گفت: یا ابن رسول الله! مردم این حدیث را نقل می‌کنند که پیامبر اکرم صلوات الله علیه و آله فرمودند: بدرستی که خدا آدم را بر صورتش آفرید.

حضرت فرمودند: «خدا بکشدهشان» که اول حدیث را انداختند.

«فَقَالَ: قَاتَلَهُمُ اللَّهُ لَقَدْ حَذَفُوا أَوَّلَ الْحَدِيثِ؛ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ مَرَّ بِرَجُلَيْنِ يَتَسَابَّانِ. فَسَمِعَ أَحَدَهُمَا يَقُولُ لِصَاحِبِهِ: قَبَّحَ اللَّهُ وَجْهَكَ وَوَجْهَ مَنْ يُشَبِّهُكَ. فَقَالَ لَهُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَآلِهِ: يَا عَبْدَ اللَّهِ! لَا تَقُلْ هَذَا لِأَخِيكَ، فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»^۱

اول حدیث این گونه بود: حضرت با دو نفر برخورد کردند که با هم دعوا می‌کردند، به هم فحش می‌دادند. پیغمبر اکرم شنید که یکی به دیگری می‌گفت: خدا

صورت تو و صورت کسی را که شبیه به تو است، زشت گرداند. پیامبر به او فرمودند: این گونه حرف نزن، زیرا خداوند آدم را به صورت این شخص آفریده است.

پس درست است که این حدیث از پیامبر اکرم نقل شده است، ولی اگر قسمت اول حدیث در نظر گرفته نشود، درست معنا نمی‌شود. طبیعی است که اگر حدیث را به شکل محذوف بخوانیم، ضمیر هاء در «صورت» به خدا بر می‌گردد، یعنی خداوند آدم را بر صورت خودش خلق کرده است. ولی با این مقدمه که یکی به دیگری گفت: «قَبِّحَ اللَّهُ وَجْهَكَ وَ وَجْهَ مَنْ يُشْبِهُكَ». حضرت فرمودند این گونه نگو، زیرا خداوند آدم را هم به شکل او خلق کرده است و نتیجتاً این دشنام تو منتقل به آدم خواهد شد. این روایت طبری در احتجاج است. اما در کتاب توحید صدوق تقریباً با همین مضامین از امیرالمؤمنین علیه‌السلام نقل شده است.

«عَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ رَجُلًا يَقُولُ لِرَجُلٍ قَبِّحَ اللَّهُ وَجْهَكَ وَ وَجْهَ مَنْ يُشْبِهُكَ. فَقَالَ: مَهْ! لَا تَقُلْ هَذَا، فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»^۱

شیخ صدوق همین مضمون را از امام باقر علیه‌السلام نیز روایت می‌کند:

«قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَمَّا يَرَوْنَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ. فَقَالَ: هِيَ صُورَةُ مُحَدَّثَةِ مَخْلُوقَةٍ اصْطَفَاهَا اللَّهُ وَ اخْتَارَهَا عَلَى سَائِرِ الصُّورِ الْمُخْتَلِفَةِ، فَأَضَافَهَا إِلَى نَفْسِهِ كَمَا أَضَافَ الْكَعْبَةَ إِلَى نَفْسِهِ، وَ الرُّوحَ إِلَى نَفْسِهِ، فَقَالَ بَيْتِي وَ قَالَ: وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»^۲

در این حدیث، از حضرت باقر علیه‌السلام راجع به همین جمله «أَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» پرسیده‌اند.

۱. التوحید، ص ۱۵۲

۲. همان، ص ۱۰۳

حضرت فرمودند که صورت آدم، صورت محدث و مخلوق است. اما در بین همه صورتهایی که خداوند انتخاب و ایجاد کرده است، این صورت را برگزیده که بین همه صور، ممتاز است. درست مانند بیت الله، که بین همه بیوت امتیاز دارد و فرموده است: «بیتی» یا مثل آیه «نفخت فیه من روحی» که خدا روح را به خودش نسبت می‌دهد. این اضافات، اضافات تشریفی است، تا ارزش و عظمت آن‌ها را برساند، لذا خدا آن‌ها را به خودش نسبت می‌دهد.

جمع بین روایات

در بین سه حدیث اختلافاتی است. در دو حدیث نخست، اول حدیث حذف نشده، بلکه در یکی از آن دو، بخش اول کامل‌تر آمده است. ولی در حدیث آخر، اصلاً از حذف اول حدیث سخنی به میان نیامده است.

در این باره علامه مجلسی رحمه الله می‌گوید: «لا ینافی ماسبق لأنه تأویل علی تقدیر عدم ذکر أوله، كما یرویه من حذف منه ما حذف»^۱

بر اساس بیان مرحوم مجلسی، در بیان حضرت باقر علیه السلام که هاء را اضافه‌ی تشریفی می‌داند و ضمیر «صورته» به الله بر می‌گردد، حضرتش خواستند بفرمایند بر فرض که کسی اصرار کند که چیزی از اول حدیث حذف نشده است، این‌گونه معنا می‌شود. در این جا نخواسته‌اند در آن موقعیتی که بودند در مورد حذف، حرفی بزنند. بعنوان مثال، احتمالاً سائل پیش فرض‌هایی داشته است که امام علیه السلام می‌خواستند معنای نادرستی را که ممکن بود از این حدیث بفهمد نفی کرده باشد، و آن معنا تشبیه بین خدا و خلق بود.

پس چنانچه این حدیث برای مخاطب خاص بوده باشد، این بیان نکردن اول حدیث، اعم است از این که نظرشان این بوده که کلامی بوده و حذف شده است یا اساساً نبوده است.

در جمع این دو روایت که هم عامه و هم خاصه نقل کرده‌اند، توجیهاات دیگری هم

شده است. در باور قی تو حید صدوق در مورد این حدیث شریف، شش وجه گفته شده است.

۱. یک وجه این است که ضمیر به خداوند تعالی برگردد. چنان که در خود این حدیث این گونه معنا شده و ضمیر را به خداوند برگردانده است:

«أَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ أَي عَلَى صُورَةِ اللَّهِ»

این همان معنایی است که حضرت باقر علیه السلام فرمودند. یعنی اضافه، اضافه تشریفی مانند «بیتی» است.

۲. وجه دوم این است که مقصود از «علی صورته»، «علی صفته» باشد، یعنی صفات حضرت حق در ارتباط با آدم مطرح است.

البته با تفاوتی که در مبحث اسماء و صفات به تفصیل مطرح می شود. خداوند کریم است، انسان هم کریم باشد. خداوند رحیم است، انسان هم رحیم باشد. اوصاف الهی را متخلّق شوید، چنانکه در عبارت مشهور آمده است:

«تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ»^۱

با این بیان، «أَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ أَي عَلَى صِفَتِهِ» یعنی این انسان است که می تواند صفات پروردگار را متخلّق شود، با حفظ تفاوت هایی که در مبحث اسماء و صفات مطرح است.

«أَوِ الْمَعْنَى أَنَّهُ تَعَالَى خَلَقَ آدَمَ عَلَى صِفَتِهِ فِي مَرْتَبَةِ الْإِمْكَانِ وَجَعَلَهُ قَابِلًا

لِلتَّخَلُّقِ بِأَخْلَاقِهِ وَ مَكْرَمًا بِالْخِلَافَةِ الْإِلَهِيَّةِ»

این هم معنای دومی شد که علامه مجلسی نقل کردند. این دو تا وجه به فرض این است که ضمیر هاء در «صورته» به الله برگردد. ۳. اما وجه سوم این است که ضمیر هاء به آدم برگردد:

«وَأَمَّا يَرْجِعُ إِلَى آدَمَ عَلَى نَبِيَّتِنَا وَ آلِهِ وَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَالْمَعْنَى أَنَّهُ تَعَالَى خَلَقَ

۱. بحار الأنوار، ج ۵۸، ص ۱۲۹؛ روضة المتقين فی شرح من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳۱۲.

جوهر ذات آدم علی صورته من دون دخل الملك المصور للاجنة فی

الارحام، كما لا دخل لغيره فی تجهيز ذاته و ذات غيره»

یعنی جوهر اشیاء، وجود اشیاء و تحقق اشیاء بیدالله است. اما اندازه گیری‌ها، تغییرات و امثال این‌ها را مخلوق هم می‌تواند انجام بدهد. به عبارت دیگر، خلق به معنای ایجاد، در انحصار خدا است، ولی خلق به معنای اندازه گیری را خداوند به مخلوقات نیز داده است. در این جا به دلیل شرافت حضرت آدم، هم اصل ایجاد آدم «بید الله» بوده است و هم این صورتی که برای آدم تشکیل شده است. چنین نبوده است که فرشته‌ها یا عوامل دیگر در اندازه گیری‌های آدم دخالت داشته باشند.

فرشته‌ها تمام افراد بشر را صورت‌گیری می‌کنند. یعنی وقتی جنین‌ها در شکم مادرشان هستند، ایشان واسطه این کار هستند، ولی در ارتباط با صورت آدم جنینی و رحمی در کار نبوده که فرشته‌ها صورت‌گیری کنند.

«كما لا دخل لغيره فی تجهيز ذاته و ذات غيره»

چنان که در مورد غیر آدم این گونه است که نسبت به ذاتشان - یعنی ایجادشان - غیر از خدا کسی دخالت ندارد، ایجاد صورت آدم نیز همین سان، در ارتباط با خدا است؛ ولی در مورد صور بقیه موجودات، فرشته‌ها هم در کار هستند، عوامل دیگری هم در کار است.

۴. وجه دیگر - که تاویل خیلی بعیدی است - این است که خداوند، آدم را بر صورت خود آدم آفریده است. یعنی تغییری بر صورت آدم داده نشده است؛ با همان وضعی که آفریده شد، با همان صورت قبض روح شده است:

«او المعنی أنه تعالی خلق آدم علی صورته التي قبض علیها و لم یتغیر

وجهه و جسمه من بدنه الی آخر عمره»

۵ و ۶. دو وجه آخر بر می‌گردد به این که ضمیر هاء در «صورت» نه به خدا بر می‌گردد، نه به آدم، بلکه به بخش محذوف حدیث مرتبط است.

دو سبب صدور دیگر برای روایت «أَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»

اضافه بر آنچه از حاشیة توحید صدوق نقل شد، دو حدیث دیگر در این باب وجود دارد؛ یک حدیث به همین صورت بیان می‌دارد که کلامی از اول حدیث حذف شده است اما نه به گونه‌ی دو حدیث قبلی، بلکه بدین مضمون که شخصی از انصار بر صورت غلامش می‌زد و او را ناسزا می‌گفت. اما رسول خدا فرمودند چنین نگو.

«عَنِ الْحَسَنِ قَالَ: مَرَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِنْ بَرَجَلٍ مِنْ الْأَنْصَارِ، وَهُوَ يَضْرِبُ وَجْهَ غُلَامٍ لَهُ وَيَقُولُ: قَبَّحَ اللهُ وَجْهَكَ وَوَجْهَ مَنْ تَشَبَّهُهُ. فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ: بِئْسَمَا قُلْتَ، إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ، يَعْنِي صُورَةَ الْمَضْرُوبِ»^۱

یک حدیث دیگر رسیده است، که شاید بهترین وجه برای حل این عبارت باشد؛ علامه مجلسی از جناب سیدابن طاووس نقل کردند که در نوشته‌های ایشان به عنوان حدیث آمده است که: «فَخَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ الَّتِي صَوَّرَهَا فِي اللُّوحِ الْمُحْفُوظِ»^۲

در خلقت حضرت آدم، به ملائکه فرمان داده شد که از زمین قسمتی را بردارند، زیرا خداوند خلق بشری در زمین را اراده کرده است. طبق این حدیث، وقتی زمین متوجه شد که آن چه از او برداشته می‌شود، بعضی بهشتی و بعضی دوزخی، بعضی خوب و بعضی بد خواهند بود، در خواست جدی کرد که از من موجوداتی درست نشود که دوزخی شوند. فرشته‌ای تضرع زمین را به حضرت حق عرض کرد و مجدد فرشته دیگر، و سرانجام فرشته‌ای بخشی از زمین برداشت و قرار بر خلقت آدم شد؛ پس از ترتیب کارها به گونه‌ای که در این حدیث شریف مطرح است، چنین آمده است:

«فَخَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ الَّتِي صَوَّرَهَا فِي اللُّوحِ الْمُحْفُوظِ»

لذا خداوند آدم را، به گونه‌ای که در لوح محفوظ آمده بود، تصویر کرد. نسبت به خود این حدیث که پیشتر در موارد دیگر هم آمده بود، مرحوم

۱. کنز الفوائد، ج ۲، ص ۱۶۸

۲. بحار الأنوار، ج ۱۱، ص ۱۲۱

سید طاووس پس از نقل می‌گوید: «فأسقط بعض المسلمين بعض هذا الكلام، وقال ان الله خلق آدم على صورته» و جمله بعد را نیاوردند که «الَّتِي صَوَّرَهَا فِي اللُّوحِ الْمُحْفُوظِ»، زیرا «فاعتقد الجسم» معتقد شده بودند به این که خداوند متعال جسم است. «فاحتاج المسلمون الى تأويلات الحديث» آن وقت مسلمین محتاج شدند که حدیث را تأویل کنند.

در جای دیگر، سیدابن طاووس می‌افزاید:

«وَلَوْ نَقَلَهُ بِتَمَامِهِ اسْتُغْنِيَ عَنِ التَّأْوِيلِ بِتَصَدِيقِ وَ شَهَدَ الْعَقْلُ الْمُسْتَقِيمُ»^۱

اگر حدیث بتمامه نقل می‌شد - یعنی «الَّتِي صَوَّرَهَا فِي اللُّوحِ الْمُحْفُوظِ» - تأویلی لازم نداشت و خیلی راحت عقل مستقیم معنا می‌کرد.

پس معنای درست بدون تکلف حدیث این است که: خداوند، همان تصویری را که برای جناب آدم بر لوح محفوظ تصویر و ترسیم شده بود، قرار داد؛ زیرا این عالم انعکاسی است از آن چه در لوح محفوظ است. خیلی حدیث راحت است و نیاز به هیچ تأویلی ندارد.

بنابراین ضمیر «صورته» به آدم بر می‌گردد. و حدیث چنین می‌شود: «پس آدم را بر صورت خود خلق کرد، همین آدمی که: صَوَّرَهَا فِي لَوْحِ الْمُحْفُوظِ». بدین سان هیچ نیازی به تأویل ندارد.

خلاصه این که چه حدیث را به این گونه بدانیم که بیان شد، و چه به آن گونه که کسی غلامش را می‌زد یا دو نفر بایکدیگر دعوا می‌کردند، به هر حال احتیاج به تأویل و توجیه ندارد.

تفسیر عرفانی روایت

معنای دیگری در کتب عرفانی آمده است. عرفا در ارتباط با خداوند متعال و کائنات می‌گویند که یک وجود است و این وجود به اطوار و صور مختلفه ظاهر می‌شود. صورت زمین، صورت جماد و صورت نبات، هر کدام یک صورت از صور

اوست. موجودات مختلف همه صور او هستند، و اسم مجموع این صور، الله است. به عنوان مثال، نسفی، عارف سنی می‌گوید: علم، قدرت، اراده و صفات دیگر، هر کدام یک صفت از صفات عزیز است، و عزیز اسم مجموع است. و این است معنی: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»

به عبارت دیگر، مجموع این عالم همه صور هستند و تک تک صورت او، که در حدیث آمده است: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»

می‌گوییم: اصل این مبنا باطل است. این مبنا که هستی تطور و وجود باشد، نه دلیل عقلی و نه دلیل نقلی بر آن اقامه شده است، بلکه عقل و نقل بر خلافش حکم می‌کند. ذات مقدس حضرت حق، وجود به اطوار مختلفه نیست، زیرا در او تطور، تنزل و ترشح نیست، بلکه: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»^۱

عرفا، «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» را به این شکل معنا کرده‌اند. هرگز، نه از این که روایت مقدمه و سبب صدور داشته است، سخنی گفته‌اند، و نه از حدیث حضرت باقر علیه‌السلام که اضافه تشریفی باشد. این تعبیر در کتاب «ممد الهمم در شرح فصوص الحکم» در باب وحدت وجود آمده است:

بدان که اگر کسی از موم صد چیز بسازد، و به ضرورت صد شکل و صد اسم پیدا آید، و در هر شکلی چندین اسامی دیگر باشد، مثلاً شکل شیر ساختیم و در شکل شیر چندین اسم است مانند سر و گوش و امثال آن؛ اما عاقل بداند که بغیر موم چیز دیگری موجود نیست، و این جمله اسامی که پیدا آمده است اسامی موم است، که موم بود که به جهات مختلف و به اضافات و اعتبارات آمده است.

به هر رنگی که خواهی جامه می‌پوش که من آن قد رعنا می‌شناسم بدان که خلق، یک صفت است از صفات این وجود، و حیات یک صفت است از صفات این وجود، و علم یک صفت است از صفات این وجود، و اراده و قدرت یک صورت است از صور این وجود. و ارض یک صورت است از صور این وجود.

و جماد یک صورت است از صور این وجود. و سماء، نبات و حیوان و جمله صور را این چنین می‌دان. و الله اسم مجموع است، و جامع جمله صور و صفات این وجود است. این است معنی «لا اله الا الله» و این سخن تو را جز به مثالی معلوم نشود. مثلاً در من که عزیزم، حیات یک صفت است از صفات من. و سمع یک صفت است از صفات من. و بصر یک صفت است از صفات من. و طب و حکمت و جمله صفات را این چنین می‌دان. و سر یک صورت است از صور من، و پای یک صورت است از صور من، روی و پشت، و جمله صور را همچنین می‌دان، و عزیز اسم مجموع است و جامع جمله صور و صفات من است. پس عزیز نیست الا جمله، این است معنی: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»، و این است معنی: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ»^۱

وقتی کسی خودش را شناخت، خدا را شناخته است. این هم همین می‌شود که گفته شد، یعنی خود اوست، وقتی بشناسد که خودش و این صفاتش چطور یک حقیقت است که منظور شده به اطوار مختلف، آن وقت بفهمد که آن جا هم یک حقیقت است که متطور شده به این اطوار مختلف.

در ارتباط بین مُحَدِّث و حادث نیز همین حدیث را می‌آورند و می‌گویند: محدث خدا و حادث خلق است، تنها یک صفت از صفات الهی یعنی وجوب وجود که منحصر به مقام قدس ربوبی است و از اسماء مستأثره است یعنی از اسمایی است که تنها در ارتباط با خدا است و در ارتباط با غیر نیست. بجز آن، بقیه اسماء و صفات الهی، همه پیاده می‌شود و بالنتیجه می‌شود: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»

یعنی این صفات - بجز صفت وجوب وجود - در این موجود پیاده شده است. گوئیم: اشکالی که بر این مبنا وارد می‌شود، این است که ذات مقدس حضرت حق به گونه‌ای نیست که صفاتش تجزیه شود. یعنی اینگونه نیست که ذات مقدس یک صفت انحصاری داشته باشد و یک صفت یا صفاتی که به دیگران همان صفات داده شود. به عنوان مثال، هم به حضرت حق عالم گفته شود و هم به زید. طبق صریح روایات عالم این جافقط مشترک لفظی است و هیچ‌گونه ربطی بایکدیگر ندارند.

در حالی که هم و جوه حدیث بررسی شد و هم توجیهاتی که توجیهات بعیده بود، ولی اکثر توجیهات بلکه همه توجیهات غیر از توجیه اخیر مشکل اعتقادی نداشت. به عبارت دیگر، توجیهات بعیده بود، ولی با اصلی از اصول مکتب وحی منافات نداشت. حال آن که توجیه عرفانی اخیر با اصول عقائد منافات دارد. اینک در ادامه کلام بیشتر به آن می پردازیم.

در کتاب «مُمِدَّالْهَمَم» درباره بحث ارتباط قدیم و حادث - که یکی از مباحث مشکله کتب فلسفی است - آمده است:

به حکم بتی و قطعی عقلی و برهان مسلم منطقی و حکم فطری، بین علت و معلولش سنخیت تامه است.^۱

این اصلی است از اصول فلسفی که میان علت و معلول سنخیت - یعنی اشتراک و مجانست - است و معلول به علت، رابطه و نسبت خاصی دارد.

اگر بین علت و معلول سنخیت نباشد، آن گاه: «لصدر کل شیء من کل شیء»، مثلاً از گندم جو درست شود، از جو پرتقال درست به دست آید، از دانه پرتقال، شتر ساخته شود، و همین طور.

یعنی اگر هیچ ارتباطی بین علت و معلول لازم نباشد، لازم می آید هر چیزی از هر چیزی درست شود، پس باید بین علت و معلول ارتباط خاصی باشد.

این یک اصل از اصول قطعی فلسفی است که بین علت و معلول باید ربط سنخیتی باشد.

می گوئیم: این اصل، زمانی درست است که اولاً علت و معلول، طبیعی و مادی باشد مانند آتش و حرارت. ثانیاً علت موجد هم باشد. و الا اگر علت مؤیده باشد، این سخن درست نیست. البته اگر علت طبیعی بود و موجد معلول نیز بود، بایستی بین این علت و معلولش سنخیتی باشد «و الا لصدر کل شیء من کل شیء»

ولی اگر علت ارادی شد و فاعل، فاعل بالمشیة شد یا فاعل بالارادة شد، آن جا چنین اصلی لازم نمی آید. این قاعده تخصصاً جاری نیست، نه این که قاعده درست باشد و

آنجا تخصیص خورده باشد. اساساً محدودهٔ قاعدهٔ ضرورت سنخیت بین علت و معلول، در موردی است که علت، علت طبیعی باشد. اما اگر علت، علت ارادی شد، دیگر قاعده صدق نمی‌کند. در ارتباط با خدا و خلق این چنین است، چون خدا علت طبیعی نیست، بلکه فاعل بالاراده است. لذا هیچ سنخیتی بین خدا و خلق نیست.

به نظر صاحب مُمِدِّ الْهَمَمِ، به حکم بتی قطعی عقلی و برهان مسلم منطقی و حکم فطری، علت و معلول آن با هم سنخیت تامه دارند که هیچ‌گاه از یک شیء ضد او یا مناقض و مخالف او - و به عبارت دیگر، غیر او - صادر نمی‌شود.

در این کلام باید دقت شود، این جمله که «غیر او صادر نمی‌شود» درست است. یعنی اگر علت طبیعی برای چیزی شد، در حقیقت معلول وجود نازل اوست، زیرا معلول از بطن علت در آمده است، لذا معلول غیر او نمی‌تواند باشد، یعنی معلول مثل خود اوست، اما وجود نازل اوست که از بطن او صادر شده است.

به عبارت دیگر غیر او صادر نمی‌شود، یعنی خودش صادر می‌شود، البته به شرط این که علت طبیعی باشد. اما در حریم فاعل بالاراده، این گونه مطالب راه ندارد. این نکتهٔ دقیق را خدای جل و علا به لفظ «آیه و آیات» در قرآن مجید بیان فرموده است:

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي
الْأَبْصَارِ»^۱

فلاسفه می‌خواهند عقیدهٔ سنخیت را به کلیتش به قرآن نسبت بدهند، لذا می‌گویند:

در خلقت این موجودات، آیاتی نزد صاحبان عقل است. این که «آیه» گفته می‌شود، به همین معناست که بایستی بین آیه و ذوالآیه سنخیت باشد.

می‌گوییم: آیه به معنای نشانه است و لازم نیست که نشانه با صاحب آن سنخیت

داشته باشد. در مجلسی، یک پرچم می‌زنند که نشان دهند این جا روضه است، آیا پرچم باروضه سنخیت دارد؟ خیر، چنین نیست، بلکه این علامت است، قرار دادی که پرچم نشان از وجود روضه است. وگرنه این پرچم به آن مطالب و محتوا هیچ ربطی ندارد. و صرفاً نشانه است.

نشانه، می‌تواند عین ذو‌الآیه یا مثل و سنخ او باشد یا نباشد. در فاعل طبیعی، اگر چیزی آیه چیزی دیگر باشد، سنخ او است، اما در مورد فاعل بالاراده چنین نیست. یعنی لفظ آیه حاکی از وجود اصل است و همه ظلّ اصل خود هستند. شیخ نظامی خیلی شیرین گفته است:

ای سایه مثال گاه بینش در پیش وجودت آفرینش

پس آیه علامت اصل است. همه این کائنات آیه خدا هستند، یعنی یک حقیقت هست که همه موجودات به او نیاز مندند و نیاز مند نمی‌تواند خودش تحقق یابد، چون خُلف است. نیاز مند بایستی به حقیقت بی‌نیازی تکیه داشته باشد. حاکی این جایک حقیقت بی‌نیازی را نشان می‌دهد و بین این بی‌نیاز حقیقی و نیاز مند حقیقی هیچ نوع سنخیتی نیست.

آیه دیگری که صاحب مُمِدَّ الِهِمَمِ در اثبات سنخیت به آن اشاره می‌کند، این آیه است:

«كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ»^۱

وی از آن استفاده می‌کند که عمل هر عاملی، مجانس و مسانخ و مشابه و مشاکل اوست.

می‌گوییم: آیه کریمه بیان می‌دارد که هر کسی بر شکل خودش عمل می‌کند. در حدیث هم دارد که هر کسی به نیت خودش عمل می‌کند.^۲ یعنی اگر نیتش نیت خیر باشد، عملش بر اساس نیت خیر است و اگر نیتش بد باشد، عملش هم بر اساس نیت بد است. شکل باطنش هر چه باشد عملش هم متناسب با همان است. حسود باشد یا

۱. اسراء: ۸۴

۲. الکافی، ج ۲، ص ۱۶

متکبر یا خیرخواه، عملش بر اساس همان است.

آن‌ها می‌خواهند از این آیه استفاده کنند که بین علت و معلول - که خدا و خلق باشد - سنخیت وجود دارد؛ یعنی این که عمل هر عاملی مسانخ اوست. فیلسوف می‌گوید: بین علت و معلول سنخیت است. عارف بالاتر از این می‌رود و می‌گوید که سنخیت، تنزل خود آن صفات است، صفات محدث در حادث یعنی اسماء و صفات محدث در حادث پیاده می‌شود. و ارتباط بین حادث و محدث، از این جهت برقرار است.

این جانکنده‌ای دقیق‌تر نیز هست. عارف اسماء مستأثره را استثنا می‌کند، یعنی تجزیه و فرق قائل هستند. یک صفت از صفات خدا است که تنزل نمی‌کند، و آن صفت وجوب ذاتی است، و وجوب ذاتش تنزل نمی‌کند، یعنی محال است که در این جهت، از مقام خود تنزل کند. ولی صفات دیگر مثل علم، قدرت و حیات و همه صفات دیگر تنزل می‌کنند و در مخلوق پیاده می‌شوند! ولی وجوب منحصر به حضرت حق است. پس «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» یعنی صفات پروردگار در این خلق پیاده می‌شود مگر صفت وجوب ذاتی که از آن پیاده نمی‌شود.

تذکر این نکته لازم است که: صفات الهی کلاً هر چه هست، تقسیم نمی‌شود به این که آن صفات در دیگری باشد یا در دیگری نباشد. آن چه در ارتباط با خداوند متعال است، برای اوست. این گونه نیست که یک صفت از صفات الهی پیاده بشود. برخی صفات الهی عین ذات اوست مانند علم، قدرت و حیات و این صفات، صفات ذاتی است، صفات ذاتی هم عین ذات است، پس وجوب دارد.

اگر این صفات بخواهد پیاده شود چیزی در کار نمی‌ماند. لذا تفاوت بین وجوب وجود و بقیه صفات است، که البته این تفاوت‌گذاری هم نادرست است، زیرا هر آن چه از صفات پروردگار است، صفات ذاتی است. صفات سلبی اساساً صفت نیست، بلکه سلب صفات است. صفات فعلی نیز فعل خدا است، و ربطی به این بحث ندارد. در نتیجه این تقسیم قائل شدن بین صفت وجوب وجود و صفات دیگر، از قبیل علم و حیات و قدرت نادرست است.

در نقلی از طریق اهل تسنن وارد شده است که:

«فان ابن آدم خُلِقَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ»^۱

یعنی علی صورت الله الرحمن؛ و به جای ضمیر هاء در صورته، «الرحمن» آمده است.

به تعبیر مرحوم علامه مجلسی، به فرض قبول اعتبار حدیث و باصرف نظر از این که ابتدای حدیث حذف شده است، حضرت خواستند معنای نادرست را نفی کرده باشند. فرمودند که اگر هاء در «صورته» به خدا هم برگردد، یعنی صورتی که منتخب خدا است.

اما مطلبی که در کتب فلسفی و عرفانی آمده، یک بیان نادرست است. آن‌ها می‌گویند که ضمیر هاء در «صورته» به خدا بر می‌گردد، نه به معنایی که حضرت باقر علیه‌السلام بیان فرمودند که اضافه تشریفی است، بلکه به این معنا که ذات مقدس حضرت حق که وجود محض است، در ماهیات مختلفه تنزل کرده است و جریان فیض خاص الهی است. وجود، منبسط در ماهیات است و ماهیات هم در نظر ایشان اعتباری است، بنابراین در حقیقت وجودات، نازله ذات مقدس حضرت حق است. شارح فصوص الحکم گوید:

«و لا شك أن المحدث قد ثبت حدوثه و افتقاره الى محدثٍ أحدثه و

لإمكانه لنفسه، فوجوده من غيره؛ فهو مرتبط به، ارتباط افتقار»^۲

این وجودات نازله به اعتبار این که محدودند، مفتقر و نیازمندند. و از صُقع ربوبی - یعنی: ناحیه ربوبی - نزول پیدا کرده‌اند، و از ذات حضرت حق ظهور پیدا کردند، پس چون وابسته به ذات مقدس حضرت حق هستند، ممکن و مفتقر گفته می‌شوند. «ممکن» یعنی آن‌چه فی حد ذاته، وجود و عدم برای او مساوی است، بعد علتی او را ایجاد می‌کند و بالنتیجه این وجودات نازله، جز صفت و جوب وجود - که در انحصار

۱. معجم الکبیر طبرانی، ج ۱۲، ص ۳۲۹

۲. ممد الهمم، ص ۴۱

حضرت حق است - بقیه صفات کمالیه وجودی را دارند.
به این معنا همه صفات و همه کمالات در آدم هست، به جز کمال و جوب وجود.
این خلاصه بیان ایشان است.
می‌گوییم: این معنا درست نیست، زیرا ذات مقدس حضرت حق تجزیه‌بردار
نیست.
هم‌چنین گفته‌اند:

«و لا بد ان يكون المستند اليه واجب الوجود لذاته، غنياً في وجوده بنفسه
غير مفتقر، وهو الذي أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث، فانتسب اليه»^۱

شکی نیست که حدوث محدث ثابت است، به خاطر این که این محدث به این
صورت وجود نازله، غیر از آن وجود مطلق است. و چون تنزل اوست طبعاً بایستی
چیزی حادث شده باشد که در بعضی از عبارات، بعضی از ادق‌ای متخصصین فن - از قبیل
مرحوم شیخ محمد تقی آملی - به این بحث که می‌رسند، می‌گویند که سخن از حدوث،
زیادی است، چون غیر خود او چیزی نیست. در حقیقت خود اوست، بنابراین گفتن
حدوث و عدم حدوث معنا ندارد، بحث حدوث و قدم در ارتباط با این وجودات
نازله، سالبه منتفی است به انتفاء موضوع. چیزی حادث نشده، بلکه همچنان که بوده
است، همان است که تنزل پیدا کرده؛ غیر خودش چیزی نیست، حدوث و قدم این جا
راه ندارد. اکنون این حرف مورد نظر نیست.

شک نیست که حدوث محدث ثابت است به افتقار و احتیاجش به محدث که
احداثش کند، یعنی ایجادش کند، ایجاد به معنی نزول و تنزل است. نیز محدث بنفسه
ممکن است و ممکن چون بخواهد از استوا بین وجود و عدم به وجود قدم گذارد،
احتیاج به غیر دارد. ولی خودشان تصریح دارند که ممکن که می‌گوییم، نه به معنای
صرف الافتقار است، احتیاج دارد به رتبه و مرحله بالاتر، پس وجود او از غیر او است،
پس محدث مرتبط به محدثش می‌باشد به ارتباط افتقاری ناچار. و حتماً و ضرورتاً

بایستی محدث یعنی موجد واجب الوجود لذاته باشد، در وجودش بنفسه غنی باشد و غیر مفتقر باشد، و آن کسی است که وجود را مستقلاً بذاته - یعنی بشخصه، بدون کمک دیگری - به این حادث عطا فرمود، پس این حادث به واجب انتساب دارد. «و لما اقتضاء لذاته كان واجبا» و چون واجب لذاته اقتضای وجود حادث دارد، واجب لذاته حادث را حادث کرده است، یعنی «بالمشیه و بالارادة» کار نکرده است، ذاتش در جریان است، و چون واجب لذاته اقتضای وجود حادث دارد - که حادث همان تجلی ذات واجب است که ساری است و ما سواش را فرا گرفته - پس حادث به او واجب است، یعنی واجب الوجود بالغیر است.

«و لما كان استناده الی من ظهر عنه لذاته». چون این حادث یعنی این وجودات نازل، مستند است «الی من ظهر عنه لذاته» مستند است به وجود واجب به تعبیری که شده است، «اقتضی ان یکون علی صورته» این وجود نازل بایستی با همان صورت، وجود واجب باشد غیر از وجوب.

«فیما ینسب الیه من کل شیء من اسم و صفة» یعنی همه کمالاتش را داشته باشد «ما عدا الوجوب الذاتی فان ذلك» غیر از وجوب ذاتی، «لا یصح فی الحادث» چون فرض این است که حادث است، پس وجوب ذاتی ندارد. «و ان كان واجب الوجود و لکن وجوده بغیره لا بنفسه» وجودش بالغیر است.

پس اینطور شد که: «اقتضی ان یکون علی صورته» یعنی: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»

و چون استناد حادث به کسی است که از او لذاته ظاهر شد به حکم سنخیت بین محدث و محدث و اصل و فرع، به اقتضای این استناد، باید حادث بر صورت و صفت کسی باشد که از او هویدا شد، در تمام آن چه که به اصل نسبت داده می شود، چه اسم باشد و چه صفت، جز وجوب ذاتی؛ زیرا این معنا که وجوب ذاتی است برای حادث صحیح نیست، برای این که حادث واجب بالغیر است نه واجب بالذات؛ اگر چه حادث واجب الوجود است؛ و لکن وجودش بالغیر است نه بنفسش، تا وجوب ذاتی بر او صادق آید.

به عنوان مثال، خورشید و انوار خورشید را در نظر بگیریم. خورشید به منزله همان وجود واجب الوجود و انوار خورشید مانند وجودات نازله هستند، این وجودات چون نازله از خورشید است، به این جهت و به این حیثیت گفته می‌شود حادثند. اما این‌ها در عین این که حادثند، از خود خورشید صادر شده‌اند، پس تجلی خود خورشید است. چنین نیست که خورشید چیزی را که نبوده ایجاد کرده است، بلکه از صُقع وجود خود او تنزل می‌کند. نزول این انوار از خود خورشید است، بنابراین حادث است. چون این انوار مقتدر به خود خورشیدند، حادث گفته می‌شود. نتیجه این خواهد شد که انوار، وجود نازله خود خورشیدند و جز و خوب وجود- که در این مثال برای خورشید فرض شد- همه کمالاتی که خورشید دارد، در این انوار هم هست. این است معنای «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» در نظر عرفا. می‌گوییم: این معنا درست نیست، زیرا ذات مقدس حضرت حق تجزیه بردار نیست.

خلاصه فصل ۳

در برخی از منابع روایی، حدیثی به رسول خدا صلی الله علیه و آله نسبت داده شده به این لفظ که «خلق الله آدم علی صورته». درباره این حدیث نظرات مختلف ابراز شده که در این فصل بررسی شد. برخی از نظرات بر این اساس است که حدیث، تقطیع شده و اگر آغاز آن نقل شود، بر تشبیه دلالت نخواهد داشت. دیدگاه‌های دیگر نیز بر این مبنا است که ضمیر «هاء» به آدم برگردد؛ با تبیین خاص خودش. جز این، بیان و توجیه سیدابن طاووس نقل شد که حدیث را به صورت آدم در لوح محفوظ برمی‌گرداند. و در این صورت نیازی به تأویل آن نیست. نقد کلام صاحب «ممدّ الهمم» در تفسیر عرفانی این حدیث، پایان بخش فصل است.

فصل ۴

نفی توهم خداوند

معنای «أَتَوْهَمُ شَيْئاً»

«سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ الثَّانِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ التَّوْحِيدِ، فَقُلْتُ: أَتَوْهَمُ شَيْئاً؟ فَقَالَ: نَعَمْ، غَيْرَ مَعْقُولٍ وَلَا مَحْدُودٍ. فَمَا وَقَعَ وَهْمُكَ عَلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ خِلَافُهُ، لَا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ وَلَا تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ؛ كَيْفَ تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ وَهُوَ خِلَافُ مَا يُعْقَلُ وَخِلَافُ مَا يُتَصَوَّرُ فِي الْأَوْهَامِ؟ إِنَّ مَا يُتَوْهَمُ شَيْءٌ غَيْرَ مَعْقُولٍ وَلَا مَحْدُودٍ»^۱

می‌گویید توهم کنیم؟ بله توهم کن، ولی نه توهمی که در ذهن داری که چیزی را تصور و تعقل کنی.

در این حدیث شریف، در نگاه اول تناقضی به ذهن می‌رسد. از طرفی می‌پرسد که توهم بکنم؟ می‌فرماید: بله. ولی بعد فرمودند: آنچه در وهم تو قرار بگیرد، او نیست، پس یعنی توهم نمی‌شود.

در پاورقی مرحوم سید هاشم حسینی تهرانی آمده است:

«وَلِبَّ الْمَرَادِ فِي هَذَا الْبَابِ أَنْ ذَاتَهُ تَعَالَى حَقِيقَةً مَحْضَةً الْحَقِيقَةُ وَالْوَجُودُ،

فلا يكون هالكا منفيًا ولا مخلوقًا ولا شبيهاً به ولا جسمًا ولا صورةً، ولا حالاً في شيء وحالاً فيه شيء، ولا محدوداً ولا مدركاً بالحواس والاهام والعقول؛ بل الذي يقع في أوهامنا وأذهاننا منه تعالى هو عنوان الشيء والموجود، بما هو هو، من دون تقييد بهذه الخصوصيات وغيرها التي تخرج الشيء عن الصرافة؛ وهكذا جميع صفاته الذاتية. ثم اننا لو لم نتصوره أيضاً بعنوان الشيء والموجود والعالم والقادر وغيرها، مجرداً عن الخصوصيات المكانية، مع عدم امكان تصور ذاته و صفاته الذاتية بحقيقتها، لكان التوحيد والمعرفة عنا مرتفعاً^۱

سخن در این است که موجودی به عنوان شیء بدون هیچ قید و خصوصیت توهم شود، نه شیء به قید جسمانیت و محدودیت، نه شیء به قیدی از قیودی که هر شیء غیر از خدا دارد، شیء منهای همه قیود و خصوصیات که در ارتباط با ما سوی الله است. این بحث درباره عالم و قادر و امثال ذلك هم مطرح است. این عنوان صرفاً عنوانی برای اشاره اثبات است، اشاره می کند به این که تعطیل نیست. هیچ چیز دیگر، جز این که نفی تعطیل کنیم، مقصود نیست. عنوان فقط مشیر به نفی تعطیل است، نه این که چیزی در ذهن آورده شود.

اگر چنین عنوانی در نظر بگیریم - حتی با توجه به این که این عنوان قید ندارد و به تصور و تعقل در نمی آید - آن گاه تکلیفی نسبت به توحید نداریم و به تعطیل منتهی می شود.

«قَالَ: فَمَا هُوَ؟ قَالَ: هُوَ شَيْءٌ بِخِلَافِ الْأَشْيَاءِ. ارْجِعْ بِقَوْلِي إِلَى اثْبَاتِ مَعْنَى وَ أَنَّهُ شَيْءٌ بِحَقِيقَةِ الشَّيْئِيَّةِ، غَيْرَ أَنَّهُ لَا جِسْمَ وَلَا صُورَةَ وَلَا يُحَسُّ وَلَا يُجَسُّ وَلَا يُدْرِكُ بِالْحَوَاسِّ الْخَمْسِ، لَا تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ وَلَا تَنْقُصُهُ الدُّهُورُ وَلَا يُعَيِّرُهُ الزَّمَانُ»^۲

۱. التوحيد، ص ۱۰۶

۲. التوحيد، ص ۴۲۴

ما می‌توانیم چیزی را به وهم در آوریم، ولی موهومی که نه متصوّر است، نه معقول و نه محدود.

این عنوان و مفهومی است که مصداق و حقیقتش فهمیده نمی‌شود. در این احادیث، یک تناقض جدی به نظر می‌آید. و آن این است که در موارد بسیاری توهم از حضرت حق نفی می‌شود، ولیکن در بعضی از احادیث وقوع توهم بر حضرت حق اثبات می‌شود که در این مورد حدیثی از امام جواد علیه‌السلام در صفحات پیشین نقل شد، همراه با سخنی در دفع این تناقض، که از پاورقی توحید صدوق آوردیم.

کلامی از قاضی سعید قمی در جمع بین توهم و عدم توهم

در ارتباط با توحید و خداوند متعال در مذهب اهل‌البیت صلوات‌الله‌علیهم‌عقل هیچ راهی به ذات مقدس حضرت حق ندارد، حتی متصوّر وجه و معقول بوجه. به هیچ کیفیت راهی برای عقل نیست. این اشکال مطرح می‌شود که وقتی عقل که هیچ راهی برای شناخت حضرت حق ندارد، پس تکلیف به عبادت چه می‌شود؟ چیزی بر آن تکلیف می‌شود که قابل تصوّر و تعقل باشد. چیزی که به هیچ وجه قابل شناخت نیست، چگونه تکلیف به عبادت او می‌شود؟ وقتی قابل شناخت نباشد، لازمه‌اش تعطیل است.

متن عبارت ایشان این است:

«و اعلم ان فی هذا الخبر الشريف جواباً عن الشبهة العويصة التي تورد على مذهب أهل الحق التابعين باصول اهل البيت صلوات الله عليهم؛ وهي أنه سبحانه اذا لم تُحدَّ به العقول و الاوهام، و لم يقع عليه عقل و لا فكر، و لا يتصور في مدرك من المدارك، فكيف يتصحح التكليف؟ و هي لا تكون الا لمن يتصور، و لو كان بوجه، و ليس له سبحانه وجه و لا جهة و لا يتصور بوجه، كما قررتموه؛ فقله عليه السلام: بعد نفی أحاطة العقول و الأوهام بالله تعالى: «أما يتوهم شيء غير معقول و لا محدود» و كقول

الصادق علیه السلام فی حدیث الزندیق الذی ذکر بعضه فی هذا الباب:

«لأننا لم نكلّف الآ موهوما» اشارة الى الجواب عن هذه الشبهة^۱

این حدیث شریف پاسخ این اشکال عویصه‌ای است که مطرح شد که چطور بین این دو آموزه جمع می‌کنید؟

پاسخ ایشان این است که در ارتباط با خداوند متعال، ما مقرّب به حقیقتی هستیم که مبدأ و موجد عالم است. تمام این عبارات‌ها در صدد این مطلب است که آن شیء قابل تصور نیست. اصل مبدأ آفریدگار هستی بالفطره یا به ادله عقلیه، اثبات می‌شود، ولی از آن مبدأ به هیچ کیفیت تصویری در کار نیست.

پس توهم در جهت اثبات مبدأ برای عالم درست است، و نفی توهم در جهت نفی تصور، از آن مبدأ است.

عبارت ایشان در پاسخ این است:

«و تقریره أنّ من اصول اهل البيت أنّ الصفة غير الموصوف مطلقاً، وأنّ صفات الله تعالى راجعة الى سلب النقائص او اثبات المثمرات؛ فهذه ليست من وجوه حتى نعرفه بها، و اذ لا رسم و لانة و لا وجه و لا جهة و لا حيثية في الحضرة الاحدية، فمعرفة أنّما هي بأن يتوهم بشيء بمعنى كونه بخلاف الأشياء»

این که می‌گوییم صفاتی دارد، معنای سلبی مد نظر است، مثل عالم که یعنی «لیس بجاهل». این معرفت به وجه نیست. شیئی توهم می‌کنیم، اما شیئی که خلاف اشیاء است.

به عبارت دیگر در حدیث معروف کشتی در بحث توحید می‌گوید: فردی خدمت حضرت صادق علیه السلام رسید. حضرتش برای توجّه دادن آن شخص به فطرتش می‌پرسد: کشتی نشسته‌ای؟ گفت: بله. در حال غرق چنین و چنان شد. فرمود: آن جا قلب تو، به حقیقتی تعلق پیدا کرد که این حقیقت می‌تواند نجاتت بدهد یا نه؟

در واقع تعلق پیدا کرد به حقیقت صرفی که قابل درک نیست.

«و بآنکه لا يقع فی عقل ولا یُحدِّ بحد ولا یحیثُ بحیثیه و بالمقایسه الی طبیعه العالم بأن للعالم مبداءً غیره من جمیع الوجوه و لطبیعه الامکان؛ فخرجا من القوة الی الفعل. وهذا هو التوهم الذی لا یتدعی وقوعه فی عقلٍ أو وهم»

این عالم مبدئی دارد، که غیر از این عالم است و هیچ سنخیت به این عالم ندارد. این عالم که ممکن است، مخرج و علت می خواهد.

پس «توهم می کنم»، فقط به این معنی است که این عالم مبدئی دارد. از این عبارت «أ توهم؟ نعم»، استفاده می شود که تعطیل غلط است. و آن چه فرمودند: «بخلاف الأشياء» اشاره به این است که تشبیه غلط است. یعنی معیاری که در احادیث فراوانی در مورد حضرت حق بیان شده که نفی تعطیل و تشبیه است. و مراد از نفی تشبیه، «إثبات بلا تشبیه»^۱ است.

«کَلِمًا مِيزْتَمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ مَخْلُوقٍ مِثْلِكُمْ مَرْدُودِ الْيَكْم»^۲

بیان حضرت صادق علیه السلام است که هر چه به دقیق ترین قدرت توهمتان توهم کنید، باز هم او نیست، او مخلوقی است که شما آفریده اید. از نظر عقلی اثبات می شود که هست، معدوم نیست و طارداً العدم است، ولی به هیچ وجه تصور نمی شود.

«أ توهم؟ قال: نعم» یعنی «اثبات بلا تشبیه» که در روایات دیگر فراوان آمده است.

«فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةٌ مَذَاهِبَ: نَفْيٌ وَ تَشْبِيهٌُ وَ إِثْبَاتٌ بِغَيْرِ تَشْبِيهِ»^۳

سائل از امام معصوم می پرسد: وقتی اثبات وجود خدا کردید، خدا را محدود

می دانید؟

۱. التوحید، ص ۱۰۷

۲. بحار الأنوار، ج ۱۱۰، ص ۳۴

۳. التوحید، ص ۱۰۷

«فَقَدْ حَدَّدْتَهُ إِذْ أَثَبْتُ وَجُودَهُ»^۱

امام علیه السلام می فرماید:

«لَمْ أَحُدَّهُ وَ لَكِنْ أَثَبُّهُ، إِذْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْإِثْبَاتِ وَالنَّفْيِ مَنْزِلَةً»^۲

یعنی: آن قدر مطلب ظریف است که اگر تعبیر دیگری جهت اثبات داشتم می گفتم، ولی بین نفی و اثبات منزل دیگری نیست.

«شَيْءٌ بِخِلَافِ الْأَشْيَاءِ، أَرْجِعُ بِقَوْلِي شَيْءٌ إِلَى إِثْبَاتِ مَعْنَى»

این که گفته می شود شیء، از این باب است که نفی نباشد. نفی نفی است. اثبات معنا است، امانه معنایی که متصور و معقول باشد.

در حدیث دیگر است:

«قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَا تَقُولُ إِذَا قِيلَ لَكَ أَخْبِرْنِي عَنِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ، شَيْءٌ هُوَ أَمْ لَا؟»^۳

امام علیه السلام از او می پرسند که راجع به خدا، اگر از تو سؤال شود که شیء است یا نه، چه می گویی؟

«قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: قَدْ أَثَبَتَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ نَفْسَهُ شَيْئًا، حَيْثُ يَقُولُ: قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ»^۴

گفتم: خود خدا کلمه شیء را بر خودش اطلاق کرده است لذا من هم می گویم.

«فَأَقُولُ إِنَّهُ شَيْءٌ لَا كَالْأَشْيَاءِ، إِذْ فِي نَفْيِ الشَّيْئَةِ عَنْهُ إِطَالَةٌ وَ نَفْيُهُ»

پس شیء می گویم، امانه مانند اشیاء دیگر.

«قَالَ لِي: صَدَقْتَ وَ أَصَبْتَ»

۱. همان، ص ۲۴۶

۲. همان

۳. همان، ص ۱۰۷

۴. التوحید، ص ۱۰۷

حضرت فرمودند: خوب گفتمی، درست گفتمی.

سپس حضرت به بیان جامعی فرمودند:

«ثُمَّ قَالَ لِي الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةٌ مَذَاهِبَ: نَفْيٍ وَ تَشْبِيهِ وَ اثْبَاتٍ بِغَيْرِ تَشْبِيهِ»

بعضی در مسأله توحید می‌گویند چیزی نیست، بعضی می‌گویند مثل اشیاء است و تشبیه می‌کنند و برخی می‌گویند که هست، اما هیچ چیز شبیه او نیست.

«فَمَذْهَبُ النَّفْيِ لَا يَجُوزُ، وَمَذْهَبُ التَّشْبِيهِ لَا يَجُوزُ، لِأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَا يُشْبَهُهُ شَيْءٌ، وَ السَّبِيلُ فِي الطَّرِيقَةِ الثَّلَاثَةِ»^۱

و قول درست، اثبات بلا تشبیه است.

سخنی از علامه‌ی مجلسی

علامه مجلسی در زمینه این اطلاق‌هایی که مطرح است، بیانی دارند. می‌فرمایند: بعضی تفریط پیدا کرده‌اند و گفتند شیء هم نگویند. و گفته‌اند: اطلاق شیء بر خداوند از باب اشتراک لفظی است، یعنی در مورد خدا که شیء می‌گوییم یک معنایی است و در مورد غیر خدا معنای دیگر است.

«و جملة القول في ذلك أن من المفهومات مفهومات عامة شاملة، لا يخرج منها شيء من الأشياء، لا ذهنياً ولا عيناً، كمفهوم الشيء والموجود والمُخْبِر عنه»^۲

بعضی از مفهومات، مفهومات عامه هستند مانند گون، ثبوت، حصول، شیء، موجود. این‌ها عمومی هستند که بر همه چیز اطلاق می‌شود.

هر موجود ذهنی که خارجی باشد، این مفاهیم بر او اطلاق می‌شود، از جمله این که شیء برایش گفته می‌شود. هر چه در ذهن بگیرد یا در خارج باشد، شیء و موجود به او

۱. التوحید، ص ۱۰۷

۲. مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۸۱؛ بحار الانوار، ج ۳، ص ۲۶۷.

گفته می‌شود.

«و هذه معانٍ اعتبارية يعتبرها العقل لكل شيء»

این‌ها معانی‌ای است که عقل انتزاع می‌کند، همان معقول ثانی است، که عقل - بما هو عقل - مفاهیمی را از اشیاء مختلفه انتزاع می‌کند، و بر آن اشیاء مختلفه هم حمل می‌کند. این کاری است که عقلا دارند، گرچه آن اشیاء متباین و متضادّ باشد. ولی این مفاهیم عامه بر آن‌ها اطلاق می‌شود.

«إذا تقرّر هذا، فاعلم أن جماعة من المتكلمين بالغوا في التنزيه، حتى امتنعوا من اطلاق اسم الشيء بل العالم والقادر وغيرهما على الله سبحانه»
عده‌ای از متکلمین بخاطر این که به تشبیه نیفتند، در تنزیه راه افراط را بپیمودند. که می‌گویند: اطلاق شیء، موجود، عالم، قادر هم بر خدا نباید کرد.

«محتجّين بأنه لو كان شيئاً شارك الأشياء في مفهوم الشيئية، وكذا الموجود وغيره. و ذهب الى مثل هذا بعض معاصرينا، فحكم بعدم اشتراك مفهوم من المفهومات بين الواجب والممكن، و بأنه لا يمكن تعقل ذاته و صفاته تعالى بوجه من الوجوه»^۱

اگر این‌گونه باشد که خدا شیء یا عالم باشد، اشتراک لازم می‌آید، یعنی شباهت می‌شود، که شباهت غلط است.

به گفته علامه مجلسی، در زمان ایشان بعضی این چنین گفتند که کلماتی مانند شیء و موجود، مشترک لفظی است. (در مقابل اشتراک معنوی که یک معنا است و بر موارد متعدد اطلاق می‌شود)، زیرا ذات و صفات پروردگار تعقل نمی‌شود. بنابراین هیچ عبارتی که بین خدا و خلق می‌توان گفت، حتی بعنوان یک مفهوم جا ندارد.

«و يكذب جميع الأحكام الإيجابية عليه تعالى»

بخش دوم: توحید □ ۱۰۷

وقتی گفته می‌شود قادر یعنی لیس بعاجز، پس معنای ایجابی و ثبوتی فهمیده نمی‌شود.

«و یردّ قولهم هذا الخبر»

ولی این خبر «أ توهم» جواب آن‌ها است.

«و غیره من الأخبار المستفیضة. و بناء غلطهم علی عدم الفرق بین مفهوم

الأمر و ما صدق علیه، و بین الحمل الذاتى و الحمل العرضى، و بین

المفهومات الاعتبارية و الحقائق الموجودة»

علامه مجلسی روایاتی را که اطلاق شیء شده است، «مستفیض» می‌داند، و می‌گوید: جهت اشتباهشان این است که بین مفهوم و مصداق فرق نگذاشتند. مصداقاً متباین‌اند و هیچ شباهتی ندارند، در حالی که منافات ندارد که مفهوم را عقل انتزاع کند و آن مفهوم انتزاعی را اطلاق کند.

شیء وقتی بر خدا گفته می‌شود، به حمل ذاتی گفته می‌شود؛ ولی در مورد غیر خدا که شیء گفته می‌شود، به اعتبار وابستگی اش گفته می‌شود که خداوند او را ایجاد کرده است. این مفهوم، مفهوم اعتباری است، که بر هر دو اطلاق می‌شود، و عقل انتزاع کرده است. ضمناً معقول ثانی یا معنایی که در ذهن است، نیز به آن گفته می‌شود.

«فأجاب علیه السّلام بأن ذاته تعالى، و ان لم یکن معقولاً لغيره و لا محدوداً

بحدّ إلا أنه مما یصدق علیه مفهوم شیء؛ لکن کلّ ما يتصور من الأشياء

فهو بخلافه، لأنّ کلّ ما يقع فی الأوهام و العقول، فصورها الإدراكية

کیفیات نفسانیة و أعراض قائمة بالذهن، و معانیها مہیات کلیة قابلة

للاشتراك و الانقسام، فهو بخلاف الأشياء»

هر چه در اوهام آید، غیر اوست. و هر چه در اوهام آید، صورتی دارد، ولی برای

حضرت حق صورت ادراکی نیست. زیرا خدا کیفیت نفسانی ندارد.

این‌که گاهی موجود و شیء گفته می‌شود، این الفاظ و مفاهیم عامه، همان طارد

العدم است. هر دو در طرد عدم مشترکند، هم قائم بالذات و هم ممکن الذات، هر دو

عدم را طرد کرده‌اند. مفهوم مشترک، طارد العدم است و اشتراک‌گیری ندارد، اما از نظر مصادیق اختلاف قطعی است.

معنای «كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ»

خدا بود، ولی زمان، مکان، کیفیت، جسم و چنین مسائلی نبود، سپس این‌ها را آفرید. حال که او بود و این‌ها نبود، نمی‌شود آن‌چه را که او ایجاد کرده، خودش به آن‌ها نیاز داشته باشد. چون فرض این است که خدا «کان» و آنان «لم یکن» هستند.

«كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ»^۱

امام رضا علیه‌السلام فرمود:

«وَ اِبْتِدَاؤُهُ اِيَّاَهُمْ دَلِيلُهُمْ عَلٰى اَنْ لَا اِبْتِدَاءَ لَهُ»^۲

این که خداوند متعال موجودات را ابتداء کرد، دلیل بر این است که برای خود خداوند ابتداء نیست.

«اِنْ قِيلَ: كَانَ، فَعَلَى تَأْوِيلِ اَزَلِيَّةِ الْوُجُودِ، وَ اِنْ قِيلَ: لَمْ يَزَلْ، فَعَلَى تَأْوِيلِ نَفْيِ الْعَدَمِ»^۳

اگر «کان» در مورد خداوند گفته شود، نه به این معناست که زمانی برایش گذشته است، بلکه یعنی ازلی است. و اگر گفته شود خداوند متعال «لم یزل» است، یعنی ابدی است و عدمی بر او راه ندارد.

دو دلیل در احادیث بر بطلان «لو کان معه شیء» آمده است:

یکی این که فرمودند: «وَ لَوْ كَانَ قَدِيمًا لَكَانَ اِلٰهًا ثَانِيًا»^۴ اگر چیزی با خداوند متعال باشد، قدیم است و قدیم خدای ثانی است.

دیگری آن که: اگر چیزی با خدا باشد، آن شیء دیگر مخلوق خدا نیست، چون با او

۱. الفصول المهمة فی أصول الأئمة، ج ۱، ص ۱۵۴

۲. التوحید، ص ۳۶

۳. همان، ص ۷۳

۴. نهج البلاغة، ص ۲۷۴

بوده است، پس خلق نشده است.

«وَذَلِكَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ فِي بَقَائِهِ، لَمْ يَجْزُ أَنْ يَكُونَ خَالِقًا لَهُ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ، فَكَيْفَ يَكُونُ خَالِقًا لِمَنْ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ»^۱

معنای «فَمَا الدَّلِيلُ عَلَيْهِ»

«قَالَ الرَّجُلُ: فَمَا الدَّلِيلُ عَلَيْهِ؟ قَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَام: إِنِّي لَمَّا نَظَرْتُ إِلَى جَسَدِي، فَلَمْ يُمَكِّنِي فِيهِ زِيَادَةٌ وَلَا نُقْصَانٌ فِي الْعَرَضِ وَالطُّولِ وَدَفَعِ الْمَكَارِهِ عَنْهُ وَجَرَّ الْمَنْفَعَةَ إِلَيْهِ، عَلِمْتُ أَنَّ لِهَذَا الْبُنْيَانِ بَانِيًا، فَأَقْرَرْتُ بِهِ؛ مَعَ مَا أَرَى مِنْ دَوْرَانِ الْفَلَكَ بِقُدْرَتِهِ وَإِنْشَاءِ السَّحَابِ وَتَضْرِيْفِ الرِّيحِ وَ مَجْرَى الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَ النَّجْمِ، وَ غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ الْعَجِيبَاتِ الْمُتَقَنَاتِ؛ عَلِمْتُ أَنَّ لِهَذَا مُقَدِّرًا وَ مُنْشِئًا»^۲

آن چه امام رضا علیه السلام قبلاً فرمودند، با توجه به «اثبات وجود حضرت حق با قبول عجز از درک حواس» یا همان «اثبات بلا تشبیه» بود، اما از نظر سائل نتیجه نفی است، لذا می پرسد: دلیل بر وجود پروردگار چیست؟

این جاست که آن گرامی دو دلیل در اثبات خداوند متعال می فرماید:

۱. دلیل وابستگی (آیات انفسی)

۲. دلیل نظم از طریق برهان حدوث و نظم (آیات آفاقی)

فرمودند: من وقتی به خودم می نگرم، می بینم که بسیاری از کارهای مربوط به من، از اختیار من خارج است. در ارتباط با وضع جسمانی، از ازدیاد و تنقیص عاجزم. فعل و انفعالات، و بسیاری از حالاتی که در من پدید می آید خارج از اختیار من است. برای این بناء وجود من بانی دیگری غیر از خودم و دست قدرتی در کار است. توجه دادن به این وابستگی دلیلی روشن و استوار است.

۱. التوحید، ص ۱۸۶.

۲. التوحید، ص ۲۵۱.

طریق دوم نظم و نظامی است که در این هستی از ماه و خورشید، ستارگان و غیره جریان دارد.

معنای حسّ، خیال و وهم

آنچه از اشیاء بوسیله حواسّ ظاهریه یا حواسّ خمسه درک می‌شود، محسوس است. اگر در مقابل، یک شیء خارجی را از ماده مجرد کنیم و از غیر ماده مانند صور، اشکال، مکان و مسائل مختلف دیگر تجرید نکنیم، اصطلاحاً خیال است. اما اگر حتی اشکال و أعراض و صور و مانند آن‌ها در نظر گرفته نشود، قوه و اهمه گفته می‌شود.

زمانی که اصلاً اضافه به خارج هم در نظر گرفته نشود، معقول است. ذات مقدس حضرت حق، نه محسوس، نه متصور، نه متخیل و نه معقول است. غیب مطلق از همه حواسّ ظاهر و باطن است.

«ثُمَّ هُوَ أَجَلٌ مِّنْ أَنْ يُدْرِكَهُ بَصَرٌ أَوْ يُحِيطَ بِهِ وَهَمٌّ أَوْ يَضْبُطَهُ عَقْلٌ»^۱

باید تذکر داد که این‌ها معانی اصطلاحی است و لزوماً این معنا مراد معصومان علیهم‌السلام نبوده است.

معنای لطیف

لطیف در مورد پروردگار به معانی مختلف آمده است. البته لفظ لطیف در روایت نیامده است ولی عنوان باب ۳۹ از کتاب التوحید باب لطف الله تبارک و تعالی است. در هر حال، معنای اول لطیف که در قرآن «لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ»^۲ آمده است به معنای محبت و رحمت است. یعنی به بندگانش مهربان است. معنای دوم لطیف، وصف به حال متعلق است؛ یعنی خلقتی که خداوند انجام داده

۱. التوحید، ص ۲۵۲

۲. شوری: ۱۹

بخش دوم: توحید □ ۱۱۱

لطیف است، در مقابل خلقت‌هایی که لطافتی ندارد. پس به معنای خلقت ظریف و دقیق است. بعنوان مثال در لطافت خلقت پشه در روایت آمده است:

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَا خَلَقَ اللَّهُ خَلْقًا أَضْعَفُ مِنَ الْبُعُوضِ»

یعنی پشه خیلی کوچک است.

«وَالْجِرْجِسُ أَضْعَفُ مِنَ الْبُعُوضِ، وَالَّذِي تُسَمُّوهُ الْوَلَعُ أَضْعَفُ مِنَ الْجِرْجِسِ»

از برخی موجودات کوچک کوچک‌تر است. بعد فرمودند:

«وَمَا فِي الْفَيْلِ شَيْءٌ إِلَّا وَفِيهِ مِثْلُهُ»

در این موجود که از پشه ریزتر است نیز، همه آن‌چه خداوند در فیل خدا آفریده، وجود دارد، به اضافه این‌که بال دارد که فیل ندارد.

«وَفُضِّلَ عَلَى الْفَيْلِ بِالْجَنَاحَيْنِ»^۱

لذا به اعتبار مصنوعش گفته شده که خدا لطیف است.

معنای سوم لطیف در ارتباط با ذات مقدس است که خود دو معنای در بر دارد.

«بِمَعْنَى النِّفَازِ فِي الْأَشْيَاءِ»

یکی به معنای نافذ است، یعنی علم حضرت حق در همه چیز، نفوذ دارد.

«وَالدَّخُولُ فِيهَا بِلا كَيْفِيَّةٍ، كَمَا فِي الْحَدِيثِ الثَّانِي مِنَ الْبَابِ التَّاسِعِ وَ

الْعَشْرِينَ، وَ فِي كَثِيرٍ مِنْ كَلِمَاتِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ»^۲

و این دخول کیفیت ندارد، چنانکه در بعضی روایات آمده است.

این آیه شریفه را هم بعضی‌ها در این معنای دانند:

«أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»

۱. التوحید، ص ۲۸۳.

۲. همان.

معنای دوم لطیف در ارتباط با حضرت حق این است که:

«لا يدرك ذاته»

یعنی ذاتش قابل ادراک ظاهری و باطنی نیست.

این حدیث از امام رضا علیه السلام است:

«قُلْتُ: فَقَوْلُكَ اللَّطِيفُ فَسَّرَهُ لِي، فَأِنِّي أَعْلَمُ أَنَّ لُطْفَهُ خِلَافُ لُطْفِ غَيْرِهِ
لِلْفَضْلِ، غَيْرَ أَنِّي أَحِبُّ أَنْ تَشْرَحَ لِي. فَقَالَ: يَا فَتْحُ! إِنَّمَا قُلْتُ اللَّطِيفُ،
لِلْخَلْقِ اللَّطِيفِ وَ لِعِلْمِهِ بِالشَّيْءِ اللَّطِيفِ»^۱

در این حدیث دو معنا برای لطیف آمده: یکی این که خلق خدا لطیف است، دیگر این که به شیء لطیف علم دارد.

«وَأَمَّا اللَّطِيفُ فَلَيْسَ عَلَى قَلَّةٍ وَ قِصَافَةٍ وَ صِغَرٍ»^۲

وقتی در مورد موجودات، صفت لطیف به کار می رود، یعنی خیلی ریز و کوچک است.

در حدیثی دیگر معنای لطیف این گونه آمده است:

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: بَيْنَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَخْطُبُ عَلَيَّ
مِنْبَرَ الْكُوفَةِ إِذْ قَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ ذُعَلْبٌ، ذَرِبَ اللِّسَانَ، بَلِغٌ فِي
الْخِطَابِ، شُجَاعُ الْقَلْبِ. فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! هَلْ رَأَيْتَ رَبِّكَ؟ فَقَالَ:
وَيْلَكَ يَا ذُعَلْبُ! مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ. قَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! كَيْفَ رَأَيْتَهُ؟
قَالَ: وَيْلَكَ يَا ذُعَلْبُ! لَمْ تَرَهُ الْعُيُونَ بِمُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ، وَ لَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ
بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ. وَيْلَكَ يَا ذُعَلْبُ! إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ اللَّطَافَةِ، فَلَا يُوصَفُ
بِاللُّطْفِ، عَظِيمٌ الْعَظَمَةِ، لَا يُوصَفُ بِالْعِظَمِ؛ كَبِيرٌ الْكِبَرِ يَاءٍ، لَا يُوصَفُ بِالْكَبَرِ؛
جَلِيلٌ الْجَلَالَةِ، لَا يُوصَفُ بِالْجَلَلِ»^۳

۱. همان، ص ۶۳.

۲. التوحید، ص ۱۸۹.

۳. همان، ص ۳۰۸.

یعنی خداوند، خودش لطافت را درست کرده است. این جانفی صفت لطیف از خداوند، در ارتباط با موجوداتی است که مخلوقند، لذا از خداوند چنین لطافتی نفی می‌شود.

خلاصه فصل ۴

در این فصل، دربارهٔ آموزهٔ توحیدی مبتنی بر معارف و حیانی مطالبی خواندیم. ابتدا دربارهٔ توهم خداوند به عنوان شیء، بیانات معصومین علیهم السلام مرور شد. به این جا رسیدیم که اگر در این توهم و شیئیت، تنزیه را به طور کامل در نظر بگیریم، این کار مُجاز است. بررسی کلام قاضی سعید قمی و علامهٔ مجلسی در جمع میان توهم و عدم آن در پی می‌آید.

پس از آن توضیحات کوتاهی در مورد عبارات «کان الله و لم یکن معه شیء»، «فما الدلیل علیه»، «حسن و خیال و وهم»، «لطیف» آمده است.

فصل ۵

نفی رؤیت خداوند

معنای رؤیتِ خدای متعال

رؤیت در دنیا و قیامت

«قَالَ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ

نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ»^۱ يَعْنِي مُشْرِقَةٌ تَنْتَظِرُ ثَوَابَ رَبِّهَا»^۲

بعضی با استناد به ظاهر این آیه شریفه گفته‌اند که حضرت حق در قیامت به چشم سر دیده می‌شود. اهل سنت خیلی واضح این حرف را می‌گویند.^۳

معنای درست آیه این است که صورت‌های برافروخته و درخشانده - در حالی که سرور و خشنودی از آن صورت‌ها کاملاً مشهود است - در انتظار رحمت پروردگار هستند. «ناظره» در این آیه به معنای «منتظر» است.

بنابراین مسأله رؤیت خدا به دیدن چشم سر نیست. این مطلب از مسائل مسلمة عقلی و نقلی است. از نظر عقلی، لازمه عقیده به دیدن حضرت حق با چشم سر،

۱. القیامة: ۲۲-۲۳

۲. التوحید، ص ۱۱۶

۳. بنده خودم روز جمعه در مدینه بودم و خطیب جمعه خیلی صریح همین مضمون را گفت.

محدودیت حضرت حق است، و لازمه محدودیت، معلولیت حضرت حق است، و لازمه معلولیت نیاز حضرت حق است، و نیاز، با قائم به ذات بودن منافات دارد. در نتیجه این آیات بایستی به نوعی بیان شود که این اصول مسلمة عقلی و نقلی خدشه دار نشود.

در مکتب وحی هیچ موضوعی خلاف عقل سلیم، بین و صریح نیست. این قیدها توضیحی است، نه این که عقل به دو بخش تقسیم شود.

علامه مجلسی چند احتمال در حل این آیه بیان کرده اند:

یکی این که «الی» را به معنای «عند» گرفتند و گفتند: یعنی «عند ربها ناظره».

وجه دیگر این که آیه شریفه در این مقام است که در قیامت - و لو در مقطعی - بعضی از اهل ایمان، چنان از غیر حق فارغ و منقطع می شوند که هیچ چیز در نظر آنها غیر خدا مطرح نیست. از این «کمال انقطاع در ارتباط با حضرت حق» که کنایه از شدت توجه است - به «ناظره» تعبیر شده است.

در مورد این آیه از امام رضا علیه السلام سؤال شده است. حضرت در پاسخ نوشته اند: اگر چیزی به چشم سر رؤیت شد، بدیهی است که باید به آن معرفت پیدا شود. با توجه به این جهت، به اتفاق - یعنی اهل سنت هم می گویند - که خدا در دنیا به چشم سر دیده نمی شود، پس عدم رؤیت در دنیا به چشم سر، مورد اتفاق است.

معرفتی که در دنیا تحقق پیدا می شود که به اکتساب است نه به چشم سر، اگر این معرفت ایمان باشد، پس معرفتی که در آخرت هست و به چشم سر است، ایمان است یا نه؟

اگر بگوئید معرفت دنیا که به چشم سر نیست و اکتساب است، ایمان نیست، آن گاه باید گفته شود که در دنیا هیچ کس مؤمن نیست. و اگر این ایمان است، آن چه به چشم سر در دنیا دیده نمی شود و هم آن چه در آخرت به چشم سر دیده می شود، تناقض لازم می آید. طبعاً بدان معنا است که خدا هم دیده نمی شود و هم دیده می شود.

اگر آن معرفت و آن دیدن به چشم ایمان نیست، پس در آخرت اصلاً ایمانی نیست. و اگر ایمان همان دیدن به چشم است، پس در دنیا هیچ ایمانی نیست.

عقیده قائلین به رؤیت به این محذورها منتهی می شود.

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُبَيْدَةَ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الرُّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ أَسْأَلُهُ عَنِ الرَّؤْيِيَةِ وَمَا تَرْوِيهِ الْعَامَّةُ وَالْخَاصَّةُ، وَسَأَلْتُهُ أَنْ يَشْرَحَ لِي ذَلِكَ. فَكَتَبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِخَطِّهِ: اتَّفَقَ الْجَمِيعُ لَا تَمَانَعُ بَيْنَهُمْ أَنَّ الْمَعْرِفَةَ مِنْ جِهَةِ الرَّؤْيِيَةِ ضَرُورَةٌ. فَإِذَا جَازَ أَنْ يُرَى اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ بِالْعَيْنِ، وَقَعَتِ الْمَعْرِفَةُ ضَرُورَةً. ثُمَّ لَمْ تَخُلْ تِلْكَ الْمَعْرِفَةَ مِنْ أَنْ تَكُونَ إِيمَانًا أَوْ لَيْسَتْ بِإِيمَانٍ. فَإِنْ كَانَتْ تِلْكَ الْمَعْرِفَةُ مِنْ جِهَةِ الرَّؤْيِيَةِ إِيمَانًا، فَالْمَعْرِفَةُ الَّتِي فِي دَارِ الدُّنْيَا مِنْ جِهَةِ الْإِكْتِسَابِ لَيْسَتْ بِإِيمَانٍ لِأَنَّهَا ضِدُّهُ، فَلَا يَكُونُ فِي الدُّنْيَا أَحَدٌ مُؤْمِنًا لِأَنَّهُمْ لَمْ يَرَوْا اللَّهَ عَزَّ ذِكْرُهُ. وَإِنْ لَمْ تَكُنْ تِلْكَ الْمَعْرِفَةُ الَّتِي مِنْ جِهَةِ الرَّؤْيِيَةِ إِيمَانًا، لَمْ تَخُلْ هَذِهِ الْمَعْرِفَةَ الَّتِي هِيَ مِنْ جِهَةِ الْإِكْتِسَابِ أَنْ تَزُولَ أَوْ لَا تَزُولَ فِي الْمَعَادِ. فَهَذَا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ اللَّهَ عَزَّ ذِكْرُهُ لَا يُرَى بِالْعَيْنِ، إِذِ الْعَيْنُ تُؤَدِّي إِلَى مَا وَصَفْنَا»^۱

مورد اتفاق است که اگر چیزی به وسیله چشم سر دیده شود، از آن تعبیر معرفت می‌شود.

اگر روا باشد که خدا به چشم در قیامت دیده شود، پس ضرورتاً باید گفت که در قیامت، معرفت حاصل می‌شود. این معرفت به چشم سر - که در قیامت تحقق پیدا کرد - ایمان نام دارد یا خیر؟ اگر معرفت به چشم سر ایمان باشد که در قیامت هست، پس معرفتی که در دنیا از جهت دیدن با چشم نیست - بلکه از جهت اکتساب است و عقل اثبات می‌کند - این باید ایمان نباشد، چون با هم تضاد دارد. پس در دنیا نباید مؤمن داشته باشیم، زیرا در دنیا کسی خدا را ندیده است. از جهت دیگر، آیا در قیامت این معرفت دنیوی می‌ماند یا نمی‌ماند؟ اگر ایمانش باقی می‌ماند، از نظر عقلی اثبات می‌شود که خدا به چشم سر دیده نمی‌شود، در حالی که شما می‌گویید خدا به چشم سر در آخرت دیده می‌شود، این تناقض است.

رؤیت پیامبر

«عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى قَالَ: سَأَلَنِي أَبُو قُرَّةَ الْمَحْدَثُ أَنْ أُدْخِلَهُ عَلَيَّ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَاسْتَأْذَنْتُهُ فِي ذَلِكَ، فَأَذِنَ لِي فَدَخَلَ عَلَيَّ، فَسَأَلَهُ عَنِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَالْأَحْكَامِ، حَتَّى بَلَغَ سُؤَالَهُ التَّوْحِيدَ. فَقَالَ أَبُو قُرَّةَ: إِنَّا رُؤِينَا أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَسَمَ الرُّؤْيَةَ وَالْكَلامَ بَيْنَ اثْنَيْنِ، فَقَسَمَ لِمُوسَى صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِ الْكَلَامَ وَلِمُحَمَّدٍ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِ وَآلِهِ الرُّؤْيَةَ. فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَمَنْ الْمُبَلِّغُ عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى الثَّقَلَيْنِ الْجَنِّ وَالْإِنْسِ، لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ»^۱

شخصی محضر حضرت رضا علیه السلام آمد و به ایشان عرض کرد: خداوند متعال کلام و رؤیت را بین دو نفر تقسیم نموده است، کلام با خود را به حضرت موسی و رؤیت خود را به پیامبر اکرم داد، حضرت فرمودند: چه کسی چنین حرفی گفته است؟ با آن که به صراحت در وحی نازل شده است:

«لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ»^۲

رؤیتی برای حضرت حق، به معنای دیدن به سر، امکان ندارد.

«قَالَ: بَلَى. قَالَ: فَكَيْفَ يَجِيءُ رَجُلٌ إِلَى الْخَلْقِ جَمِيعًا، فَيُخْبِرُهُمْ أَنَّهُ جَاءَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ أَنَّهُ يَدْعُوهُمْ إِلَى اللَّهِ بِأَمْرِ اللَّهِ، وَ يَقُولُ: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ»، «وَ لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا»، «وَ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»

آیا این چنین نیست که پیامبر اکرم این مطالب را اعلام فرموده و وحی الهی به وسیله ایشان ابلاغ شده است؟ این آیاتی که قرائت شد، آیا نفی رؤیت نیست؟ گفت: بله همین طور است، پس چگونه می شود شخصی از طرف خدا بیاید و به همه خلق این آیات شریفه را ابلاغ کند،

۱. التوحید، ص ۱۱۱

۲. انعام: ۱۰۳

«ثُمَّ يَقُولُ أَنَا رَأَيْتُهُ بِعَيْنِي»

بعد خود این شخص بفرماید که من به دو چشمم خدا را دیدم؟
«وَ أَحَطُّتُ بِهِ عِلْمًا وَ هُوَ عَلَى صُورَةِ الْبَشَرِ؟ أَمَا تَسْتَحْيُونَ؟ مَا قَدَرَتِ
الرَّزَادِقَةُ أَنْ تَرْمِيَهُ بِهَذَا؟»

زندیقان و منحرفان این سخنان را در میان افکنده‌اند که به نا حق به پیامبر اکرم
نسبت بدهند.

«أَنَّ يَكُونَ يَأْتِي عَنِ اللَّهِ بِشَيْءٍ، ثُمَّ يَأْتِي بِخِلَافِهِ مِنْ وَجْهِ آخَرَ»

کسی که از طرف خدا آمده است و چنین چیزی را ابلاغ می‌کند که: «لَا تُدْرِكُهُ
الْأَبْصَارُ»؛ آیا می‌گوید که من به چشمم خدا را دیدم!
«قَالَ أَبُو قُرَّةَ»

اکنون أبو قره می‌خواهد از سخن باطل آن‌ها دفاع کند، به این بیان که خود قرآن هم
دارد:

«وَلَقَدْ رَأَهُ نَزْلَةً أُخْرَى»^۱

به این صورت آیه هم داریم که پیامبر، خدا را دید.

«فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ بَعْدَ هَذِهِ الْآيَةِ مَا يَدُلُّ عَلَى مَا رَأَى»

در آیه بعدش دارد که پیامبر اکرم چه دید.

«حَيْثُ قَالَ: مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى، يَقُولُ: مَا كَذَبَ فُؤَادُ مُحَمَّدٍ صَلَوَاتُ اللَّهِ

عليه و آله مَا رَأَتْ عَيْنَاهُ»

خدای متعال می‌فرماید که دل پیامبر اکرم دروغ نگفت نسبت به آنچه چشم او
دیده است.

«ثُمَّ أَخْبَرَ بِمَا رَأَى، فَقَالَ: لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى»

سپس خبر می‌دهد که آن چه پیامبر اکرم دیده، آیات خدا بوده است، نه این که خود خدا را با چشم سر دیده باشد.

بعلاوه آن چه دل یافته است، همان است که چشم هم دیده، یعنی آیات پروردگار؛ وگرنه ذات مقدّس حضرت حقّ محال است که رؤیت شود.

«فَآيَاتُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ غَيْرُ اللَّهِ»

آیات خدا غیر خدا است. کائنات غیر خدا هستند. اگر گفته شود جلوه خدا هستند، باید سؤال شود این جلوه خدا غیر خدا است یا خیر؟ اگر جلوه خدا خود خدا باشد، با پیامدهای ناروای آن چه کنیم؟ مثلاً بهشت و دوزخ چه می‌شود؟ و اگر غیر خدا است، عیب ندارد.

«وَ قَدْ قَالَ: وَ لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا»

از آن طرف هم فرموده است: احاطه‌ای به حضرت حق پیدا نمی‌شود. اگر قابل رؤیت به چشم باشد، یعنی محاط قرار گرفته است.

«فَإِذَا رَأَتْهُ الْأَبْصَارُ، فَقَدْ أَحَاطَتْ بِهِ الْعِلْمُ وَ وَقَعَتِ الْمَعْرِفَةُ»

یکی از چیزهایی که وسیله ادراک و احاطه است، همین حواسی است که انسان دارد.

«فَقَالَ أَبُو قُرَّةَ: فَتُكْذَبُ بِالرُّوَايَاتِ»

ابوقرّه باز می‌گوید: پس روایت‌هایی را که در این زمینه رسیده، تکذیب می‌کنید؟

«فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِذَا كَانَتِ الرُّوَايَاتُ مُخَالَفَةً لِلْقُرْآنِ كَذَّبَتْ بِهَا»

فرمود: بله، روایات مخالف قرآن را تکذیب می‌کنم. از آن طرف، اجماع مسلمین هم بر این است که احاطه علمی به خدا محال است.

«وَ مَا أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَا يُحَاطُ بِهِ عِلْمًا وَ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ لَيْسَ

كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»

رؤیت قلبی

«حَضَرَتْ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَدَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ مِنَ الْخَوَارِجِ، فَقَالَ لَهُ: يَا أَبَا جَعْفَرٍ! أَيُّ شَيْءٍ تَعْبُدُ؟ قَالَ: اللَّهُ تَعَالَى. قَالَ: رَأَيْتَهُ؟ قَالَ: بَلْ لَمْ تَرَهُ الْعَيْنُ بِمُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ، وَ لَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ»

رؤیتی که درباره خدای متعال به کار می‌رود، رؤیت قلبی است.

بخشی از روایات می‌گویند: احکامی که در ارتباط با خلق است، در ارتباط با خالق

نیست:

«لَا يُعْرَفُ بِالْقِيَاسِ وَلَا يُدْرَكُ بِالْحَوَاسِّ وَلَا يُشَبَّهُ بِالنَّاسِ، مَوْصُوفٌ بِالْآيَاتِ، مَعْرُوفٌ بِالْعَلَامَاتِ»^۱

خداوند به وسیله آیاتش توصیف می‌شود، نشانه‌های پروردگار معرفت حضرت

حق است.

دروغ بستن بر پیامبر در مسأله‌ی رؤیت

«عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْخَزَّازِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، قَالَا: دَخَلْنَا عَلَى أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَحَكَيْتَنَا لَهُ مَا رَوَيْ أَنَّهُ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله رَأَى رَبَّهُ فِي هَيْئَةِ الشَّابِّ الْمُوفِقِ، فِي سِنِّ أَبْنَاءِ ثَلَاثِينَ سَنَةً رَجُلًا فِي خُضْرَةٍ»

در حضور حضرت رضا علیه‌السلام گفته شد که در برخی از اخبار آورده‌اند که پیغمبر اکرم خداوند متعال را در جریان معراج به شکل یک جوان سی ساله و خوش اندام دیدند. حضرت فرمودند: این سخنان، باطل و برخلاف محکمات قرآن و حدیث است. اگر چنین حدیثی هم رسیده، جابه‌جا شده است. آن چه بوده این که آن مقامات عالی‌معنوی پیامبر صلوات الله علیه و آله در وضعیت هیئت شاب موفق بود، نه این که

بیغمبر اکرم خداوند متعال را در این هیئت دیدند.

«وَقُلْتُ إِنَّ هِشَامَ بْنَ سَالِمٍ وَصَاحِبَ الطَّاقِ وَالْمِثْمِيَّ، يَقُولُونَ إِنَّهُ أَجْوَفُ إِلَى السَّرَّةِ، وَالْبَاقِي صَمَدٌ»^۱

این جابحث‌هایی است که آیا بزرگانی مانند هشام بن سالم و مؤمن الطاق چنین حرف‌هایی داشتند یا نداشتند؟ نسبت این مطالب به این‌ها درست است یا نه؟ آیا یک وقت چنین می‌گفتند بعد، برگشتند؟ مطالبی است که محل بحثش این‌جا نیست.

معمولاً وقتی در ارتباط با حضرت حق چنین اباطیلی گفته می‌شد، معصومین علیهم‌السلام به خاطر مقابله با چنین خرافاتی به سجده می‌افتادند.

«فَخَرَّ سَاجِدًا، ثُمَّ قَالَ: سُبْحَانَكَ! مَا عَرَفُوكَ وَلَا وَحَدُّوكَ، فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ وَصَفُوكَ. سُبْحَانَكَ! لَوْ عَرَفُوكَ لَوَصَفُوكَ بِمَا وَصَفْتَ بِهِ نَفْسَكَ»

اگر اینان خدا را می‌شناختند، آن جور که خودش خودش را معرفی نموده است، خدا را وصف می‌کردند.

«سُبْحَانَكَ! كَيْفَ طَاوَعْتَهُمْ أَنْفُسُهُمْ أَنْ شَبَّهُواكَ بِغَيْرِكَ!؟»

این‌ها چه گونه حاضر شدند به این کار، و این حالت در نفسشان پیدا شده است که تو را به غیر تو تشبیه کنند؟!

«الهِى لَا أَصْفُكَ إِلَّا بِمَا وَصَفْتَ بِهِ نَفْسَكَ، وَلَا أَشَبِّهُكَ بِخَلْقِكَ. أَنْتَ أَهْلٌ لِكُلِّ خَيْرٍ، فَلَا تَجْعَلْنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ. ثُمَّ التَفَتَ إِلَيْنَا»

آن وقت حضرت به طرف ما توجه کردند و فرمودند:

«فَقَالَ: مَا تَوَهَّمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَوَهَّمُوا اللَّهَ غَيْرَهُ»

این جمله بسیار مهم است. یکی از اصولی که از احادیث استفاده می‌شود، مانند اصل قرآنی «لیس کمثله شیء» و اصل قرآنی «لم یلد و لم یولد». هر چه توهم کردید، بدانید که خدا غیر از اوست.

بخش دوم: توحید □ ۱۲۳

«ثُمَّ قَالَ: نَحْنُ آلُ مُحَمَّدٍ، النَّمَطُ الْأَوْسَطُ الَّذِي لَا يُدْرِكُنَا الْعَالِي وَلَا يَسْبِقُنَا
التَّالِي»

ما خاندان پیغمبر، «نمط اوسط» هستیم که عقب مانده به ما نرسد و جلو رونده بر ما سبقت نگیرد. بعد آن شخص را - که نامش محمد بود - خطاب کردند:

«يَا مُحَمَّدُ! إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَآلِهِ حِينَ نَظَرَ إِلَى عَظْمَةِ رَبِّهِ، كَانَ فِي
هَيْئَةِ الشَّابِّ الْمَوْفِقِ وَ سِنَّ أَبْنَاءِ ثَلَاثِينَ سَنَةً»

پیغمبر اکرم وقتی به عظمت خدایش نگریست در هیئت شاب موفّق بودند، نه این که پیغمبر اکرم، خدا را در هیئت شاب موفّق دیدند.

در چنین سنی پیغمبر اکرم آن مقامات عالیه را طی کردند، و آن تجلیات خاص الهی بر ایشان شد. امام رضا علیه السلام مجدد او را خطاب کردند:

«يَا مُحَمَّدُ! عَظَمَ رَبِّي وَ جَلَّ أَنْ يَكُونَ فِي صِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ. قَالَ: قُلْتُ:
جُعِلْتُ فِدَاكَ، مَنْ كَانَتْ رِجْلَاهُ فِي خُضْرَةٍ»

راوی پرسید: داستان پاها و سبزه چه بود؟

«قَالَ: ذَلِكَ مُحَمَّدٌ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَآلِهِ؛ كَانَ إِذَا نَظَرَ إِلَى رَبِّهِ بِقَلْبِهِ، جَعَلَهُ فِي نُورٍ
مِثْلَ نُورِ الْحُجُبِ حَتَّى يَسْتَبِينَ لَهُ مَا فِي الْحُجُبِ»

آن وجود پیامبر اکرم بود که در نور خاصی قرار داشتند.

«إِنَّ نُورَ اللَّهِ، مِنْهُ اخْضَرَّ مَا اخْضَرَ، وَ مِنْهُ احْمَرَّ مَا احْمَرَ، وَ مِنْهُ ابْيَضَّ مَا
ابْيَضَّ، وَ مِنْهُ غَيْرُ ذَلِكَ»

نور خدا است که همه این انوار از آن نور است، یعنی از آن نشأت گرفته است، نه این که تنزل و تجزیه و مانند آن باشد. رنگ های مختلف دارد: سبز، قرمز، سفید و رنگ های دیگر.

بعد هم در پایان فرمودند:

«يَا مُحَمَّدُ! مَا شَهِدَ بِهِ الْكِتَابُ وَ السُّنَّةُ فَنَحْنُ الْقَائِلُونَ بِهِ»

آنچه کتاب و سنت گویای اوست و از پیامبر اکرم رسیده، حرف ما همان است.

معنای «رَجْلَاهُ فِي خُضْرَةٍ»

پای مبارک پیامبر اکرم در نور سبزی قرار داشت. این عبارت به چه معناست؟

«كَانَ إِذَا نَظَرَ إِلَى رَبِّهِ بِقَلْبِهِ، جَعَلَهُ فِي نُورٍ مِثْلَ نُورِ الْحُجُبِ»

«نورالحجب» انواری است که به اعتبار مراتب، از آن انوار تعبیر به حجب شده

است.

«إِنَّ نُورَ اللَّهِ مِنْهُ أَخْضَرَ مَا أَخْضَرَ وَمِنْهُ أَحْمَرٌ مَا أَحْمَرَ إِلَى آخِرٍ»

در پاورقی توحید صدوق، این جمله چنین معنا شده است:

«همه مخلوقات بروز و ظهوری دارند که می‌توان از آن تعبیر به نور کرد. نورالانوار مخلوقی است که همه موجودات در ارتباط با او تحقق یافته‌اند. پس منشأ تمام این اشیاء، نورالانواری است که مخلوق حضرت حق است. پس این انوار مختلف که گفته شده، اشاره به مراتب مختلف موجودات دارد. این اشیاء در وضعیتی هستند که برخی نور احمر، بعضی خضرا و بعضی بیاض تناسب دارد.»

علامه مجلسی می‌گوید:

«و أما تأويل ألوان الأنوار، فقد قيل فيه وجوه: الأول أنها كناية عن تفاوت مراتب تلك الأنوار بحسب القرب و البعد من نور الأنوار؛ فالأبيض هو الأقرب، و الأخضر هو الأبعد، كأنه ممزج بضرب من الظلمة، و الأحمر هو المتوسط بينهما. ثم ما بين كل اثنين، ألوان أخرى كألوان الصبح و الشفق المختلفة في الألوان، لقربها و بعدها من نور الشمس»^۱

معنای اولی که بعضی‌ها گفتند کنایه از این است که این انوار در ارتباط با پروردگار قُرب و بُعد دارند، و این قرب و بعدشان به خضراء، حمراء و بیاض مطرح می‌شود. این که گفته شده است پیامبر گرامی «فی خضرة» بودند، چون در آن نور بودند، زمینه

برخورد خاصّ تحقق یافت.

«الثانی أنها کنایة عن صفاته المقدسة؛ فالأخضر قدرته علی ایجاد
الممکنات و افاضته الأرواح التي هی عیون الحیة و منابع الخضرة، و
الأحمر غضبه و قهره علی الجمیع بالإعدام و التعذیب، و الأبیض رحمته و
لطفه علی عباده، كما قال تعالی: وَ أَمَّا الَّذِينَ أَبْيَضَتْ وُجُوهُهُمْ فَبِی رَحْمَتِ
اللَّهِ»

معنای دوم ذوقی کنایه از این است که صفات مقدس پروردگار، بعضی مناسب
کلمه حمراء است که در مورد غضب پروردگار، و بعضی به کلمه بیاض که در مورد
رحمت خدا، و گاهی خضراء که به قدرت پروردگار تناسب دارد مطرح شود.
معنای سوم را علامه مجلسی از والد معظمشان نقل می کنند: در خواب چیزی دیده
می شود که در این عالم شیء خاصی از آن تعبیر می شود. این دو با هم تناسب خاصی
دارد. این جا هم چنین است. این انوار در ارتباط با حالات پیامبر اکرم مطرح است، از
حالت عبادت ایشان تعبیر به خضره شده است. قدمشان در خضره بود، یعنی در
عبادت و قرب خاصی قرار داشتند.

«الثالث ما استفدته من الوالد العلامة قدس الله روحه، و ذکر أنه مما أبيض
عليه من أنوار الكشف و اليقين. و بيانه يتوقف على تمهيد مقدمة، و هي أن
لكل شيء مثلاً في عالم الرؤيا و المكاشفة، و تظهر تلك الصور و الأمثال
على النفوس مختلفة باختلاف مراتبها في النقص و الكمال؛ فبعضها أقرب
إلى ذی الصورة و بعضها أبعد. و شأن المعبر أن ينتقل منها إلى ذواتها. فإذا
عرفت هذا، فالنور الأصفر عبارة عن العبادة و نورها كما هو المجرب في
الرؤيا»

اگر کسی در رؤیای رنگ زردی ببیند، کنایه از این است که در عبادت موفق می شود.

«فانه كثير ما يرى الرائي الصفرة في المنام، فيتيسر له بعد ذلك عبادة يفرح
بها»

سرور و نشاط بواسطه عبادت پیدا می‌کند.

«کما هو المعاین فی جباه المتجهدين»

کما این که آن‌هایی که نماز شب می‌خوانند و بیداری زیادی در شب دارند، رنگشان به زرد متمایل می‌شود.

«و قد ورد فی الخبر فی شأنهم أنه ألبسهم الله من نوره لما خلوا به»

این‌ها از انوار خدا - وقتی که با خداوند متعال در شب خلوت کرده‌اند - متلبس شدند، از همان انواری که مخلوق حضرت حق است.

«و النور الأبيض العلم لأنه منشأ للظهور»

نور ابيض کنایه از علم است. اگر کسی نور ابيض در خواب دید، کنایه است از این که در مسیر تحصیل علم خیلی موفق می‌شود.

«و قد جرب فی المنام أيضا»

این‌ها تجربه شده است.

«و النور الأحمر المحبة كما هو المشاهد فی وجوه المحبين عند طغیان

المحبة، و قد جُرب فی الأحلام أيضا»

نور قرمز کنایه از محبت است.

«و النور الأخضر المعرفة، كما تشهد به الرؤيا و يناسبه هذا الخبر»

نور سبز معرفت است که با این خبر نیز تناسب دارد.

«لأنه صلوات الله عليه و آله فی مقام غاية العرفان»

زیرا پیامبر اکرم صلوات الله عليه و آله در مقام غایت عرفان بودند. لذا گفته شده است:

«كانت رجلاه فی خضرة»

بعد می‌فرماید:

«و لعلمهم صلوات الله عليهم انما عبّروا عن تلك المعانی علی تقدير کونها

مرادة بهذه التعبيرات، لقصور أفهامنا عن محض الحقيقة»

بخش دوم: توحید □ ۱۲۷

بر فرض هم که آنچه گفته شد درست باشد، حقیقت مطلب با این تعبیرات فهمیده نمی‌شود.

«كما تعرض على النفوس الناقصة في الرؤيا هذه الصور، ولأنا في منام طويل من الغفلة عن الحقائق، كما قال صلوات الله عليه: النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَا تَوَّأْتِبَهُوا»

کما این که به وسیله خواب، این مطالب به نفوس ناقصه القاء می‌شود. و ما هم در خواب غفلت از حقائق هستیم.

«و هذه التأویلات غاية ما يصل اليه أفهامنا القاصرة، و الله أعلم بمراد حججه و أوليائه صلوات الله عليهم»

این تأویلات، نهایت چیزی است که به افهام قاصره ما رسیده است. و خداوند، مراد حجتها و اولیای خود را می‌داند.

معنای «يُزُورُونَ رَبَّهُمْ»

«عَنْ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحِ الْهَرَوِيِّ، قَالَ: قُلْتُ لِعَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرُّضَا صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِمَا: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ! مَا تَقُولُ فِي الْحَدِيثِ الَّذِي يَرْوِيهِ أَهْلُ الْحَدِيثِ أَنَّ الْمُؤْمِنِينَ يُزُورُونَ رَبَّهُمْ مِنْ مَنَازِلِهِمْ فِي الْجَنَّةِ؟»^۱

در روایتی نقل شده است که در قیامت، مؤمنین در منازل خودشان خدا را زیارت (دیدار) می‌کنند. معنای این روایت از امام رضا علیه السلام پرسیده می‌شود. با توجه به این که از نظر عقلی، زیارت ذات مقدس حضرت حق در قیامت و در بهشت محال است، همچنان که در دنیا محال است، از حضرتش در این مورد پرسیده‌اند.

حضرت در پاسخ فرمودند: منظور از زیارت خدا در بهشت، زیارت پیغمبر اکرم و زیارت ائمه معصومین صلوات الله عليهم است. به خاطر شدت تقرب این بزرگواران

به خداوند متعال، زیارت این‌ها همان زیارت الله است.

«فَقَالَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ: يَا أَبَا الصَّلَاتِ! إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَضَّلَ نَبِيَّهُ مُحَمَّدًا صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَلَى جَمِيعِ خَلْقِهِ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالْمَلَائِكَةِ، وَجَعَلَ طَاعَتَهُ طَاعَتَهُ وَتَابَعَتَهُ مُتَابَعَتَهُ وَزِيَارَتَهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ زِيَارَتَهُ. فَقَالَ عَزَّوَجَلَّ: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ»، وَقَالَ: «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ، يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»

امام رضا علیه‌السلام فرمود: ای ابوالصلت! به درستی که خدای تبارک و تعالی پیغمبرش محمد صلوات الله علیه و آله را بر همه آفریدگانش از پیغمبران و فرشتگان زیادتى داد، و طاعت او را طاعت خود و متابعت او را متابعت خود و زیارت او را در دنیا و آخرت زیارت خود قرار داد. و خدای عزوجل فرمود: هر که رسول و فرستاده خدا را فرمان برد پس به حقیقت که خدا را فرمان برده و فرموده: به درستی که آنان که با تو بیعت کنند، جز این نیست که با خدا بیعت کنند، دست خدا در بالای دستهای ایشان است.

باید دانست که از خیلی از آیات سوءاستفاده شده است، مانند آیه:

«وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»^۱

که در ارتباط با مسأله وحدت وجود، مورد بهره برداری قرار گرفته است. این آیه بعنوان معجزه‌ای در جنگ بدر نازل شده است، نه این‌که در همه جا و همه وقت، ساری و جاری باشد.

این جا هم همین طور است:

«مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ»^۲

«فقد اطاع الله» از باب این‌که رسول الله از ناحیه خدا تعیین شده، اطاعتش اطاعت خدا است، نه از باب مسأله وحدت وجود باشد. هم چنین آیه:

۱. انفال: ۱۷

۲. نساء: ۸۰

«إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ، يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»

سائل دوباره می پرسد:

«قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ! فَمَا مَعْنَى الْخَيْرِ الَّذِي رَوَاهُ أَنْ ثَوَابَ لَا إِلَهَ

إِلَّا اللَّهُ النَّظَرُ إِلَى وَجْهِ اللَّهِ»^۱

این حدیث را چگونه معنا می فرمایید؟ که باز هم نظر به وجه خدا مطرح می شود، پس مسأله رؤیت است.

حضرت به همان صورت جواب دادند که وجه الله، انبیاء و اوصیاء هستند.

«فَقَالَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ: يَا أَبَا الصَّلَاتِ! مَنْ وَصَفَ اللَّهَ بِوَجْهِهِ كَالْوُجُوهِ فَقَدْ

كَفَرَ؛ وَلَكِنْ وَجْهُ اللَّهِ أَنْبِيَائُهُ وَرُسُلُهُ وَحُجَجُهُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ. هُمُ الَّذِينَ

بِهِمْ يُتَوَجَّهُ إِلَى اللَّهِ وَالْإِلَهِيِّ دِينِهِ وَمَعْرِفَتِهِ، وَقَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا

فَانٍ وَيَتَّقِي وَجْهَ رَبِّكَ» وَقَالَ عَزَّوَجَلَّ: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ». فَالْنَّظَرُ

إِلَى أَنْبِيَائِ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَحُجَجِهِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ فِي دَرَجَاتِهِمْ ثَوَابٌ عَظِيمٌ

لِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. وَقَدْ قَالَ النَّبِيُّ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَآلِهِ: مَنْ أَبْغَضَ أَهْلَ

بَيْتِي وَعِترَتِي، لَمْ يَرِنِي وَلَمْ أَرَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. وَقَالَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَآلِهِ: إِنَّ

فِيكُمْ مَنْ لَا يَرَانِي بَعْدَ أَنْ يُفَارِقَنِي»

خلاصه فصل ۵

این فصل به بحث در مورد معانی رؤیت خداوند متعال اختصاص دارد. مستندات قائلان به رؤیت، از آیات قرآن با تبیین امامان معصوم علیهم السلام بررسی شده و به آن نتیجه رسیده که رؤیت حسی در دنیا و آخرت، محال است، ولی رؤیت قلبی ممکن است، بلکه مؤمنان اهل معرفت همواره بدان سرفرازند. البته در مکتب خلفا در این زمینه دروغ‌هایی به پیامبر نسبت داده‌اند که امام رضا علیه السلام دروغ بودن این نسبت‌ها را روشن ساخته‌اند. در ادامه، عبارت «رجلاه فی خصره» در حدیث بررسی

شد، که کوتاه نظران آن را دلیل بر جسمیت خداوند دانسته‌اند اما توضیح مهم علامه مجلسی در این جا بیان شد که حدیث، هرگز جسمیت را نمی‌رساند. پایان بخش این فصل، عبارت «یزرون ربهم» در حدیث شریف بود که به معنای دیدار با اولیای معصوم خداوند در بهشت است.

فصل ۶

معنای درخواست حضرت موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ

«قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ»

«قَالَ الْمَأْمُونُ: بَارَكَ اللَّهُ فِيكَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ! فَمَا مَعْنَى قَوْلِ اللَّهِ: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي» - الْآيَةَ؟ كَيْفَ يَكُونُ كَلِيمُ اللَّهِ مُوسَى بْنُ عِمْرَانَ لَا يَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى ذِكْرُهُ لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ الرُّؤْيَةُ حَتَّى يَسْأَلَهُ هَذَا السُّؤَالَ؟»^۱

سؤالی دیگر در زمینه رؤیت خداوند است که مأمون از حضرت رضا علیه السلام می پرسد. بر این اساس که مطلب این قدر مشخص و روشن است که افراد معمولی و عادی - که مقداری در ارتباط با مسائل توحیدی آشنایی داشته باشند -، به خوبی می فهمند که رؤیت نسبت به حضرت حق به چشم سر، بی معناست، پس چرا حضرت موسی علی نبینا و آله و علیه السلام در خواست رؤیت کرده اند؟

امام رضا علیه السلام فرمودند: جریان این بود که حضرت موسی جمعی را از بین هفتصد هزار بنی اسرائیل برگزید؛ ابتدا هفتاد هزار و بعد هفت هزار و بعد هفتصد نفر و از بین هفتصد نفر، هفتاد نفر برای رفتن به کوه طور انتخاب کردند. این کار که انجام

شد، آنان درخواست کردند که حضرت موسی از خدا بخواهد که خدا را ببینند. حضرت موسی هر چه گفتند که خدا دیدنی نیست، باز آن‌ها اصرار کردند. حضرت موسی به خداوند عرضه داشت که من چه کنم؟ خدا فرمود: ما تو را به جهل آن‌ها بازخواست نمی‌کنیم، تو درخواست کن.

پس پاسخ این پرسش آن است که حضرت موسی می‌دانست که خداوند به چشم سر دیده نمی‌شود، ولی چون قوم اصرار کردند و خداوند متعال اذن فرمود، ایشان درخواست کرد.

«فَقَالَ الرَّضَا صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ: إِنَّ كَلِيمَ اللَّهِ مُوسَى بْنَ عِمْرَانَ عَلِمَ أَنَّ اللَّهَ جَلَّ عَنْ أَنْ يُرَى بِالْأَبْصَارِ؛ وَ لَكِنَّهُ لَمَّا كَلَّمَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَ قَرَّبَهُ نَجِيًّا، رَجَعَ إِلَى قَوْمِهِ، فَأَخْبَرَهُمْ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ كَلَّمَهُ وَ قَرَّبَهُ، فَقَالُوا: لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَسْمَعَ كَلَامَهُ كَمَا سَمِعْتَ»

حضرت موسی علی نبینا و آله و علیه‌السلام می‌دانست که خداوند متعال بزرگتر از آن است که به چشم دیده شود. اما وقتی حضرت موسی با خداوند تکلم کردند و به قومشان گفتند که من با خدا سخن گفتم، گفتند ادعای تو را نمی‌پذیریم، بلکه باید خودمان صدای خدا را بشنویم.

«وَ كَانَ الْقَوْمُ سَبْعِمِائَةَ أَلْفٍ رَجُلٍ، فَأَخْتَارَ مِنْهُمْ سَبْعِينَ أَلْفًا، ثُمَّ اخْتَارَ مِنْهُمْ سَبْعَةَ أَلْفٍ، ثُمَّ اخْتَارَ مِنْهُمْ سَبْعِمِائَةَ، ثُمَّ اخْتَارَ مِنْهُمْ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِ رَبِّهِ؛ فَخَرَجَ بِهِمْ إِلَى طُورِ سَيْنَاءَ، فَأَقَامَهُمْ فِي سَفْحِ الْجَبَلِ. وَ صَعِدَ مُوسَى إِلَى الطُّورِ، وَ سَأَلَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يُكَلِّمَهُ وَ يُسْمِعَهُمْ كَلَامَهُ؛ فَكَلَّمَهُ اللَّهُ تَعَالَى، وَ سَمِعُوا كَلَامَهُ مِنْ فَوْقِ وَ أَسْفَلَ وَ يَمِينٍ وَ شِمَالٍ وَ وَرَاءَ وَ أَمَامٍ»

هفتاد نفر آمدند بالای کوه تا بشنوند و به دیگران بگویند.

خدا هم ایجاد صوت کرد، به گونه‌ای که همه این‌ها شنیدند که حضرت موسی با خدا سخن گفت. از همه جوانب صدای خدا را شنیدند.

«لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَحَدَثَهُ فِي الشَّجَرَةِ»

کلام خدا ایجاد صوت است، وگرنه خدا که چنین کلامی مانند مردم ندارد. خداوند متعال در درخت ایجاد صوت کرد.

«ثُمَّ جَعَلَهُ مُنْبَعًا مِنْهَا حَتَّى سَمِعُوهُ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ»

بعد صدا را در همه جوانب پراکنده کرد.

«فَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ بِأَنَّ هَذَا الَّذِي سَمِعْنَاهُ كَلَامُ اللَّهِ، حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً»

گفتند: ما خودمان باید خدا را ببینیم تا مطمئن شویم این صدا، صدای خدا بوده است.

«فَلَمَّا قَالُوا هَذَا الْقَوْلَ الْعَظِيمَ وَاسْتَكْبَرُوا وَعَتَوْا»

این کبر و نخوت را نشان دادند و این بسیار نفهمی و نادانی است.

«بَعَثَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ صَاعِقَةً، فَأَخَذَتْهُمْ بِظُلْمِهِمْ، فَمَا تَوَّأ»

صاعقه همه را فرا گرفت و مُردند.

«فَقَالَ مُوسَى: يَا رَبِّ! مَا أَقُولُ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِذَا رَجَعْتُ إِلَيْهِمْ وَقَالُوا إِنَّكَ

ذَهَبْتَ بِهِمْ فَفَتَلْتَهُمْ، لِإِنَّكَ لَمْ تَكُنْ صَادِقًا فِيمَا ادَّعَيْتَ مِنْ مُنَاجَاةِ اللَّهِ إِيَّاكَ»

حضرت موسی به خدا عرضه داشت: خدایا! این که بدتر شد، ما برگردیم به این بقیه چه بگوئیم؟ آن‌ها می‌گویند تو راست گو نیستی، رفتی بلایی سر این‌ها آوردی؟

«فَأَحْيَاهُمُ اللَّهُ وَبَعَثَهُمْ مَعَهُ»

خدا آن‌ها را زنده کرد و با حضرت موسی راه افتادند.

«فَقَالُوا: إِنَّكَ لَوْ سَأَلْتَ اللَّهَ أَنْ يُرِيكَ تَنْظُرًا إِلَيْهِ لَأَجَابَكَ، وَكُنْتَ تُخْبِرُنَا كَيْفَ

هُوَ، فَتَعْرِفُهُ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ»

آن وقت گفتند: ما به این راضی نمی‌شویم. حال که چنین شد، از خدا بخواه که او را ببینی. وقتی خدا را دیدی، بعد برای ما تعریف کن، کفایت است.

«فَقَالَ مُوسَى: يَا قَوْمِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُرَى بِالْأَبْصَارِ»

حضرت موسی گفت: خدا به چشم سر دیده نمی‌شود.

«وَلَا كَيْفِيَّةَ لَهُ، وَإِنَّمَا يُعْرَفُ بِآيَاتِهِ وَيُعَلَّمُ بِعَلَامَاتِهِ»

خدا کیفیت ندارد، بلکه به علائم و آیاتش شناخته می‌شود.
گفتند ما بیش از این نمی‌فهمیم.

«رَبِّ إِنَّكَ قَدْ سَمِعْتَ مَقَالََةَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَأَنْتَ أَعْلَمُ بِصَلَاحِهِمْ»

حضرت موسی گفت: خدایا تو می‌دانی این‌ها چه گفتند، چه دستور می‌فرماید؟

«فَأَوْحَىٰ اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ إِلَيْهِ: يَا مُوسَىٰ سَلْنِي مَا سَأَلُوكَ فَلَنْ أُؤَاخِذَكَ

بِجَهْلِهِمْ»

خدای جلّ جلاله فرمود: درخواست این‌ها را از من بخواه، من تو را به جهل این‌ها
مؤاخذه نمی‌کنم.

«فَعِنْدَ ذَلِكَ قَالَ مُوسَىٰ: رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ، قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَىٰ

الْجَبَلِ»

آن وقت تو بخواه تا از آن چه پیش می‌آید مطلب را بفهمند. آن وقت من نوری از
انوار مخلوقاتم را بر کوه تجلی می‌دهم، این کوه عظیم مُندک می‌شود.

«فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ وَهُوَ يَهْوِي، فَسَوْفَ تَرَانِي. فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ بِآيَةٍ مِنْ

آيَاتِهِ جَعَلَهُ دَكَاةً»

اگر کوه جای خودش ماند، در حالی که مضطرب می‌شود، من هم دیده می‌شوم.

«تجلی ربّه»، نه ذات مقدس حق، بلکه آیتی از آیات او تجلی کرده است.

«وَخَرَّ مُوسَىٰ صَبِقًا. فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ: سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ، يَقُولُ: رَجَعْتُ إِلَىٰ

مَعْرِفَتِي بِكَ عَنْ جَهْلِ قَوْمِي، وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُمْ بِأَنَّكَ لَا تُرَىٰ»

بیان صاحب‌المیزان در خصوص رؤیت

صاحب‌المیزان می‌نویسد: معرفت و شناخت را تقسیم می‌کنند. گاهی انسان

چیزی را به چشم سر می‌بیند که روشن است در آن جا محاذات و محدودیت لازم

می شود. این یک نوع رؤیت به وسیله حاسه بصر است که مشخص است. گاهی علم به چیزی است که هیچ قابل انکار نیست، مثلاً وجود مکه قطعی است، گرچه کسی مکه نرفته باشد. این جا معمولاً رؤیت گفته نمی شود. گاهی مطلب از این هم روشن تر است، مثلاً بدیهی بودن «دو به اضافه دو مساوی با چهار» هیچ قابل انکار نیست، ولی از این هم به طور معمول رؤیت تعبیر نمی شود. ولی قوی تر و شدیدتر از این دو، آن وقتی است که معلوم نزد عالم حضور دارد، که به آن علم حضوری می گویند. در این مورد که فاصله بین علم و آن معلوم به صورت نیست، تعبیر به رؤیت می شود. خودم را می بینم، علاقه مندی یا نفرت خودم را نسبت به فلان شیء، می بینم. این جا تعبیر به رؤیت می شود. آن وقتی که آگاهی در وضعیت استثنائی است، فوق آگاهی های قطعی و فوق آگاهی های ضروری است. پس رؤیت گاهی به معنای وجدان حضوری گفته می شود، نه به معنای دیدن به چشم سر، نه به معنای علم قطعی و نه به معنای علوم ضروریه. در این جا مقصود این است آن ها که رؤیت خدا را درخواست کردند، درخواست حقیقی است و درخواست خود حضرت موسی هم هست. در ارتباط با قومش هم نیست، خودشان این تقاضا را کردند. و با توجه به معنایی که گفتیم، روشن می شود که فوق درک های قطعی و فوق درک مسائل ضروری است.

«قوله تعالی: (وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي) - الآية. التجلی مطاوعة التجلیة، من الجلاء بمعنی الظهور،^۱

تجلی پذیرفتن تجلیه است، یعنی چیزی جلوه کرده است. وقتی پذیرفته شود، جلوه او این می شود.

«وَالدُّكُّ هُوَ أَشَدُّ الدَّقِّ، وَجَعَلَهُ دَكًّا أَي مَدْكوكًا، وَالْخُرُورُ هُوَ السَّقُوطُ، وَ الصَّعْقَةُ هِيَ الْمَوْتُ أَوْ الْعَشِيَّةُ بِجَمُودِ الْحَوَاسِ وَ بَطْلَانِ ادْرَاكِهَا»

«دک» را کوبیده شدن بسیار شدید معنا کرده‌اند.
«الخرور» یعنی یا مُردند یا بیهوش شدند، به گونه‌ای که حواس ظاهر از کار بیفتد.

«و معنى الآية على ما يستفاد من ظاهر نظمها»

توجه دارید که ایشان در آیات، حتی المقدور در خود آیه تدبر جدی دارند. بعد آیات دیگری هم اگر کمک مطلب باشد، آن‌ها را هم بررسی می‌کنند، و ابتدا همان تفسیر قرآن به قرآن را در نظر دارند. یعنی تلاش می‌کنند که بفهمند از خود آیات شریفه قرآن چه استفاده می‌شود؟^۱

«و معنى الآية على ما يُستفاد من ظاهر نظمها أنه «لَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا»

الذی وقتناه له «وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ» بكلامه «قَالَ» أى موسى «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ»

أى أرنى نفسك أنظر اليك أى مكّنى من النظر اليك حتى أنظر اليك»

به من این امکان را بده که بتوانم تو را ببینم.

«حتى أنظر اليك و أراك، فان الرؤية فرع النظر، و النظر فرع التمكين من

الرؤية و التمکن منها،»

مشخص است که باید این قدرت پیدا شود.

«أشير اليه بلام العهد الحضورى»

یعنی این کوهی که این جا مشخص است.

«أى لن تطيق رؤيتى فانظر الى الجبل فانى أظهر له»

من ظاهر می‌شوم، برایش تجلی می‌کنم.

«فان استقر مكانه و أطاق رؤيتى»

اگر جبل طاقت داشت که ما را ببیند.

۱. بطور کلی همه آیات معارفی با خود آیات قرآن فهمیده نمی‌شود، زیرا به تعبیر قرآن: «بَلْ هُوَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فِي سُذُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ». خود قرآن ارجاع به صدور داده است، لذا خیلی از آیات به آیات دیگر معنا نمی‌شود، بلکه نیاز به بیان معصوم دارند.

بخش دوم: توحید □ ۱۳۷

«فاعلم أنك تطيق النظر الى و رؤيتي «فَلَمَّا تَجَلَّى» و ظهر «رَبُّهُ لِيَلْبَجِلِ
جَعَلَهُ» بتجليه «دكا» مَدكوكاً مُتَلَاشِيًا فِي الْجَوِّ أَوْ سَائِحًا»

کوه متلاشی شد، «هباءً منثوراً» در فضا شد، یا به این گفته شده است که در دریا قرار
گرفت.

«وَوَخَّرَ مُوسَى صَعِقًا؛ مَيِّتًا أَوْ مَغْشِيًا عَلَيْهِ مِنْ هَوْلِ مَا رَأَى. «فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ

سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ»؛ رجعت اليك ممّا اقترحتهُ عليك»

از آن چه که اقتراح کردم و گفتم «ارنی» از آن توبه می‌کنم.

«هذا ظاهر ألفاظ الآية»

حالا بعد از ظاهر عبارت به اصل مطلب می‌رسد:

«و الذي يعطيه التدبّر فيها أنّ حديث الرؤية و النظر الذي وقع في الآية، اذا

عرضناه على الفهم العامى المتعارف حمّله على رؤية العين و نظر

الأبصار،»

دیدن به چشم قطعاً غلط است، حضرت موسی هم کسی نیست که دیدن به چشم را

تقاضا کند، چون از بدیهیات است. حتی یک فرد عادی در مسأله توحید، این مطلب را
می‌داند.

«و لا نَشْكُ و لن نَشْكُ أنّ الرؤية و الإبصار يحتاج الى عمل طبيعى فى

جهاز الأبصار، يهيبىء للباصر صورة مماثلة لصورة الجسم المبصر فى

شكّله و لونه»

این مطلب احتیاج دارد به آن که محدودیت و جسمانیّت در کار باشد، در حالی که

این‌ها همه در ارتباط با خداوند، غلط است.

«وبالجملة هذا الذى نسمّيه الإبصار الطبيعى، يحتاج الى مادة جسمية فى

المبصر و الباصر جميعا، و هذا لا شكّ فيه. و التعليم القرآنى يعطى اعطاء

ضروريا أنّ الله تعالى لا يماثله شىء بوجه من الوجوه البتة، فليس بجسم و

لا جسمانی، و لا یحیط به مکان و لا زمان، و لا تحویه جهة و لا توجد صورة مماثلة أو مشابهة له بوجه من الوجوه فی خارج و لا ذهن البتة» معلوم است که تعلیمات قرآنی قطعاً در جهت نفی رؤیت به چشم است. «و لا تنطبق علیه صورة ذهنية لا فی الدنيا و لا فی الآخرة ضرورة» خدا صورت ذهنی در دنیا و آخرت ندارد.

«و لا أن موسى - ذاك النبي العظيم أحد الخمسة أولى العزم و سادة الأنبياء صلوات الله عليهم - ممن يليق بمقامه الرفيع و موقفه الخطير أن یجهل ذلك،»

حضرت موسی از پیامبران اولو العزم هستند و چنین مطلب بر آن بزرگوار مجهول نبوده است.

«و لا أن یمنی نفسه بأنّ الله سبحانه أن یقوی بصر الإنسان علی أن یراه و یشاهده سبحانه منزها عن وصمة الحركة و الزمان، و الجهة و المكان، و ألوات المادة الجسمية و أعراضها، فانه قول أشبه بغير الجدد منه بالجد»

این مطلب مثل آن است که حضرت شوخی کرده باشد، وگرنه چنین درخواستی معنا ندارد.

«فما محصل القول: أن من الجائز فی قدرة الله أن یقوی سبباً مادياً أن یعلق عمله الطبیعی المادی مع حفظ حقيقة السبب و هویة أثره، بأمر هو خارج عن المادة و آثارها، متعالٍ عن القدر و النهاية؟»^۱

خدا می تواند سبب مادی را نیرومند بسازد، آن چنان که غیر مادی را متعلق شود. تعلق به غیر مادی اندازه و آثار ماده را ندارد، خدا می تواند نسبت به قوای مادی چنین نیرویی مرحمت کند.

بخش دوم: توحید □ ۱۳۹

«فهذا الإبصار الذي عندنا - وهو خاصة مادية - من المستحيل أن يتعلق بما لا أثر عنده، من المادة الجسمية وخواصها»

اما چشم سر ما نمی تواند تعلق به چیزی پیدا کند که غیر مادی است. چشم سر ما آنچه را ببیند، محدود است، و جسمانیت دارد.

«فان كان موسى يسأل الرؤية فانما سأل غير الرؤية البصرية، و بالملازمة ما ينفيه الله سبحانه في جوابه»

حضرت موسی رؤیت به چشم سر را درخواست نکرده اند. بنابراین «لن ترانی» مربوط به رؤیت چشم سر نخواهد بود. درخواست ایشان در مورد رؤیت خاصی است که «لن ترانی» جواب همان رؤیت خاص است.

«و بالملازمة ما ينفيه الله سبحانه في جوابه، فانما ينفي غير الرؤية البصرية. فأما هي فبديهية الانتفاء لم يتعلق بها سؤال ولا جواب»

رؤیت به بصر، روشن است که ممکن نیست.

«وقد أطلق الله الرؤية و ما يقرب منها معنى في موارد من كلامه و أثبتها»

مواردی از آیات است که منظور از رؤیت، دیدن به چشم سر نیست، از قبیل لقاء الله.

«قوله: «مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ»^۱

رؤیتی که حضرت موسی درخواست کردند، همان رؤیتی است که در آیات دیگر مطرح است. پس رؤیت به معنای خاصی غیر از رؤیت به بصر در آیات دیگر مطرح است.

«وقد أطلق الله الرؤية و ما يقرب منها معنى في موارد من كلامه و أثبتها،

كقوله تعالى: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ»^۲

۱. العنكبوت: ۵

۲. القيامة: ۲۳

این آیه شریفه که در مورد قیامت است، رؤیت به چشم سر نیست، بلکه رؤیت دیگری است.

و قوله: «مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى»^۱

مشخص است که این جا هم مقصود رؤیت به چشم نیست. پس رؤیت دیگری منظور است.

و قوله: «أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ»^۲

باز یک معنای دیگر برای رؤیت به تعبیر «لقاء» در این آیه آمده است.

«و قوله: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا»^۳، الی غیر ذلك من الآيات الكثيرة المثبتة للرؤية و ما فی معناه،
قبال الآيات النافية لها»

این آیات هم اثبات به یک رؤیت می‌کند که قطعاً رؤیت به بصر نیست. پس تا این جا مشخص شد آیاتی هست که رؤیت گفته شده ولی رؤیت به بصر مقصود نیست، بلکه رؤیت خاص دیگری است. در مقابل، آیاتی هم نفی رؤیت کرده است.

«كما في هذه الآية: «قَالَ لَنْ تَرَانِي»»

«و قوله: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ»^۴ و غیر ذلك»

«فهل المراد بالرؤية حصول العلم الضروري سمي بها لمبالغة في الظهور و
نحوها كما قيل»

بخاطر مبالغه در ظهور، بعضی ها گفتند این رؤیت ها همان علم یقینی، قطعی و

۱. النجم: ۱۱

۲. السجدة: ۵۴

۳. الكهف: ۱۱

۴. الأنعام: ۱۰

ضروری نسبت به خداوند است.

«لا ريب أن الآيات تثبت علما ما ضروريا؛ لكن الشأن في تشخيص حقيقة

هذا العلم الضروري فأنا لا نسمي كل علم ضروري رؤية»

درست است که علم قطعی داریم، ولی در عبارات مصطلح، از این علم قطعی تعبیر

به رؤیت نمی شود.

«و ما فی معناه من اللقاء و نحوه، كما نعلم بوجود ابراهيم الخليل و اسکندر

و کسری فیما مضی و لم نرهم، و نعلم علما ضروريا بوجود لندن و

شیکاگو و مسکو و لم نرها، و لا نسميه رؤية و ان بالغنا»

این ها علم ضروری است که ابراهیم و اسکندر وجود داشته اند، ولی از این ها تعبیر

به رؤیت نمی شود، حتی اگر مبالغه کنیم.

«فأنت تقول: أعلم بوجود ابراهيم عليه السلام و على نبينا و آله و اسکندر و

کسری کأنی رأيتهم، و لا تقول رأيتهم أو أراهم، و تقول: أعلم بوجود لندن

و شیکاگو و مسکو، و لا تقول: رأيتها أو أراها»

از این علم ضروری، یک علم بالاتر هم داریم که علم بدیهیات است. آن هم کلمه

رؤیت گفته نمی شود.

«و أوضح من ذلك علمنا الضروري بالبدیهيات الأولية التي هي لکلیتها غیر

مادية»

روشن تر از آن، علوم ضروری کلی است که مادی نیست، مانند «دو دوتا، چهارتا» و

«عدد چهار زوج است».

«و لا محسوسة مثل قولنا: «الواحد نصف الاثنین» و «الأربعة زوج» و

«الإضافة قائمة بطرفین»»

یا طرفین در نسبت لازم است، قائم به طرفین است.

«فانها علوم ضرورية يصح اطلاق العلم عليها و لا يصح اطلاق الرؤية البتة»

گرچه به این‌ها علم گفته می‌شود، اما رؤیت گفته نمی‌شود.

«و نظیر ذلك جميع التصديقات العقلية الفكرية،»

تمام تصدیقات عقلی فکری علم ضروری قطعی است، ولی کلمه رؤیت بر آن‌ها اطلاق نمی‌شود.

«وكذا المعانى الوهمية، وبالجملة ما نسميها بالعلوم الحسولية، لا نسميها

رؤية، و ان أطلقنا عليها العلم»

آن‌چه در توهم انسان می‌آید و همه آن‌چه به علم حصولی - که صورتی از آن‌شء نزد ذهن است - ممکن است علم قطعی ضروری باشند، ولی به این‌ها نیز رؤیت اطلاق نمی‌شود.

«فنقول: علمناها و لا نقول: رأيناها، الا بمعنى القضاء و الحكم لا بمعنى

المشاهدة و الوجدان»

«علمناها» می‌گوییم اما «رأيناها» نمی‌گوییم مگر این‌که گاهی به معنی قضاء و حکم

باشد.

«و بالجملة ما نسميها بالعلوم الحسولية، لا نسميها رؤية و ان أطلقنا عليها

العلم»

پس آن‌چه به وسیله علم حصولی به دست می‌آید، رؤیت گفته نمی‌شود، اگر چه به آن علم گفته می‌شود.

«لكن بين معلوماتنا ما لا نتوقف في اطلاق الرؤية عليه و استعمالها فيه،

نقول: أرى أنني أنا، و أرائني أريد كذا، و اكره كذا، و أحب كذا، و أبغض

كذا، و أرجو كذا، و أتمنى كذا، أي أجد ذاتي و أشاهدها بنفسها من غير أن

أحتجب عنها بحاجب، و أجد و أشاهد ارادتي الباطنة التي ليست

بمحسوسة و لا فكرية»

چیزی در معلومات ما هست که آن‌جا رؤیت می‌گوییم، هرگز توقف و تردید

بخش دوم: توحید □ ۱۴۳

نمی‌کنیم و صریحاً رؤیت اطلاق می‌کنیم، جایی که من خودم را می‌بینم یعنی علم حضوری که در ارتباط با انسان و خودش است.

خودم را می‌بینم که چنین می‌خواهم یا چنین چیزی نمی‌خواهم. نه حجابی در کار است، نه صورتی، بلکه شهود می‌کنم. آن حالت باطنیم را می‌یابم، بدون این که صورتی و تفکری در کار باشد.

«وَأَجِدُ فِي بَاطِنِ ذَاتِي كِرَاهَةً وَحُبًّا وَبَغْضًا وَرَجَاءً وَتَمَنِّيًّا وَهَكَذَا. وَهَذَا غَيْرُ قَوْلِ الْقَائِلِ: رَأَيْتَكَ تَحِبُّ كَذَا وَتَبْغُضُ كَذَا وَغَيْرَ ذَلِكَ؛ فَاِنْ مَعْنَى كَلَامِهِ أَبْصَرْتُكَ فِي هَيْئَةٍ اسْتَدَلَّتْ بِهَا عَلَيَّ أَنَّ فِيكَ حُبًّا وَبَغْضًا وَنَحْوَ ذَلِكَ، وَأَمَّا حِكَايَةُ الْإِنْسَانِ عَنْ نَفْسِهِ أَنَّهُ يَرَاهُ يَرِيدُ وَيُكْرَهُ وَيُحِبُّ وَيَبْغُضُ، فَانَّهُ يَرِيدُ بِهِ أَنَّهُ يَجِدُ هَذِهِ الْأُمُورَ بِنَفْسِهَا وَوَأَقْعِيَّتِهَا لَا أَنَّهُ يَسْتَدَلُّ عَلَيْهَا»

این غیر از آن است که کسی به دیگری بگوید: رأيتك كذا، یعنی از صورتی فهمیدم عصبانی شدی، یا بغض داری. این یافته من بی‌استدلال یافت می‌شود و نزد نفس من حضور دارد.

«فَيَقْضَى بوجودها من طريق الاستدلال، بل يجدها من نفسه من غير حاجبٍ يحجبها و لا توسلٍ بوسيلةٍ تدلُّ عليها البتة»

بی‌واسطه شهود می‌کند، شهود خود خدا، که فوق آن درک بديهيات است.

«و تسمية هذا القسم من العلم الذي يجد فيه الإنسان نفس المعلوم، بواقعيته الخارجية رؤية مطردة،»

این قسم علم وجدانی، رؤیت شایع است.

«و هي علم الإنسان بذاته و قواه الباطنة و أوصاف ذاته و أحواله الداخلية، و ليس فيها مداخلة جهة او مكان أو زمان أو حالة جسمانية أخرى غيرها، فافهم ذلك و أجد التدبر فيه»

این علم حضوری است که زمان، مکان و جهتی در کار نیست.

«و الله سبحانه فيما أثبت من الرؤية يذكر معها خصوصيات و يضم إليها ضمائم يدلنا ذلك على أن المراد بالرؤية هذا القسم من العلم الذي نسميه فيما عندنا أيضا رؤية»

قرائنی در کلام پروردگار است که رؤیت همان شهود نفسانی است.

«كما في قوله: «أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيَّةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ» الآية. حيث أثبت أولا أنه على كل شيء حاضر أو مشهود، لا يختص بجهة دون جهة و بمكان دون مكان و بشيء دون شيء، بل شهيد على كل شيء محيط بكل شيء»

خدا بر هر چیزی حاضر یا مشهود است، چون زمانی و مکانی در کار نیست. پس این که حضرت حق چنین است، اگر کسی او را یافت و شهود کرد، او را در همه جا، بی زمان، بی مکان، و بی جهت شهود می کند، بمانند دیدن چشم نیست.

«فلو وجده شيء لو جدته على ظاهر كل شيء و باطنه و على نفس وجدانه و على نفسه، و على هذه السمة لقاءه»

یعنی به تمام معنا شهود انجام می شود و لقاء قرآن معنایش همان است.

«و على هذه السمة لقاءه لو كان هناك لقاء، لا على نحو اللقاء الحسی، الذي لا يتأتى البتة إلا بمواجهة جسمانية و تعین جهة و مکان و زمان، و بهذا يشعر ما في قوله: «ما كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» من نسبة الرؤية الى الفؤاد الذي لا شبهة في كون المراد به هو النفس الإنسانية الشاعرة، دون اللحم الصنوبري المعلق على يسار الصدر داخلا»

پس رؤیت دیگری غیر از رؤیت جارحه هست که همان شهود نفسانی است. رؤیت نفس انسانی در ارتباط با حضرت حق است. نفس انسانی یا روح که دارای درک است و منظور قلب صنوبری جسمانی نیست.

«و نظير ذلك قوله تعالى: «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ كَلَّا

إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ^۱، دل علی آن الذی یحجبهم عنه تعالی رین المعاصی و الذنوب التی اکتسبوها، فحال بین قلوبهم - ای أنفسهم - و بین ربهم فحجبهم عن تشریف المشاهدة، و لو رأوه لرأوه بقلوبهم، ای أنفسهم لا بأبصارهم وأحداقهم»

بنابر این تا این جا رویت مورد نظر، شهود نفسانی است.

«فبهذه الوجوه يظهر أنه تعالى يثبت في كلامه قسماً من الرؤية والمشاهدة وراء الرؤية البصرية الحسية، و هي نوع شعور في الإنسان يشعر بالشيء بنفسه من غير استعمال آلة حسية أو فكرية، و أن للإنسان شعوراً بربه غير ما يعتقد بوجوده من طريق الفكر»

این راه غیر از راه فکر است.

«و استخدام الدليل، بل یجده وجدانا من غير أن یحجبه عنه حاجب،»

بلکه خدا را وجدان و شهود می کند، ولی این شهود در دنیا نیست بلکه فقط در آخرت است.

«و لا یجره الى الغفلة عنه الا اشتغاله بنفسه و بمعاصیه التی اکتسبها، و هي

مع ذلك غفلة عن أمر موجود مشهود»

در دنیا مشغول به اوضاع و احوال دنیا است، آن شهود این جا به او نمی آید. در عین حال، اصل علم به حضرت حق محفوظ است و این اشتغالات مانع از علم به علم می شود.

«لا زوال علم بالکلیة و من أصله، فلیس فی کلامه تعالی ما یشعر بذلك

البتة»

این که گفتیم، در آیات نیست و استفادة ما از آیات بود.

«بل عبر عن هذا الجهل بالغفلة، و هي زوال العلم بالعلم، لا زوال أصل العلم»

از این جهل به غفلت یاد می‌شود، یعنی علم به علم نیست.

«فهذا ما بينه كلامه سبحانه، و يؤيده العقل بساطع براهينه،»

این مطلب از نظر عقلی اثبات می‌شود و از نظر قرآن روشن شده است.

«و الذي ينجلي من كلامه تعالى أن هذا العلم المسمى بالرؤية و اللقاء يتم للصالحين من عباد الله يوم القيامة»

این مطلب برای عباد صالحین حضرت حق در آخرت است.

«كما يدل عليه ظاهر قوله تعالى: «وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ»^۱،»

ظاهر آیه، رؤیت به معنای شهود خود ذات مقدس پروردگار است، نه این‌که «الی ثواب ربّها» باشد.

«فهناك موطن التشرف بهذا التشريف،»

و قیامت جایگاه این شرافت است.

«و أما في هذه الدنيا و الإنسان مشغول ببدنه، و منغمر في غمرات حوائجه

الطبيعية، و هو سالك لطريق اللقاء و العلم الضروري بآيات ربه، كادح الى

ربه كدحاً ليلاقيه، فهو بعد في طريق هذا العلم لن يتم له حق يلاقى ربه»

در دنیا به دلیل اشتغالات بدن و حوائج بشری به لقاء نمی‌رسد، ولی در این مسیر

حرکت می‌کند تا قیامت به آن برسد.

«قال تعالى: «يا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ»^۲، و في

معناه آيات كثيرة أخرى تدلّ على أنه تعالى اليه المرجع و المصير و

المنتهى، و اليه يرجعون و اليه يقلبون. فهذا هو العلم الضروري الخاصّ

۱. القيامة: ۲

۲. الإنشاق: ۶

الذی أثبتہ اللہ تعالیٰ لنفسه و سماہ رؤیة و لقاء، فان كانت حقيقة كانت معینة وان كانت مجازاً كانت صارفة»

تعبیر رؤیت به معنای حقیقی رؤیت باقرائن معینہ است. اگر معنای مجازی مورد نظر باشد، قرائنی آورده می شود که صارفه است، یعنی از معنای حقیقی صرفش داده و به معنای مجازی منتقلش کرده است.

«و القرآن الکریم أول کاشف عن هذه الحقيقة علی هذا الوجه البدیع، فالکتاب السماویة السابقة علی ما بأيدينا ساکتة عن اثبات هذا النوع من العلم بالله، و تخلو عنه الأبحاث المأثورة عن الفلاسفة الباحثین عن هذه المسائل»

قرآن نخستین کاشف این حقیقت است. کتب آسمانی قبل و فلاسفه ای که در این مسائل بحث کرده اند، تا این جا نرسیده اند، چون در فلسفه در مورد خداوند متعال، علم به وجه است، نه به ذات.

«فان العلم الحضوری عندهم کان منحصراً فی علم الشیء بنفسه حتی کشف عنه فی الإسلام؛ فللقرآن المنة فی تنقیح المعارف الإلهیة»

در فلسفه به علم حضوری رسیده اند، ولی صرفاً نسبت نفس به خودش و نسبت به حالات خودش، پس نسبت به چیزهای دیگر علم حضوری نیست، بلکه صور اشیاء است که علم حصولی می شود. و این علم حضوری که در ارتباط با ذات مقدس حضرت حق باشد، مستفاد از کلام الله و ابتکار قرآن است.

«فقوله: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي إِلَهَكَ»
سؤال منه صلوات الله علیه للرؤية بمعنى العلم الضروري علی ما تقدّم من معناه، فان الله سبحانه لَمَّا خَصَّه بما حباه من العلم به من جهة النظر فی آیاته»

چون خداوند متعال از طریق گوش خودش را به حضرت موسی شناساند، حضرت

موسی امیدوار شد که از طریق شهود نفسی هم شناخت پیدا کند، لذا درخواست شهود نفسی کرد. خدا فرمود نمی‌شود، زیرا از نظر استدلال، حضرت موسی خداوند متعال را شناخته بود.

«ثم زاد على ذلك أن اصطفاه برسالاته وبتكليمه، و هو العلم بالله من جهة السمع رجا صلوات الله عليه أن يزيده بالعلم من جهة الرؤية، و هو كمال العلم الضروري بالله، و الله خير مرجو و مأمول. فهذا هو المسؤل، دون الرؤية بمعنى الإبصار بالتحديق الذى يجمل موسى على نبينا و آله و عليه السلام ذلك النبى الكريم أن يجهل بامتناعه عليه تعالى و تقدس. و قوله: «قال لَن تَرانى» نفى مؤبد للرؤية»

درخواست رؤیت نفسانی است نه رؤیت به حدقه چشم. حضرت موسی می‌دانست که چنین چیزی نمی‌شود.

در زمینه این آیه شریفه معنا مشخص است. و اگر گفته شود این «لن ترانى» نفی مؤبد است، تأیید می‌کنم، ولی می‌گویم: در ارتباط با دنیا است. زیرا چنین آیاتی داریم که نفی مؤبد است، ولی نفی مؤبدی مرتبط با دنیا. اگر بگوئید کلام مطلق است، در جواب گوئیم مطلق قابل تقييد است، و قيد خورده است به آیاتی مثل: «الى رَبِّها نَاطِرَة» که مربوط به قیامت است.

نتیجه این که منظور در این آیه، شهود نفسانی است که در دنیا برای کسی ممکن نیست، ولی در آخرت برای عباد صالحین پیش می‌آید. ایشان برای تأیید مطلب خودشان حدیثی می‌آورند:

«و فى التوحيد، باسناده عن على صلوات الله عليه فى حديث: و سأل موسى و جرى على لسانه من حمد الله عزوجل: «رَبِّ أَرِنى أَنْظُرُ إِلَيْكَ»، فكانت مسألته تلك أمرا عظيما، و سأل أمرا جسيما فعوتب، فقال الله عزوجل: «لَن تَرانى» فى الدنيا حتى تموت و ترانى فى الآخرة»^۱

این درخواست عظیمی بود که از خدا خواستند. لذا مورد عتاب قرار گرفتند. در توحید صدوق این گونه آمده است:

«فَكَانَتْ مَسْأَلَتُهُ تِلْكَ أَمْرًا عَظِيمًا وَ سَأَلَ أَمْرًا جَسِيمًا، فَعُوقِبَ، فَقَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى: لَنْ تَرَانِي فِي الدُّنْيَا حَتَّى تَمُوتَ، فَتَرَانِي فِي الْآخِرَةِ. وَ لَكِنْ إِنْ أَرَدْتَ أَنْ تَرَانِي فِي الدُّنْيَا فَانْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ، فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي. فَأَبْدَى اللَّهُ سُبْحَانَهُ بَعْضَ آيَاتِهِ وَ تَجَلَّى رُبْنَا لِلْجَبَلِ، فَتَقَطَعَ الْجَبَلُ فَصَارَ رَمِيمًا. وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا، يَعْنِي مَيِّتًا؛ فَكَانَ عُقُوبَتُهُ الْمَوْتَ. ثُمَّ أَحْيَاهُ اللَّهُ وَ بَعَثَهُ وَ تَابَ عَلَيْهِ، فَقَالَ: سُبْحَانَكَ تَبَّتْ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ، يَعْنِي أَوَّلُ مُؤْمِنٍ آمَنَ بِكَ مِنْهُمْ أَنَّهُ لَنْ يَرَاكَ»^۱

نقد و نظر

برخی مقصود از این آیه را شهود نفس فقط در آخرت می دانند. از امیرالمؤمنین علیه السلام سؤال می شود: خدایی را که می پرستید دیده اید؟ فرمودند: چگونه خدایی را که ندیده ام بپرستم؟ منظور رؤیت قلبی در دنیا است، پس در این دنیا هم ممکن است. مثال دیگر: حضرت صادق علیه السلام از آن شخص که گفت حیران و گرفتار شدم، پرسید: آیا پس از شکستن کشتی، قلب تو تعلق به حقیقتی که منجی باشد، داشت یا خیر؟ گفت: بله. پس ایمان قلبی در دنیا ممکن است، لذا عقیده به این که در دنیا نمی شود و فقط در آخرت امکان دارد، بی معنا است.

اگر مقصود این باشد که این شهود غیر از همان یافت فطری و تعلق قلبی است و همان شهود ذات مقدس حضرت حق است، چرا در دنیا ممکن نباشد؟ اگر در آخرت چنین چیزی را محال بدانیم که بنای بسیاری از بزرگان است، در دنیا هم محال است. اما اگر شهود ذات در آخرت ممکن باشد، چرا در دنیا ممکن نباشد؟ اگر تعلقات دنیوی مانع باشد، مگر خدا نمی تواند به بنده اش لطف کند و این تعلقات

دنیوی را کنار بزند؟

پس معرفت خداوند در دنیا محال عقلی نیست، در نتیجه درخواست حضرت موسی سؤال نابجایی نبوده و عتاب و عقاب هم ندارد، پاسخش این است که قرارمان نیست در دنیا این کار انجام شود.

پس صرف نظر از مسأله تعارض این دو حدیث - اگر گفته شود تعارضی است - یا مطابق ادعای شماست، یعنی رؤیت قلبی که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: خدایم را به رؤیت قلبی دیدم، و برای اهل ایمان هم هست. و یا غیر شهود قلبی است و شهود ذات مقدس حضرت حق است نه به معنایی که گفته شد، چرا در دنیا نباشد؟ محال ذاتی نخواهد بود؟

«فَتَرَانِي فِي الْآخِرَةِ»

معنای این جمله همان علم قطعی یقینی است که رؤیت قلب است.

«وَقَدْ سَأَلَ مُوسَى عَلَى نَبِيِّنَا وَآلِهِ وَعَلَيْهِ السَّلَامُ وَجَرَى عَلَى لِسَانِهِ مِنْ حَمْدِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ. فَكَانَتْ مَسْأَلَتُهُ تِلْكَ أَمْرًا عَظِيمًا، وَسَأَلَ أَمْرًا جَسِيمًا. فَعُوقِبَ، فَقَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: لَنْ تَرَانِي فِي الدُّنْيَا حَتَّى تَمُوتَ، فَتَرَانِي فِي الْآخِرَةِ»

در پاورقی آمده است:

«فَتَرَانِي فِي الْآخِرَةِ بِرُؤْيَا شَوَابِهِ أَوْ رُؤْيَا عَظَمَتِهِ أَوْ رُؤْيَا الْقَلْبِ»

در دنیا این رؤیت که در خواست شد، امکان ندارد، ولی وقتی بمیری، پاداش چنین ایمانی داده می شود، یا عظمت ذات مقدس حضرت حق دیده می شود، یا این که مقصود همان رؤیت قلبی باشد که در روایات دیگر نیز آمده، زیرا:

«لَا فِي الْإِجْمَاعِ وَالْآيَاتِ وَالْأَخْبَارِ وَأَدْلَةُ الْعَقْلِ عَلَى أَنَّهُ تَعَالَى لَا يَرَى رُؤْيَا الْعَيْنِ، لَا فِي الدُّنْيَا وَلَا فِي الْآخِرَةِ، وَلَا فِي النَّوْمِ وَلَا فِي الْيَقِظَةِ وَلَا فِي غَيْرِ ذَلِكَ»^۱

سؤال در ارتباط با رؤیت چشم است که در دنیا و آخرت محال است. بالنتیجه می‌شود گفت که روایات مربوط به این که در خواست حضرت موسی به عنوان اصرار قوم بوده، صریح در مطلب است. و از این قبیل حدیث، اگر متعدد هم باشد قابل توجیه است. حدیث اصرار قوم را به عنوان «نص» می‌پذیریم و چنین احادیثی را به عنوان «ظاهر»، که نصّ مقدم بر ظاهر است و بایستی این ظاهر را توجیه کرد.

در حدیث، اصرار بر این است که رؤیت بصر منظور است؛ ولی در المیزان نفی درخواست رؤیت بصر است. ایشان در مورد حدیث، چند مطلب را بطور خلاصه بیان می‌کنند:

اول: سند حدیث ضعیف است.

دوم: در زمینه مسأله تجلی و رؤیت قلبی و رؤیت به غیر بصر، روایات فراوانی داریم. پس با این تفسیر که این جا رؤیت را رؤیت بصری بگیریم، منطبق نیست. اشکال سوم: بعضی از درخواست‌های قوم حضرت موسی غیر معقول و غلط بود، لذا حضرت موسی با ایشان برخورد می‌کرد و می‌فرمود جهل نورزید. این جانیز باید با آنان مقابله می‌کردند و همان‌گونه پاسخ می‌دادند. لذا ایشان این حدیث را کنار می‌گذارند.

نقد بیان صاحب المیزان

می‌گوییم: در ارتباط با سند، چنین نیست که حدیث با سند ضعیف را باید کنار گذاشت و طرد کرد، مخصوصاً اگر مشکلی را هم حل کند. این حدیث، مشکلی را که سؤال مأمون بود، حل کرد. بعلاوه عوامل دیگر از نظر خود حدیثی که بخواهد مؤید این نفی باشد، در کار نیست. صرفاً به خاطر مطلبی که خودشان از تدبر در آیه برداشت کرده‌اند، و با توجه به قرائنی که از آیات دیگر آورده‌اند، مطلبی را بیان کردند، نه این که حدیث دیگری در قبال باشد. اگر فقط بر این اساس، یک حدیث را تضعیف و تقویت کنیم. بنابر این تضعیف سند در این حد موجب نفی حدیث نیست. اما دو مطلب دیگری که فرمودند، خیلی ضعیف است. یکی این که فرمودند این

حدیث با روایاتی که رؤیت در آن به معنای تجلی است، منافات دارد. در این جا بیان می‌دارد که این‌ها رؤیت بصر را در خواست کردند، ایشان هم همان را درخواست کردند. این‌ها باهمدیگر هیچ تضاد و منافاتی ندارد.

ایشان همچنین گفته‌اند: اگر چنین درخواستی بود، حضرت موسی آن‌ها را جاهل می‌شمرد. حدیث همین را بیان می‌کند که درخواست کردند و حضرت موسی هم برخورد کرد. آن‌ها اصرار کرده‌اند و حضرتش به خدا عرض کرده است چه کنم؟ پس این هم دلیل بر نفی حدیث نمی‌شود.

پس مرحوم علامه طباطبائی در ارتباط با حدیث حضرت رضا علیه‌السلام که صریح در این است که رؤیت، رؤیت بصر بوده است، چه کار می‌کنند؟ در تفسیر المیزان آورده‌اند که:

«و الروایة كما أشرنا اليه في أخبار جنة آدم ضعيفة السند، على أنها لا توافق الأصول المسلمة في أخبار أئمة أهل البيت صلوات الله عليهم؛ فان أخبارهم وخاصة حُطِبَ على و الرضا صلوات الله عليهما مملوءة من حديث التجلي و الرؤية القلبية، فلا موجب له عليه السلام أن يلتزم كون الرؤية المذكورة في الآية سؤالاً و جواباً هي الرؤية البصرية. ثم الجواب بطريق جدلي لا ينطبق كثير انطباق على الآية لكونه خلاف ظاهرها البتة، و خلاف ظاهر، فانهم لو اقترحوا عليه ذلك لرد عليهم كما رد عليهم بقوله: «انكُم قومٌ تجهلون» حين قالوا: يا موسى «اجعل لنا إلهاً كما لهم إلهة»^۱

در نقد این سخن می‌گوییم: اولاً خلاف ظاهر نیست، زیرا ظاهر همان درخواست رؤیت به بصر است. ثانیاً از اصول تشیع این است که با توجه به روایات و بیانات معصومین، می‌شود بسیاری از ظواهر آیات را معنای دیگری کرد. البته خلاف ظاهر حال موسی درست است، ولی گفته شد که حضرت بیان کردند که قوم اصرار کردند و ایشان از خدا خواستند.

این هم یک استبعاد است که مرحوم طباطبائی می‌گوید: اگر این‌ها رؤیت به بصر را می‌خواستند، حضرت موسی آن‌ها را جاهل می‌دانست. در پاسخ باید گفت: اگر شما می‌خواهید بگویید آن‌ها رؤیت به بصر را نخواستند، ولی در آیه آمده است: «أَرَأَى اللَّهِ جَهْرَةً»

به بیان دیگر، اول فرمودند که این سؤال مناسب حضرت موسی نیست. اصلاً حرف همین است که چون این رؤیت مناسب حضرت موسی نیست، چرا درخواست می‌شود؟ حضرت فرمودند که سبب نزول در چنین ظرفی و شرایطی است، کما این که در قرآن فراوان دارد که مطلبی به لحاظ قوم گفته شده است مثلاً:

«إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ»^۱

وقتی این آیه را مأمون از حضرت رضا علیه‌السلام پرسید، حضرت فرمود: «غفر» به معنای «ستر» است، «ذنوب» هم این جا کاری است که در نظر کفار قریش گناه بود، که آن‌ها مبارزه پیامبر اکرم بابت پرستی را گناه می‌دانستند.

در مطلب دوم هم فرمودند که رؤیت به معانی دیگری غیر از رؤیت به بصر آمده است، پس چون رؤیت در موارد دیگر به معنای رؤیت قلبی آمده مجوز است برای ما که بگوییم این جا هم رؤیت قلبی است.

مطلب سوم هم گفته‌اند که اگر چنین چیزی بود، حضرت موسی آن‌ها را جاهل می‌شمرد. این حرف صحیح نیست، زیرا آن‌ها گفتند و حضرت موسی هم فرموده است اصرار کردند که خدا را به ما نشان بده که در دو تا آیه دیگر هست:

«وَ إِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً»^۲

چون اصرار کردند:

«فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ»^۳

۱. فتح: ۲-۱

۲. بقره: ۵۵

۳. همان

همچنین آمده است:

«يَسْئَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ
مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا
الْعِجْلَ»^۱

پس هیچ دلیلی وجود ندارد بر این که ما آیه را به معنای رؤیت خاص قلبی بگیریم.

بیان علامه‌ی مجلسی در خصوص رؤیت

در زمینه رؤیت به چشم نسبت به خداوند متعال، دو نظر وجود دارد. بعضی رؤیت به بصر در آخرت را پذیرفته‌اند که اهل تسنن‌اند، در حالی که قول حق، عدم جواز رؤیت است. علامه مجلسی می‌نویسد:

«بیان: اعلم أنَّ المنكرين للرؤية و المثبتين لها كليهما استدلوا بما ورد في
تلك القصة على مطلوبهم»^۲

هر دو گروه به همین داستان حضرت موسی علی نبینا و آله و علیه‌السلام استدلال کرده‌اند.

«فأما المثبتون فاحتجوا بها بوجهين أن موسى علی نبینا و آله و علیه‌السلام سأل
الرؤية، و لو امتنع كونه تعالى مرثيا لما سأل؛ لأنه حينئذ اما أن يعلم امتناعه
أو جهله. فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال، لأنه عبث. و ان جهله
فالجاهل بما لا يجوز علی الله تعالى و يمتنع، لا يكون نبيا كليماً»

آن‌ها که امکان رؤیت به بصر را پذیرفته‌اند، اینگونه از آیه استفاده کردند که حضرت موسی چنین درخواستی کردند و اگر چنین درخواستی محال بود، ایشان این درخواست را نمی‌کردند، پس معلوم می‌شود که این درخواست جایز است؛ زیرا از دو حال بیرون نیست: یا می‌دانستند که محال است، پس معنی نداشت

۱. نساء: ۱۵۳

۲. بحار الأنوار، ج ۴، ص ۴۸

درخواست کنند، یا نمی‌دانستند که مطابق با شأن ایشان نیست که بگوییم نمی‌دانستند. آن‌گاه کسی که جاهل باشد به چنین مطلبی که نسبت به خدا جایز نیست، نمی‌تواند پیامبر باشد. جواب مشخص است و حضرت رضا علیه‌السلام جواب داده‌اند. در مقام جواب، بیانی از سید مرتضی رحمه الله نقل می‌شود:

«وَأَجِيبْ عَنْهُ بوجوه: الأول ما ورد في هذا الخبر من أن السؤال إنما كان بسبب قومه لا لنفسه، لأنه كان عالماً بامتناعها»^۱

یکی از پاسخها این است که حضرت توضیح دادند که این درخواست پس از اصرار قوم بوده است و با کسب اجازه از پروردگار، چنین درخواستی را نموده‌اند. مرحوم علامه مجلسی می‌فرمایند:

«و هذا أظهر الوجوه، واختاره السيد الأجل المرتضى في كتابي تنزيه الأنبياء و غرر الفوائد»

مرحوم سید مرتضی در دو کتاب (تنزیه الانبیاء، غرر الفوائد)، همین جواب را دادند که در زمینه درخواست قوم بوده است. مرحوم سید مرتضی مؤیداتی از خود آیات شریفه برای آن آورده‌اند که اصل آن بیان خود حضرت رضا علیه‌السلام است.

«و أَيْدِهِ بوجوه، منها حكاية طلب الرؤية من بني اسرائيل في مواضع كقوله تعالى: «فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ»، و قوله تعالى: «وَ إِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ»»

شاهد بیان حضرت این است که خود قرآن می‌گوید: این بنی اسرائیل درخواست دیدن به بصر کردند.

«و منها أن موسى أضاف ذلك الى السفهاء، قال الله تعالى: فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ

الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلِ وَآيَايَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا، وَاضَافَةَ ذَلِكَ إِلَى السُّفَهَاءِ تَدَلُّ عَلَى أَنَّهُ كَانَ بِسَبَبِهِمْ وَمِنْ أَجْلِهِمْ، حَيْثُ سَأَلُوا مَا لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ تَعَالَى»

از مؤیدات دیگر، بیان حضرت موسی است که عرضه می‌کند: خدایا ما را به فعل سفهاء اخذ می‌کنی؟ یعنی رؤیت به بصر منظور است، وگرنه رؤیت به معنای آخر، مطلبی نیست که به سفهاء نسبت داده شود. ضمناً این درخواست در ارتباط با همین خواست سفهاء بوده است تا برنامه انجام شود.

«فان قيل: فلم أضاف السؤال الى نفسه و وقع الجواب مختصاً به، قلنا: لا يمتنع وقوع الإضافة على هذا الوجه، مع أن السؤال كان لأجل الغير، اذا كانت هناك دلالة تؤمن من اللبس. فلهذا يقول أحدنا اذا شفع في حاجة غيره: أسألك أن تفعل بي كذا و تجيبي الى ذلك، و يحسن أن يقول المشفوع اليه: قد أجبتك و شفعتك و ما جرى مجرى ذلك؛ على أنه قد ذكر في الخبر ما يُعنى عن هذا الجواب»

اگر سؤال به اعتبار قوم بوده است، پس چرا حضرت به خودشان نسبت دادند؟ جواب این که این امری معمول است که در مقام مخاطب به خود نسبت دهند. قرینه آن که خود قرآن چند بار نقل کرده است که قوم اصرار داشتند که جهراً خدا را ببینند. مسأله از این قرار است که قرائن روشنی هست در جهت این که حضرت موسی در وضعیت خاصی قرار گرفته بودند که گفته شد. چون چنین قرینه‌ای در کار بوده، از قول خودشان گفتند مشکل ندارد؛ به اضافه این که آن‌ها به حضرت موسی گفتند که اگر برای خودت درخواست کنی، خدا به تو خودش را نشان می‌دهد، بعد تو که بگویی ما قبول می‌کنیم.

یا اگر کسی می‌خواهد برای حاجت فرد دیگری شفاعت کند می‌گوید: برای ما انجام بدهید، یعنی: به خودش نسبت می‌دهد.

«و أما ما يورد في هذا المقام من أن السؤال اذا كان للغير، فأى جرم كان

لموسی حتی تاب منه؟ فأجاب عليه السّلام بحمل التوبة على معناه اللغوي،
أى: الرجوع، أى: كنت قطعت النظر عما كنت أعرفه من عدم جواز
رؤيتك»

حضرت رضا عليه السّلام جواب دادند که این «تُبْتُ» توبه از گناه نیست، بلکه به
معنای لغوی آن یعنی رجوع است، به این معنی که پس از این جریان باز من همان هستم
که قبلاً بودم، یعنی بر همان اعتقاد قبلی هستم که رؤیت محال است.

«و سألت ذلك للقوم. فلما انقضت المصلحة فى ذلك، تركت هذا السؤال

و رجعت الى معرفتى بعدم جواز رؤيتك و ما تقتضيه من عدم السؤال»

وقتی مصلحت تمام شد، یعنی مصلحت اقتضاء کرد که من برای خودم درخواست
کنم، از این ظرف مصلحت گذشتم و برگشتم به همان چه که قبلاً بود.
مرحوم مجلسی می فرماید:

«وأجاب السيّد قدّس الله روحه عنه بأنه يجوز أن يكون التوبة لأمر آخر

غير هذا الطلب، أو يكون ما أظهره من التوبة»

امکان دارد جریان دیگری برای «تُبْتُ» بوده باشد که نمی دانیم، یا این که این توبه و
استغفار، از قبیل بعضی از استغفارهایی است که ایشان بیان کردند که به واسطه جرم
نیست، بلکه به معنای انقطاع جدی الی الله است.

«فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَ اسْتَغْفِرْهُ»^۱ در تفسیر تبیان می گوید: این استغفار، استغفار
انقطاعی است، نه استغفار از جرم و گناه، استغفار انقطاعی، حالت کننده شدن از غیر
پروردگار است، یعنی از همه تعلقاتی که مجاز است و مشکل ندارد.

«أو يكون ما أظهره من التوبة على سبيل الرجوع الى الله تعالى و اظهار

الانقطاع اليه و التقرب منه، و ان لم يكن هناك ذنب. و الحاصل أن الغرض

من ذلك انشاء التذلل و الخضوع»^۲

۱. نصر: ۳

۲. بحار الأنوار، ج ۴، ص ۴۹

حاصل مطلب این است که این توبه یک نوع خضوع و خشوع و اظهار ذلتی در پیشگاه پروردگار است.

«و یجوز» وَ اسْتَغْفِرُ لِذَنْبِكَ» ای لامتك، استغفر لذنب امتك. و یجوز أن یضاف الی ذلك تنبیه القوم المخطفین علی التوبة مما التمسوه من الرؤية المستحیلة علیه. بل أقول: یحتمل أن تكون التوبة من قبلهم كما كان السؤال كذلك»

توبه می تواند برای قوم باشد، مثل همین که پیامبر اکرم برای گناه امت استغفار کردند. مطلب آخر این احتمال است که قوم بفهمند باید توبه کنند.

خلاصه فصل ۶

این فصل، در مورد درخواست حضرت موسی علی نبینا و آله و علیه السلام برای رؤیت خداوند است. ابتدا حدیث امام رضا علیه السلام بیان شده که حضرت موسی با این درخواست، خواسته های بنی اسرائیل را باز گفته است. آن گاه سخن مؤلف المیزان در مورد این آیه و روایت یاد شده، نقل و نقد شده است. سخن علامه مجلسی در همین زمینه پایان بخش این فصل است.

فصل ۷

لقاء و حجاب و نفی تشبیه

معنای لقاء الله

«فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا»^۱

لقاء الله با مبحث رؤیت تناسب دارد که منظور از «لقاء رب» که در آیات متعدد آمده، چیست؟

امیرالمؤمنین علی علیه السلام در مورد آیه های متشابه که از حضرتش پرسیده اند، احتجاجی دارد. سائل در ابتدای سخن خود می گوید: در قرآن تناقض های بسیاری هست، یعنی آیات فراوانی که بایکدیگر نمی خواند، اگر چنین نبود من این اسلام را می پذیرفتم. آن گاه آیات زیادی می خواند که در نظر اولی و ابتدایی تنافی بایکدیگر دارد. از جمله همین آیات مربوط به لقاء الله است.

در مورد این مسأله حضرت می رسند به آیات لقاء:

«وَأَمَّا قَوْلُهُ: «بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ»^{۲ ۳}

۱. کهف: ۱۱۰

۲. السجدة: ۱۰

۳. التوحيد، ص ۲۶۷

«الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ»^۱

«وَقَوْلُهُ لِيُغَيِّرَهُمْ: «إِلَى يَوْمٍ يَلْقَوْنَهُ»^۲»

«وَقَوْلُهُ: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا»^۳»

حضرت در مورد همه این آیات می‌فرمایند که منظور، قیامت و روز بعث است.

«يَعْنِي الْبَعْثَ، فَسَمَّاهُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ لِقَاءَهُ»

هر کسی ایمان به قیامت دارد، به لقاء الله یعنی بعث، امید می‌بندد.

«وَقَوْلُهُ: «مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ»^۴» يَعْنِي مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ

بِأَنَّهُ مَبْعُوثٌ»

در این حدیث شریف، رؤیت به بصر را نفی می‌کنند.

«فَاللِّقَاءُ هَاهُنَا لَيْسَ بِالرُّؤْيَا، وَاللِّقَاءُ هُوَ الْبَعْثُ»

باز هم تکرار کردند که منظور، لقاء پروردگار در روز قیامت است.

«وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ: «تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ»^۵، يَعْنِي أَنَّهُ لَا يَزُولُ الْإِيمَانُ عَنْ

قُلُوبِهِمْ يَوْمَ يُبْعَثُونَ»

منظور از «یوم یلقون الله» روز بعث است.

معنای محجوب

«وَسُئِلَ عَنْ قَوْلِهِ عَزَّوَجَلَّ: «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ»، فَقَالَ: إِنَّ

۱. البقرة: ۴۶

۲. التوبة: ۷۷

۳. الكهف: ۱۱۰

۴. العنكبوت: ۵

۵. الأحزاب: ۴۴

بخش دوم: توحید □ ۱۶۱

اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُوصَفُ بِمَكَانٍ يَحُلُّ فِيهِ، فَيُحْجَبُ عَنْهُ فِيهِ عِبَادُهُ؛ وَ
لَكِنَّهُ يَعْنِي إِنْهُمْ عَنْ ثَوَابٍ رَبِّهِمْ لَمَحْجُوبُونَ^۱

هر صفتی از صفات مربوط به خلق که به خداوند متعال نسبت داده شود بایک حذف مضافی است. مثلاً وقتی گفته می‌شود خدا آمد یعنی امر خدا، وقتی گفته می‌شود خداوند متعال دیده شد، یعنی رحمت پروردگار. بطور کلی هر کجا چیزی‌هایی به خدا نسبت داده شده از آمدن و دیدار و مانند آن، همه این‌ها به حذف مضاف است.

نکته: تفسیر معصوم

تفاوت بین بیان معصوم و غیر معصوم - با توجه به این‌که در آیه‌ای دو احتمال داده شود و هر دو احتمال مشکل عقلی نداشته باشد - این است که هر جا معصوم بفرماید که مراد خدا این است، تعین پیدا می‌کند. ولی غیر معصوم وقتی احتمالی بیان کند، گرچه معقول باشد یعنی مشکل نداشته باشد و بانصی مخالف نباشد و با عقل منافات نداشته باشد - باز هم تعین پیدا نمی‌کند؛ مگر آن‌که از ظاهر عبارت به گونه‌ای استفاده شود که عقلاء از این عبارت، متعیناً چنین مطلبی را بفهمند. اما اگر آیه‌ای روشن نیست و احتمالات مختلف در آن آیه راه دارد، تمام سخن غیر معصوم که بلاشکال باشد، و قرینه معینه‌ای نداشته باشد، باز هم آن سخن محتمل است و نمی‌توانیم آن را مراد پروردگار بدانیم.

براساس بیان معصوم، «مَحْجُوبٌ عَنِ الرَّبِّ» یعنی «مَحْجُوبٌ عَنِ الثَّوَابِ». خدا مکانی ندارد که در آن مکان حلول کرده باشد، بعد آن جا حجابی پیدا شود که جمعی خدا را نبینند.

معنای قدیم

«قَالَ: أَعْلَمُ - عَلَّمَكَ اللَّهُ الْخَيْرَ - أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدِيمٌ. وَالْقَدَمُ صِفَةٌ
دَلَّتِ الْعَاقِلَ عَلَى أَنَّهُ لَا شَيْءَ قَبْلَهُ وَلَا شَيْءَ مَعَهُ فِي دَيْمُومِيَّتِهِ؛ فَقَدْ بَانَ لَنَا

بِإِقْرَارِ الْعَامَّةِ مَعَ مُعْجَزَةِ الصِّفَةِ أَنَّهُ لَا شَيْءَ قَبْلَ اللَّهِ وَلَا شَيْءَ مَعَ اللَّهِ فِي بَقَائِهِ،
وَبَطْلَ قَوْلِ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ كَانَ قَبْلَهُ أَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ. وَذَلِكَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ مَعَهُ
شَيْءٌ فِي بَقَائِهِ لَمْ يَجْزُ أَنْ يَكُونَ خَالِقًا لَهُ، لِأَنَّهُ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ، فَكَيْفَ يَكُونُ
خَالِقًا لِمَنْ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ؟ وَلَوْ كَانَ قَبْلَهُ شَيْءٌ كَانَ الْأَوَّلُ ذَلِكَ الشَّيْءَ لَا هَذَا،
وَكَانَ الْأَوَّلُ أَوْلَى بِأَنْ يَكُونَ خَالِقًا لِلأَوَّلِ الثَّانِي»^۱

مسأله قدمت حضرت حق مورد قبول عامه الهیین است. لذا حضرت رضا علیه السلام می فرماید: بدان که خداوند متعال، ذاتی است که قدمت برای او ثابت است، و از این موضوع مطالبی اثبات می شود، یکی این که چیزی با او و قبل از او نبوده است. این صفت قدمت، موجب اقرار عموم عقلاء شده که حقیقت حضرت حق درک نمی شود.

از این صفت قدمت فهمیده می شود قول کسانی که گفته اند «با خدا چیزی است» یا «قبل از خدا چیزی است»، باطل است.

زیرا اگر قبل از حضرت حق چیزی فرض شود، شایسته است که او را قدیم بدانیم. از قدمت حق همچنین فهمیده می شود که با حضرت حق چیزی نیست زیرا اگر چیزی با حضرت حق باشد، مخلوق نخواهد بود، یعنی آن هم قدمت دارد.

«وَلَوْ كَانَ قَدِيمًا لَكَانَ إِلَهًا ثَانِيًا»

در آن صورت، آن چیز هم معبود دوم می شود، حال آن که فرض این است که یک قدیم بیشتر نیست و فرض وجود دو قدیم با توحید سازگار نیست. در بحث توحید روشن شده است که اگر دو قدیم باشد، ترکیب لازم می آید، آن گاه محتاج خواهد شد و محتاج، خدا نخواهد بود.

معنای حجاب محجوب

«اِحْتَجَبَ بِغَيْرِ حِجَابٍ مَحْجُوبٌ وَاسْتَتَرَ بِغَيْرِ سِتْرِ مَسْتُورٌ»^۲

۱. التوحید، ص ۱۸۶

۲. التوحید، ص ۹۸

راوی از حضرت رضا پرسیده و حضرت هم پاسخ کتبی به او داده‌اند که ذات مقدس حضرت حق، از خلق محجوب است.

مرحوم قاضی سعید قمی نوعاً شقوق بیشتری را نسبت به دیگران مطرح می‌کند، در عین این که سخنان او تمام نیست، ولی حرف‌های بسیار خوب و قوی دارد.

معنای اول این است که محجوب صفت حجاب است. حضرت حق در احتجاب است، به غیر حجابی که آن حجاب پنهان باشد. یعنی چنین نیست که محجوب بودنش به خاطر حجابی باشد که آن حجاب را مانمی فهمیم؛ بلکه اصلاً حجابی در کار نیست. در نتیجه احتجاب حضرت حق و محجوبیت حضرت حق از خلق، به لحاظ ذات و حقیقت اوست. حقیقت حضرت حق سنخ خلق نیست، بلکه مباین از خلق است، لذا محجوب از خلق است.

در مورد حضرت حق می‌گوییم: «استتر عن الخلق» یعنی: «استتر عن العقول و الاوهام و الأبصار».

چنین نیست که ساتری در کار باشد، که آن ساتر دیده نمی‌شود. بلکه اصلاً ساتری و حاجبی نیست، مثل آیه «بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرْوُنَهَا»^۱ عمدی در کار نیست که دیده نشود، بلکه اصلاً عمدی در کار نیست.

معنای دومی که مرحوم سعید قمی از استادش مرحوم فیض کاشانی نقل می‌کند، این است که حجاب محجوب را صفت و موصوف نگیریم، بلکه مضاف و مضاف الیه بگیریم و اضافه هم به تقدیر لام باشد: «احتجب بغير حجاب لمحجوب و استتر بغير ستر لمستور»

آن‌گاه معنا چنین می‌شود: او متحجب شده به غیر حجابی که این حجاب از برای محجوب باشد که محجوب خلق می‌شود، و مستور یعنی خلقی که ستر دارد.

معنی سومی گفته شده که، اسم مفعول به معنای فاعل بیاید. یعنی: محجوب به معنای حاجب و مستور به معنای ساتر بیاید. آن‌گاه معنا چنین می‌شود: «احتجب بغير حجاب محجوب، أي: احتجب بغير حجاب حاجب»

«حجاب حاجب» به عنوان تأکید است، مثل این که گفته می‌شود «لیل لائل»، یا شاهدی نقل می‌کند که در قرآن کریم است: «حِجَابًا مَسْتُورًا»^۱ که مستور را مترادف با ساتر به معنی اسم فاعل گرفته‌اند.

نفی تشبیه و قیاس در دین

قال الله جل جلاله: «وَمَا عَرَفْنِي مِنْ شَبَّهِنِي بِخَلْقِي»^۲

سخن را از این مقدمه آغاز می‌کنیم که: ذات مقدس حضرت حق بود، آن‌گاه اشیاء را ایجاد کرد.

موجد به معنای واقعی کلمه امکان ندارد که شباهت با موجد به معنای لم یکن فکان داشته باشد. «کان» ازلی است و «موجد» حادث است، پس موجد حقیقت قائم بالذات و غنی مطلق است. بدیهی است با حقیقتی که عدم و جوب وجود دارد و فقر مطلق است و ابتدا دارد، هیچ نوع مشابهتی نداشته باشد.

امام صادق علیه‌السلام فرمود:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي كَانَ إِذْ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ، وَكَوَّنَ الْأَشْيَاءَ فَكَانَتْ كَمَا كَوَّنَهَا، وَ عَلِمَ مَا كَانَ وَ مَا هُوَ كَائِنٌ»^۳

معنای تجلی

بنابراین اگر مقصود از تجلی و جلوه این باشد که چیزی ایجاد کرده که آیتی از آیات او باشد، درست است. اما اگر مقصود این باشد که ذات مقدس حضرت حق خودش بر توافکن شده و این بر توریقه او است، معنایی نادرست است، بلکه نقل و عقل بر خلاف او است.

به یک بیان، می‌توان گفت که میان سه بخش این حدیث قدسی (نفی تفسیر به رأی،

۱. اسراء: ۴۵

۲. بحار الأنوار، ج ۳، ص ۳۰۰.

۳. التوحید، ص ۷۵

نفی تشبیه، نفی قیاس) شباهتی درونی هست که تنزیه خدای متعال و کلمات و افعال او از شباهت به خلق است. لذا در ادامه همان حدیث قدسی، سخن از نفی قیاس در دین است.

قیاس در دین

«وَمَا عَلَى دِينِي مِنْ اسْتِعْمَالِ الْقِيَاسِ فِي دِينِي»^۱

در حدیث شریف چنین آمده است:

«دَخَلَ أَبُو حَنِيفَةَ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالَ: يَا أَبَا حَنِيفَةَ! قَدْ بَلَغَنِي أَنَّكَ تَقْيِسُ. فَقَالَ: نَعَمْ. فَقَالَ: لَا تَقْسُ، فَإِنَّ أَوَّلَ مَنْ قَاسَ إِبْلِيسُ لَعَنَهُ اللَّهُ، حِينَ قَالَ: «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ». فَقَاسَ مَا بَيْنَ النَّارِ وَالطِّينِ. وَ لَوْ قَاسَ نُورِيَّةَ آدَمَ بِنُورِيَّةِ النَّارِ، عَرَفَ مَا بَيْنَ التُّورَيْنِ وَ ضِيَاءِ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخِرِ»^۲

ابوحنیفه بر حضرت صادق صلوات الله علیه وارد شد. حضرت فرمودند: به من خبر رسیده که به قیاس عمل می کنی. گفت: بله. فرمودند: این کار رانکن، چون نخستین کسی که قیاس کرد شیطان بود. خداوند به شیطان فرمود: چرا سجده نکردی؟ گفت: به خاطر این که تو من را از آتش و آدم را از خاک آفریدی، و آتش بر خاک فضیلت دارد، پس سجده من بر آدم جا ندارد. شیطان قیاس کرد. این جا حضرت می فرمایند: (به فرض قیاس) اگر نوریت آدم را به نوریت نار قیاس می کرد، با حساب آن نورانیت آدم بر او مقدم می شد.

مشابه این گفت و گو میان امام رضا علیه السلام با بزنطی انجام شده است.

«عَنْ الْبَزَنْطِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِلرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنْ بَعْضَ أَصْحَابِنَا يَقُولُونَ: نَسَمِعُ الْأَمْرَ يُحْكَى عَنْكَ وَ عَنِ آبَائِكَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فَتَقْيِسُ عَلَيْهِ وَ

۱. بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۹۷

۲. بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۸۸

نَعْمَلُ بِهِ. فَقَالَ: سُبْحَانَ اللَّهِ، لَا وَ اللَّهِ، مَا هَذَا مِنْ دِينِ جَعْفَرٍ. هُوَ لَاءِ قَوْمٍ لَا حَاجَةَ بِهِمْ إِلَيْنَا، قَدْ خَرَجُوا مِنْ طَاعَتِنَا وَ صَارُوا فِي مَوْضِعِنَا، فَأَيُّ التَّقْلِيدِ الَّذِي كَانُوا يُقَلِّدُونَ جَعْفَرًا وَ أَبَا جَعْفَرٍ؟ قَالَ جَعْفَرٌ: لَا تَحْمِلُوا عَلَيَّ الْقِيَاسَ، فَلَيْسَ مِنْ شَيْءٍ يَعْدِلُهُ الْقِيَاسُ إِلَّا وَ الْقِيَاسُ يَكْسِرُهُ»^۱

بزنطی به حضرت رضا علیه السلام گفت: مطلبی از شما و اجداد شما نقل می‌شود، آن‌گاه ما بر اساس آن چه از شما و اجداد شما شنیده‌ایم، قیاس می‌کنیم و به همان هم عمل می‌کنیم. حضرت سخت ممانعت کردند، و فرمودند: کسانی که این کار را می‌کنند بدان معنی است که به ما احتیاج ندارند و خودشان را در سطح ما می‌دانند. پس آن تقلیدی که از ما می‌کردند کجا رفت؟ به قیاس عمل نکنید، زیرا همان قیاسی که با آن مطلب را به جایی رساندید، یک قیاس دیگر هم همان طور آن را باطل می‌سازد. حضرت سیدالشهدا سلام الله علیه پیامدهای ناروای قیاس را در کلامی موجز و جامع چنین برمی‌شمارد.

«قَالَ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ وَضَعَ دِينَهُ عَلَى الْقِيَاسِ، لَمْ يَزَلِ الدَّهْرَ فِي الْإِرْتِمَاسِ، مَاثِلًا عَنِ الْمُنْهَاجِ، ظَاعِنًا فِي الْأَعْوَجَاجِ، ضَالًّا عَنِ السَّبِيلِ، قَائِلًا غَيْرَ الْجَمِيلِ»^۲

حضرت سیدالشهداء علیه السلام فرمود: کسی که دینش بر اساس قیاس است، پیوسته به لغزش می‌افتد و از مسیر صحیح فاصله می‌گیرد و در کجی و انحراف می‌افتد. قرآن قیاس را رد می‌کند.

«عَنِ الْبَرْزَنْطِيِّ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: «وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بَغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ» يَعْنِي: مَنْ اتَّخَذَ دِينَهُ رَأْيَهُ بَغَيْرِ هُدًى إِمَامٍ مِنْ أُمَّةِ الْهُدَى»^۳

۱. بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۹۹

۲. همان، ص ۳۰۲

۳. بحار الأنوار، ج ۲، ص ۳۰۲

آیه شریفه «وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ»^۱ به عمل کردن به رأی و نظر شخصی و نتیجتاً قیاس تفسیر شده است. علت بطلان قیاس این است که حکمت والای الهی در ظرف کوچک اندیشه‌های نارسا نمی‌گنجد.

«عَنِ الثَّمَالِيِّ قَالَ قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ النَّاقِصَةِ وَالْأَرَءِ الْبَاطِلَةِ وَالْمَقَائِيسِ الْفَاسِدَةِ، وَلَا يُصَابُ إِلَّا بِالتَّسْلِيمِ. فَمَنْ سَلَّمَ لَنَا سَلِمَ وَمَنِ اهْتَدَى بِنَا هُدِيَ. وَمَنْ دَانَ بِالْقِيَاسِ وَالرَّأْيِ هَلَكَ. وَمَنْ وَجَدَ فِي نَفْسِهِ شَيْئًا مِمَّا نَقُولُهُ أَوْ نَقِضِي بِهِ حَرْجًا، كَفَرَ»^۲

باید در مقابل کلام معصومان علیهم السلام که وحی الهی است، تسلیم بود و از قیاس و رأی فاصله گرفت.

نهی امام کاظم علیه السلام از قیاس نیز شنیدنی است.

«عَنْ سَمَاعَةَ عَنِ الْعَبْدِ الصَّالِحِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ فَقُلْتُ: إِنَّ أَنَا سَاءٌ مِنْ أَصْحَابِنَا قَدْ لَقُوا أَبَاكَ وَجَدَكَ وَسَمِعُوا مِنْهُمَا الْحَدِيثَ، فَرُبَّمَا كَانَ الشَّيْءُ يُبْتَلَى بِهِ بَعْضُ أَصْحَابِنَا وَلَيْسَ عِنْدَهُمْ فِي ذَلِكَ شَيْءٌ يُفْتِيهِ وَعِنْدَهُمْ مَا يُشْبِهُهُ، يَسْعَهُمْ أَنْ يَأْخُذُوا بِالْقِيَاسِ. فَقَالَ: لَا، إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِالْقِيَاسِ. فَقُلْتُ لَهُ: لِمَ تَقُولُ ذَلِكَ؟ فَقَالَ: إِنَّهُ لَيْسَ بِشَيْءٍ إِلَّا وَقَدْ جَاءَ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ»^۳

سماعه گفت: خدمت امام کاظم علیه السلام گفتم: بعضی از اصحاب، از پدران شما احادیثی شنیدند، گاهی مطلبی که مورد ابتلای بعضی از اصحاب می‌شود، آیا می‌توانند شبیه مسائل قبل با آن‌ها برخورد کنند؟ اجازه می‌دهید قیاس کنند؟ فرمودند: خیر، زیرا کتاب و سنت کمبودی ندارد که نیاز به چنین قیاسی داشته باشد.

۱. قصص: ۵۰

۲. بحار الأنوار، ج ۲، ص ۳۰۳

۳. بحار الأنوار، ج ۲، ص ۳۰۴

امام صادق علیه السلام هلاک گذشتگان را عمل به قیاس می‌داند. راوی می‌گوید:

«قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ قَوْمًا مِنْ أَصْحَابِنَا قَدْ تَفَقَّهُوا وَ أَصَابُوا عِلْمًا وَ رَوَوْا أَحَادِيثَ، فَيُرَدُّ عَلَيْهِمُ الشَّيْءُ، فَيَقُولُونَ بِرَأْيِهِمْ فَقَالَ: لَا، وَ هَلْ هَلَكَ مَنْ مَضَى إِلَّا بِهَذَا وَ أَشْبَاهِهِ؟»^۱

راوی پرسید: عده‌ای از اصحاب در مسأله‌ای که پیش می‌آید، به نظر خودشان نظر می‌دهند؟ فرمودند: آن‌هایی که قبل از شما بودند، با این کارها و مانند آن هلاک شدند. امام کاظم علیه السلام بطلان قیاس و ضرورت تسلیم در برابر نصوص و حیانی را برای ابویوسف توضیح می‌دهد.

«أَنَّ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ سَأَلَ أَبَا يُوسُفَ عَنِ مَسْأَلَةٍ لَيْسَ عِنْدَهُ فِيهَا شَيْءٌ. فَقَالَ لِأَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَسْأَلَكَ عَنْ شَيْءٍ. قَالَ: هَاتِ. فَقَالَ: مَا تَقُولُ فِي التَّظْلِيلِ لِلْمُحْرَمِ؟ قَالَ: لَا يَصْلُحُ. قَالَ: فَيَضْرِبُ الْخِبَاءَ فِي الْأَرْضِ فَيَدْخُلُ فِيهِ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: فَمَا فَرْقُ بَيْنَ هَذَا وَ ذَاكَ؟»^۲

حضرت موسی بن جعفر صلوات الله علیهما در جمعی از ابو یوسف (فقیه سرشناس شافعی) سؤالی پرسیدند که او چیزی در آن مورد نمی‌دانست. آن شخص به خیال خودش خواست مقابله کند. گفت: حالا من یک سؤال از شما دارم، کسی که به حج رفته و مُحْرَم شده است، می‌تواند زیر سایه برود؟ فرمودند: نه، می‌شود خیمه‌ای بزند و وارد خیمه بشود؟ فرمودند: بله، ابو یوسف گفت از یک طرف می‌گویید استظلال (زیر سایه رفتن) جایز نیست، ولی از طرف دیگر می‌گویید که اگر داخل خیمه قرار بگیرد مشکل ندارد، فرق این دو چیست؟ داشت قیاس می‌کرد!

«قَالَ أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ: مَا تَقُولُ فِي الطَّامِثِ تَقْضِي الصَّلَاةَ؟ قَالَ: لَا، قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: تَقْضِي الصَّوْمَ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: وَ لِمَ؟ قَالَ: إِنَّ هَذَا كَذَا جَاءَ. قَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَ كَذَلِكَ هَذَا»

۱. همان، ص ۳۰۵

۲. بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۹۰

حضرت به او فرمودند آیا زن بعد از ایام عادتش باید نمازش را قضا کند؟ گفت: نه. حضرت فرمودند که روزه هم که نمی‌گیرد، آیا قضای آن را باید بگیرد؟ گفت بله، حضرت فرمودند چرا؟ گفت که این گونه به ما رسیده است. حضرت می‌خواستند به همین جا برسند که تفاوت سایه‌ها برای مُحَرَّم نیز این گونه است.

«قَالَ الْمَهْدِيُّ لِأَبِي يُوسُفَ: مَا أَرَاكَ صَنَعْتَ شَيْئًا. قَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ رَمَانِي بِحُجَّةٍ»

مهدی خلیفه عباسی که دلش می‌خواست ابو یوسف برتری پیدا کند، گفت: سرانجام کاری صورت ندادی! گفت: امام کاظم با تیر استدلال من را کنار زدند که دیگر حرفی نداشتم. خلاصه فرمودند: قیاس نکن، و با این مسأله حضرت نفی قیاس را رساندند.

توضیح بیشتر این مطلب را در گفت‌وگویی که بین امام صادق علیه‌السلام با ابو حنیفه انجام شد، می‌توان یافت. حضرتش فرمود:

«يَا أَبَا حَنِيفَةَ! إِنَّ اللَّهَ لَا يَقُولُ إِلَّا حَقًّا. أَخْبِرْنِي عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ «وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا» أَيُّ مَوْضِعٍ هُوَ؟ قَالَ: ذَلِكَ بَيْتُ اللَّهِ الْحَرَامِ. فَالْتَمَعْتُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ إِلَيَّ جُلَسَائِهِ، وَ قَالَ نَشَدْتُكُمْ بِاللَّهِ هَلْ تَعْلَمُونَ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الزُّبَيْرِ وَ سَعِيدَ بْنَ جُبَيْرٍ دَخَلَاهُ فَلَمْ يَأْمَنَا الْقَتْلُ؟ قَالُوا: اللَّهُمَّ نَعَمْ. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ: وَيْحَكَ يَا أَبَا حَنِيفَةَ! إِنَّ اللَّهَ لَا يَقُولُ إِلَّا حَقًّا. فَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: لَيْسَ لِي عِلْمٌ بِكِتَابِ اللَّهِ، إِنَّمَا أَنَا صَاحِبُ قِيَاسٍ. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَانظُرْ فِي قِيَاسِكَ إِنْ كُنْتَ مُقِيمًا أَيُّمَا أَعْظَمَ عِنْدَ اللَّهِ، الْقَتْلُ أَوْ الرِّزَا؟ قَالَ: بَلِ الْقَتْلُ. قَالَ فَكَيْفَ رَضِيَ فِي الْقَتْلِ بِشَاهِدَيْنِ وَ لَمْ يَرْضَ فِي الرِّزَا إِلَّا بِأَرْبَعَةٍ؟ ثُمَّ قَالَ لَهُ: الصَّلَاةُ أَفْضَلُ أَمْ الصِّيَامُ؟ قَالَ: بَلِ الصَّلَاةُ أَفْضَلُ. قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَيَجِبُ عَلَى قِيَاسِ قَوْلِكَ عَلَى الْحَائِضِ قَضَاءُ مَا فَاتَهَا مِنَ الصَّلَاةِ فِي حَالِ حَيْضِهَا دُونَ الصِّيَامِ، وَ قَدْ أُوجِبَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهَا قَضَاءَ الصَّوْمِ دُونَ الصَّلَاةِ. ثُمَّ قَالَ لَهُ: الْبَوْلُ أَقْدَرُ أَمْ الْمَنِيُّ؟ قَالَ: الْبَوْلُ أَقْدَرُ. قَالَ

عليه السلام: يَجِبُ عَلَيَّ قِيَاسِكَ أَنْ يَجِبَ الْغُسْلُ مِنَ الْبَوْلِ دُونَ الْمَنِيِّ، وَقَدْ
أَوْجَبَ اللَّهُ تَعَالَى الْغُسْلَ مِنَ الْمَنِيِّ دُونَ الْبَوْلِ. قَالَ إِنَّمَا أَنَا صَاحِبُ رَأْيٍ^۱

ابوحنیفه خدمت حضرت صادق آمد. سخن به این جا رسید که تو مفتی عراق هستی و فتوا می دهی، چه فتوایی می دهی؟ گفت: قرآن می دانم. امام یک آیه مطرح کردند که در پاسخ آیه ماند. آیه دوم مطرح کردند که در آن هم ماند. وقتی نتوانست جواب بدهد، گفت که من قیاس می کنم. فرمودند: اگر بخواهی با قیاس جواب بدهی، این را بگو: گناه قتل یا زنا کدام نزد خدا بزرگتر است؟ گفت: قتل، فرمودند: پس چرا قتل دو شاهد و زنا چهار شاهد می خواهد؟ باید عکس باشد! باز حضرت مثال های دیگری زدند. به این جا رسید که گفت: نه تنها قرآن نمی دانم، بلکه از عهده قیاس هم به خوبی بر نمی آیم. پس من اهل رأی هستم، یعنی بدون این که چیزی را با چیزی مقایسه کنم نظر می دهم.

این جا حضرت باز یک مسأله برای او مطرح کردند. فرمودند: مولایی غلامی دارد، هر دو ازدواج کردند و هر دو با همسرشان بودند و بعد هم هر دو مسافرت رفتند و همسرها در یک خانه بودند و ازدواج هم در یک وقت انجام شد و خدا به هر یک از آن دو یک فرزند داد. اتفاقاً سقف خانه خراب شد و این دو همسر فوت شدند و فرزندانها ماندند. حال کدام یک فرزند ارباب و کدام یک فرزند غلام است؟ هر چه هست ارث به فرزند ارباب می رسد، بچه غلام هم ارث آن یکی دیگر می شود، تو که صاحب رأی هستی بگو نظرت چیست؟

این جا هم ماند. گفت: من رأی هم ندارم، ولی در قصاص خوب وارد هستم! حضرت به او فرمودند: مثلاً کسی پا ندارد و زده و پای کسی را قطع کرده است، این جا چه کارش می کنی؟ گفت: این را هم نمی دانم، ولی قصه های قرآن را خوب می دانم! حضرت فرمودند: در داستان حضرت موسی و فرعون خداوند به حضرت موسی و حضرت هارون می فرماید که بروید فرعون را ارشاد کنید: «لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ» آن «لعل» چه می شود؟ سرانجام یا متذکر می شود یا نمی شود. «لعل» یعنی چه؟

گفت: آقا من هیچ نمی دانم. به این جا که رسید گفت:

«قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: لَا أَتَكَلَّمُ بِالرَّأْيِ وَالْقِيَاسِ فِي دِينِ اللَّهِ بَعْدَ هَذَا الْمَجْلِسِ. قَالَ كَلَّا، إِنَّ حُبَّ الرَّئِاسَةِ غَيْرُ تَارِكِكَ، كَمَا لَمْ يَتْرُكْ مَنْ كَانَ قَبْلَكَ»^۱

گفت: دیگر از این کارها نمی کنم، حضرت فرمودند: خیر، حب ریاستی که در تو هست، نمی گذارد از این کار دست برداری، چنانکه آنهایی که قبل از تو بودند، گرفتار همین تمایلات بودند.

داستان خضر و موسی

در ملاقات حضرت خضر با موسی علی نبینا و آله و علیهما السلام، اعتراض بر اساس این بود که مطلب را با بررسی ها و اندازه گیری های خاصی انجام می دادند، کشتی سالم را خراب کردن خوب نیست! جوانی را بدون جرم کشتن صحیح نیست، برای مردمی آن قدر نادان و دور از انسانیت که به ما غذا ندادند، کار کردن بی اجر و مزد کار خوبی نیست، شما چرا دیوار خراب شده را درست می کنید؟ حضرت خضر ابتدا توجه دادند که با من نمی توانی همراه باشی، چون زمینه کار این است که می خواهی قیاس کنی در مورد مسائل خاصی که امر خدا است، و قیاس هم در این مسائل صحیح نیست. این حدیث - که ذیل آیات مربوطه آمده - در جهت نفی قیاس است.

«فَقَالَ لَهُ الْخَضِرُ: إِنَّ الْقِيَاسَ لَا مَجَالَ لَهُ فِي عِلْمِ اللَّهِ وَ أَمْرِهِ، وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا؟ إِنَّ أَمْرَ اللَّهِ تَعَالَى ذِكْرُهُ لَا يُحْمَلُ عَلَى الْمَقَاسِ. وَ مَنْ حَمَلَ أَمْرَ اللَّهِ عَلَى الْمَقَاسِ هَلَكَ وَ أَهْلَكَ، إِنَّ أَوَّلَ مَعْصِيَةٍ ظَهَرَتْ الْإِبَانَةُ مِنَ إِبْلِيسَ اللَّعِينِ»^۲

حضرت فرمودند که نخستین معصیتی که بروز کرد بر اساس قیاس بود که ابلیس به گونه ای اظهار امتیاز برای خودش کرد.

۱. بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۸۹

۲. بحار الأنوار، ج ۱۳، ص ۲۸۷

«حِينَ أَمَرَ اللَّهُ تَعَالَى ذِكْرَهُ مَلَائِكَتَهُ بِالسُّجُودِ لِأَدَمَ، فَسَجَدُوا وَ أَبَى إِبْلِيسُ
 اللَّعِينُ أَنْ يَسْجُدَ، فَقَالَ عَزَّوَجَلَّ: مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ؟ قَالَ: أَنَا خَيْرٌ
 مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ. فَكَانَ أَوَّلَ كُفْرِهِ قَوْلُهُ: أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ، ثُمَّ
 قِيَّاسُهُ بِقَوْلِهِ: خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ. فَطَرَدَهُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ عَنْ
 جَوَارِهِ، وَ لَعَنَهُ وَ سَمَّاهُ رَجِيمًا. وَ أَقْسَمَ بِعِزَّتِهِ لَا يَقِيْسُ أَحَدٌ فِي دِينِهِ إِلَّا قَرَنَهُ
 مَعَ عَدُوِّهِ إِبْلِيسَ فِي أَسْفَلِ دَرَكٍ مِنَ النَّارِ»

حضرت صادق صلوات الله عليه خبر می دهند که خداوند این چنین در مورد اهل قیاس برخوردار می کند، و به عزت خود قسم یاد می کند که اهل قیاس را با ابلیس همراه سازد.

بیان شیخ صدوق در خصوص داستان موسی و خضر

«قال الصدوق رحمه الله: ان موسى عليه السلام مع كمال عقله و فضله و محلّه من الله تعالى ذكره، لم يستدرک باستنباطه و استدلاله معنی أفعال الخضر عليه السلام، حتى اشتبه عليه وجه الأمر فيه»^۱

ایشان این نتیجه را می گیرند که جناب موسی علی نبینا و آله و علیه السلام با کمال عقل و فضل و مقام الهی نتوانستند با عقل خودشان کار خضر را بفهمند، تا آن جا که اشکال کردند این کارها چیست؟ و آن ها را تخطئه می کردند.

«و سخط جميع ما كان يشاهده حتى أخبر بتأويله فرضي. و لو لم يخبر بتأويله، لما أدركه و لو بقي في الفكر عمره»

با افعال خضر با خشم برخورد می کرد، تا این که حضرت خضر کارهای خود را توضیح دادند، بعد راضی شدند. و اگر حضرت خضر تأویل کارها را نمی گفت، حضرت موسی اگر تمام عمرش را فکر می کرد، حکمت آن ها را نمی یافت.

«فاذا لم یجز لأنبیاء الله و رسله صلوات الله علیهم القیاس و الاستنباط و الاستخراج، کان من دونهم من الأمم أولى بأن لا یجوز لهم ذلك»
وقتی بر انبیاء با کمال عقل، قیاس و استنباط احکام الهی جایز نباشد، بر دیگران با فکر و قیاس خودشان به طریق اولی جایز نیست.

بیان علامه‌ی مجلسی در خصوص انواع قیاس

این حدیث در صدر همین بخش نقل شد:

«فَقَالَ لَا تَقْسُ، فَإِنَّ أَوَّلَ مَنْ قَاسَ إِبْلِيسُ لَعْنَهُ اللهُ، حِينَ قَالَ: خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ. فَقَاسَ مَا بَيْنَ النَّارِ وَ الطِّينِ، وَ لَوْ قَاسَ نُورِيَّةَ آدَمَ بِنُورِيَّةِ النَّارِ، عَرَفَ مَا بَيْنَ النَّورَيْنِ وَ ضِيَاءِ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ»^۱

ابلیس آتش را با گِل مقایسه کرد. در حالی که اگر نوریت آتش را با نوریت حضرت آدم مقایسه می‌کرد، به این خطای بزرگ نمی‌افتاد.

علامه مجلسی می‌گوید: سه قیاس وجود دارد: لغوی، منطقی و فقهی.

قیاس لغوی اندازه‌گیری چیزی با چیز دیگری را گویند. قیاس منطقی سرایت حکمی به خاطر شباهت دو چیز با هم است، اگر از جهتی بایک چیز دیگر شباهت داشته باشد نه شباهت به تمام معنا، یعنی کبرای قیاس جزئی باشد، آن را تمثیل گویند. اما اگر شباهت کلی و در تمام جهات باشد و کبرای قیاس کلیت داشته باشد، آن جا اسمش را برهان می‌گذارند. لذا در مورد ابلیس گفته می‌شود قیاسش تمثیل بوده است، گفته: من از آتشم و آدم از طین است، بعد گفته که نار بهتر از طین است.

باید در جواب گفت: هر ناری بهتر از هر طینی نیست. بلکه دلیل می‌خواهد. ممکن است طینی باشد که به دلیل خصوصیتی بهتر از نار باشد، کلیت ندارد.

قیاس فقهی این است که حکمی را برای یک شیء به خاطر علتی، به جهت این که همین علت در مورد دیگری بوده است، اثبات کنیم: «اثبات حکم فی محل بعلة، لثبوته

فی محل آخر بتلك العلة» مثلاً اثبات حرمت برای نبیذ (شرابی که مثلاً از فلان میوه به وجود بیاید) بخاطر این که مسکر است، زیرا همین حکم در محل دیگری به خاطر همان علت اثبات شده است که خمر حرام است چون مسکر است. این قیاس فقهی است که نهی شده است. برخی از اهل سنت به این قیاس عمل می‌کنند، اما در شیعه مورد نهی است مگر با شرایطی که آن شرایط از قیاس خارج کند و آن وقتی است که علت منصوصه باشد (یعنی شارع، خود، علت حکم را بیان کند) و قطعیت داشته باشد، که علت حکم همین است و غیر آن نیست. پس قیاس فقهی معادل همان تمثیل در منطق می‌باشد.

«ایضاح: یحتمل أن يكون المراد بالقياس هنا أعم من القياس الفقهي من الاستحسانات العقلية والآراء الواهية التي لم تؤخذ من الكتاب والسنة، و يكون المراد أن طريق العقل مما يقع فيه الخطأ كثيراً فلا يجوز الإنكال عليه في أمور الدين، بل يجب الرجوع في جميع ذلك إلى أوصياء سيد المرسلين صلوات الله عليهم أجمعين. وهذا هو الظاهر في أكثر أخبار هذا الباب، فالمراد بالقياس هنا القياس اللغوي»^۱

محتمل است که در داستان ابلیس، منظور از قیاس، قیاس فقهی باشد که همان استحسانها، انداز و براندازها، باذوق و سلیقه حرف زدن‌ها باشد که از قرآن و حدیث گرفته نشده باشد، یا به طور کلی قیاس اعم از قیاس فقهی و منطقی باشد، یعنی در مورد امور دین، از آراء عقلی خودتان استفاده نکنید. اگر این گونه معنا شد، منظور قیاس لغوی است که شامل قیاس فقهی و قیاس منطقی نیز می‌شود.

«و يرجع قیاس ابلیس الی قیاس منطقی مادته مغالطة، لأنه استدلالاً أولاً علی خیریه بأن مادته من نار و مادة آدم من طین، و النار خیر من الطین. فاستنتج من ذلك أن مادته خیر من مادة آدم. ثم جعل ذلك صغری و رتب القیاس هكذا»

بخش دوم: توحید □ ۱۷۵

شیطان یک شکل اول قیاس منطقی تشکیل داده، اما قیاس منطقی او درست نبوده است، زیرا کبرای او کلی نبوده است. گزاره «کل نار افضل من کل الطین» دلیل می‌خواهد.

«و یرجع کلامه علیه السّلام الی منع کبری القیاس الثانی بأنه لا یلزم من خیریه ماده أحد علی غیره کونه خیراً منه، اذ لعلّه تكون صورة الغير فی غایة الشرافة. و بذلك یكون ذلك الغير أشرف، كما أن آدم لشرافة نفسه الناطقة - التي جعلها الله محل أنواره و مورد أسرارہ - أشدّ نوراً و ضیاءً من النار، اذ نور النار لا یظهر الا فی المحسوسات، و مع ذلك ینطفی بالماء و الهواء، و یضمحلّ بضوء الكواكب. و نور آدم نور، به یظهر علیه أسرار الملك و الملكوت، و لا ینطفی بهذه الأسباب و الدواعی»

به فرض که نار بهتر از طین باشد، ولی باز نمی‌تواند دلیل باشد که ابلیس بهتر از آدم باشد، چون ممکن است ماده خلقت آدم، طین باشد؛ ولی صورت او به تعبیر معمول، چیز دیگری باشد که با ماده او قرین شده است که در نتیجه آدم افضل باشد.

«و یمکن حمل القیاس هنا علی القیاس الفقہی أيضاً لأنه لعنه الله استنبط أولاً علة اکرام آدم، فجعل علة ذلك کرامة طینته. ثم قاس بأن تلك العلة فیه أكثر و أقوى. فحکم بذلك أنه بالمسجودية أولى من الساجدية، فأخطأ العلة و لم یصب. و صار ذلك سبباً لشركه و کفره»

ممکن است ابلیس علت اکرام آدم را کرامت طینت قرار داده و بعد از آن گفته که این علت در من قوی تر است، پس من افضل هستم. لذا قیاس فقہی کرده است.

بیان شیخ انصاری در خصوص قیاس

شیخ انصاری در اوائل کتاب رسائل در مبحث قطع درباره تعارض عقل با نقل، مطالبی از بعضی محدثین بزرگ نقل می‌کنند. بعد عبارتی دارند به این مضمون که در مسائل اعتقادی استفاده کردن از ادلة عقلیه نظری خطرناک است. البته استفاده از ادلة

عقلی ضروری به جای خودش محفوظ است، ولی اگر مسأله محل اختلاف و مورد گفتگو باشد، شیخ انصاری سخت پرهیز می‌دهند که در اصول دین، می‌توان از استدلال‌ات عقلی ضروری و بدیهی استفاده کرد، ولی در زمینه احکام، عقل هیچ راهی ندارد.

«نعم. الإنصاف أن الركون الى العقل في ما يتعلق بادراك منطات الأحكام لينتقل منها الى ادراك نفس الأحكام، موجب للوقوع في الخطأ كثيراً في نفس الأمر، و ان لم يحتمل ذلك عند المُدرِك، كما يدلّ عليه الأخبار الكثيرة الواردة بمضمون أن دين الله لا يصاب بالعقول و أنه لا شيء أبعد عن دين الله من عقول الناس»

انصاف این است که اتکاء به عقل برای فهمیدن مناط حکم که مسائل دینی فهمیده شود، موجب گرفتاری و خطای فراوان است، و لو کسی که این کار را می‌کند خودش هم فکر نکند که چنین گرفتاری دارد، زیرا دین خدا در ظرف کوچک اندیشه‌های نارسانمی‌گنجد و چیزی دورتر از اذهان مردم به دین خدا نیست.

«و قد أشرنا هنا و في أول المسألة الى عدم جواز الخوض لاستكشاف الأحكام الدينية في المطالب العقلية و الاستعانة بها في تحصيل مناط الحكم و الانتقال منه الى على طريق اللّم، لأن أنس الذهن بها يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل اليه من الأحكام التوقيفية»^۱

در همین مبحث جایز نیست احکام دینی را از استدلال‌ات عقلی کشف کنیم و حکمی را از موردی به موردی سرایت دهیم، از باب این که از علت به معلول پی برده شود. پس این علت در مورد دیگری هم هست، پس حکم آن نیز این چنین خواهد بود. این چنین کاری در احکام مطلقاً ممنوع است، مگر در قیاس منصوص العلة.

«و أوجب من ذلك ترك الخوض في المطالب العقلية النظرية لإدراك ما يتعلق بأصول الدين، فانه تعريض للهلاك الدائم و العذاب الخالد»

آنچه ترک آن واجب تر است، این است که از ادله عقلی نظری در مطالب اصولی و اعتقادی استفاده شود. البته گفته می شود که در مسائل اعتقادی بایستی از ادله عقلی استفاده شود، اما منظور ادله عقلی ضروری است نه ادله عقلی نظری. در مورد ذات مقدس و صفات حضرت حق یا در ارتباط با مسائل اعتقادی مربوط به قبل و بعد از این عالم نباید از ادله عقلیه نظریه استفاده کرد. این کار، خود را در معرض هلاکت قرار دادن است. بایستی در این جا هر چه بیشتر به نصوص و حیانی مراجعه کرد و وحی را با دلیل عقلی ضروری و بین سنجد.

خلاصه فصل ۷

در این فصل، چند آموزه توحیدی مورد بحث قرار می گیرد: ابتدا معنی لقاء الله که در برخی از آیات و روایات آمده، براساس حدیث علوی و رضوی روشن شده که مراد از آن، روز قیامت است. سپس بیان شده که محجوب شدن مردم از خداوند، به معنای محجوب شدن از ثواب خداوند است. درباره «حجاب محجوب» نیز توضیحی کوتاه از قاضی سعید قمی نقل می شود. آن گاه در مورد نفی تشبیه، و به تفصیل بیشتر در مورد نفی قیاس در دین سخن می رود که مبنایی کلی و عمومی است. پیام روشن آن در مورد توحید نفی اندیشه های نارسای بشری از شناخت معنای آسمانی توحید است.

بخش سوم

اسماء و صفات

فصل ۸

نفی زمان و معنای احتجاب

معنای «متی کان»

در حدیث شریف رضوی آمده که زندیق پرسید: «متی کان»^۱ دربارهٔ زمان برای حضرت حق پرسیده است. این تعبیر به دو وجه ممکن است فهمیده شود، ولی وجه روشنش این است که: از چه زمانی بوده است؟ دربارهٔ خداوند متعال، سؤال از ابتدا است و این که ابتدای وجود حضرت حق کی بوده است؟ امام رضا علیه السلام فرمودند: تو بگو چه زمانی نبوده است، تا من جواب تو را بدهم. یعنی: برای او ابتدائی نیست و او ازلی است، و آنچه ازلی است، سؤال در مورد ابتدا برای او غلط است. یکی از صفات حضرت حق - که از این جهت هم، حضرت حق با هیچ موجودی مشابهت ندارد - مسألهٔ ازلیت است. یکی از مطالبی که به روشنی و صراحت و با مدارک و حیانی متواتر، از مکتب وحی استفاده می‌شود، این است که حضرت حق ازلی است و غیر ذات مقدس حضرت حق - موجودات نوری یا غیر نوری، موجودات مجرد یا غیر مجرد، تمام ما سوی الله

۱. الاحتجاج، ج ۲، ص ۳۳۷.

اعمّ از عوالم، اشیاء و موجودات - ابتدا دارند. زیرا در مکتب وحی موضوع خلقت و ایجاد مطرح است، نه تطور و تنزل و ترشح و نه علیت تامه، یعنی همان اصطلاح فلسفی که بر اساس آن، انفکاک علت از معلولش جایز نیست. مبنای مستفاد از وحی این است که مسأله ایجاد «لا من شیء» است، به همین دلیل، غیر حضرت حق هر چه هست، ابتدا دارد، و از همان ایجاد، ابتدا هم انتزاع می‌شود.

البته ممکن است از بعضی روایات، توهم ازلی بودن بعضی از انوار طیبیه برای افراد پیش آید، مثلاً فرمودند: «مِنْ نُورٍ عَظْمَةِ اللَّهِ» گاهی تعبیر شده است:

«يَفْضِلُ نُورُنَا مِنْ نُورِ رَبِّنَا كَشُعَاعِ الشَّمْسِ مِنَ الشَّمْسِ»^۲

البته این روایات معدود، به قرینه روایات صریحه قطعیه متواتره، حمل بر شدت تقرب آن انوار طیبیه می‌شود.

به این صورت نیز در روایات آمده است که قدیمی غیر از حضرت حق نیست، و اگر قدیم دیگری باشد: «لَكَانَ الْهَاءُ ثَانِيًا»^۳

اگر چیزی با او باشد - یعنی قدیمی دیگر باشد - دیگر حضرت حق خالق او نخواهد بود، قدمت در مدارک و حیانی با ازلیت هم سواست.

البته بر اساس مبانی فلسفی، به خاطر مسأله علت تامه و عدم انفکاک علت از معلول، و این که خواستند واجب و ممکن هم درست شده باشد، قدیم را تقسیم به قدیم ذاتی و قدیم بالغیر کردند و گفتند: قدیم بالذات حضرت حق است و قدیم بالغیر موجودات دیگر می‌باشند؛ اصول این عالم یا همان مجردات، قدیم بالغیرند. در ارتباط با حادث هم تقسیم به حدوث ذاتی و حدوث زمانی کردند و گفتند: موجوداتی که قدمت دارند، حادث بودنشان یعنی این که ذاتش حادث است و نیاز دارد، و حدوث زمانی به این معنا نیست که واقعاً این حدوث مسبوق به عدم باشد.

اما از نظر مکتب وحی، ازلی و قدیم، هر دو در انحصار حضرت حق است و غیر او

۱. بحار الأنوار، ج ۵۷، ص ۳۵۳

۲. همان، ج ۲۵، ص ۱۷

۳. همان، ج ۴، ص ۲۵۵

نه ازلی هست و نه قدیم.

«قَالَ الرَّجُلُ: فَمَا الدَّلِيلُ عَلَيْهِ؟ قَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَام: إِنِّي لَمَّا نَظَرْتُ إِلَى جَسَدِي، فَلَمْ يُمَكِّنِي فِيهِ زِيَادَةٌ وَلَا نُقْصَانٌ فِي الْعَرُضِ وَالطُّوْلِ وَدَفْعُ الْمَكَارِهِ عَنْهُ وَجَرُّ الْمُنْفَعَةِ إِلَيْهِ»^۱

امام رضا علیه السلام فرمودند: دلیل بر آن، احتیاج است و احتیاج یعنی وابستگی. وقتی به خودمان و به موجودات دیگر نگاه می‌کنیم، می‌بینیم ما قائم به خودمان نیستیم، لذا نمی‌توانیم تغییرات اساسی به خودمان دهیم، مثلاً بزرگ‌تر شویم یا کوچک‌تر و از این قبیل. در مورد زیاده و نقصان‌های اساسی و مسائل مختلفی که در وجود خودمان مطرح است، اختیار نداریم. وقتی این چنین شد، وابسته بایستی به یک حقیقت غیر وابسته متکی باشد. اگر به حقیقتی مثل خودش متکی باشد که آن هم وابسته است، باز نیاز به حقیقت دیگری دارد، و سرانجام به یک حقیقت غیر وابسته‌ای باید متکی باشد. وقتی به حقیقتی غیر وابسته متکی شد، آن حقیقت غیر وابسته، قائم بالذات می‌شود.

اگر من قائم به خودم باشم، همیشه دوست دارم خشنود، سالم و چنین و چنان باشم. ولی می‌بینم که این‌گونه نیستم، پس معلوم می‌شود که من به خود نیستم. نه می‌توانم هر چه منفعت بخواهم، برای خودم جلب کنم. و نه هر چه ضرر بخواهم، از خودم دفع کنم.

«عَلِمْتُ أَنَّ لِهَذَا الْبُنْيَانِ بَانِيًا فَأَقَرَّرْتُ بِهِ»

از این جا فهمیدم که بنیان‌گذاری دارم که او به خودش وابسته است و او قائم به خودش است. بدین سان، امام رضا علیه السلام از طریق نیازمندی و وابستگی، توحید و بی‌نیازی حضرت حق را یادآور شدند.

آن امام همام، استدلال دیگری نیز، از طریق نظم و تدبیر کردند و آن این‌که زمین و آسمان و حقایقی که در خلقت است، به گونه‌ای بسیار بسیار حساب شده، دقیق و منظم

است. این نظم و نظام، ناظم دانا و قادر را نشان می‌دهد.

«مَعَ مَا أَرَى مِنْ دَوْرَانِ الْفَلَكَ بِقُدْرَتِهِ، وَ انْشَاءِ السَّحَابِ وَ تَصْرِيفِ الرِّيحِ وَ
مَجْرَى الشَّمْسِ وَ الْقَمَرِ وَ النَّجُومِ، وَ غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ الْعَجِيبَاتِ
الْمُتَّقَنَاتِ، عَلِمْتُ أَنَّ لِهَذَا مُقَدَّرًا وَ مُنْشَأً»^۱

از این نظم، دانستم که تقدیر کننده و ایجادکننده‌ای دارند.

خلاصه آن‌که امام رضا علیه‌السلام از دو جهت - یکی تذکر به خود انسان و دیگری
تذکر به خارج انسان - پاسخش را دادند.

حجت هشتم در خطبه‌ای دیگر فرمودند:

«وَ لَا دِيَانَةَ إِلَّا بَعْدَ الْمَعْرِفَةِ، وَ لَا مَعْرِفَةَ إِلَّا بِالْإِخْلَاصِ، وَ لَا إِخْلَاصَ مَعَ
التَّشْبِيهِ»^۲

اخلاص در ارتباط با پروردگار، وقتی تحقق پیدا می‌کند که هیچ‌گونه تشبیهی در
هیچ جهتی نباشد.

مرحوم قاضی سعید قمی در شرح این روایت می‌گوید:

«أَيُّ أَنَّ التَّدِينَ بِدِينِ اللَّهِ لَا يُمْكِنُ إِلَّا بِمَعْرِفَتِهِ سَبْحَانَهُ؛ وَ لَا تَحْصِلُ الْمَعْرِفَةُ
الْكَامِلَةَ إِلَّا بِإِخْلَاصِ التَّوْحِيدِ، أَيُّ حُصُولِ التَّوْحِيدِ الْخَالِصِ الْمُنْتَزِعِ عَنِ
شَوَائِبِ الشَّرْكِ وَ التَّرْكِيبِ وَ التَّشْبِيهِ؛ وَ لَا يَحْصِلُ التَّوْحِيدُ الْخَالِصُ إِلَّا بِنَفْيِ
التَّشْبِيهِ، إِذِ التَّشْبِيهِ فِي مَعْنَى مِنَ الْمَعَانِي أَمَّا هُوَ تَشْرِيكَ لِلْغَيْرِ مَعَ اللَّهِ»^۳

در هر معنا - علم، قدرت، حیات، وجود - اگر گفته شود حضرت حق با خلق شبیه
است، یعنی خلق شریک حضرت حق است و این موجب شرک است. حتی در مفهوم
وجود هم در لفظ مشترکند، و تصریح می‌کند که اشتراک لفظی است.

البته مطلب صد در صد این چنین نیست که ایشان می‌گویند، اما از جهتی حرف

۱. التوحید، ص ۲۵۱

۲. التوحید، ص ۴۰

۳. شرح توحید صدوق قاضی سعید قمی، ج ۱ صفحه ۱۷۹

محکمی است. ایشان همه صفات ثبوتیه را به صفات سلبيه برمی گرداند. مثلاً عالم یعنی «لیس بجاهل»، از عالم یک مفهوم علم، فهمیده می شود، این طبیعت علم گرچه منهای حد و منهای بالغیر بودن فرض شود. ولی سرانجام آن چه از طبیعت علم فهمیده می شود آن جا غلط است، لذا علم به معنای «لیس بجاهل» است.

بیان امام رضا علیه السلام این است:

«وَلَا نَفِيَّ مَعَ اثْبَاتِ الصِّفَاتِ لِلتَّشْبِيهِ»

نفی یعنی تعطیل، که تعطیل نسبت به حضرت حق غلط است. اما اگر صفتی را نسبت به خدا قائل شویم که با آن صفت بخواهیم باز خدا را در آن صفت به شیء تشبیه کنیم، این نفی نیست؛ این نفی، تعطیل نیست.

از قواعد قطعیه نسبت به حضرت حق، نفی تشبیه است.

امام رضا علیه السلام می فرماید: اگر کسی صفاتی برای خدا بگوید که از آن صفات نتیجتاً به تشبیه برسد و در آن صفات تشبیه مطرح باشد، این هم غلط است و هم نفی تشبیه نیست.

قاضی سعید گوید:

«فالحکم بثبوت الصفة له سبحانه - سواء كانت عيناً او زائداً - يستلزم

التشبيه»

اگر کسی بخواهد صفات ثبوتی برای خدا بگوید، به معنای وجودی ایشان می گوید، ما برمی گردانیم به معنای سلبي. قادر یعنی «لیس بعاجز» زیرا اگر کسی بخواهد معنای ثبوتی آن را بگیرد، «يستلزم التشبيه»، زیرا «اذ التشبيه انما هو في المعاني حيث يصدق طبيعة تلك الصفة على الخالق والمخلوق»

طبیعت علم را هم به خالق هم به مخلوق گفته است. مطلب، فوق اینها است. در ارتباط با حضرت حق، هیچ نوع فهمی نسبت به صفات جز نفی ضدش نداریم.

«فصفات الله تعالى كلها راجعة الى اسلوب الازداد والنقائص، یعنی عالم

ای لیس بجاهل، قادر ای لیس بعاجز؛ لأن معانی ثبوتیه أما عينه او قائمه به.

فقسمة الصفات بالثبوتية و السلبية انما هو اعتبار الفاظ فقط، فان بعضها الفاظ ثبوتية فقط كالعلم و القدرة، و بعضها الفاظ سلبية، فليس بجسم و لا جوهر و لا عرض، و الا فلکل اسلوب؛ اما على انها مسلوب انفسها كما فى صفات السلبية، او مسلوب نقائضها كما فى الصفات الثبوتية»

معناى توقيت

«مُخْبِرَةٌ بِتَوْقِيتِهَا أَنْ لَا وَقْتٌ لِمَوْقِيتِهَا»^۱

در این حدیث شریف بیان شده است که آن چه در ارتباط با اشیاء است، در ارتباط با خدا بی معنا است. خداوند میان مخلوقات، تضاد، تفاوت، وقت و ... قرار داده است (یکی مقدم و دیگری مؤخر است، پس برای اشیاء وقت تعیین کرده است)، بدین سان اعلام نمود که وقت برای خدا معنا ندارد.

هر چه در خلق است، یعنی که ایجاد شده است. پس آن شیء نبوده است، سپس بود شده است. لذا آن شیء در ارتباط با خدا معنا ندارد.

«وَكُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ، يَمْتَنِعُ مِنْ صَانِعِهِ. لَا تَجْرِي عَلَيْهِ الْحَرَكَةُ وَ السُّكُونُ، وَ كَيْفَ يَجْرِي عَلَيْهِ مَا هُوَ أَجْرَاهُ، أَوْ يَعُودُ إِلَيْهِ مَا هُوَ ابْتِدَآءَهُ؟ إِذَا لَتَفَاوَتَتْ ذَاتُهُ وَ لَتَجَزَّأَ كُنْهَهُ وَ لَا مَتَنَعَ مِنَ الْأَزْلِ»^۲

هر چه در خلق ممکن است - مانند تحرک و سکون - درباره خدا غلط است. استدلالش هم این است: چگونه چیزی که خدا اجرا و ایجاد کرده است، بر خود خدا جاری باشد، در حالی که خدا بود و او نبوده است؟ پس ربطی به او پیدا نمی کند. چگونه ممکن است چیزی را که او ایجادش کرده است، به خدا برگرداند؟ اگر چنین چیزی شود، معنایش این است که در خدا تغییر پدید آمده است و لازمه اش این است که خداوند متعال متجزی شود.

۱. التوحید، ص ۳۸

۲. التوحید، ص ۴۰

معنای احتجاب

زندیق سؤال دیگری مطرح می‌کند که چرا خدا محجوب است؟ چرا خداوند متعال پنهان است؟

«قَالَ الرَّجُلُ: فَلِمَ احْتَجَبَ»^۱

برای «لم احتجب» دو معنا احتمال می‌رود: یکی این که چرا از خلق محجوب است؟ یعنی چرا «احتجب عن الخلق»، دیده نمی‌شود و محسوس نیست؟ دیگر: «احتجب الله عن الخلق»، یعنی خود حضرت حق پس پرده و حجاب قرار گرفته باشد؟

حضرت جوابی می‌دهند که در این جواب، هر دو احتمال را پاسخ دادند:

«فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ الْإِحْتِجَابَ عَنِ الْخَلْقِ لِكَثْرَةِ ذُنُوبِهِمْ، فَأَمَّا هُوَ فَلَا يَخْفَى عَلَيْهِ خَافِيَةٌ فِي آتَاءِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ»^۲

جمله اول (گناه مردم) پاسخ احتمال اولی و جمله دوم (مخفی نبودن هیچ چیز بر خداوند) پاسخ احتمال دومی است.
حضرت می‌فرمایند:

«إِنَّ الْإِحْتِجَابَ عَنِ الْخَلْقِ لِكَثْرَةِ ذُنُوبِهِمْ»

خداوند که از خلق محتجب و محجوب است، به خاطر زیادی گناهان آنان است. آفریدگان، خداوند را به رؤیت متناسب با حضرت حق - که رؤیت ایمانی و فطری و قلبی باشد - رؤیت نمی‌کنند به خاطر گناه‌شان.

در بعضی از ادعیه سبب این احتجابها، هوا و هوس‌ها آمده است، و گرنه او آشکارتر از هر چیزی است. یعنی اگر این گناهان نباشد، آن قدر بر فطرت بشر بروز دارد که روشن‌تر از هر روشنی است.

بعضی‌ها ذنوب را «درجات خلقت» گرفتند. گفتند: به خاطر این که مخلوقات در

۱. التوحید، ص ۲۵۲

۲. همان

مراتب خلقت قرار گرفته‌اند، این مراتب خلقت خودش حجاب است. این یک احتمال ذوقی است، ولی در همین معنای اول است. پاسخ به سؤال احتجاج خود خدا، همان پاسخی است که امام صادق علیه‌السلام به ابن ابی العوجاء داده است:

«وَ كَيْفَ احْتَجَبَ عَنْكَ مَنْ أَرَاكَ قُدْرَتَهُ فِي نَفْسِكَ؛ نُشُوءَكَ وَ لَمْ تَكُنْ، وَ كِبْرَكَ بَعْدَ صِغَرِكَ، وَ قُوَّتَكَ بَعْدَ ضَعْفِكَ، وَ ضَعْفَكَ بَعْدَ قُوَّتِكَ، وَ سُقْمَكَ بَعْدَ صِحَّتِكَ، وَ صِحَّتَكَ بَعْدَ سُقْمِكَ، وَ رِضَاكَ بَعْدَ غَضَبِكَ، وَ غَضَبَكَ بَعْدَ رِضَاكَ، وَ حُزْنَكَ بَعْدَ فَرَحِكَ، وَ فَرَحَكَ بَعْدَ حُزْنِكَ»^۱

زندیق به رقیقش گفت: تذکرات ایشان به گونه‌ای بود که گویانزدیک بود خدا را ببینم. چون نمی‌خواستم اقرار کنم، از خدمت ایشان بلند شدم. با تذکر، امام صادق علیه‌السلام ایشان را از آن حال غفلت در آوردند. واقعیت این است که گناهان و هوا و هوس غفلت ایجاد می‌کند.

اما این که فکر کند برای خداوند حجابی باشد، حضرت فرمودند که هیچ چیز بر او مخفی نیست، به خاطر این که خالق است، نه این که مثل خلق یک معمار و مهندس باشد که ساختمان را خلق کند و خودش برود، بلکه مخلوقاتی هستند که آن به آن و لحظه به لحظه در بودنشان نیازمند قیومیت حضرت حق هستند. که هر وقت اراده‌اش را بردارد این موجود پوچ می‌شود. بالنتیجه خدا از همه چیز به خود انسان نزدیک‌تر است، چون قیام انسان به اوست و او قیوم انسان است. لذا همه چیز برای او آشکار است.

«فَأَمَّا هُوَ فَلَا يَخْفَى عَلَيْهِ خَافِيَةٌ فِي آثَاءِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ»

زندیق مجدد می‌پرسد: چرا محسوس نیست؟

«قَالَ: فَلِمَ لَا تُدْرِكُهُ حَاسَةُ الْبَصْرِ قَالَ: لِلْفَرْقِ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ الَّذِينَ تُدْرِكُهُمْ حَاسَةُ الْأَبْصَارِ مِنْهُمْ وَ مِنْ غَيْرِهِمْ»^۲

۱. التوحید، ص ۱۲۷

۲. التوحید، ص ۲۵۲

زیرا او خالق است و دیگران آفریده‌هایی هستند که محسوس می‌شوند و دیگران می‌بینندشان. سپس فرمود:

«هُوَ أَجَلٌ مِّنْ أَنْ يُدْرِكَهُ بَصَرٌ أَوْ يُحِيطَ بِهِ وَهَمٌّ أَوْ يَضْبِطَهُ عَقْلٌ»

امام رضا علیه‌السلام علاوه بر محسوس نبودن به حواس ظاهر، محسوس نبودن به حواس باطن را هم اضافه کردند، که به حواس باطن هم مدرک نیست. خداوند یرتزاز آن است که قوای وهمی و عقلی او را دریابند.

حدّ باری تعالی

زندیق درباره «این، متی و کیف» پرسیده بود و حضرت پاسخ این‌ها را بیان فرمودند که این‌ها در ارتباط با حضرت حقّ جاری نیست، زیرا خداوند متعال این‌ها را آفریده است. آن‌گاه گفت: حدّش را برای من بگوئید؟

حضرت فرمودند: حدّی برای او نیست، زیرا هر چه حدّ داشته باشد و محدود شود، متناهی است، و هر چه متناهی است معلول است، و با آفریدگار هستی بودن و قائم به نفس بودن، سازگار نیست.

«قَالَ: فَحَدَّهُ لِي. قَالَ: لَا حَدَّ لَهُ. قَالَ: وَ لِمَ؟ قَالَ: لِأَنَّ كُلَّ مَحْدُودٍ مُّتَنَاهٍ إِلَى حَدِّ، وَإِذَا احْتَمَلَ التَّحْدِيدَ احْتَمَلَ الزِّيَادَةَ، وَإِذَا احْتَمَلَ الزِّيَادَةَ احْتَمَلَ النُّقْصَانَ، فَهُوَ غَيْرُ مَحْدُودٍ وَلَا مُتَزَايِدٍ وَلَا مُتَنَاقِصٍ وَلَا مُتَجَزِّيٍّ وَلَا مُتَوَهِّمٍ»^۱

امام رضا علیه‌السلام فرمودند: خداوند محدود نیست؛ چون هر چه محدود باشد، اندازه برایش مشخص شده است، و هر چیز اندازه دار، قابل کم و زیاد است. طبعاً آن چه متناهی است و اندازه دارد و قابلیت برای کم و زیادی دارد، بدیهی است که ذات مقدس قائم بالذات نیست.

کسی که حد عقلی داشته باشد باز هم دارای کمی و زیادی است، به این معنا که اگر

حدّ عقلی داشت، مثل یک شیء است که مراتبی دارد. جسم هم نیست، اشیاء غیر جسمانی مراتب مختلف دارند. در مورد آنها هم نظر بسیاری این است که آنها هم این چنینند؛ یعنی هر کدام حدّی دارد، که به جهاتی ممکن است تقرب بیشتر به حضرت حق پیدا کند. و با تقرب بیشتر حدش بیشتر شود. بالنتیجه حدّ به معنی حدّ عقلی هم - نه حدّ مقداری برای چیزی اگر حدّ و حدودی باشد - باز هم قابلیت کم و زیادی دارد. در معرفی هر شیئی گفته شود حدش را بیان کن، یعنی جنس و فصل را بیان کن. حد هر شیئی، جنس و فصل او است. در مورد خداوند، این حرف‌ها معنا ندارد. لازمه هر نوع حدّی، و لو مقداری نباشد، این است که مورد تصوّر و توهم قرار گیرد، در حالی که ذات مقدس او به وهم نمی‌آید.

زندیق ادامه داد: این که شما فرمودید محدود نیست، نقض می‌شود، زیرا شما می‌گویید: خدا لطیف سمیع بصیر است. این صفات را که برای خداوند متعال می‌گویید، مگر غیر از این است که سمیع و بصیر و لطیف به کمک یک وسیله و به خاطر استفاده کردن از ادواتی می‌باشد؟ این‌ها همان محدود کردن حضرت حق است. حدّی است برای او که گفتید حد ندارد، زیرا این‌ها به وسیله‌ای است. وقتی به وسیله‌ای شد، طبعاً محدودیت خواهد شد.

«قَالَ الرَّجُلُ: فَأَخْبِرْنِي عَنْ قَوْلِكُمْ «إِنَّهُ لَطِيفٌ وَ سَمِيعٌ وَ بَصِيرٌ وَ عَلِيمٌ وَ حَكِيمٌ». أَيْ يَكُونُ السَّمِيعُ إِلَّا بِالْأُذُنِ وَ الْبَصِيرُ إِلَّا بِالْعَيْنِ وَ اللَّطِيفُ إِلَّا بِعَمَلِ الْيَدَيْنِ؟»^۱

مگر شنوایی بدون داشتن گوش می‌شود؟ لطیف است یعنی با دستش به ظرافت چیزی را ساخته است. حکیم یعنی هر چیزی را جای خودش قرار داده است. امام علیه‌السلام پاسخ داد: نه، حضرت حق بدون گوش سمیع است. بدون چشم بصیر است. کلماتی مانند سمیع، بصیر و علیم در مورد خداوند، نه آن چنان است که در خلق گفته می‌شود. این موارد، در خلق به وسیله ادوات است. امّا آن‌جا این

مسائل مطرح نیست.

«فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ اللَّطِيفَ مِنَّا عَلَى حَدِّ اتِّخَاذِ الصَّنْعَةِ. أَوْ مَا رَأَيْتَ الرَّجُلَ يَتَّخِذُ شَيْئًا فَيَلْطَفُ فِي اتِّخَاذِهِ، فَيُقَالُ مَا أَلْطَفَ فُلَانًا»

یعنی صفت لطیف که در نظر گرفته است، برای ما چنین است که از ماده‌ای، از گل کوزه‌ای یا فلزی یا چیزی ساخته است.

خدایی که اصل ماده‌اش را آفریده است، بی‌نظیر در لطافت صنع است. ولی لطف مخلوق در صنعتش به وسیله ادوات انجام شده است.

«فَكَيْفَ لَا يُقَالُ لِلْخَالِقِ الْجَلِيلِ لَطِيفٌ، إِذْ خَلَقَ خَلْقًا لَطِيفًا وَجَلِيلًا وَرَكَّبَ فِي الْحَيَوَانَ مِنْهُ أَرْوَاحَهَا، وَخَلَقَ كُلَّ جِنْسٍ مُتَبَايِنًا مِنْ جِنْسِهِ فِي الصُّورَةِ وَ لَا يُشْبَهُ بَعْضُهُ بَعْضًا»

خدای متعال به صور مختلف، حتی یک نوع از یک صفت، افرادی خلق کرده است که این افراد شبیه هم نیستند.

«فَكُلُّ لَهُ لُطْفٌ مِنَ الْخَالِقِ اللَّطِيفِ الْخَبِيرِ فِي تَرْكِيبِ صُورَتِهِ»

این را به نحو کلی لطیف فرمودند، حال مصادیقی هم بیان می‌کنند.

«ثُمَّ نَظَرْنَا إِلَى الْأَشْجَارِ وَحَمَلِهَا أَطْيَابِهَا الْمَأْكُولَةَ مِنْهَا وَغَيْرِ الْمَأْكُولَةِ»

درختان، میوه‌های ارزنده و مطلوبی به اذن پروردگار به ما می‌دهد و نیز آنچه خوردنی نیست، ولی در عین حال مورد استفاده است.

«فَقُلْنَا عِنْدَ ذَلِكَ إِنَّ خَالِقَنَا لَطِيفٌ لَا كَلُفٌ خَلَقَهُ فِي صَنْعَتِهِمْ»

لطف خلق به وسیله ادوات است، ولی لطف پروردگار چنین نیست.

«وَقُلْنَا إِنَّهُ سَمِيعٌ، لِأَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ أَصْوَاتُ خَلْقِهِ مَا بَيْنَ الْعَرْشِ إِلَى الثَّرَى،

مِنَ الذَّرَّةِ إِلَى أَكْبَرِ مِنْهَا فِي بَرِّهَا وَبَحْرِهَا، وَ لَا تَشْتَبَهُ عَلَيْهِ لُغَاتُهَا»

به تمام هستی آگاه است، از این ذره تا بزرگ‌تر از آن، هر که و هر چه، هر جا

هست. و زبان‌ها و لهجه‌های مختلف او را به اشتباه نمی‌اندازند.

«فَقُلْنَا عِنْدَ ذَلِكَ أَنَّهُ سَمِيعٌ لَا بِأُذُنٍ، وَقُلْنَا أَنَّهُ بَصِيرٌ لَا بِبَصَرٍ، لِأَنَّهُ يَرَى أَثَرَ الذَّرَّةِ
السَّحْمَاءِ فِي اللَّيْلَةِ الظُّلْمَاءِ عَلَى الصَّخْرَةِ السُّودَاءِ فِي اللَّيْلَةِ الدُّجْنَةِ، وَ يَرَى
مَضَارَهَا وَ مَنَافِعَهَا وَ أَثَرَ سَفَادِهَا، فَقُلْنَا عِنْدَ ذَلِكَ أَنَّهُ بَصِيرٌ لَا كَبَصَرِ خَلْقِهِ»

او رد پای یک مورچه را در شب تاریک و تار بر سنگ سیاه می بیند و این که چگونه تولید نسل می کنند. نظم لطیف و دقیق و وابستگی موجودات، نشانه وجود اوست. او شبیه به بقیه موجودات نیست. اگر شبیه بقیه موجودات بود، هم سنخ آنان می شد، آن گاه قائم به ذات نمی شد.

«قَالَ فَمَا بَرِحَ حَتَّى أَسْلَمَ، وَ فِيهِ كَلَامٌ غَيْرٌ هَذَا»

آن فرد همچنان در خدمت حضرت رضا علیه السلام مطالبی گفت و شنید، تا سرانجام مسلمان شد.

نشانه های توقیت، احتجاب و تحدید از برای مخلوقات

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْخُرَاسَانِيِّ خَادِمِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: دَخَلَ رَجُلٌ
مِنَ الزَّنَادِقَةِ عَلَى الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ عِنْدَهُ جَمَاعَةٌ. فَقَالَ لَهُ أَبُو الْحَسَنِ
عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَكُمْ - وَ لَيْسَ هُوَ كَمَا تَقُولُونَ - ۱ أَلَسْنَا وَ
إِيَّاكُمْ شَرَعًا سَوَاءً، وَ لَا يَضُرُّنَا مَا صَلَّيْنَا وَ صُمْنَا وَ زَكَّيْنَا وَ أَفْرَرْنَا؟ فَسَكَتَ» ۲

۱. لطافت «کما»

«إِنْ كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَكُمْ وَ لَيْسَ هُوَ كَمَا تَقُولُونَ ... إِنْ كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَنَا وَ هُوَ قَوْلُنَا» «الكافي، ج ۱،

ص ۷۸»

این جا مرحوم قاضی سعید قمی نکته لطیفی دارند.

حضرت در ارتباط با قول طرف بحثشان که قول باطل است، تعبیرشان «کما» است. ولی درباره قول خودشان «کما» نمی آورند.

در نسخه کافی «کما نقول» نیامده است. ایشان می فرمایند: قول باطل آن چنان که شما می گوید!

ولی در ارتباط با قول خودشان می گویند: همان قول حق که ما می گوئیم.

۲. الإحتجاج، ج ۲، ص ۳۹۶

زندیقی^۱ خدمت حضرت رضا علیه السلام رسید. حضرت به او فرمودند: اگر حق با تو باشد که نیست [همان جمله معروفی که ائمه دیگر نیز به افراد منحرف می گفتند] اگر بعد از مرگ خبری نباشد، یعنی مبدأ و معادی نباشد، در این صورت پس از مرگ ما و شما یکسان هستیم و به ما ضرری نرسیده است که روزه‌ای گرفتیم و زکاتی دادیم. سرانجام ما هم مانند شما خوشی‌ها و ناراحتی‌هایی داشتیم. ولی اگر حق آن چنان باشد که ما می‌گوییم - که این گونه است - در آن صورت شما خیلی بیچاره‌اید. حضرت با این جمله می‌خواهند فطرت او را تکان بدهند و توجه به او بدهند تا به خود بیاید و در نتیجه زمینه پذیرش حق در او بیشتر شود: «شَرَعًا سَوَاءً» «شرع» همان یکسانی است، «سواء» تاکید «شرعاً» است. «فَسَكَّتَ» زندیق سکوت کرد.

«قَالَ الزُّنْدِيقُ: رَحِمَكَ اللَّهُ فَأَجِدُنِي كَيْفَ هُوَ وَ أَيْنَ هُوَ؟»

سؤال بعدی زندیق درباره خدا است، به چه دلیل ثابت می‌کنیم که خدا هست؟ این ملحد گفت: «رَحِمَكَ اللَّهُ». این سخن طبق معمول عادت است، نه طبق عقیده‌اش. به این ابی العوجاء گفته می‌شود: تو که منکر خدا هستی چرا مکه آمدی؟ می‌گفت:

«عَادَةُ الْجَسَدِ وَ سُنَّةُ الْبَلَدِ وَ لِيُبْصِرَ مَا النَّاسُ فِيهِ مِنَ الْجُنُونِ وَ الْحَلْقِ وَ رَمِي
الْحِجَارَةَ»^۲

همشهری‌ها راه افتادند و به مکه آمدند، ما هم آمدیم، گاهی می‌گفتند چرا

۱. زندیق یعنی ملحد و منحرف. زندیق را کتب لغت معنا کرده‌اند. بعضی از موارد هم کمی افراط در معنای آن‌ها است. مثلاً در المنجد دارد که زندیق جمع آن می‌شود زنداقه و زندیق، بعد در پراتنز نوشته است که این کلمه فارسی است و عربی نیست. حرف این است که این‌جا افراط شده است، زیرا چنین می‌گویند: «و كانوا يقولون في المثل: من تمنطق تزندق» یعنی هرکس منطق آموخت، به زندقه می‌افتد. چرا؟ «لانه يتورط في الاقيسة و النتائج» اهل منطق در قیاس‌ها و نتایج اقیسه فرو می‌روند به گونه‌ای که «يفسد عقائد الدينية التي مدارها على التسليم» عقائد دینی را که بر مدار تسلیم خدا و پیامبر است، فاسد می‌کنند. یعنی آن کسی که می‌خواهد همه‌اش با آن قلت و قلت خودش جلو برود، به جایی می‌رسد که به انحرافات بزرگی گرفتار می‌شود. و نیز «الزنديق الخبيث الداهية و من لا يراعى حرمة و لا يحفظ مودته» زندیق فردی منحرف است. به مجوس و ثنویه هم گفته شده است.

آمدی؟ گفت آمدم تماشا کنم، ببینیم چه کار دارید می‌کنید؟ آمدم ببینم که مسخره کنم. گاهی زندیقی وارد می‌شد. حضرت می‌فرمودند: تو اگر معتقد به خدا نیستی، اسم عبدالکریم چیست؟ حال، این جناب هم طبق معمول که افراد به یکدیگر «رحمك الله» می‌گفتند، چنین گفت، و لو خدا را قبول ندارد. سپس پرسید: خداوند چیست و کجاست؟

«قَالَ: وَيَلَكَّ، إِنَّ الَّذِي ذَهَبَتْ إِلَيْهِ غَلَطٌ، وَهُوَ أَيْنَ الْأَيْنِ، وَكَانَ وَلَا أَيْنَ، وَ هُوَ كَيْفَ الْكَيْفِ، وَكَانَ وَلَا كَيْفَ، وَلَا يُعْرَفُ بِكَيْفُوْفِيَّةٍ وَلَا بِأَيْنُوْفِيَّةٍ، وَلَا يُدْرِكُ بِحَاسَّةٍ، وَلَا يُقَاسُ بِشَيْءٍ»

حضرت تذکر دادند که «کیف و این» و امثال این‌ها چیزهایی است که خداوند متعال ایجاد کرده است. و پس از این که خداوند آفریده، معنا پیدا کرده است. بنابر این درباره خدایی که کیفیت و مکان را آفریده، نمی‌توان پرسید: «چیست و کجاست». نسبت به «وقت» نیز همین‌گونه است. معنا ندارد پرسیم که خدا از کی بوده است؟ به خاطر این که او زمان را آفریده، پس در قید زمان، مکان و چگونگی نمی‌گنجد. در ادامه حضرت فرمودند که خداوند با حسی درک نمی‌شود، چه حواس ظاهر، چه حواس باطن. قیاس به هیچ چیز هم نمی‌شود، یعنی ماندی و مثلی برای آن نیست.

«قَالَ الرَّجُلُ: فَأَذِنَ إِنَّهُ لَا شَيْءَ إِذْ لَمْ يُدْرِكْ بِحَاسَّةٍ مِنَ الْحَوَاسِّ»

گفت: اگر چیزی است که شما می‌گویید که اصلاً درک نمی‌شود، نه به حواس ظاهر و نه به حواس باطن، پس چرا می‌گویید هست؟ نه دیدنی است! نه شنیدنی! نه بویدنی! نه لمس کردنی! نه چشیدنی! نه تصور کردنی! نه تعقل کردنی! نه به حواس ظاهر، نه به حواس باطن، پس بگویید نیست.

امام رضا علیه‌السلام با لطافت تمام می‌فرمایند: اتفاقاً چون حس نمی‌کنیم، می‌گوییم او خدای ما است. اگر او محسوس باشد و به تصور و تعقل بیاید و به حواس ظاهر و باطن درک شود، خدا نیست. اگر محسوس شود، لوازم نیازمندی در او است، و دیگر نمی‌تواند، خدا باشد.

«فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ: وَيْلَكَ، لَمَّا عَجَزْتَ حَوَاسَّكَ عَنْ إِدْرَاكِهِ، أَنْكَرْتَ رَبُّوبِيَّتَهُ.
وَ نَحْنُ إِذَا عَجَزْتَ حَوَاسِّنَا عَنْ إِدْرَاكِهِ، أَتَقَنَّأ أَنَّهُ رَبُّنَا وَ أَنَّهُ شَيْءٌ بِخِلَافِ
الْأَشْيَاءِ»

فرمود: چون حواسّت از درک خدا ناتوان شد، ربوبیت او را انکار کردی؟ حواسّ ما هم او را درک نمی‌کند. ولی ما چون حواسّ مان او را درک نمی‌کند، می‌گوییم او خدا است.

اگر محسوس می‌شد، دلیل بر این بود که خدا نیست، چون اگر محسوس، متصوّر و معقول شود، محدود می‌شود. آن‌گاه قائم به ذات نیست و با خدا بودن هیچ‌گونه تناسبی نخواهد داشت. اکنون که چنین نیست،

می‌فهمیم که او خدای ماست و به خلاف اشیاء هم هست.

«به خلاف اشیاء است» یعنی هیچ‌گونه سنخیتی با غیر خود ندارد. با اشیاء، هیچ مشابهتی، مسانختی و مجانستی ندارد.

در بیانات دیگر معصومین نیز این مضمون رسیده است:

«وَ تَنَزَّهَ عَنْ مُجَانَسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ»^۱

از هم جنس بودن و اشتراک در جنس با اشیاء منزّه است.

امام رضا علیه‌السلام در جای دیگر فرمود:

«وَ مَبَايَنَتُهُ إِيَّاهُمْ مُفَارَقَتُهُ أَيْسَهُمْ ... وَ كُنْهَهُ تَفْرِيقُ بَيْنِهِ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ»^۲

هیچ نوع مشابهت، سنخیت و مجانست بین حضرت حق با اشیاء نیست، زیرا به خلاف اشیاء است.

در شرح این جمله، مرحوم قاضی سعید قمی به درستی می‌گوید که اگر خداوند متعال با شیئی از اشیاء، شباهت یا مجانست داشته باشد، به هر تعبیری که بگوییم، ترکیب در ذات مقدس حضرت حق لازم می‌آید؛ زیرا وقتی با شیء مشارکت داشت، از

۱. بحار الأنوار، ج ۸۴، ص ۳۳۹

۲. التوحید، ص ۳۶

جهتی با او شراکت دارد و از طرفی غیر آن شیء هم است، پس بایستی ما به الاشتراک و ما به الامتیاز در خدا تشکیل شده باشد.

از سویی در مباحث توحیدی اثبات شده است که ترکیب در خدا راه ندارد و او مرکب نیست. به تعبیر دیگر اگر اشتراک باشد، اشتراک یا در ذات است یا در صفات. اشتراک یا ذاتی است یا اشتراک عرضی.

اگر اشتراک در ذات باشد که ترکیب روشن است. اگر در صفات مشترک باشد، منشاء اشتراک در صفات یکی از دو چیز است، یا اشتراک در ذات است که در صفات هم مشترک است که ترکیب آن مشخص است. یا عامل و علت دیگری، عرضی از اعراض این دو صفت را به این عرض داده یعنی علت دیگری در کار است، و لازم می آید که معلول، علت قرار بگیرد و معلول علت قرار گرفتن مخالف است به این که قائم بذات باشد.

لذا مشارکت در ذات یا مشارکت در صفات و اعراض، هر کدام باشد غلط است. به بیان دیگر، اگر مشارکت در ذات باشد، پس ما به الاشتراک و ما به الامتیاز می خواهد. و اگر مشارکت در صفات و اعراض باشد، چرا در صفت و عرض شرکت پیدا کردند؟ به خاطر مشارکت در ذات - که این صفات و اعراض مربوط به آن ذات است - به مشارکت در ذات برمی گردد، که این چنین نیست. پس باید یک عامل خارجی این صفت و این عرض را تحمیل کرده باشد یا داده باشد، پس می شود معلول؛ لذا نمی تواند قائم به ذات باشد.

عبارت مرحوم قاضی سعید چنین است:

«فأرشدني إلى الحق بأن اللاتق بجناب الكبرى هو أن لا يشارك الأشياء في شيء أصلاً»^۱ تا می رسد به این جا: «حتی فی طریق المعرفة»

حتی شناخت ما نسبت به خدا، غیر از شناخت ما نسبت به غیر خدا است. طریق شناخت ما نسبت به اشیاء، یا از طریق حواس است یا از طریق تصور و تعقل. ولی ذات مقدس حضرت حق، نه محسوس و نه متصور و معقول ما است، فقط

۱. شرح قاضی سعید قمی بر توحید صدوق، ج ۳، ص ۴۴۳

عقل اثباتش می‌کند.

«هو ان لا يشارك الأشياء في شيء أصلاً حتى في طريق المعرفة، فان معرفة الأشياء إنما هو بهذه الطرق»

معرفت اشياء به همين راه حسّ است، ولي معرفت حضرت حق از راه حس نیست. «فمعرفة الخالق يجب ان لا يكون بها» معرفت خالق، از اين طريقي كه اشياء را می‌شناسيم، نیست.

«و الا لكان من جنس الأشياء» وگرنه از جنس همين اشياء می‌شد.

«اذ المشاركة في الكيفية والايثونية والمحسوسية والمقايسة يستلزم الاشتراك، أما في ذاتي او عرضي، و اقل العرضي هذه الصفات المذكورة. و ذلك يوجب التركيب؛ أما في الذاتي فظاهر، و أما في العرضي، فلو جوب استتاده الى فاعل خارج، و هو هاهنا محال»

ايشان نتیجه بسیار عالی دیگر هم می‌گیرد. می‌گوید: اصلاً اگر چیزی خالق چیزی شد، بایستی که مابین با او باشد. اگر چیزی تطور، ترشح و تنزل پیدا کرده باشد و آن‌ها را اسم مخلوق بگذاریم، این کار فقط اسم گذاری است وگرنه در واقع خودش است نه چیز دیگری. اما اگر خلق به معنای ایجاد باشد که «لم یکن»، «فکان» شود و بر این مبنا باشیم، لازم‌ه‌اش این است که خالق غیر خودش را خلق کرده باشد.

«و هو اشارة الى أن الخالق الشيء يجب ان يكون مخالفاً له»

هر آن چه در ارتباط با ایجاد حضرت حق است - چه جوهر و چه عرض تعبیر شود - موجد و فقیر بالذات است، در حالی که فقر در ارتباط با پروردگار متعال معنا ندارد. در روایت دیگر آمده است: «أَنَّهُ شَيْءٌ لَا كَأَلْأَشْيَاءِ»^۱

تعبیر سنخیت، مجانست و مشابهت به و فور در کتب فلسفی و عرفانی آمده است. و به سنخیت علت و معلول و بالنتیجه خدا و خلق تصریح می‌کنند، با آن که به حکم عقل و روایات بسیار، تشابه و سنخیتی نیست.

مثلاً به این احادیث توجه کنید:

«الَّذِي بَانَ مِنَ الْخَلْقِ فَلَا شَيْءَ كَمِثْلِهِ»^۱

تصریح شده است که خدا از خلق جدا است و شباهتی در کار نیست.

«وَمَا يَنْتَهُ إِيَاهُمْ مَفَارِقَتُهُ إِنِّيهِمْ»^۲

مباینت حضرت حق با خلق، مفارقت در اصل حقیقت است.

«مُبَايِنٌ لَا بِمَسَافَةٍ»^۳

حضرت حق از خلق جدا است، نه جدایی که مثلاً با خلق یک کیلومتری فاصله دارد. فاصله مکانی مقصود نیست، این مباینت حقیقی است نه مکانی.

«فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ، وَكُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ مِنْ

صَانِعِهِ»^۴

هر آنچه در خلق است در ارتباط با خالق یافت نمی‌شود، یعنی هیچ نوع سنخیتی، اشتراکی و شباهتی در کار نیست.

«لَإِنَّهُ خِلَافُ خَلْقِهِ، فَلَا شِبْهَ لَهُ مِنَ الْمَخْلُوقِينَ»^۵

مرحوم آقا سید عبد الاعلی سبزواری (که از مراجع اخیر بودند و بسیار کارهای نفیسی از ایشان باقی مانده، از جمله یک دوره کامل فقه مهذب الاحکام) در تفسیر خود عبارتی دارد. می‌نویسد:

«بحث فلسفی، المعروف بین جمع من الفلاسفة، لزوم السنخية بين العلة و

المعلول»^۶

بین علت و معلول سنخیت لازم است. حضرت حق را علت و خلق را

۱. التوحید، ص ۳۲

۲. همان، ص ۳۶

۳. همان، ص ۳۷

۴. همان، ص ۴۰

۵. همان، ص ۵۲

۶. تفسیر مواهب الرحمن، ص ۶۰ ذیل آیه شریفه «رَبُّ الْعَالَمِينَ»

معلول می گیرند.

«فالمبائن من كل جهة لا يمكن ان يصير علة للمباينة كذلك من كل جهة»

مباين علت مباين نمی تواند باشد.

«كما أن المبائن من كل جهة لا يصدر من المبائن كذلك»؛ هم «الواحد لا يصدر الا

من الواحد»، و هم «الواحد لا يصدر منه الا الواحد».

هر دو این گونه است.

«و بنوا عليه مباحث فلسفية و عرفانية. و لكن ظاهر قوله تعالى: «رَبُّ

الْعَالَمِينَ» - و غيره من الآيات المباركة الكثيرة التي يأتي بيانها - ينفي ذلك؛

فإنَّ موجد العوالم و مربِّيها لا سنخية بينه و بينها، اذ لا سنخية بين الممكن

بالذات و الفقير المحض، و بين الواجب بالذات و الغنى المطلق كذلك»

حضرت حق غنی مطلق است و خلق فقیر مطلق. روشن است که غنی و فقیر مطلق،

هیچ نوع سنخیتی ندارند.

اگر گفته شود که مفهوم موجود، سنخ هم هستند.

«و دعوی ان السنخية فى مفهوم الوجودية متحققة، مردودة بآنه لا علية و

لا معلولية فى المفاهيم»

می گویم: بین مفاهیم علیت مطرح نیست، علیت بین حقایق خارجی است، و

مفاهیم علت برای چیزی نمی شوند.

«و انما هما من شؤون الحقائق»

علیت و معلولیت از شؤون حقایق است.

«فما هو مشترك لا يتصور العلية و المعلولية فيه. و ما هو علة و معلولة، لا

يتحقق الاشتراك فيه»

بین آن هایی که با هم در مفهوم مشترکند، علیت و معلولیت نیست.

البته میان فواعل طبیعی، اگر موجد باشد، گفته می شود که اشتراک دارند؛ اما در

حضرت حق که فاعل بالمشیه و فاعل بالاراده است، اشتراکی نیست.

«ولذا ذهب جمع من محققى الفلاسفة المسلمين الى ان السنخية انما تصح فى علل الطبيعة، كتوليد النار للحرارة، و أمّا الفاعل المختار القدير، فلا وجه لذلك فيه كما عرفت»

این که در ارتباط با حضرت حق هم خواستند این مسأله سنخیت را سرایت بدهند، درست نیست.

در حدیث هم هست که از معصوم می پرسند: به خدا، واحد می گوئیم و به زید هم. امام علیه السلام می فرماید: اشتراک فقط در اسم است، ولی در معنا اشتراک نیست. در این اسم اشتراک هست، ولی از نظر مسمی اشتراک در کار نیست.

«قُلْتُ: فَأَللهِ وَاحِدٌ وَ الْإِنْسَانُ وَاحِدٌ، فَلَيْسَ قَدْ تَشَابَهَتِ الْوَحْدَانِيَّةُ؟ قَالَ: أَحَلَّتْ تَبَتُّكَ اللهُ، إِنَّمَا التَّشْبِيهُ فِي الْمَعْنَى. وَ أَمَّا فِي الْأَسْمَاءِ فَهِيَ وَاحِدَةٌ وَ هِيَ دَلَالَةٌ عَلَى الْمُسَمَّى»^۱

در اسم شباهت هست، وگرنه در حقیقت شباهتی نیست.

لذا این که گفته می شود «معطی شیء فاقد شیء نمی شود» این تعبیر این جا درست نیست. معطی شیء قدرت بر شیء دارد و مالک آن شیء است. اما خودش کیفیت ندارد. موجد مکان است، ولی خودش مکانی نیست. موجد زمان است، ولی خودش زمانی نیست.

خلاصه فصل ۸

از لیت خداوند متعال، پاسخی است به بحث توقیت و سؤال «متی کان» که از امام رضا علیه السلام پرسیده شد. در این فصل، تفسیر فلسفی از این اصل - به ویژه با توضیح قاضی سعید قمی - مطرح و نقد و بررسی شده است. احتجاب خدای تعالی از خلق و معنا و علت آن نیز در این فصل مطرح می شود که به سبب گناهان مردم است، چنانکه امامان معصوم علیهم السلام بیان کرده اند.

فصل ۹

نفي اشتراک آفریدگار و آفریده در صفات

«جَاءَ قَوْمٌ مِنْ وَرَاءِ النَّهْرِ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالُوا لَهُ: حِثَّنَاكَ نَسْأَلُكَ عَنْ ثَلَاثِ مَسَائِلَ، فَإِنْ أَجَبْتَنَا فِيهَا عَلِمْنَا أَنَّكَ عَالِمٌ. فَقَالَ: سَلُوا. فَقَالُوا: أَخْبِرْنَا عَنِ اللَّهِ أَيَّنَ كَانَ وَكَيْفَ كَانَ وَعَلَى أَيِّ شَيْءٍ كَانَ اعْتِمَادُهُ؟ فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ كَيْفَ الْكَيْفِ فَهُوَ بِلاَ كَيْفٍ، وَأَيَّنَ الْأَيَّنِ فَهُوَ بِلاَ أَيِّنٍ، وَكَانَ اعْتِمَادُهُ عَلَى قُدْرَتِهِ. فَقَالُوا: نَشْهَدُ أَنَّكَ عَالِمٌ»^۱

در این روایت نیز راجع به آین، کیف (کجایی، چگونگی) و تکیه گاه حضرت حق سؤال می شود. پاسخ امام رضا علیه السلام این است که همه این ها در ارتباط با خداوند متعال معنا ندارد، جز جمله سوم که معنای خاصی دارد. و آن اعتماد حضرت حق بر قدرتش است، یعنی فقط بر خودش تکیه دارد، نه بر دیگری.

توضیح مکان و چگونگی نداشتن خدا

«قُلْتُ لِجَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: هَلْ يَجُوزُ أَنْ نَقُولَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ فِي مَكَانٍ؟ فَقَالَ: سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَنْ ذَلِكَ؛ إِنَّهُ لَوْ كَانَ فِي مَكَانٍ لَكَانَ

مُحَدَّثًا، لِأَنَّ الْكَائِنَ فِي مَكَانٍ مُّحْتَاجٌ إِلَى الْمَكَانِ، وَ الْإِحْتِيَاجُ مِنْ صِفَاتِ
الْمُحَدَّثِ لَا مِنْ صِفَاتِ الْقَدِيمِ»^۱

در این حدیث شریف، از طریق حدوث وارد شدند. احادیث گذشته از طریق آن چه حضرت حق ایجاد کرده است که «کان و لم یکن» بود، که اگر چنانچه خود متصف به آن صفت شود، یعنی ذات متصف به آن صفت شود، تغییر در ذات لازم می آید و معنا ندارد. اما در این حدیث، از دریچه ای دیگر وارد شدند که اگر گفته شود که خداوند در مکان است، مکانش کجا است؟ پس به مکان احتیاج دارد. آن چه به مکان نیاز دارد، با حقیقت قائم بالذات سازگار نیست.

در حدیث ذیل، «لا حیث» اضافه شده است که در احادیث قبلی نبود.
امام صادق علیه السلام در توضیح چرایی «حیث» نداشتن خدا، می افزاید:

«أَمْ كَيْفَ أَصْفُهُ بِحَيْثٍ؟ وَ هُوَ الَّذِي حَيْثَ الْحَيْثِ، فَعَرَفْتُ الْحَيْثَ بِمَا حَيْثَ
لَنَا مِنَ الْحَيْثِ، فَاللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى دَاخِلٌ فِي كُلِّ مَكَانٍ وَ خَارِجٌ مِنْ كُلِّ
شَيْءٍ، لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ وَ
هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»^۲

گفته می شود مثلاً فلان شیء «از این حیث» این چنین است، اما خداوند، خود، «حیث» را «حیثیت» داده، پس این قید برای حضرت حق غلط است.
هم چنین خدای متعال توسط ابصار درک نمی شود.

«وَ لَمْ تُدْرِكْهُ الْأَبْصَارُ فَيَكُونُ بَعْدَ انْتِقَالِهَا حَائِلًا»^۳

حضرت حق، به چشم، گوش و بقیه حواس درک نمی شود؛ زیرا اگر محسوس به هر یک از حواس باشد، لازمه اش این است که محدود باشد، و جسم و جسمانی باشد. و اگر این چنین شد، نیازمند و معلول است.

۱. همان، ص ۱۷۸

۲. التوحید، ص ۱۱۵

۳. همان، ص ۳۱

حائل در لغت به معنای متغیر آمده است، یعنی که خداوند محسوس و مُبَصِّر نیست. این دلیل در مورد همه حواس مطرح است. اگر مُبَصِّر و محسوس باشد، وقتی آن حس از او برداشته شود، مثلاً دیدن برداشته شود، وضع و محاذات آن مُبَصِّر که این جا فرضاً (نعوذ بالله) ذات مقدس حضرت حق است، منتقل می شود و تغییر می یابد. یعنی وقتی که مبصر است، این بصیر یک نوع محاذاتی دارد، که وقتی چشم برداشته شود، آن محاذات به هم می خورد.

ابصار متوجه حضرت حق نمی شود؛ زیرا اگر چنین شد، بعد از این که ابصار برداشته شود، محاذات تغییر می کند. چیزی که در ارتباط با محاذات قرار بگیرد و برای او محاذاتی مطرح باشد، متغیر خواهد بود یعنی نیازمند می شود، و آن گاه نمی تواند ذات مقدس حضرت حق باشد.

انواع اسماء و صفات

بی نیازی خدا از اسم

«قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ هَلْ كَانَ اللَّهُ عَارِفًا بِنَفْسِهِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ؟ قَالَ: نَعَمْ. قُلْتُ: يَرَاهَا وَ يَسْمَعُهَا؟ قَالَ: مَا كَانَ اللَّهُ مُحْتَاجًا إِلَى ذَلِكَ، لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يَسْأَلُهَا وَ لَا يَطْلُبُ مِنْهَا؛ هُوَ نَفْسُهُ وَ نَفْسُهُ هُوَ؛ قُدْرَتُهُ نَافِذَةٌ. وَ لَيْسَ يَحْتَاجُ أَنْ يُسَمِّيَ نَفْسَهُ، وَ لَكِنْ اخْتَارَ لِنَفْسِهِ أَسْمَاءً لِغَيْرِهِ يَدْعُوهُ بِهَا، لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يُدْعَ بِاسْمِهِ لَمْ يُعْرَفْ. فَأَوَّلُ مَا اخْتَارَ لِنَفْسِهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ، لِأَنَّهُ أَعْلَى الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا. فَمَعْنَاهُ اللَّهُ وَ اسْمُهُ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ، هُوَ أَوَّلُ أَسْمَائِهِ، لِأَنَّهُ عَلِيٌّ عَلَا كُلَّ شَيْءٍ»^۱

از حضرت رضا علیه السلام پرسیده می شود که آیا خداوند متعال به خودش قبل از خلقت خلق عارف است؟ حضرت پاسخ می دهند که: بله.

این بحث در این سطح، در قبال نظری است که بعضی می‌گفتند خداوند، خلق را آفریده است تا خودش را در آینهٔ خلق ببیند و به خودش عارف شود، که حرف باطلی است.

حضرت می‌فرمایند: و جهی برای چنین مطلبی وجود ندارد، زیرا وقتی این سؤال معنی دار می‌شود که خدا بخواهد از خودش سؤال یا طلب کند، آن وقت گفته می‌شود: یسأل نفسه، یطلب نفسه. ولی چنین نظری در مورد خداوند متعال بی‌معنی است، چون: «هُوَ نَفْسُهُ وَ نَفْسُهُ هُوَ».

سؤال دوم: آیا این معنی درست است که خدا خودش را می‌بیند و از خودش طلب و درخواست می‌کند؟ این مطلب زمینه‌ای ندارد، زیرا در مورد ذات مقدس حضرت حق - که او خودش و خودش او است - هیچ نوع دویی آن جانیست، در نتیجه مساله رؤیت هم دیگر زمینه ندارد و غلط است.

اگر ما هم در مورد خودمان چنین می‌گوییم، برای این است که واحد حقیقی نیستیم، بلکه به جهات مختلف و به اعتبارات مختلف در ما ترکیب هست.

«فَلَيْسَ بِمُحْتَاجٍ إِلَىٰ أَنْ يُسَمِّيَ نَفْسَهُ»

چون این چنین است، معنا ندارد که خداوند بخواهد برای خودش اسمی در نظر بگیرد.

«وَلَكِنَّهُ اخْتَارَ أَسْمَاءَ لِغَيْرِهِ يَدْعُوهُ بِهَا»

اسمائی را که خداوند اختیار کرده، برای این است که خلق به آن اسماء او را بخوانند؛ چون خلق که بخواهند با او سخن بگویند و از او درخواست کنند، نسبت به ذات مقدس راهی ندارند. لذا خداوند اسمائی برای خودش تعیین کرده است که به وسیلهٔ آن اسماء، از او درخواست کنند.

«لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يُدْعَ بِاسْمِهِ لَمْ يُعْرَفْ»

زیرا خداوند به این اسماء شناخته می‌شود، یعنی در آن حدی که حضرت حق، از تعطیل بیرون بیاید.

صفات ذاتی و زائد بر ذات

«عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: سَمِعْتُ الرَّضَا عَلِيَّ بْنَ مُوسَى صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِمَا يَقُولُ: لَمْ يَزَلِ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى عَلِيمًا قَادِرًا حَيًّا قَدِيمًا سَمِيعًا بَصِيرًا. فَقُلْتُ لَهُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ! إِنَّ قَوْمًا يَقُولُونَ إِنَّهُ عَزَّوَجَلَّ لَمْ يَزَلْ عَالِمًا بِعِلْمٍ وَ قَادِرًا بِقُدْرَةٍ وَ حَيًّا بِحَيَاةٍ وَ قَدِيمًا بِقَدَمٍ وَ سَمِيعًا بِسَمْعٍ وَ بَصِيرًا بِبَصَرٍ. فَقَالَ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِ: مَنْ قَالَ ذَلِكَ وَ دَانَ بِهِ، فَقَدْ اتَّخَذَ مَعَ اللَّهِ إِلَهَةً أُخْرَى وَ لَيْسَ مِنْ وَ لَائِنَا عَلَى شَيْءٍ. ثُمَّ قَالَ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِ: لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ عَلِيمًا قَادِرًا حَيًّا قَدِيمًا سَمِيعًا بَصِيرًا لِذَاتِهِ، تَعَالَى عَمَّا يَقُولُ الْمُشْرِكُونَ وَ الْمُشْبِهُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا»^۱

این حدیث شریف درباره اسماء الهی است. اشاعره - که مدتی بعد پدید آمدند - معتقدند که خدا ذات است و علم، ذات است و قدرت، ذات است و حیات، ذات است و صفات مختلف. و این صفات مختلف، زائد بر ذات است.

در ابتدای حدیث، امام رضا علیه السلام فرمودند: خداوند عالم است، قادر است، حی است، سمیع است، بصیر است. شخصی که در خدمتشان بود، گفت که بعضی معتقدند که خداوند عالم است به علم، قادر است به قدرت، و مانند آن. حضرت فرمودند: اگر این چنین باشد، باید با خداوند آلهای باشد. اگر این صفات با خداوند فرض شوند، آن‌ها هم قدیم می‌شوند. در نتیجه خدایانی با خداوند ثابت می‌شود و با ادله توحید، کاملاً منافات خواهد داشت.

بررسی دیدگاه‌ها درباره‌ی صفات سلبی و ثبوتی

اختلاف نظری بین بزرگان است که با توجه به این که این صفات، زائد بر ذات نیست، آیا این که می‌گوییم علیم، قادر و مانند آن، صفات ثبوتی است که عین ذات است یا اصلاً گفتن صفات ثبوتی زیاده است؟ ذاتی است که در ارتباط با ذات، این تعبیرها

مطرح می‌شود، نه این‌که صفات ثبوتی لحاظ شود و آن صفات ثبوتی با ذات مقدّس متحد است؟

نظر مرحوم قاضی سعید قمی این است که این عبارات شریفه، عقیده غیر از اشاعره را نیز ابطال می‌کند. کلمه «لذاته» با دو نظریه می‌سازد: هم با این دیدگاه که صفات علم و قدرت و حیات و امثال این‌ها صفات ثبوتی متحد با ذات باشند زائد بر ذات، و هم با این دیدگاه که حتی این تعبیر را گفتن هم تعبیر اضافی باشد. ایشان می‌خواهند بگویند این تعبیر آخر امام رضا علیه‌السلام اشاره به این است که هر دو را نفی کند.

یکی اشاعره که آن صفات را زائد بر ذات گرفتند، و دیگری کسانی که معتقدند صفات زائد بر ذات نیست، ولی جهات ثبوتی لحاظ کنند و گفته شود که عین ذات است. به نظر قاضی سعید، «و المشبّهون» ناظر به این قول است که به نوعی تشبیه در کار است. یک مطلب مورد اتفاق محققان و بر خلاف نظر اشاعره است، و آن این‌که ذات مقدّس حضرت حق را صفات زایده بر ذات نیست. همان صفت ثبوتی ذاتی است که از حضرت حق سلب نمی‌شود و همیشه حضرت حق متصف به آن صفات می‌باشد، این صفات زاید بر ذات نیست، بلکه ذاتی است.

اما این‌که صفات زاید بر ذات، نفی می‌شود، در احادیث فراوان این مضمون را داریم که:

«و كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ»^۱

با توجه به این روایات، صفات زایده بر ذات نیست، ولی از سوی دیگر فراوان در قرآن و حدیث، حضرت حق متصف به صفاتی چون علیم، قدیر، سمیع و بصیر می‌شود. اتصاف حضرت حق به این صفات چگونه است؟

یک نظر این است که اصلاً صفاتی نیست، همان «نفی الصفات عنه» که در بعضی از احادیث است، پس ذات است و ذات، اصلاً صفاتی در کار نیست.

در این صورت گفته می‌شود: پس این همه صفات که در آیات و روایات داریم

مانند علیم، قدیم و مانند آن، چه می‌شود؟ بعضی می‌گویند: همه این‌ها به معنای سلبی برمی‌گردد، مثلاً: عالم یعنی «لیس بجاهل»، معنی ثبوتی در کار نیست. این صفات هم برای توجّه دادن به نفی تعطیل است. می‌خواهد کسی را که به نفی حضرت حق می‌رسد، از تعطیل دور کند، وگرنه هیچ صفتی در کار نیست. این نظری است که خیلی‌ها از جمله قاضی سعید قمی گفته است و از جمله عبارتی است از مرحوم شیخ صدوق که در این جهت خیلی روشن است، از ظهور بالاتر، می‌رساند که ایشان هم همین را گفتند.

در مقابل، مرحوم علامه مجلسی و بسیاری دیگر از محققان، می‌گویند که این صفات جهت ثبوتی دارد و متحد به ذات هم هست، و عینیت به ذات هم دارد. مرحوم قاضی سعید می‌نویسد:

«هذا الخبر قضی ظهور الملحدين فی اسمائه و صفاته جلّ شأنه؛ أمّا الأشعریّة فظاهر، لكونهم يقولون أنّه تعالی عالم بعلم هو زائدة علی ذاته خارج عنها. و أمّا القائلون بالعینية علی معنی أنّه عالم بعلم هو عین ذاته و کذا باقی الصفات قادر بقدره؛ فإنّ الخبر مطلق غیر مقید بأنّ المراد من نفی کونه عالمًا بعلم هو یكون عالمًا بعلم هو غیره، و کذا باقی الصفات»^۱

آن‌ها در ارتباط با اسماء و صفات پروردگار منحرف شدند. این خبر دیدگاهی را که بعدها اشاعره نیز به آن معتقد شدند، رد می‌کند. چون اشعری‌ها می‌گویند صفات زاید بر ذاتند.

اما کسانی که قائلند این صفات عین ذاتند، خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: عده‌ای می‌گویند علم و قدرت و حیات یک جهت ثبوتی دارد و در عین حال عین ذات است. حدیث، ایشان را نیز می‌خواهد رد کند. زیرا حدیث مطلق است. امام علیه‌السلام می‌فرماید: که خداوند «عالمًا بعلم» نیست، حال که نیست، چه این که علم را صفت زائده بر ذات بگیرد یا این که علم را صفتی بگیرد و بگوید متحد با ذات است،

عبارت حدیث، نفی مطلق است.

«و لأنَّ المفسدة التي هي تعدد الآلهة تجرى هاهنا؛ لأنَّ هذه كلها مفهومات ثبوتية والقول بثبوت المعدومات سخيّف ما ان القائل بها غير قائل به، فيكون لها ثبوة في ضمن افراد العينية، فتعدد القدماء والمنازع مقابل لمقتضى لفطرته الأصلية. و مما يؤكّد هذا قوله عليه السّلام في آخر الخبر: «تعالى الله عما يقول المشركون»، اشارة الى طائفة الأولى لأنَّ شركهم جليّ. «تعالى الله عما يقول المشركون و المشبهون علواً كبيراً». و المشبهون اشارة للطائفة الثانية، لأنَّ شركهم خفيّ يظهر لأهل المعرفة بالله بالمعرفة الدينية، و
 لله الحمد»

اگر صفات ثبوتی شد، ازلی هم می شود، و تعدد قدماء لازم می آید. اگر کسی بخواهد بگوید ثبوتی است و در عین حال آن ها را معدوم بداند، این حرف غلط است. بعلاوه کسانی که گفتند صفات عین ذات است، باید قائل باشند که بین وجود و عدم فاصله ای است که ثابت باشد، در حالی که به چنین حرفی قائل نیستند. بنابر این وقتی مفاهیم را ثبوتی دانستند، در ضمن عین خارجی باید وجود داشته باشد.

در نتیجه همان ایرادی که بر اشعری ها وارد است، بر گروه دیگر وارد است؛ یعنی افرادی که قائل بر صفات زاید بر ذات نیستند و معتقدند که عین ذات است، ولی به آن ها جنبه ثبوتی می دهند، لا محاله اشکال بر آن ها هم وارد می شود. اگر کسی بگوید تعددی لازم نمی آید چون گفته می شود عین ذات است، با فطرت مقابله می شود. شاهد ایشان آخر حدیث است که حضرت دو عقیده را رد کردند، هم مشبهون و هم مشرکون، که مراد از مشبهون همان قائلان به شرک خفی است و مراد از مشرکون عقیده ای مشابه اشاعره است.

مرحوم شیخ صدوق نیز به صراحت، صفات ثبوتی را به سلبی باز می گرداند و می گوید:

«اذا وصفنا الله تبارك و تعالی بصفات الذات، فانما نفی عنه بكل صفة منها ضدها؛ فمتی قلنا انه حیّ نفینا عنه ضدّ الحیاة و هو الموت. و متی قلنا انه علیم، نفینا عنه ضدّ العلم و هو الجهل. و متی قلنا انه سمیع، نفینا عنه ضدّ السمع و هو الصّم. و متی قلنا بصیر، نفینا عنه ضدّ البصر و هو العمی. و متی قلنا عزیز، نفینا عنه ضدّ العزّة و هو الذلّة. و متی قلنا حکیم، نفینا عنه ضدّ الحکمة و هو الخطأ. و متی قلنا غنی، نفینا عنه ضدّ الغنی و هو الفقر. و متی قلنا عدل نفینا عنه الجور و الظلم. و متی قلنا حلیم، نفینا عنه العجلة. و متی قلنا قادر، نفینا عنه العجز. و لو لم نفعّل ذلك، أثبتنا معه أشياء لم تزل معه. و متی قلنا لم یزل حیّاً علیماً سمیعاً بصیراً عزیزاً حکیماً غنیاً ملكاً حلیماً عدلاً کریماً، فلما جعلنا معنی کل صفة من هذه الصفات التي هی صفات ذاته نفی ضدها، أثبتنا أن الله لم یزل واحداً لا شیء معه. و لیست الإرادة و المشیة و الرضا و الغضب و ما یشبه ذلك من صفات الأفعال، بمتابفة صفات الذات»^۱

اگر به سلب برنگردانیم و جهت ثبوتی داده شود، پس معلوم می‌شود این صفات با خداوند متعال در ازل بوده است، و در نتیجه تعدّد اله لازم می‌آید.

اشتراک لفظی و معنوی

یکی از متأخرین علماء که در قم بودند، در کتاب توحید الامامیه همین گونه گفتند که صفات ثبوتیه کذائی در کار نیست. نتیجه چنین قولی این است که آنچه بر حضرت حق و بر خلق اطلاق می‌شود، فقط اشتراک لفظی است. یعنی معانی متعددی دارد که ربطی به هم ندارند، مثل لفظی که چند معنا دارد، بدون آن که معانی مختلف آن به یکدیگر ارتباطی داشته باشند، نه یک معنای جامع که بر افراد مختلف و مصادیق مختلف اطلاق شود که اشتراک معنوی نام دارد.

قاضی سعید گوید:

«و لعمری أنّ هذا البيان الذي صدر عن معادن الحكمة و النبوة، غاية

التحقيق الاشتراك اللفظي بين الواجب والممكن في الوجود»^۱

نیز در توحید الإمامیه به عنوان اشکالی آمده است که اگر این الفاظ مشترک معنوی بین خدا و خلق باشد، سرانجام شما باید یک چیزی توهم و تصور کنید، سپس بر خدا اطلاق کنید.^۲

اما علامه مجلسی می گوید:

«بأن ينوب ذاته مناب تلك الصفات، و الأكثر على أنه تصدق تلك

الصفات على الذات الأقدس»^۳

بعضی صفات زایده بر ذات را نفی کردند و صفات ثبوتی را قائل شدند، نه به معنای نفی ضدّ، اما تقریرشان این بوده که این ذات، از این صفات نیابت کرده است. اما اکثریت قائلند که این صفات بر ذات صدق می کند نه این که گفته شود ذات از صفات نیابت کرده است. فذاته وجود و علم و قدرة و حياة و سمع و بصر، و هو أيضا موجود عالم قادر حیّ سمیع.

در جای دیگر می گوید که صفات، مشترک لفظی نیست، بلکه مشترک معنوی است. جهت اشتباه این است که اشتراک مفهومی را با اشتراک مصداقی خلط کردند.^۴ دیدگاه سومی وجود دارد که صفات ثبوتی است و جنبه وجودی دارد، و تنها نفی ضد نیست؛ از نظر معنای نیز با توجه به تجرید معنای علم، قدرت، حیات از قیود امکانی در ارتباط با حضرت گفته می شود. این سخن نیز صحیح نیست، زیرا سرانجام هر معنایی در نظر گرفته شود، نمی شود گفت آن ذات مقدس است.

۱. شرح اربعین، ص ۲۸۰

۲. توحید الإمامیه، ص ۶۴.

۳. مرآة العقول، ج ۲، ص ۱۰

۴. بحار الأنوار، ج ۳، ص ۲۶۷؛ مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۸۱.

«كَلِمًا مَيِّزْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ مِثْلَكُمْ، مُرْدُودٌ إِلَيْكُمْ».^۱

صحیح این است که این صفات، اولاً زاید بر ذات نیست. ثانیاً مقصود از این صفات، صرفاً نفی تعطیل - که هیچ جنبه وجودی نداشته باشد - نیست؛ بلکه این صفات، جنبه وجودی و ثبوتی دارد. ثالثاً جهت وجودی قابل تصور نیست.

کلمه آخر این که اطلاق صفات بر خدا و خلق، اگر جنبه ثبوتی داشته باشد، به واقع اشتراک لفظی است، چون آن چه در خلق است در خالق نیست و آن چه در خالق است در خلق نیست. اما اگر جنبه سلبی داشته باشد، اشتراک معنوی است. مثلاً در ارتباط با حضرت حق و در ارتباط با خلق، به حقیقت، معنای «لیس بجاهل» مشترک در معنا است.

امام رضا علیه السلام می فرماید:

«ثُمَّ وَصَفَ نَفْسَهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بِأَسْمَاءٍ دَعَا الْخَلْقَ إِذْ خَلَقَهُمْ وَتَعَبَّدَهُمْ وَابْتَلَاهُمْ إِلَى أَنْ يَدْعُوهُ بِهَا»^۲

اسمائی را خداوند تعیین کرده است که خلق، خدا را به این اسماء بخوانند.

اشتراک اسم و اختلاف معنا

«فَسَمَّى نَفْسَهُ سَمِيْعًا بَصِيْرًا قَادِرًا قَائِمًا ظَاهِرًا بَاطِنًا لَطِيْفًا خَبِيْرًا قَوِيًّا عَزِيْزًا حَكِيْمًا عَلِيْمًا، وَ مَا أَشْبَهَ هَذِهِ الْأَسْمَاءَ. فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ مِنْ أَسْمَائِهِ الْعَالُونَ الْمُكْذِبُونَ، وَقَدْ سَمِعُونَا نُحَدِّثُ عَنِ اللَّهِ أَنَّهُ لَا شَيْءَ مِثْلَهُ وَلَا شَيْءَ مِنَ الْخَلْقِ فِي حَالِهِ»

افراد منحرف می گویند: ائمه معصومین صلوات الله عليهم گفته اند چیزی شبیه خدا نیست؛ اما از طرف دیگر صفاتی را بر خدا اطلاق می کنند که در خلق هم هست.

۱. همان، ج ۶۶، ص ۲۹۳

۲. التوحید، ص ۱۸۷

«قَالُوا: أَخْبِرُونَا إِذْ زَعَمْتُمْ أَنَّهُ لَا مِثْلَ لِلَّهِ وَ لَا شِبْهَ لَهُ، كَيْفَ شَارَكْتُمُوهُ فِي أَسْمَائِهِ الْحُسْنَى فَتَسَمَّيْتُمْ بِجَمِيعِهَا؛ فَإِنَّ فِي ذَلِكَ دَلِيلًا عَلَى أَنَّكُمْ مِثْلُهُ فِي حَالَاتِهِ كُلِّهَا أَوْ فِي بَعْضِهَا دُونَ بَعْضٍ، إِذْ جَمَعْتُمْ الْأَسْمَاءَ الطَّيِّبَةَ»

چگونه این تناقض جمع می شود؟

«قِيلَ لَهُمْ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَلَزَمَ الْعِبَادَ أَسْمَاءَ مِنْ أَسْمَائِهِ عَلَى اخْتِلَافِ الْمَعَانِي. وَ ذَلِكَ كَمَا يَجْمَعُ الْإِسْمُ الْوَاحِدُ مَعْنَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ. وَ الدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ قَوْلُ النَّاسِ الْجَائِزُ عِنْدَهُمُ الشَّائِعُ، وَ هُوَ الَّذِي خَاطَبَ اللَّهُ بِهِ الْخَلْقَ، وَ كَلَّمَهُمْ بِمَا يَعْقِلُونَ، لِيَكُونَ عَلَيْهِمْ حُجَّةٌ فِي تَضْيِيعِ مَا ضَيَّعُوا. وَ قَدْ يُقَالُ لِلرَّجُلِ وَ كُلِّ ذَلِكَ عَلَى خِلَافِهِ وَحَالَاتِهِ، لَمْ تَقَعْ الْأَسْمَاءُ عَلَى مَعَانِيهَا الَّتِي كَانَتْ بَيِّنَتْ عَلَيْهَا، لِأَنَّ الْإِنْسَانَ لَيْسَ بِأَسَدٍ وَ لَا كَلْبٍ»

هم به انسان گفته می شود شیر، و هم به شیر جنگل، شیر گویند، پس لفظ یکی است، ولی معنا دوتا است.

«فَأَفْهَمَ ذَلِكَ رَحِمَكَ اللَّهُ. وَ إِنَّمَا نُسِمِيَ اللَّهُ بِالْعَالِمِ، بِغَيْرِ عِلْمِ حَادِثٍ عِلْمٍ بِهِ الْأَشْيَاءَ. وَ اسْتَعَانَ بِهِ عَلَى حِفْظِ مَا يَسْتَقْبِلُ مِنْ أَمْرِهِ وَ الرُّوْبَةِ فِيمَا يَخْلُقُ مِنْ خَلْقِهِ وَ بَعِيْنِهِ مَا مَضَى مِمَّا أَفْنَى مِنْ خَلْقِهِ؛ مِمَّا لَوْ لَمْ يَحْضُرْهُ ذَلِكَ الْعِلْمُ وَ يُعْنَهُ كَانَ جَاهِلًا ضَعِيفًا؛ كَمَا أَنَا رَأَيْنَا عُلَمَاءَ الْخَلْقِ إِنَّمَا سُمُوا بِالْعِلْمِ لِعِلْمِ حَادِثٍ، إِذْ كَانُوا قَبْلَهُ جَهْلَةً. وَ رَبِّمَا فَارَقَهُمُ الْعِلْمُ بِالْأَشْيَاءِ فَصَارُوا إِلَى الْجَهْلِ. وَ إِنَّمَا سُمِيَ اللَّهُ عَالِمًا، لِأَنَّهُ لَا يَجْهَلُ شَيْئًا. فَقَدْ جَمَعَ الْخَالِقُ وَ الْمَخْلُوقُ اسْمَ الْعِلْمِ، وَ اخْتَلَفَ الْمَعْنَى»^۱

پس این را بفهم، خدا تو را رحمت کند. و جز این نیست که خدا عالم نامیده می شود، نه به جهت علم حادثی که عارض او گردیده باشد، که به واسطه آن چیزها را دانسته باشد. و به سبب آن بر نگاهداری آن چه از امرش که می آید، و بر

طرح قبلی آنانی که آفریده، و در فاسد کردن آن چه فانی گردیده، یاری جسته باشد؛ که اگر آن علم، نزد او حاضر نباشد و یاریش نکند، جاهل و ضعیف باشد؛ چنان که علمای خلق، عالم نامیده شده‌اند به جهت علم حادث شده، که قبل از آن جاهل بوده‌اند. و بسا است که علم به چیزها از ایشان جدا شود و باز جاهل شوند. ولی خدا عالم نامیده شده، زیرا به چیزی جاهل نیست. پس اسم علم، خالق و مخلوق را در بر می‌گیرد و در آن اشتراک دارند، ولی در معنی مختلف هستند.

معنای مشارکت در اسماء

«ثُمَّ وَصَفَ نَفْسَهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى بِأَسْمَاءٍ دَعَا الْخَلْقُ إِذْ خَلَقَهُمْ وَ تَعَبَّدَهُمْ وَ ابْتَلَاهُمْ إِلَى أَنْ يَدْعُوهُ بِهَا. فَسَمَّى نَفْسَهُ سَمِيعًا بَصِيرًا قَادِرًا قَائِمًا ظَاهِرًا بَاطِنًا لَطِيفًا خَبِيرًا قَوِيًّا عَزِيزًا حَكِيمًا عَلِيمًا وَ مَا أَشْبَهَ هَذِهِ الْأَسْمَاءَ. فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ مِنْ أَسْمَائِهِ الْغَالُونَ الْمُكْذِبُونَ - وَ قَدْ سَمِعُونَا نُحَدِّثُ عَنِ اللَّهِ أَنَّهُ لَا شَيْءَ مِثْلُهُ وَ لَا شَيْءَ مِنَ الْخَلْقِ فِي حَالِهِ - قَالُوا: أَخْبِرُونَا إِذْ زَعَمْتُمْ أَنَّهُ لَا مِثْلَ لِلَّهِ وَ لَا شَيْءَ لَهُ، كَيْفَ شَارَكْتُمُوهُ فِي أَسْمَائِهِ الْحُسْنَى فَتَسَمَّيْتُمْ بِجَمِيعِهَا فَإِنَّ فِي ذَلِكَ دَلِيلًا عَلَى أَنَّكُمْ مِثْلُهُ فِي حَالَانِهِ كُلِّهَا أَوْ فِي بَعْضِهَا، إِذْ جَمَعْتُمْ الْأَسْمَاءَ الطَّيِّبَةَ»^۱

خداوند برای خودش اسمائی قرار داده و فرموده است من را به این اسماء بخوانید، مانند: عالم، قادر، حکیم، ظاهر، باطن و غیره. اما این اسماء برای بشر هم اطلاق می‌شود. از طرفی گفته می‌شود خدا با خلق هیچ شباهتی ندارد و هیچ وجه اشتراکی بین خداوند متعال و کائنات نیست، پس چگونه این اسماء را که برای خدا گویید، به خلق هم اطلاق می‌کنید؟

در این جا بعضی از کوتاه‌اندیشان گفته‌اند که پس باید وجه شبهی بین خلق و خالق باشد!

«قِيلَ لَهُمْ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَلْزَمَ الْعِبَادَ أَسْمَاءَ مِنْ أَسْمَائِهِ عَلَى اخْتِلَافِ الْمَعَانِي؛ وَ ذَلِكَ كَمَا يَجْمَعُ الْإِسْمُ الْوَاحِدُ مَعْنَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ. وَ الدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ قَوْلُ النَّاسِ الْجَائِزُ عِنْدَهُمُ الشَّائِعُ، وَ هُوَ الَّذِي خَاطَبَ اللَّهُ بِهِ الْخَلْقَ»^۱

جواب داده می‌شود که اسم واحد، ولی معنا متعدد است.

البته تمام این اسماء از نظر مفهوم و لفظ یکی است، ولی مصادیق و معانی هیچ اشتراکی بایکدیگر ندارند. مثلاً به خلق، عالم می‌گویند. این علم به وسیله‌ای و به گونه خاصی است، مثلاً نبوده و حادث شده است، لذا پس از دارا شدن ممکن است از او گرفته شود، دارای این خصوصیات ممکنه و ناقص است، ولی علم در مورد پروردگار چنین چیزی نیست.

مثل این که شما بگویید زید اسد است. اسد مفهوم مشخصی دارد، هم به آن حیوان درنده، اطلاق می‌شود و هم به این زید شجاع، ولی مسمی دو حقیقت است که کاملاً با یکدیگر مختلفند.

یک لفظ و مفهوم گفته شده ولی برای دو معنای مختلف. به همان زبانی و با همان کلماتی که شایع بین خلق است، خداوند متعال به همان صورت مطالب را به ایشان فهمانده است.

«وَ كَلَّمَهُمْ بِمَا يَعْقِلُونَ، لِيَكُونَ عَلَيْهِمْ حُجَّةٌ فِي تَضْيِيعِ مَا ضَيَّعُوا. وَ قَدْ يُقَالُ لِلرَّجُلِ كَلْبٌ وَ حِمَارٌ وَ ثَوْرٌ وَ سُكَّرَةٌ وَ عُلْقَمَةٌ وَ أَسَدٌ، وَ كُلُّ ذَلِكَ عَلَى خِلَافِهِ وَ حَالَاتِهِ لَمْ تَقَعْ الْأَسَامِي عَلَى مَعَانِيهَا الَّتِي كَانَتْ بَيِّنَاتٍ عَلَيْهَا؛ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ لَيْسَ بِأَسَدٍ وَ لَا كَلْبٍ. فَافْهَمُ ذَلِكَ رَحِمَكَ اللَّهُ. وَ إِنَّمَا نُسِّمِي اللَّهُ بِالْعَالَمِ بِغَيْرِ عِلْمٍ حَادِثٍ عِلْمٍ بِهِ الْأَشْيَاءَ، وَ اسْتَعَانَ بِهِ عَلَى حِفْظِ مَا يَسْتَقْبِلُ مِنْ أَمْرِهِ وَ الرُّوْيَةِ فِيمَا يَخْلُقُ مِنْ خَلْقِهِ وَ بَعْيَتِهِ مَا مَضَى مِمَّا أَفْنَى مِنْ خَلْقِهِ؛ مِمَّا لَوْ لَمْ يَخْضُرْ ذَلِكَ الْعِلْمُ وَ يُعْنَهُ كَانَ جَاهِلًا ضَعِيفًا، كَمَا أَنَا رَأَيْنَا عُلَمَاءَ الْخَلْقِ إِنَّمَا سُمُّوا بِالْعِلْمِ لِعِلْمِ حَادِثٍ، إِذْ كَانُوا قَبْلَهُ جَهْلَةً. وَ رَبَّمَا فَارَقَهُمُ الْعِلْمُ بِالْأَشْيَاءِ

فَصَارُوا إِلَى الْجَهْلِ. وَإِنَّمَا سُمِّيَ اللَّهُ عَالِمًا لِأَنَّهُ لَا يَجْهَلُ شَيْئًا؛ فَقَدْ جَمَعَ
الْخَالِقَ وَالْمَخْلُوقَ اسْمَ الْعِلْمِ، وَاخْتَلَفَ الْمَعْنَى عَلَى مَا رَأَيْتَ»

قرآن کریم به لسانی است که خلق آن لسان را می فهمند، برای این که وظیفه شان مشخص باشد که اگر تزییع کردند، معلوم باشد که تزییع کرده اند. با عباراتی با خلق سخن می گوید که خلق آن عبارات را می فهمد. مثلاً این که به زید، اسد گفته شد، حیوان درنده مقصود نیست. چنین نیست که خدا علم حادث داشته باشد و در زمینه آن چه می آفریند، تفکر و تدبّر کند، بلکه گذشته و آینده، همه در محضر علم اوست.

علمش به گونه ای نیست که اگر آن علم حاضر نبود، جاهل شود. نتیجتاً در لفظ، شباهت هست، ولی در معنا شباهتی نیست.

«وَسُمِّيَ رَبُّنَا سَمِيعًا لَا بِجُزْءٍ فِيهِ يَسْمَعُ بِهِ الصَّوْتِ، وَ لَا يُبْصِرُ بِهِ كَمَا أَنَّ جُزْءَنَا الَّذِي نَسْمَعُ بِهِ لَا نَقْوَى عَلَى النَّظْرِ بِهِ. وَ لَكِنَّهُ أَخْبَرَ أَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ الْأَصْوَاتِ، لَيْسَ عَلَى حَدِّ مَا سُمِينَا نَحْنُ. فَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ بِالسَّمِيعِ، وَ اخْتَلَفَ الْمَعْنَى. وَ هَكَذَا الْبَصَرِ، لَا بِجُزْءٍ بِهِ أَبْصَرَ كَمَا أَنَّا نُبْصِرُ بِجُزْءٍ مِنَّا لَا نَنْتَفِعُ بِهِ فِي غَيْرِهِ، وَ لَكِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ لَا يَجْهَلُ شَخْصًا مَنْظُورًا إِلَيْهِ. فَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ وَ اخْتَلَفَ الْمَعْنَى»

خداوند متعال سمیع است، ولی وسیله ای و ابزاری و محدوده ای در کار نیست. در اشخاص آن چه وسیله سمع است، وسیله ابصار نیست. گوش می شنود ولی نمی بیند، بنابراین محدود است.

خدا بصیر است، به این معنا که چیزی مجهول خدا نیست، نه این که به وسیله ای می بیند.

«وَ هُوَ قَائِمٌ لَيْسَ عَلَى مَعْنَى انْتِصَابٍ وَ قِيَامٌ عَلَى سَاقٍ فِي كَبَدٍ، كَمَا قَامَتِ الْأَشْيَاءُ. وَ لَكِنَّ أَخْبَرَ أَنَّهُ قَائِمٌ يُخْبِرُ أَنَّهُ حَافِظٌ، كَقَوْلِكَ: الرَّجُلُ الْقَائِمُ بِأَمْرِنَا، فَلَانَ الرَّجُلُ الْقَائِمُ بِأَمْرِنَا فَلَانَ»

وقتی گفته می‌شود زید قائم است، یعنی ساق پا برایش در نظر گرفته شده که بر آن استوار شده است، و به زحمت و تعب افتاده است. ولی در مورد خدا به معنای حافظ است. مثلاً فلانی کار ما را انجام می‌دهد، یعنی نگهبان کار ما است و کار ما را او مدیریت می‌کند.

«وَهُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ. وَالْقَائِمُ أَيْضاً فِي كَلَامِ النَّاسِ الْبَاقِي، وَالْقَائِمُ أَيْضاً يُخْبِرُ عَنِ الْكِفَايَةِ كَقَوْلِكَ لِلرَّجُلِ: قُمْ بِأَمْرِ فُلَانٍ، أَيْ اكْفِهِ. وَالْقَائِمُ مِنَّا قَائِمٌ عَلَى سَاقٍ. فَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ وَ لَمْ يَجْمَعْنَا الْمَعْنَى»

خداوند «قائم علی کل نفس بما کسبت» است، یعنی مراقب است. قائم به معنای باقی و کفایت کردن نیز آمده است. مثلاً «قم بامر فلان» یعنی کار فلانی را انجام بده.

بنابر این قائم به چند معنا اطلاق شد، در مورد خداوند متعال و در مورد خلق. چنانکه در مورد خلق نیز معانی متعدد دارد و این شاهد است بر آن که یک لفظ می‌تواند بر معانی متعدد حکم کند. اما مقصود در این جا آن است که قائم که درباره خدا به کار ببریم، غیر از همین کلمه است، دقتی که در مورد خلق گفته می‌شود. پس شباهت در کار نیست.

خلقت

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَا تَقُولُ إِذَا قِيلَ لَكَ أَخْبِرْنِي عَنِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ شَيْءٌ هُوَ أَمْ لَا؟ قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: قَدْ أَثْبَتَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ نَفْسَهُ شَيْئاً حَيْثُ يَقُولُ: «قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ»، فَأَقُولُ: إِنَّهُ شَيْءٌ لَا كَالْأَشْيَاءِ، إِذْ فِي نَفْيِ الشَّيْئِيَّةِ عَنْهُ إِبْطَالُهُ وَ نَفْيُهُ. قَالَ لِي: صَدَقْتَ وَ أَصَبْتَ.»

تَمَّ قَالَ لِي الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةٌ مَذَاهِبَ: نَفْيٌ وَ تَشْبِيهُ وَ اثْبَاتٌ بَعِيرٌ تَشْبِيهِهِ. فَمَذْهَبُ النَّفْيِ لَا يَجُوزُ، وَ مَذْهَبُ التَّشْبِيهِ لَا يَجُوزُ، لِأَنَّ

اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ. وَالسَّبِيلُ فِي الطَّرِيقَةِ الثَّلَاثَةِ، اثْبَاتٌ بِلَا تَشْبِيهِ^۱

یکی از اصحاب حضرت رضا علیه السلام خدمت حضرتش رسید. حضرت از او پرسیدند: اگر از تو بپرسند «خدا شیء است» چه خواهی گفت؟ گفت: می گویم آری، چه این که خود خداوند متعال برای خودش در قرآن، شیء را اطلاق فرموده است، ولی نه مثل اشیاء دیگر. تشبیهی در کار نیست. حضرت فرمودند: درست گفتی. بعد فرمودند: در توحید سه مذهب است: یکی مذهب نفی که می گوید هیچ خبری نیست، دیگری تشبیه که می گوید حضرت حق هست، ولی به اشیاء شبیه است، سوم اثبات بدون تشبیه که راه حق همین است.

ذیل آیه شریفه «أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً» حدیثی نقل شده است که مشرکان به پیامبر اکرم می گفتند: چه کسی برای رسالت تو گواه است؟

بگو خداوند فرمود که خدا برای رسالت من گواه است. چگونه خدا شهادت داده است؟ به وسیله معجزاتی که از حضرتش صادر شده که اهم آن ها قرآن کریم است.^۲ از طرف دیگر وقتی کلمه «أَيُّ» به مضاف الیه اضافه شود، مثل «أَيُّ شَيْءٍ» که در این جا آمده، پاسخی که داده می شود باید یکی از مصادیق شیء باشد. مثلاً وقتی گفته می شود: «أَيُّ النَّاسِ أَفْضَلُ»، و در پاسخ گفته شود زید، آن گاه زید یکی از ناس است. در جواب «أَيُّ النَّاسِ أَفْضَلُ» گفته نمی شود جبرئیل، چون جبرئیل داخل در مضاف الیه «أَيُّ» نیست. پس آن چه در پاسخ آمده است، بایستی شیء بر او اطلاق شود. حال باید پرسید: آیا اطلاق شیء بر حضرت حق به عنوان مشترک لفظی است یا مشترک معنوی؟

یک لفظ اگر بر چند معنای متفاوت و مختلف و متباین اطلاق شود، گفته می شود که این لفظ مشترک لفظی است، مثل کلمه عین که بر طلا، چشم سر، چشمه جاری و موارد دیگر گفته می شود. این جا لفظ عین بر سه معنای مختلف اطلاق می شود که قابل

۱. التوحید، ص ۱۰۷

۲. تفسیر قمی، ج ۱، ص ۱۹۵.

جمع نیست.

اما اگر یک لفظ بر معنایی اطلاق شد که آن معنا مصداق‌های مختلفی دارد و آن معنا در این مصداق‌ها هست، آن‌جا گفته می‌شود که اشتراک معنوی است، مثل انسان در ارتباط با زید، عمرو، بکر، که مصادیق و افراد انسان گفته می‌شود. انسان معنایی دارد که مصادیق این معنا مختلف است.

جمعی قائل به اشتراک معنوی‌اند، کسانی که شیء را مساوی با وجود می‌دانند و برای وجود، اصالت قائل‌اند. آن‌گاه نتیجه می‌گیرند که وجود، حقیقتی است که در همه اشیا مشترک است.

گروهی دیگر قائل به اشتراک لفظی‌اند، زیرا ذات مقدس حضرت حق هیچ نوع شباهتی با اشیا دیگر ندارد.

در این میان، به نظر می‌رسد که اگر مقصود از شیء و وجود، طرد عدم باشد - یعنی خارجیت دارد - اشتراک معنوی مشکل ندارد، زیرا هر دو طرد عدم می‌کنند. اما چنانچه مصادیق خارجی در نظر گرفته شود و ذات مقدس حضرت حق یک مصداق باشد، قطعاً مشترک لفظی است.

از عبارات «شَيْءٌ لَا كَالْأَشْيَاءِ»^۱ و «شَيْءٌ بِخِلَافِ الْأَشْيَاءِ»^۲ استفاده می‌شود که سخن ابن عربی غلط است. ابن عربی می‌گوید: هم تشبیه درست است و هم تنزیه. در عرفان ابن عربی سخن این است که تنزیه، مقید کردن خدا است. اگر گفته شود خداوند متعال «لیس بجسم، لیس بصورة، لیس بمادة، لیس بكذا، لیس بكذا»، این را تقیید خدا می‌داند که با این تنزیه مقیدش کردیم. همچنین اگر تنزیه نکنیم و تشبیه کنیم، تشبیه هم غلط است، چون خدا را محدود کردیم. پس تشبیه و تنزیه توأمان درست است. در فصوص الحکم، فص سوم می‌گوید:

فان قلت بالتنزیه كنت مقیداً	وان قلت بالتشبیه كنت مُحَدِّداً
وان قلت بالأمرین كنت مسدداً	و كنت اماماً فی المعارف سیداً

۱. التوحید، ص ۱۰۷

۲. الکافی، ج ۱، ص ۸۱

بخش سوم: اسماء و صفات □ ۲۱۹

ولی در روایات اصرار بر این مطلب شده که به طور کلی تشبیه باید نفی شود و اثبات تنزیه؛ و این از مسائل قطعیه و حی است.

خلاصه فصل ۹

نفی صفات آفریدگان از آفریدگار، یکی از نتایج اصل عقلی نفی سنخیت بین خدا و خلق است. در این صورت، آیا اسم و صفت برای خداوند متعال، معنا می‌یابد یا نه؟ دیدگاه قاضی سعید قمی و شیخ صدوق به ویژه در باب اشتراک لفظی و معنوی بحث می‌شود. آن‌گاه حدیث مفصل رضوی، تفاوت بین کلماتی مانند سمیع، بصیر و شیء را - در اطلاق بر خدا و خلق - روشن می‌سازد.

بخش چهارم

خلقت

فصل ۱۰

معنای عرش و ماء و شش روز

معنای عرش

دربارهٔ عرش، روایات عدیده رسیده است. علامهٔ مجلسی برای عرش معانی متعددی ذکر کرده است:

«اعلم أن ملوك الدنيا لما كان ظهورهم و اجراء أحكامهم على رعيتهم انما يكون عند صعودهم على كرسی الملك و عروجهم على عرش السلطنة، و منهما تظهر آثارهم و تتبين أسرارهم؛ و الله سبحانه لتقدسه عن المكان لا يوصف بمحلّ و لا مقرّ و ليس له عرش و لا كرسی يستقر عليهما»^۱

مشخص است که عرش و کرسی ای که خداوند متعال بر آنها قرار بگیرد، به صورت جسمی نیست، زیرا خداوند، جسم نیست.

«بل يطلقان على أشياء من مخلوقاته أو صفاته الكمالية على وجه المناسبة، فالكرسى و العرش يطلقان على معان».

عرش و کرسی معانی متعدد دارد که بیشترش در ارتباط با عرش است.

۱. بحار الأنوار، ج: ۵۵، ص ۳۷

«أحدها جسمان عظیمان خلقهما الله تعالى فوق سبع سماوات، و ظاهر أكثر الأخبار أن العرش أرفع و أعظم من الكرسي، و يلوح من بعضها العكس»

یک معنا این است که دو مخلوق جسمانی از مخلوقات عظیم الهی اند، به این معنا که به تعبیر اصطلاحی مجرد نیستند.

البته جسمانی نیستند مانند چوب و سنگی که در این عالم است، بلکه جسمی لطیف مانند نور هستند. بعد هم اشاره می‌کند که ظاهر اکثر اخبار، این است که عرش ارفع و اعظم از کرسی است.

«و ثانيها العلم، كما عرفت اطلاقهما في كثير من الأخبار عليه» معنای دوم عرش، علم است.

«و ثالثها الملك، و قد مر اطلاقهما عليه في خبر حنّان». معنای سوم عرش در روایات، ملک و سلطنت الهی است.

«و رابعها الجسم المحيط و جميع ما في جوفه، أو جميع خلق الله كما ذكره الصدوق» معنای چهارم عرش، جسم محیط است و جميع آن چه در خودش جا داده است، یا به عبارتی تمام مخلوقات، همانگونه که صدوق گفته است.

«و خامسها اطلاق العرش على كل صفة من صفاته الكمالية و الجلالية، اذ كل منها مستقر لعظمته و جلاله. و بها يظهر لعباده على قدر قابليتهم و معرفتهم. فله عرش العلم و عرش القدرة و عرش الرحمانية و عرش الرحيمية و عرش الوحدانية و عرش التنزه؛ كما مر في خبر حنّان و غيره».

معنای پنجم عرش بر صفات کمالیه خدا اطلاق شده است مانند عرش قدرت، عرش علم، عرش رحمانیت و از این دست تعبیرها.

«و سادسها اطلاق العرش على قلب الأنبياء و الأوصياء صلوات الله عليهم و كمل المؤمنين، فان قلوبهم مستقرّ محبته و معرفته سبحانه، كما روي أنّ قلب المؤمن عرش الرحمن، و روي أيضاً في الحديث القدسي: لم يسعني سمائي و لا أرضي و وسعني قلب عبدي المؤمن».

معنای ششم عرش، اطلاق آن بر قلب انبیاء و اوصیاء و مؤمن کامل است.

«ثم اعلم أن اطلاقهما على بعض المعاني عند التصريح به أو إقامة القرائن

عليه، لا ينافي وجوب الإذعان بالمعنى الأول الذي هو الظاهر من أكثر

الآيات والأخبار، والله المطلع على الأسرار»

علامه مجلسی در پایان می‌گوید: اگر تصریح یا قرائنی بود که عرش یعنی علم یا

مُلک یا غیره، مقصود همان است؛ ولی اگر نبود، مانع از معنی اول نیست، یعنی معنی

اول را - یعنی مخلوق جسمانی عظیمی از مخلوقات که بالای آسمان‌هاست - نفی

نمی‌کند.

عرش - بنا بر آنچه از اکثر روایات استفاده می‌شود - مخلوق عظیم فوق العاده‌ای

است که مرکز تصمیم‌گیری‌ها است و برای فرشتگان یمنی و یساری دارد.

معنای ماء

درباره چستی ماء باید روایات مرتبط دیده شود تا مشخص شود «اول ما خلق الله»

چیست.

«أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ»^۱

«أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي»^۲

«أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ الْمَاءَ»^۳

«اول ما خلق الله الهواء»^۴

جمع این روایات بدین گونه است که این اولیّت نسبت به مخلوقات خاصی یا

نسبت به عوالم خاصی معنا می‌شود. ماء که در روایات اول ما خلق الله آمده، حقیقتی

است که بسیاری از آنچه هست، از او نشأت گرفته و خلق شده است. و قطعاً به معنای

۱. بحار الأنوار، ج ۱، ص ۹۷؛ سنن ابی‌داوود، جزء ۵ و ۷۶ ح ۴۷۰۰.

۲. همان

۳. بحار الأنوار، ج ۴، ص ۳۱۲؛ التوحید باب التوحید و نفی التشبیه، ص ۶۶، ح ۲۰.

۴. «وَالْمَاءُ عَلَى الْهَوَاءِ وَالْهَوَاءُ لَا يُحَدُّ وَ لَمْ يَكُنْ يَوْمَئِذٍ خَلْقٌ غَيْرُهُمَا» (همان، ج ۵۴، ص ۷۱ - ۷۲)

مصطلح ماء نیست. اما این بهترین کلمه‌ای است که با آن حقیقت ارتباط و تناسب دارد و بجاست که به کار رود.

مرحوم علامه مجلسی برای عرش شش معنا بیان داشتند که بایکدیگر تضاد ندارند. و در مجموع، آن مخلوق بسیار عظیم است، که بسیاری از مسائل خلقت با او ارتباط دارد. ایشان همچنین احتمال معنای ملک دادند «وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ»، یعنی قدرت و سلطه حضرت حق. و چون خلقت ماء قبل از خلقت اشیاء دیگر است، پس این آیه یعنی سلطه حضرت حق بر آب، بروز و ظهور کرده است. معنای آیه در حدیثی تبیین شده است.

«عَنْ دَاوُدَ الرَّقِّيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِهِ عَزَّوَجَلَّ: وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ»^۱

داوود رقی از حضرت صادق علیه السلام درباره آیه پرسید.

«فَقَالَ لِي: مَا يَقُولُونَ فِي ذَلِكَ»

حضرت علیه السلام فرمودند: دیگران در این مورد چه می‌گویند؟

«قُلْتُ: يَقُولُونَ: إِنَّ الْعَرْشَ كَانَ عَلَى الْمَاءِ، وَ الرَّبُّ فَوْقَهُ»

گفت: می‌گویند: عرش خدا بر ماء است و خدا هم فوق عرش است.

بطلان این سخن کاملاً روشن است، زیرا خداوند متعال، مکانی ندارد و این سخن، سخن باطلی است. لذا فرمودند:

«فَقَالَ: كَذَبُوا، مَنْ زَعَمَ هَذَا فَقَدْ صَيَّرَ اللَّهُ مَحْمُولًا»

گمان کردند خداوند بر این عرش حمل شده و عرش، حامل خداوند متعال است!

«وَ وَصَفَهُ بِصِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ»

و او را به صفت آفریدگان توصیف کردند.

«وَ لَزِمَهُ أَنْ الشَّيْءَ الَّذِي يَحْمِلُهُ أَقْوَى مِنْهُ»

اگر این گونه بود، لازم می‌آمد آن چیزی که خدا را حمل کرده است، قوی‌تر از خدا باشد و این باطل است.

«قُلْتُ: بَيْنَ لِي، جُعِلْتُ فِدَاكَ»

گفتم: فدای شما گردم، معنای درست را برای من بفرمایید.

«فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ حَمَلَ عِلْمَهُ وَ دِينَهُ الْمَاءَ»

مقصود از عرش، علم و دین است که بر ماء حمل می‌شود. البته منظور از علم، علمی نیست که ذات حضرت حق است. این تعبیر غلط است که حمل علم یعنی حمل ذات شده است، بلکه این علم، علم محمول است که مخلوق است. پس مقصود از عرش در بیان حضرت صادق علیه‌السلام این چنین شد:

علمش را و دینش را - که دین هم همان مجموعه حقایق است - بر ماء تحمیل کرد. یعنی ماء واجد آن علم و حقائق شد. مثل انسانی که حقایق به او تملیک و تعلیم شود.

«قَبْلَ أَنْ تَكُونَ أَرْضٌ أَوْ سَمَاءٌ أَوْ جِنٌّ أَوْ إِنْسٌ أَوْ شَمْسٌ أَوْ قَمَرٌ»

این تحمیل قبل از خلقت زمین و آسمان و ... بوده است.

«فَلَمَّا أَرَادَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ نَثَرَهُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ»

آن وقت که زمین، آسمان و غیره خلق شد، آن‌ها را در پیشگاه خود پراکنده نمود. در ادامه حدیث، مسأله عالم ذر مطرح می‌شود که فعلاً مورد بحث ما نیست.

«فَقَالَ لَهُمْ: مَنْ رَبُّكُمْ؟ فَكَانَ أَوَّلُ مَنْ نَطَقَ، رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ

أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْأَئِمَّةَ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ فَقَالُوا: أَنْتَ رَبُّنَا. فَحَمَلَهُمُ الْعِلْمَ وَ

الدِّينَ. ثُمَّ قَالَ لِلْمَلَائِكَةِ: هَؤُلَاءِ حَمَلَةُ عِلْمِي وَ دِينِي وَ أُمَّتَائِي فِي خَلْقِي وَ

هُمْ الْمَسْئُولُونَ»

در حدیثی که صدوق روایت کرده، درباره «اول ما خلق» آمده است:

«جَاءَ رَجُلٌ مِنْ عُلَمَاءِ أَهْلِ الشَّامِ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ: جِئْتُ

أَسْأَلُكَ عَنْ مَسْأَلَةٍ لَمْ أَجِدْ أَحَدًا يُفَسِّرُهَا لِي، وَ قَدْ سَأَلْتُ ثَلَاثَةَ أَصْنَافٍ مِنْ

النَّاسِ، فَقَالَ كُلُّ صِنْفٍ غَيْرِ مَا قَالَ الْآخَرُ»^۱

شخصی از امام باقر علیه السلام سؤالی مطرح کرد و گفت: از گروه‌های مختلف در مورد مطلبی، پرسیدم، اما هر گروهی چیزی گفت، غیر از آن چه دیگری گفته بود.

«فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَمَا ذَلِكَ»

حضرت امام باقر علیه السلام فرمودند: سؤالت چیست؟

«فَقَالَ: أَسْأَلُكَ مَا أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ مِنْ خَلْقِهِ؟ فَإِنَّ بَعْضَ مَنْ سَأَلْتَهُ

قَالَ: الْقُدْرَةَ، وَ قَالَ بَعْضُهُمُ: الْعِلْمُ، وَ قَالَ بَعْضُهُمُ: الرُّوحُ»^۲

گفت: پرسیدم که اولین مخلوق چیست؟ بعضی آن را قدرت و برخی علم و جماعتی روح دانستند.

بنابر مبانی‌ای که داشتند که صفات حضرت حق زاید بر ذات است، این تعبیرها معنی پیدا می‌کند، زیرا مبانی‌شان غلط بود و صفات ذاتی عین ذات است. پس سه مطلب گفتند: قدرت، علم، روح.

«فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا قَالُوا شَيْئاً، أَخْبِرْكَ أَنَّ اللَّهَ عَلَا ذِكْرُهُ كَانَ وَ لَا

شَيْءٌ غَيْرُهُ»

فرمود: سخن درستی نگفتند. در این مسائل کسی می‌تواند حرف بزند که به خدا مربوط باشد و گرنه کسی که در جریان خلقت خودش نبوده است، در جریان خلقت بقیه موجودات نیز نبوده است؛ به تعبیر قرآن:

«مَا أَشْهَدُتُهُمْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۳

کسی که در جریان خلقت موجودات و خودش نبوده است، چگونه می‌خواهد بگوید که عالم چگونه خلق شده است!

به تعبیر یکی از بزرگان، افرادی که در این مسائل به فکر خودشان حرف‌هایی

۱. التوحید، ص ۶۶

۲. همان

۳. کهف: ۵۱.

زده‌اند، در تاریکی، مهندسی خلقت کرده‌اند.

«لَمْ يَزَلْ مُتَفَرِّدًا بَوَّحْدَانِيَّتِهِ»^۱

تا این جانفی قدمت عالم بر خلاف اعتقاد بسیاری از فلاسفه است.

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَزَلْ مُتَفَرِّدًا بَوَّحْدَانِيَّتِهِ، ثُمَّ خَلَقَ مُحَمَّدًا وَعَلِيًّا وَ

فَاطِمَةَ، فَمَكَّثُوا أَلْفَ دَهْرٍ، ثُمَّ خَلَقَ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ فَأَشْهَدَهُمْ خَلْقَهَا»^۲

در ادامه حدیث صدوق، امام باقر علیه‌السلام فرمود:

«فَأَشْهَدَهُمْ خَلْقَهَا»

کسانی می‌توانند این حرف‌ها را بزنند که موقعیتشان در خلقت چنین باشد. کسی که از خودش خبر ندارد، نمی‌تواند در این مسائل نظر صحیحی ابراز کند. به هر حال حضرت فرمودند که آن‌ها درست نگفته‌اند.

«أَخْبِرُكَ أَنَّ اللَّهَ عَلَا ذِكْرَهُ كَانَ وَ لَا شَيْءَ غَيْرُهُ»^۳

خداوند متعال بود و هیچ نبود. حتی نمی‌توان گفت که زمان و وقتی بود که خدا باشد. «زمان و وقت»، وقتی معنا پیدا می‌کند که چیزی خلق شود. به محض این که چیزی خلق شد، از آن به بعد، «وقت» معنا دار می‌شود. پس می‌گوییم: ذات مقدس حضرت حق بود و چیزی نبود. این تعبیر بر اساس مسامحه است. اگر کسی بگوید وقتی بود که خدا بود و چیزی نبود، درست نیست. اساساً وقتی نبوده است و اصلاً وقت، معنا ندارد. سؤال از این که این وقت، چقدر بوده است، سؤال بی‌جا است و موضوعیت ندارد.

«وَ كَانَ عَزِيزًا وَ لَا عِزَّ، لِأَنَّهُ كَانَ قَبْلَ عِزِّهِ»

خداوند متعال عزیز بود، در حالی که عزتی نبود. حتی در ارتباط با خود خداوند متعال، بروز عزت حق پس از خلق است.

۱. الکافی، ج ۱، ص ۴۴۱

۲. همان

۳. التوحید، ص ۶۷

«وَذَلِكَ قَوْلُهُ: سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ. وَكَانَ خَالِقًا وَلَا مَخْلُوقًا»

اما «خالقا و لا مخلوق» یعنی قدرت بر خلق دیگر دارد.

«فَأَوَّلُ شَيْءٍ خَلَقَهُ مِنْ خَلْقِهِ، الشَّيْءُ الَّذِي جَمِيعُ الْأَشْيَاءِ مِنْهُ وَهُوَ الْمَاءُ»

پس اول ما خلق الله، ماء است.

آفرینش نخستین

«فَقَالَ السَّائِلُ: فَالشَّيْءُ خَلَقَهُ مِنْ شَيْءٍ أَوْ مِنْ لَا شَيْءٍ»

سائل پرسید: آیا خداوند که اشیاء را آفریده، آن‌ها را از اشیاء یعنی موادی دیگر خلق کرده است؟ یا چیزهایی بوده است که خدا آن‌ها را دستکاری و اندازه گیری کرده است، یعنی چیزی که او قدمت داشته است؟

«فَقَالَ: خَلَقَ الشَّيْءَ لَا مِنْ شَيْءٍ»

در توضیح این جمله باید گفت که سه تا فرض در اصل خلقت و ایجاد مطرح می شود:

۱. خلق من شیء

۲. خلق من لا شیء

۳. خلق لا من شیء

سائل دو مورد اولی را فرض کرده که هر دو غلط است. آن‌گاه حضرت فرض سوم را که او نمی داند، بیان کردند.

«فَقَالَ السَّائِلُ: فَالشَّيْءُ خَلَقَهُ مِنْ شَيْءٍ»

یعنی آیا خداوند وقتی چیزی را آفرید، از چیزی که قبش بود، آن را به گونه ای دیگر تبدیل و تعویض کرد؟

«خَلَقَهُ مِنْ شَيْءٍ أَوْ مِنْ لَا شَيْءٍ»

یا این که خدا چیزی را از لا شیء خلق کرده است؟ یعنی از عدم آفریده که توهم این

بخش چهارم: خلقت □ ۲۳۱

می‌رود که عدم ماده خلقتش بوده است. پس «من لا شیء» هم غلط است، زیرا لازمه اش این است که با خداوند متعال چیزی قدیم باشد.

«وَلَوْ كَانَ قَدِيمًا لَكَانَ إِلَهًا ثَانِيًا»^۱

پس خلقت چه از شیء و چه «من لا شیء» غلط است. چون لا شیء همان عدم است و عدم هیچ وقت ماده خلقت نمی‌شود، زیرا عدم محال است به شیء تبدیل شود. معنای سوم که ده‌ها روایت به آن تعبیر شده است و درست است، «خلقت لا من شیء» است.

در بعضی روایات «خلق من العدم» داریم، که به قرینه این همه روایات، به همان معنای روایات دیگر بر می‌گردد، وگرنه خلق به معنای «خلق من لا شیء» یعنی «من العدم» محال ذاتی است. عدم، تبدیل به شیء دیگری نمی‌شود. بلکه منظور این است که چیزی نبوده است، نه این که عدم، ماده تحقق چیزی باشد.

این جا این سؤال پیش می‌آید که اصلاً ایجاد چگونه است؟

نباید خلقت انسانی را به خلقت خداوندی قیاس کنیم، لیکن خدا نمونه‌های ضعیفی در وجود انسان گذاشته است مانند متصورات ذهنی که خیلی‌ها ایش حالت ایجاد می‌دارند.

خلقت در ارتباط با خدا و کائنات، مسأله تنزل نیست که موجودات از حضرت حق تنزل پیدا کرده باشند. مسأله ترشح هم نیست. او «لم یلد و لم یولد» است. مسأله تطوّر هم نیست که در عرفان مطرح است. مرحوم آخوند ملاً صدرا آخر به مسأله تطوّر رسیده‌اند. تصریح می‌کند به این که خلقت، یک وجود و تطورات آن وجود است که در کتاب «سنخیت و عینیت و بینونت» به تفصیل بیان کرده‌ایم. درباره «خلق لا من شیء» یکی دو حدیث گویای مطلب است.

«لَمْ يَخْلُقِ الْأَشْيَاءَ مِنْ أَصُولٍ أَرْزَلِيَّةٍ وَلَا مِنْ أَوَائِلٍ كَانَتْ قَبْلَهُ بَدِيَّةٍ»^۲

۱. نهج البلاغه، ص ۲۷۴

۲. التوحید، ص ۷۹

اگر کسی «خلق من لا شیء» بگوید و مقصودش «هیچ» باشد، یعنی چیزی نبود و ایجاد کرد، عیب ندارد.

«لَيْسَ بَيْنَ الْخَالِقِ وَالْمَخْلُوقِ شَيْءٌ»^۱

این طور نیست که بین خدا و خلق چیزی حائل شده و فاصله انداخته باشد. خدای متعال، «خالق الأشياء لا من شیء» است که لا مقدم بر من است نه این که «من لا شیء» باشد.

البته در حدیثی «من لا شیء» دارد، ولی از عبارت بعد مشخص می شود که مقصود چیست. زندیقی سؤالاتی از حضرت صادق علیه السلام می پرسد.

«ثُمَّ قَالَ الزُّنْدِيقُ: مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَ اللَّهُ الْأَشْيَاءَ؟ قَالَ لَا مِنْ شَيْءٍ. فَقَالَ:

كَيْفَ يَجِيءُ مَنْ لَا شَيْءَ شَيْءٌ»^۲

چگونه از لا شیء، شیء درست می شود؟

«قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ الْأَشْيَاءَ لَا تَخْلُو إِمَّا أَنْ تَكُونَ خُلِقَتْ مِنْ شَيْءٍ أَوْ مِنْ

غَيْرِ شَيْءٍ»^۳

این تعبیر حضرت می رساند که «لا شیء» که فرمودند یعنی: «من غیر شیء» نه این که «لا شیء» ماده تحقق شیء باشد. حضرت فرمودند:

«إِنَّ الْأَشْيَاءَ لَا تَخْلُو إِمَّا أَنْ تَكُونَ»

اشیاء از دو حالت بیرون نیست.

«خُلِقَتْ مِنْ شَيْءٍ» در آن صورت، بایستی یک شیء قدیم باشد، که آن شیء به

پروردگار نیست، که این مطلب به حکم عقل باطل است.

«أَوْ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ» پس این «من غیر شیء» توضیح همانی است که اول حضرت

فرمودند: «قَالَ لَا مِنْ شَيْءٍ» سپس فرمود:

۱. همان، ص ۱۹۲

۲. الإحتجاج، ج ۲، ص ۳۳۷

۳. الإحتجاج، ج ۲، ص ۳۳۷

«فَإِنْ كَانَ خُلِقَتْ مِنْ شَيْءٍ كَانَ مَعَهُ»

اگر از شیء خلق شده باشد یعنی یک شیء قدیم با خدا بوده است که محال است.

«فَإِنَّ ذَلِكَ الشَّيْءَ قَدِيمٌ، وَالْقَدِيمُ لَا يَكُونُ حَدِيثًا، وَلَا يَفْنَى وَلَا يَتَغَيَّرُ، وَلَا

يَخْلُو ذَلِكَ الشَّيْءُ مِنْ أَنْ يَكُونَ جَوْهَرًا»

حضرت علیه السلام آن فرض غلط را رد می‌کنند. وقتی آن فرض غلط شد، فرض دیگری که خداوند متعال «من غیر شیء» خلق کرده است با «لا من شیء» تطبیق می‌کند.

معنای ستة ایام

خدای متعال به تدریج خلق فرمود، در حالی که می‌توانست به طرفه العینی خلق کند:

«إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»^۱

اما در «ستة ایام» می‌آفریند، زیرا وقتی به تدریج اشیائی محکم و استوار آفرید، هر یک از آن مواقع و مواردی که ایجاد شده، خودش دلیلی بر پروردگار متعال است:

«وَتَسْتَدِلُّ بِحُدُوثِ مَا يَحْدُثُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى ذِكْرَهُ مَرَّةً بَعْدَ مَرَّةٍ»

نشان می‌دهد خلق تدریجی این‌گونه است و قدرت تداومش مشخص می‌شود، لذا طرفه العین انجام نشد.

توضیح این‌که در آیات و روایات، خداوند متعال، فعّال ما یشاء است؛ یعنی هر

وقت هر چه بخواهد می‌کند: «يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ»^۲، «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»^۳

بنابر این قاعده فلسفی «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» از نظر نقلی نیز غلط است.

و الا از نظر عقلی مرحوم سلطان المحققین خواجه نصیر طوسی رضوان الله علیه دو

۱. ملک: ۲.

۲. آل عمران: ۴۰.

۳. الرحمن: ۲۹.

اشکال بر آن گرفته است.

ارتباط «لیبلوکم» با ما قبلش

اساساً خلقت برای آزمایش و امتحان است:

«خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا»^۱

مطرح شدن مسائل دیگر خلقت، مقدمه است برای این که انسان‌ها آفریده شدند. جملات قبلی زمینه است برای این که خلقت خدا برای آسمان و زمین نیست، بلکه باید موجوداتی متفکر و متعقل باشند.

این جا تذکر دو کلمه لازم است: اولاً مباحث معارف و مطالب اعتقادی بسیار بسیار مهم است، این‌ها اساس دین‌اند و نباید به حاشیه رانده شوند.

ثانیاً نحوه مراجعه به این روایات مهم است. نباید انسان پیش خودش فکری درست کند، پس دنبال شاهد مثال بگردد یا بخواهد از جایی تأییدی برای حرف خودش پیدا کند، بلکه باید به این عنوان که خود کتاب و عترت مستقلاً چه فرموده‌اند، به وحی بنگرد.

حکمت آفرینش تدریجی

«عَنْ أَبِي الصَّلْتِ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحِ الْهَرَوِيِّ قَالَ: سَأَلَ الْمَأْمُونُ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرُّضَا صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِمَا عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا». فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ الْعَرْشَ وَالْمَاءَ وَالْمَلَائِكَةَ قَبْلَ خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَكَانَتِ الْمَلَائِكَةُ تَسْتَدِلُّ بِأَنْفُسِهَا وَبِالْعَرْشِ وَالْمَاءِ عَلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ، ثُمَّ جَعَلَ عَرْشَهُ عَلَى الْمَاءِ لِيُظْهِرَ بِذَلِكَ قُدْرَتَهُ لِلْمَلَائِكَةِ، فَيَعْلَمُوا أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. ثُمَّ رَفَعَ الْعَرْشَ بِقُدْرَتِهِ وَ

نَقَلَهُ، فَجَعَلَهُ فَوْقَ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَخَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ
أَيَّامٍ، وَهُوَ مُسْتَوِلٌ عَلَى عَرْشِهِ. وَكَانَ قَادِرًا عَلَى أَنْ يَخْلُقَهَا فِي طَرْفَةِ عَيْنٍ، وَ
لَكِنَّهُ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَهَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ لِيُظْهِرَ لِلْمَلَائِكَةِ مَا يَخْلُقُهُ مِنْهَا شَيْئًا بَعْدَ
شَيْءٍ، وَتَسْتَدِلُّ بِحُدُوثِ مَا يَحْدُثُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى ذِكْرُهُ مَرَّةً بَعْدَ مَرَّةٍ^۱

ابوالصلت هروی گوید که مأمون از حضرت رضا علیه السلام درباره آیه شریفه:
«وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ
أَيُّكُمْ أَحْسَنَ عَمَلًا»^۲ پرسید.

در آغاز باید توضیح داد که: «لِيَبْلُوكُمْ» به خاطر آزمایش شما افراد بشر است که چه
کسی کارش بهتر است، این سؤال طبعاً نسبت به این آیه مناسب است که تعلیل مطلب
قبلی است.

امام رضا علیه السلام فرمود: خداوند متعال این مخلوقات عظیمه، عرش، ماء و
ملائکه را قبل از آسمانها و زمین خلق فرمود.

«وَكَانَتِ الْمَلَائِكَةُ تَسْتَدِلُّ بِأَنْفُسِهَا وَبِالْعَرْشِ وَالْمَاءِ عَلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ».^۳ درباره
فرشته‌ها چنان نیست که خداوند متعال برای آنها محسوس باشد. بلکه همچنان که
خداوند متعال غیب بر بشر است، غیب بر همه فرشته‌ها است. و خدا غیب مطلق از
همه مدارک و حواس هر ذی شعوری است.

فرشتگان به وجود غیب خودشان و به وجود غیب عرش و ماء، استدلال بر خداوند
غیب الغیوب می‌کردند. استدلال روشنی که با دیدن اثر، مؤثر را به یاد می‌آورند و همه
چیز از جمله فرشته‌ها، عرش و ماء، آیات پروردگار و نشان دهنده اوست.

«ثُمَّ جَعَلَ عَرْشَهُ عَلَى الْمَاءِ». چرا؟ «لِيُظْهِرَ بِذَلِكَ قُدْرَتَهُ لِلْمَلَائِكَةِ» تا با این کار،
فرشته‌ها بیشتر به قدرت پروردگار متوجه باشند که عرش - با همان معنایی که این جا
مقصود است و فرشته‌ها جا به جایی این عرش را دیدند -، بیشتر متوجه قدرت

۱. الإحتجاج، ج ۲، ص ۴۱۲

۲. هود: ۷

۳. التوحید، ص ۳۲۰

پروردگار شوند. «فَيَعْلَمُوا أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ». بدانند که خداوند بر هر چیزی توانا است.

«ثُمَّ رَفَعَ الْعَرْشَ بِقُدْرَتِهِ وَنَقَلَهُ». سپس خداوند عرش را از ماء هم نقل داد. «فَجَعَلَهُ فَوْقَ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ» پس از این که در جایگاهی فوق عرش قرار گرفت، آن گاه آسمان ها و زمین «فی ستة ایام» خلق شد. «وَهُوَ مُسْتَوِلٍ عَلَى عَرْشِهِ» در حالی که خداوند استواء دارد، طبق تعبیر خود قرآن، خدا مستولی بر عرش است.

«وَكَانَ قَادِرًا» این جا حضرت رضا علیه السلام تذکر می دهند که خداوند می تواند در چشم بر هم زدنی آسمان ها و زمین را خلق کند، ولی: «وَلَكِنَّهُ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَهَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ لِيُظْهِرَ لِلْمَلَائِكَةِ» تا این که وقتی به تدریج موجودات خلق شدند، فرشته ها هم در جریان خلقت قرار گیرند. این خلقت تدریجی آیت قدرت بیشتر خدا است تا خلقت دفعی. به تدریج هر چه که خلق می شد، آیت بود، و هر خلق جدید آیت جدید بود، «لِيُظْهِرَ لِلْمَلَائِكَةِ مَا يَخْلُقُهُ مِنْهَا شَيْئًا بَعْدَ شَيْءٍ وَتَسْتَدِلُّ بِحُدُوثِ مَا يَحْدُثُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى ذِكْرَهُ مَرَّةً بَعْدَ مَرَّةٍ» از این خلق تدریجی، فرشته ها همچنان در هر نوبتی بیشتر به قدرت پروردگار متوجه شوند. «وَلَمْ يَخْلُقِ اللَّهُ الْعَرْشَ لِحَاجَةٍ بِهِ إِلَيْهِ» عرش را که آفریده است، نیازی به آن و همه خلایق نداشته است «لِأَنَّهُ غَنَى عَنِ الْعَرْشِ وَعَنْ جَمِيعِ مَا خَلَقَ» از طرف دیگر چنان نیست که عرش را آفریده تا بر عرش باشد «لَا يُوصَفُ بِالْكُونِ عَلَى الْعَرْشِ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِجِسْمٍ» زیرا خداوند جسم نیست، پس محدود نیست که مکان داشته باشد «تَعَالَى اللَّهُ عَنِ صِفَةِ خَلْقِهِ عُلُوًّا كَبِيرًا» هر نوع قیاسی میان پروردگار و مخلوقات، غلط است.

بسیاری از اشتباهاتی که به افکار بشری راه پیدا کرده، از این جاست که خدا را با خلق مقایسه کرده اند. مثلاً فلاسفه در باب علم پروردگار، یازده قول بیان داشته اند! که در بدایة الحکمة و نهاية الحکمة آمده است. تمام این اقوال بر اساس این است که خدا را با انسان قیاس کرده اند. البته با تنزیه بیشتری در نظر گرفته اند، ولی سرانجام در فضای مقایسه است. بسیاری از مشکلاتی که بسیاری از افکار بشری نمی تواند حل کند، برای این است که نه در قلمرو عقل است و نه در قلمرو تفکر، بلکه در قلمرو مقایسه

بخش چهارم: خلقت □ ۲۳۷

است. در حدیث شریف آمده است: «كُلُّ مَوْجُودٍ فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ وَكُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ فِي صَانِعِهِ»^۱ هر آن چه در خلق امکان داشته باشد، در خالق معنا ندارد، یعنی اصلاً جای مقایسه نیست. و هر کسی خلق را به خالق و خالق را به خلق قیاس کند، تا ابد در اشتباه است.

در آیه شریفه که محور بحث است، می فرماید: «لِيُبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» مقصود این نیست که خداوند (نعوذ بالله) بفهمد بر همه چیز آگاه است، بلکه امتحانی برای بشر است. «فَإِنَّهُ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ خَلْقَهُ لِيُبْلُوَهُمْ بِتَكْلِيفِ طَاعَتِهِ وَعِبَادَتِهِ لَا عَلَى سَبِيلِ الْإِمْتِحَانِ وَالتَّجْرِبَةِ لِأَنَّهُ لَمْ يَزَلْ عَلِيمًا بِكُلِّ شَيْءٍ» خداوند متعال، علیم به کل شیء است.

خلاصه فصل ۱۰

«اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ» براساس احادیث اهل بیت چیست؟ آیا خلقت، من شیء است یا: من لا شیء، یا: لا من شیء؟ «سته ایام» که در قرآن مطرح شده، یعنی چه؟ آفرینش تدریجی، چرا؟ این پرسش ها در این فصل پاسخ داده می شود.

فصل ۱۱

خلقت اختراعی

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ: جِئْتُ إِلَى الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ أَسْأَلُهُ عَنِ التَّوْحِيدِ. فَأَمَلَى عَلَيَّ: الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ الْأَشْيَاءِ أَنْشَاءً، وَ مُبْتَدِعِهَا ابْتِدَاءً بِقُدْرَتِهِ وَ حِكْمَتِهِ؛ لَا مِنْ شَيْءٍ فَيَبْطُلُ الْإِخْتِرَاعُ، وَ لَا لِعِلَّةٍ فَلَا يَصِحُّ الْإِبْتِدَاعُ. خَلَقَ مَا شَاءَ كَيْفَ شَاءَ، مُتَوَحِّدًا بِذَلِكَ لِإِظْهَارِ حِكْمَتِهِ وَ حَقِيقَةِ رُبُوبِيَّتِهِ. لَا تَضْبُطُهُ الْعُقُولُ، وَ لَا تَبْلُغُهُ الْأَوْهَامُ، وَ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ، وَ لَا يُحِيطُ بِهِ مِقْدَارٌ. عَجَزَتْ دُونَهُ الْعِبَارَةُ وَ كَلَّتْ دُونَهُ الْأَبْصَارُ وَ ضَلَّ فِيهِ تَصَارِيفُ الصِّفَاتِ. احْتَجَبَ بِغَيْرِ حِجَابٍ مَحْجُوبٍ، وَ اسْتَتَرَ بِغَيْرِ سِتْرِ مَسْتُورٍ. عُرِفَ بِغَيْرِ رُؤْيَةٍ، وَ وُصِفَ بِغَيْرِ صُورَةٍ، وَ نُعِتَ بِغَيْرِ جِسْمٍ. لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ»^۱

راوی گوید: درباره توحید پرسیدم. حضرت رضا علیه السلام برایم املاء کردند: ستایش برای خدایی است که ابتدائاً خلق کرده است. اگر خلقت «من شی» باشد، دیگر اختراع نیست. زیرا اختراع در اصطلاح «ایجاد ابتدایی» است.

علت این جا به معنای سابقه است. معنای سخن امام علیه السلام این است که خدای

متعال، از روی نسخهٔ قبلی ایجاد نکرده است.

خلقت به چه گونه بوده است؟

در زمینهٔ خلقت، ممکن است تصویرهایی به ذهن برسد، چنانکه دیدگاه‌هایی مطرح کرده‌اند. گاهی از «تطور شیئی به گونه‌های مختلف» تعبیر به خلقت کردند، مثل آبی که اطوار مختلف را می‌پذیرد. گاهی مقصود از خلقت را «تنزل و ترشح شیء» می‌دانند، مانند انوار خورشید که از خورشید تنزل پیدا کرده‌اند. و گاهی هم می‌گویند: مقصود از خلق، ایجاد «لا من شیء» است.

ایجاد هم به سه صورت ترسیم می‌شود: ایجاد از عدم (من لا شیء)، ایجاد «من شیء»، ایجاد «لا من شیء».

امام رضا علیه‌السلام ایجاد «لا من شیء» را تصدیق می‌فرمایند.

حدوث ذاتی و زمانی

حدوث به معنای «لم یکن فکان» و مسبوق به عدم حقیقی اشیاء است. حدوث، فقط حدوث ذاتی نیست. ذات اشیاء نیاز به حضرت حق دارد. اکثر حکما قائلند به این‌که عالم قدیم است و ابتدا ندارد، همان‌طور که خدا ابتداء ندارد، با این تفاوت که خداوند بالذات بی‌نیاز است، اما خلق نیاز به او دارد. در مقابل آن، یکی از مسلمیات وحی این است که عالم ابتدا دارد، «لم یکن فکان» به معنای حقیقی آن است و حدوث زمانی واقعیت دارد.

گاهی تعبیر به حدوث زمانی موهن یک‌اشکال است، ولی به این تعبیر آن‌اشکال برطرف می‌شود، نه این‌که زمانی بوده است و عالم نبوده است، بلکه ابتداء وجود عالم تحقق یافت، از ابتداء وجودش زمان هم معناگرفت.

مرحوم حاج شیخ محمد تقی آملی دانشمندی جامع المعقول و المنقول و از شخصیت‌های علمی کم‌نظیر بودند و از نظر فقهی، اصولی، فلسفی و کلامی نیز جامع بودند. ایشان در کتاب درر الفوائد که تعلیقه‌ای بر منظومه سبزواری است و بر اساس فلسفه حرکت کرده‌اند، دو جاتکان جدی خورده‌اند: یکی در همین بحث است،

بخش چهارم: خلقت □ ۲۴۱

دیگری در بحث معاد. ایشان بحث معاد را طبق مبنای مرحوم آخوند ملاصدرا بیان می‌کند و به خوبی تشریح می‌کند و می‌گوید که بهترین تقریر را من ارائه کردم. البته اسم آخوند را نمی‌آورند، ولی بر همان مبانی شرح منظومه تقریر می‌کنند. بعد می‌گویند که: «ولکن هذا معاد روحانی بمعنی اخفی، و انا أشهد الله وملائكته و انبياءه و رسوله» در این روز سه شنبه، در این ساعت سه بعد از ظهر، در این شهر تهران، در این ماه شعبان اقرار می‌کنم که:

«هذا مخالف لما نطق به القرآن، و انا اعتقد ما قاله القرآن»

این یک تکان است. دومی در همین بحث حدوث و قدم است که می‌گویند حدوث به معنای واقعی «نبود، بود شد» است، و عدم مقابل با وجود جمع نمی‌شود. قطعیت دین بر آن است، و وحی و اسلام بلکه تمام ملل و ادیان به این مطلب تصریح دارند:

«فلا بد لتصور مسبوقية وجود العالم عن عدمه الواقعي الفكي، الغير المجامع لوجوده من مخلص الآخر: اذ القول بحدوث العالم كذلك، اذ القول بحدوث العالم كذلك من ضروريات الدين، بل المتفق عليه بين اهل الملل و النحل. فلا ينبغي القناعة في المقام بالقول بحدوث العالم ذاتاً، بمعني تأخره عن العدم المجامع مع وجوده كما عليه بعض الحكماء، لأنه مخالف مع قول المليين. فتدبر و دقق لأن المقام مزلة الأقدام»^۱

عالم عدم واقعی فکی داشته است، عدمی که با وجود جمع نمی‌شود، نه عدمی که با وجود هم جمع می‌شود و اسمش حدوث ذاتی است. این مطلب از ضروریات دین است.

البته شیخ انصاری هم به مناسبتی در رسائل این مسأله را می‌گویند، که هرچه استدلال هم مقابلش شود، این استدلال در مقابل شبهه‌ای است که اعتنا به آن نمی‌شود.

نمی‌شود اکتفا کرد به این که گفته شود همین الآن که هست، همین الآن هم عدم با او هست، یعنی ذاتش محتاج است، همان گونه که برخی فلاسفه گفته‌اند.

هدف از خلقت

امام رضا علیه‌السلام می‌فرماید:

«خَلَقَ مَا شَاءَ كَيْفَ شَاءَ، مُتَوَحِّدًا بِذَلِكَ لِإِظْهَارِ حِكْمَتِهِ وَحَقِيقَةِ رُبُوبِيَّتِهِ»^۱

چرا خدا زمین و زمان و آسمان و موجودات و فرشته‌ها و غیره را آفرید؟ باید دانست که خدا هیچ نیازی به این خلقت ندارد. روایات فراوانی به این موضوع اشاره دارند:

«هُوَ الْخَالِقُ لِلْأَشْيَاءِ لَا لِحَاجَةٍ»

«الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ الَّذِي لَا حَاجَةَ بِهِ إِلَى شَيْءٍ مِمَّا خَلَقَ»

«إِنَّمَا خَلَقَ الْأَشْيَاءَ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ»^۲

«وَلَمْ يَخْلُقِ اللَّهُ الْعَرْشَ لِحَاجَةٍ بِهِ إِلَيْهِ، لِأَنَّهُ غَنِيٌّ عَنِ الْعَرْشِ وَعَنْ جَمِيعِ مَا خَلَقَ»^۳

«لَمْ يَخْلُقْ مَا خَلَقَهُ لِتَشْدِيدِ سُلْطَانٍ، وَلَا تَخَوُّفٍ مِنْ عَوَاقِبِ زَمَانٍ، وَلَا اسْتِعَانَةٍ عَلَى نِدِّ مُتَأَوِّرٍ وَلَا شَرِيكِ مُكَاتِرٍ وَلَا ضِدِّ مُتَأَفِّرٍ»^۴

خدا خلق نکرده است برای این که قدرتش را محکم‌تر کند، سلطنتش را تثبیت کند، از آینده خوف داشته باشد، کمک در مقابل دشمن حمله‌کننده داشته باشد، برای مواجهه با شریکی که او مرتب خلق می‌کند و این هم خلق کند که کم نیاید، و یا ضدی در مقابل خود داشته باشد که در قبال او این کارها را انجام دهد.

۱. التوحید، ص ۹۸

۲. التوحید، ص ۱۶۹

۳. همان، ص ۳۲۰

۴. نهج البلاغه، ص ۹۶

بخش چهارم: خلقت □ ۲۴۳

در خطبه شریفه حضرت زهرا صلوات الله علیها این تعبیر آمده است:

«كُونَهَا بِقُدْرَتِهِ وَ ذَرَاهَا بِمَشِيَّتِهِ، مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ مِنْهُ إِلَى تَكْوِينِهَا وَ لَا فَائِدَةَ لَهُ فِي تَصْوِيرِهَا»^۱

خدا حاجتی به خلق ندارد و هیچ فایده‌ای برای او در کار نیست.

«إِلَّا تَثْبِيثًا لِحِكْمَتِهِ وَ تَنْبِيهًا عَلَى طَاعَتِهِ وَ إِظْهَارًا لِقُدْرَتِهِ وَ تَعْبُدًا لِجَبَرِيَّتِهِ وَ إِعْزَازًا لِدَعْوَتِهِ»

بلکه خداوند برای ابراز حکمت و قدرت خود یا به تعبیر کلام الله، برای رحمت، ایشان را آفریده است.

در قرآن فرمود:

«وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَ لِذَلِكَ خَلَقَهُمْ»^۲

ذیل این آیه شریفه از امام صادق علیه السلام آمده است:

«النَّاسُ مُخْتَلِفُونَ فِي إِصَابَةِ الْقَوْلِ، وَ كُلُّهُمْ هَالِكٌ. قَالَ: قُلْتُ: قَوْلُهُ: «إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ» قَالَ: هُمْ شِيعَتُنَا وَ لِرَحْمَتِهِ خَلَقَهُمْ، وَ هُوَ قَوْلُهُ: «وَ لِذَلِكَ خَلَقَهُمْ». يَقُولُ: لَطَاعَةَ الْإِمَامِ»^۳

یا در روایت دیگر آمده است:

«خَلَقَهُمْ لِيَفْعَلُوا مَا يَسْتَوْجِبُوا بِهِ رَحْمَتَهُ فَيَرْحَمَهُمْ»^۴

خدای متعال از روی رحمتش خلق را آفریده است.

مرحوم میرزا جواد آقا تهرانی درباره داعی، غرض و علت غائی در آفرینش،

۱. الإحتجاج على أهل اللجاج، ج ۱، ص ۹۸

۲. هود: ۱۱۹-۱۱۸

۳. الکافی، ج ۱، ص ۴۲۹

۴. علل الشرائع، ج ۱، ص ۱۳

مطالبی دارند و آیات و روایات خلقت را گردآوری کرده‌اند.^۱
برخی از آیات در این زمینه چنین است:

«وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِأَعْيُنٍ»^۲
«مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ»^۳
«أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ»^۴
«وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»^۵
«وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ»^۶
«هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا»^۷

در این زمینه احادیثی نیز وارد شده است، از جمله این احادیث:

«جَعَفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَارَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: سَأَلْتُ الصَّادِقَ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِمَا فَقُلْتُ لَهُ: لِمَ خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ؟ فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَخْلُقْ خَلْقَهُ عَبَثًا وَ لَمْ يَتْرُكْهُمْ سُدى، بَلْ خَلَقَهُمْ لِإِظْهَارِ قُدْرَتِهِ وَلِيُكَلِّفَهُمْ طَاعَتَهُ، فَيَسْتَوْجِبُوا بِذَلِكَ رِضْوَانَهُ. وَ مَا خَلَقَهُمْ لِيَجْلِبَ مِنْهُمْ مَنَفَعَةٌ وَ لَا لِيُدْفَعَ بِهِمْ مَضْرَةٌ، بَلْ خَلَقَهُمْ لِيُنْفَعَهُمْ وَ يُوَصِّلَهُمْ إِلَى نَعِيمِ الْآبِدِ»^۸
«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: خَرَجَ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِمَا عَلَى أَصْحَابِهِ، فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ جَلَّ ذِكْرُهُ مَا خَلَقَ الْعِبَادَ إِلَّا لِيَعْرِفُوهُ،

۱. میزان المطالب، ص ۲۱۶

۲. الأنبياء: ۱۶

۳. الدخان: ۳۹

۴. المؤمنون: ۱۱۵

۵. الذاریات: ۵۶

۶. هود: ۱۱۹

۷. هود: ۷

۸. علل الشرائع، ج ۱، ص ۹

فَإِذَا عَرَفُوهُ عَبْدُوهُ، فَإِذَا عَبْدُوهُ اسْتَعْنَوْا بِعِبَادَتِهِ عَنْ عِبَادَةِ مَنْ سِوَاهُ»^۱
«فَلِأَيِّ عِلَّةٍ خَلَقَ الْخَلْقَ وَ هُوَ غَيْرُ مُحْتَاجٍ إِلَيْهِمْ وَ لَا مُضْطَرَّ إِلَى خَلْقِهِمْ وَ لَا
يَلِيقُ بِهِ الْعَبْتُ بِنَا؟ قَالَ: خَلَقَهُمْ لِإِظْهَارِ حِكْمَتِهِ وَ انْفَازِ عِلْمِهِ وَ امْضَاءِ
تَدْبِيرِهِ»^۲

«سُئِلَ الْعَالِمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: كَيْفَ عِلْمُ اللَّهِ؟ قَالَ: عَلِيمٌ وَ شَاءَ وَ أَرَادَ وَ قَدَّرَ وَ
قَضَى وَ أَمَضَى، فَأَمَضَى مَا قَضَى وَ قَضَى مَا قَدَّرَ وَ قَدَّرَ مَا أَرَادَ، فَسَبِعِلْمِهِ
كَانَتْ الْمَشِيئَةُ»^۳

اما این که اصل ایجاد برای چیست و خداوند چرا ایجاد کرده است؟ در این مورد
اتفاق نظر است که هر چه منتهی شود به نیاز حضرت حق و حاجت ذات مقدس به
چیزی، غلط است؛ چه این که بالاتفاق حضرتش غنی بالذات است.

مرحوم قاضی سعید قمی گوید:

«فی بیان ما ورد فی الحدیث الصحیح من أنه تعالی ابداع الأشياء لا لغرض
و لا لعلّة»^۴

کسی که فعلی را انجام می دهد، گاهی برای این است که نفعی به خودش برگردد،
بدیهی است که این سخن در مورد خداوند متعال غلط است، زیرا ذات مقدس غنی
بالذات است.

گاهی شخص دیگر عمل نیک را برای این که نفع و فایده به دیگران برساند انجام
می دهد نه برای خودش. این از آن شخص اول بهتر است، بنابر این استحقاق مدح
بیشتری دارد.

اما مرتبه دیگری فوق این مراتب هست که خواص عقلا آن را اشرف و افضل از این

۱. همان

۲. بحار الأنوار، ج ۱۰، ص ۱۶۷

۳. الکافی، ج ۱، ص ۱۴۸

۴. کلید بهشت، ص ۳۸

دو مرتبه می‌دانند، و آن این است که کسی افعال نیک را بی هیچ غرضی از اغراض انجام دهد. یعنی کاری انجام می‌دهد، فقط از این باب که کار خوبی است.

فرض چهارم این که از نیک جز نیک نیاید. به عنوان مثال خورشید نور می‌دهد، چون جنسش نور است؛ از کوزه همان برون تراود که در اوست.

ایشان فرض چهارم را انتخاب می‌کند، با این توضیح:

فرض اول که سودی به خودش برگردد، غلط است، زیرا او غنی مطلق است.

فرض دوم که به دیگری خیر برسد و غرض اصلی این باشد، معلوم می‌شود که یک علت غائی کارش خیر رساندن به دیگری است. اما معمولاً علت غائی افراد در فعلشان مؤثر است و گویا نیازی دارد که این چنین انجام دهد. آن علت غائی محرک او می‌شود که باز غلط است.

سوم: چون کار خودش نیک است انجام می‌دهد. در این فرض، باز یک علت غائی درست می‌شود چون خود کار نیک است، باز هم احتیاج در کار است که محرک او می‌شود، این نیز غلط است.

اما چهارمی که هیچ کدام از این انواع قبلی نیست، آن است که کار خوبی می‌کند چون خوب، کار خوب می‌کند، و بد انجام نمی‌دهد، این جا هیچ غرضی مطرح نیست.

بنابراین منافع بسیار این خلقت برای دیگران است، اما خود ذات مقدس حضرت حق هیچ غرضی در کارش ندارد، چون خوب است، در عین این که مختار هم هست، یعنی می‌تواند انجام بدهد یا ندهد.

بیان صاحب المیزان در خصوص هدف از خلقت

عَلَّامَةُ طَبَّاطِبَائِي فِي مَوْرِدِ هَدَفِ اَزْ خَلْقَتِي مِي نُويسِد:

«قوله تعالى: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» فيه التفات من سياق

التكلم بالغير الى التكلم وحده، لأن الأفعال المذكورة سابقاً المنسوبة اليه

تعالى - كالخلق و ارسال الرسل و انزال العذاب - كل ذلك مما يقبل

بخش چهارم: خلقت □ ۲۴۷

توسيط الوسائط كالملائكة و سائر الأسباب، بخلاف الغرض من الخلق و الإيجاد، فانه أمر يختص بالله سبحانه لا يشاركه فيه أحد^۱

آیات قبل از این آیه متکلم مع الغير بوده، چون اسبابی در جریان بوده است؛ اما غرض از خلقت و در ایجاد، فرشته‌ها دخیل نداشتند، لذا «ما خلقت» متکلم و حده آمده و مختص خداست.

«استثناء من النفي، لا ريب في ظهوره في أن للخلقة غرضاً و أن الغرض العبادة، بمعنى كونهم عابدين لله لا كونه معبودا. فقد قال: «ليعبدون» و لم يقل: لأعبد، أو لأكون معبوداً لهم»

غرض خدا این نیست که معبود باشد، بلکه آن چه خلق باید در جریان باشند بیان شده است. لذا سرّ ایجاد خدا در این آیه مطرح نیست.

«على أن الغرض كيفما كان أمر يستكمل به صاحب الغرض»

لازمة هر غرضی که فعل فاعل باشد، این است که این فاعل به آن غرض مستکمل باشد، یعنی با آن کار، نقصی را از خودش دور کند و به کمال بیشتری برسد. بعلاوه، خداوند متعال غنی مطلق است و طلب کمال در ارتباط با حضرت حق غلط است. مطلب سوم آن که فعل بی غرض سفیهانه است.

این سه مطلب را چگونه باید جمع کرد؟

پاسخ، جمع بین همه این‌ها است، به این بیان که غرض خدا در فعلش خودش است، غرض حضرت حق از ایجاد، ذات مقدس است.

«و الله سبحانه لا نقص فيه و لا حاجة له حتى يستكمل به و يرتفع به حاجته. و من جهة أخرى، الفعل الذي لا ينتهي الى غرض لفاعله لغو سفهي. و يستنتج منه أن له سبحانه في فعله غرضاً هو ذاته، لا غرض خارج منه، و أن لفعله غرضاً يعود الى نفس الفعل، و هو كمال للفعل لالفاعله»

غرضی که از ذات حق خارج باشد نیست. البته برای مخلوقات، غرضی از خلق شان است که وقتی عبادت کنند به کمال می‌رسند، نه آن‌که این کمال برای فاعل این فعل باشد.

«فالعبادة غرض لخلق الإنسان و کمال عائدٌ إليه، هي و ما يتبعها من الآثار كالرحمة و المغفرة و غير ذلك»

یعنی همه این غرض‌ها در ارتباط با این انسان است که به رحمت برسد. و اگر هم بگویند غرض معرفت است، آن غرض بالاتر است.

«و لو كان للعبادة غرض كالمعرفة الحاصلة بها و الخلوص لله كان هو الغرض الأقصى و العبادة غرضاً متوسطاً»

بیان ابن سینا در خصوص هدف از خلقت

در میزان المطالب، در همین زمینه مطالبی از ابن سینا می‌آورد.

«فمن الشيخ في التعليقات: لو أن انسانا عرف الكمال الذي هو حقيقة واجب الوجود»^۱

از نوشته‌های ابن سینا است که اگر کسی ذات مقدس حضرت حق را که واجب الوجود است، شناخت؛

«ثم كان ينظم الامور بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام، لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود بذاته»

آن‌گاه ذات مقدس کارها را بر اساس نظام علی و معلولی انجام می‌دهد، و غرض از انجام این کارها خود ذات مقدس حضرت حق است.

«الذي هو الكمال. فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل، و هو أيضاً الغاية و الغرض»

بخش چهارم: خلقت □ ۲۴۹

چون واجب الوجود بالذات است، نیاز ندارد که به خاطر هدفی کار بکند. پس اگر کاری انجام دهد، نمی‌شود آن را برای غرضی غیر از خودش دانست.

«و قال السبزواری فی الحاشیة علی منظومته»

هم شعرها و هم شرح آن‌ها از حاج ملاهادی است.

«فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل. و قال السبزواری: و الداعی و

الغرض من الایجاد ذاته»

به خاطر خودش خلق می‌کند، زیرا خودش کامل است و کامل کار می‌کند و اقتضای ذاتش همین است.

«اذ لا اجمل و لا اكمل من ذاته حتى يكون متعلق التفاته فی فعله، اذ لا

التفات للعالی الی السافل بالذات و لا يجوز علیه الاستكمال»

از خودش اجمل و اکملی نیست تا بخواهد به آن غرض کاری انجام بدهد، چه این‌که عالی برای سافل و دانی کار نمی‌کند. عالی قبیح است که برای دانی کار کند یعنی غرضش دانی باشد پس غرضش غیر خودش نمی‌تواند باشد.

«و الافاضة والایجاد ذاتیة»

افاضه و ایجاد، ذاتی است، مثل خورشید. حال اگر کسی بگوید چرا خورشید نور می‌دهد؟ در پاسخ می‌گویند: ذات خورشید نور است، لذا سؤال ندارد.

غرض از خلقت برای حضرتش ذات خودش است نه چیز دیگری. سافل نمی‌تواند غرض بالاصاله برای عالی باشد، البته بالتبع فوایدی و حکمت‌هایی در خلقت هست، بالتبع خیراتی برای افرادی خواهد بود، اما بالاصاله نمی‌شود، بلکه بالاصاله غرض خود ذات مقدس است.

بیان ملا محمد حکیم هیدجی

حاج ملا محمد حکیم هیدجی یکی از دانشورانی است که تعلیقه‌ای بر منظومه دارد. او در حاشیه خود نوشته است:

«تنبیه: من اجل أن الغاية سبب لفاعلية الفاعل، و الفاعل لغاية يكون غير تامّ مع ما يلزم من استكمالها بها واستفادته منها حيث يكون وجودها اولی به، و الّا لم تكن غاية»

طبیعی است که غایت، سبب برای فعل فاعل می‌شود. مثلاً کسی که به بنای ساختمانی اشتغال دارد، غایت و غرضش در این ساختن، آن است که سکونت پیدا کند یا بفروشد و به پول برسد. فاعلی که به خاطر چنین غایتی کار را انجام می‌دهد که سبب فعلش باشد، معلوم می‌شود ناقص است و تامّ در خودش نیست. چنین کسی نیازی دارد که می‌خواهد به خاطر آن غایت، استكمال پیدا کند و از آن غایتی که در نظر دارد استفاده کند. اگر غایت چنین خاصیتی نداشته باشد، غایت نیست.

«وقع الاتفاق علی ان لا غاية لفعل الله تعالی، بل هو فاعل بذاته؛ بمعنی انّ ذاته سبب لفاعليته، كما ان الغاية سبب لفاعلية الفاعل الذی يفعل لغاية. فذاته تعالی بمنزلة الغاية لا أنّها غاية حقيقة، و هی لا تترتب علی وجود الفعل»

عقلاً متفق شدند بر این که غایتی برای فعل خداوند نیست، بلکه او فاعل بذاته است و غایتش خودش هست.

ایشان می‌گویند: ذات به منزله غایت است، یعنی همچنان که غایت در فواعل دیگر مطرح است، خود ذات مقدس به منزله غایت است، نه این که غایت بعد از خود فاعل تحقق پیدا کند و سبب فعل فاعل شود، بلکه مقصود این است که: «يجب صدور الفعل عنه لذاته»

ذات مقدس، ذاتیت او ایجاد و افاضه است.

اشکال این مبنا، و جوب صدور فعل از ذات مقدس است. یعنی باید مضطر باشد، در عین که می‌فهمد کار خودش است و به کار خودش راضی است، اما نمی‌تواند نکند و باید انجام بدهد. و «يجب صدور الفعل» می‌شود، در صورتی که ذات مقدس فوق این مطالب است، زیرا فاعل مختار است.

بیان صاحب میزان المطالب

میرزا جواد آقا تهرانی در همین بحث که داعی و غرض و علت غائی در ایجاد چه بوده است، بعد از بیانات ابن سینا و حاج ملا هادی و دیگران می‌گوید:

ما در تحقیق این مبحث، مقدمتاً می‌گوییم: غایت غرض داعی یعنی چه؟ و هر سه یک مقصود را می‌رساند، یعنی همین که همه از کلمه غرض داعی هدف و امثال ذلک می‌فهمیم. و در این مبحث، مراد آن امری است که فاعل را تحریک بر فعل کند، یعنی سبب فاعلیت فاعل گردد. پس گاهی غرض گفته می‌شود، گاهی غایت و گاهی داعی به اعتبارات مختلف، ولی مقصود یکی است. سپس بعد از این که معلوم شد که مقصود از «غرض، داعی، غایت» یک چیز است، به تعبیری گفته می‌شود غایت، چون نهایت کار برای این بوده. به جهتی گفته می‌شود غرض، به خاطر این که غرض فاعل در کار چنین بوده. به جهتی گفته می‌شود داعی که سبب فاعلیت فاعل بوده. و سپس به استظهار آیات و روایاتی چنین می‌گوییم، یعنی مدرک ما در این مطلب که بخواهیم بگوییم، استنباط ما است از آیات و روایات؛ فعل خالق متعال به غرض حکیمانه است. و غرض از ایجاد امتحان و تهیة وسائل، ربح و نفع مخلوق است، و این امر را داعی بر فعل مقدسش نگوئیم. نمی‌گوییم این داعی است، بلکه داعی و سبب فاعلیت او را خود ذات مقدسش از حیث کمالاتش گوئیم. و در این گفتار، نه ایراد استکمال لازم آید که یکی از مسائلی بود که رعایت بشود. چیزی نگوئیم که نتیجه‌اش بشود استکمال حضرت حق. خیر، استکمال لازم نیاید. چون گوئیم غرض و نفع، عود به سوی او نکند، به او چیزی بر نمی‌گردد، خیری به او نمی‌رسد. و استکمال در صورتی است که نفع عاید فاعل گردد. و نه ایراد ناتمامیت فاعل و تأثر او از مؤثر خارجی لازم آید، چون غرض را که خارج از ذات است، داعی و سبب فاعلیت فاعل قرار ندادیم.

نقد بیان صاحب میزان المطالب

در مورد بیانات مرحوم تهرانی باید گفت: ایشان در این بیان‌شان می‌خواهند دقت کنند که دو جهت را رعایت کنند:

یکی این که چیزی نگویند که لازمه اش استکمال و طلب کمال باشد، چون نفعی که گفته شد، غرض ربح و سود رسانی است، نه سود رسانی و نفع برای خود، بلکه برای غیر، چون ربح و سود و نفع در ارتباط با غیر است.

دوم تمامیت فاعل که چیزی موجب و سبب برای فعل فاعل نشده است. ایشان می گویند: استکمال نیست، چون نفع به غیر می رسد نه نفع به خودش؛ هدف از ایجاد، نفع برای غیر است، پس استکمال شخصی و نفع برای حضرت حق وجود ندارد. از طرفی فاعل هم تام است، چون خودش کمالات دارد. و این نفع رسانی که گفتیم داعی است، ولی علت فعل نیست. ایشان به این خصوصیتی که در عبارتشان آمده است، می خواهند تناقضی را نفی کنند که سرانجام خودشان گرفتار تناقض شدند، زیرا استکمال را نفی کردند به خاطر این که فرمودند نفع عاید به غیر می شود.

به این مطلب می شود سر و صورتی داد به این بیان که فاعل تام است و نیاز به خارج از خودش ندارد. اما از سوی دیگر می گویند داعی بر فعل شده است. وقتی نفع رسانی داعی بر فعل باشد، پس این نفع رسانی سبب فعل می شود. پس موجبی برای فعل فاعل می شود، اما این نفع رسانی مسأله ذات مقدس نیست. به نظر می رسد که جمع بین این دو مسأله و رفع تناقض در ارتباط با این بحث، به این بیانی که ایشان فرمودند، نمی تواند وافی باشد.

تعلیل آورده، بنابراین غرض در کار است. و غرض از ایجاد، امتحان و تهیه سائل ربح و نفع مخلوق است. این غرض است و این امر را داعی بر فعل مقدسش نگوئیم. غرض امتحان است. بعد گویند: داعی نگوئیم. در عبارات قبلی ایشان این بود که مقصود از غرض و داعی و غایت در این جایکی است، اما ایشان غرض را توضیح می دهد، و می گویند که این را داعی نگوئیم. این تناقض است.

به نظر می رسد برتر و بهتر و قابل اعتمادتر، این باشد که ذات مقدس حضرت حق، غنای مطلق، کمال مطلق، قدرت مطلق، علم مطلق، حکمت مطلق است و همه این کمالات در ارتباط با ذات مقدس حضرت حق، مفروغ عنه است، و با توجه به همه این ها بحث مطرح می شود.

این جا است که کلام مرحوم قاضی سعید قمی با یکی دو تبصره قوی تر به

نظر می‌رسد.

خدای متعال کمال مطلق است و اقتضای کمال مطلق، این است که از او کمال و خیر بروز کند، و این خلقت بر اساس رحمت و خیر است.

ذات مقدس حضرت حق، کمال مطلق و خیر محض و قادر مطلق و فاعل مختار است. لذا خیر از او سر می‌زند، به معنای این که ایجاد و خلق می‌کند؛ چرا؟ چون قدرت دارد و می‌تواند. جریان خلقت بروز قدرت و حکمت اوست، زیرا در ذات مقدس اقتضای این بروز هست. مرحوم قاضی سعید قمی می‌گفتند که اگر کسی به خاطر نفع شخصی کاری انجام بدهد، نیاز است که در مورد خدا غلط است. اگر به خاطر نفع غیر کاری انجام بدهد، این مرحله بهتر است. اگر کاری انجام بدهد نه به خاطر غیر، و لو غیر نفع می‌برد، اما به خاطر این که آن کار خوب است، این بهتر است. بهتر از این، آن که کار خیر انجام می‌دهد، نه به خاطر این که کار خیر است، چون خودش خوب است و مقتضای خوبی دارد. اقتضای خوبی بروز خوبی است. اما تفاوتی با بیانات ایشان در نظر است که البته شاید در نظر ایشان هم بوده و در عبارات نیامده باشد. نکته این است که این مطالب، اقتضا است نه علیت، که ذات مقدس حضرت حق، علت تامه اصطلاحی بر خلقت و ایجاد باشد که بگویند: «یَجِبُ أَنْ يَصْدُرَ عَنْهُ» این سخن درست نیست، بلکه او فاعل مختار است، ولی این فاعل مختار در ذاتش اقتضاء همه خیرها است، به حیثی که می‌تواند انجام ندهد، ولی چون خیر است انجام می‌دهد، مثل این که در ارتباط با عدل و ظلم، اگر کاری عادلانه است و کار دیگر ظالمانه، ذات مقدس حضرت حق بر هر دو قدرت دارد، ولی به خاطر این که حکیم و عادل است، ظلم نمی‌کند، پس اختیار محفوظ است.

پس اقتضای ذاتش این است که از او حکمت بروز کند. در روایت هم آمده است:

«لَا ظَهَرَ حِكْمَتِهِ»^۱

«وَلَكِنَّهُ سُبْحَانَهُ دَبَّرَهَا بِلُطْفِهِ»^۲

۱. التوحید، ص ۹۸

۲. نهج البلاغه، ص ۲۷۶

همه این‌ها به خاطر لطف او است یعنی همان بروز حکمت است.

بیان آقای سبحانی در خصوص هدف از خلقت

«ذَهَبَتِ الْأَشَاعِرَةُ إِلَى أَنْ أفعالَهُ سُبْحَانَهُ لَيْسَتْ مُعَلَّقَةً بِالْأَغْرَاضِ وَ أَنَّهُ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ شَيْءٌ وَ لَا يَقْبَحُ عَلَيْهِ شَيْءٌ. وَ اسْتَدَلُّوا عَلَي ذَلِكَ بِمَا يَلِي»^۱

استدلالات‌های اشاعره را آورده‌اند که حاصلش این است: هر چه در زمینه افعال حضرت حق، غرضی، هدفی و جهتی در نظر بگیرید، مستلزم نیاز حضرت حق می‌شود. لذا باید به طور کلی گفت غرضی در کار نیست.

«وَ قَالَتِ الْمُعْتَرِزِلَةُ: أفعالُهُ تَعَالَى مُعَلَّقَةً بِالْمَصَالِحِ وَ الْحِكْمِ تَفَضُّلاً عَلَي الْعِبَادِ؛ فَلَا يَلْزَمُ الْإِسْتِكْمَالَ وَ لَا وَجُوبُ الْأَصْلِحِ بِاخْتَارِهِ صَاحِبُ الْمَقَاصِدِ وَ كَذَا. وَ الْحَاصِلُ أَنَّ ذَاتَهُ سُبْحَانَهُ تَامُ الْفَاعِلِيَّةَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى كِلَا الْفَاعِلِينَ، الْمُقْتَرِنِ مَعَ الْحِكْمَةِ فَعَلَ حَسَنَ وَ الْخَالِي عَنْهَا فَعَلَ قَبِيحَ. وَ ذَلِكَ لِعُمُومِ قُدْرَتِهِ سُبْحَانَهُ لِلْحَسَنِ وَ الْقَبِيحِ، وَ لَكِنْ كونه حَكِيمًا يَسُدُّهُ عَنِ إِيجَادِ الثَّانِي وَ يَخْصُ فِعْلَهُ بِالْأَوَّلِ. وَ هَذَا صَادِقٌ فِي كُلِّ فِعْلٍ لَهُ قِسْمَانِ حَسَنٌ وَ قَبِيحٌ؛ مثلاً: اللهُ قَادِرٌ عَلَي إِنْعَامِ مُؤْمِنٍ وَ تَعْذِيبِهِ، وَ تَامُ الْفَاعِلِيَّةَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْكُلِّ، وَ لَكِنْ لَا يَصْدُرُ مِنْهُ إِلَّا الْقِسْمُ الْحَسَنُ لَا الْقَبِيحَ. فَكَمَا لَا يَسْتَلْزِمُ الْقَوْلُ بِصُدُورِ خُصُوصِ الْحَسَنِ دُونَ الْقَبِيحِ عَلَي الْقَوْلِ بِهِمَا كونه نَاقِصاً فِي الْفَاعِلِيَّةِ، فَهَكَذَا الْقَوْلُ بِصُدُورِ الْفِعْلِ الْمُقْتَرِنِ بِالْمَصْلَحَةِ دُونَ الْمُجَرَّدِ عَنْهَا»

ایشان می‌گویند: دو کار در علم حضرت حق است که یک کار، دارای حکمت و یک کار خالی از حکمت است، بر خلاف آن‌چه در فلسفه است که ذات مقدس حضرت حق در ارتباط با فعل، فقط توانایی انجام دارد و مختار بودنش به معنای راضی و عالم بودن به انجام فعل است، سلطه بر فعل و ترک آن لازم نیست.

ولی ایشان تصریح دارند که ذات مقدس بر فعل حسن و ترک قبیح تواناست. هر دو را می‌تواند انجام دهد، اما قبیح را انجام نمی‌دهد چون حکیم است. خداوند هم می‌تواند مؤمن را انعام کند یا تعذیب. هیچ مانعی برایش نیست و در فاعلیت تامّ است. ولی آن چه از او صادر می‌شود، حَسَن است، چون حکیم است.

فعل حسن را انجام می‌دهد نه فعل قبیح را. اما نه به این معنی که وقتی کاری انجام ندهد تامّ الفاعلیه نیست، بلکه چون حکیم است، آن قبیح را انتخاب نمی‌کند.

«وَإِنْعَامُ الْمُؤْمِنِينَ لَيْسَ مَرْجُوحًا وَلَا مُسَاوِيًا مَعَ تَعْذِيبِهِ، بَلْ أُولَى بِهِ وَأَصْلَحُ. وَ لَكِنْ مَعْنَى صَلَاحِهِ وَ أَوْلَوِيَّتِهِ لَا يَحْدُثُ إِلَيَّ اسْتِكْمَالِهِ أَوْ اسْتِفَادَتَهُ مِنْهُ، بَلْ يَحْدُثُ إِلَيَّ أَنَّهُ الْمُنَاسِبُ لِدَاتِهِ الْجَامِعِ لَصِفَاتِهِ الْكِمَالِيَةِ الْمُنَزَّهَةِ لِخِلَافِهَا، فَجَمَالِهِ وَ كِمَالِهِ وَ تَرْفَعُهُ عَنِ ارْتِكَابِ الْقَبِيحِ يَطْلُبُ الْفِعْلَ الْمُنَاسِبَ لَهُ وَ هُوَ الْمُقَارِنُ لِلْحِكْمَةِ وَ التَّجَنُّبُ عَنِ مُخَالَفَتِهَا»

مشخص است که احسان به مؤمن مساوی با تعذیب نیست، مرجوح بر تعذیب هم نیست، بلکه راجح است.

لکن این که مصلحت در این فعل است و حضرت حق این فعل را انجام می‌دهد که مصلحت دارد، نقشی در تمامیت فاعلیت حضرت حق ندارد. فاعلیتش با کمالات خودش ارتباط دارد. در این فعل، خیر است و لذا خدا این را انجام می‌دهد؛ اما در کار دیگر خیر نیست و خدا آن را انجام نمی‌دهد. اما این همه برای خدا استکمال می‌آورد.

این خیر در این فعل است و نفعش هم برای این فعل و این خلق است، نه برای خود او. نقشی هم در جهت استکمال در کار نیست، بلکه اساساً استکمالی در کار نیست، او کمال مطلق است. این فعل خیر، با ذاتش - که ذات کامل فوق کمال است - تناسب دارد. نتیجه این می‌شود که غرض در کار هست؛ اما این غرض، غرضی نیست که نفعش به خداوند متعال برسد. بلکه غرض، خیری و نفعی برای مخلوق است و این غرض به فاعلیت حضرت حق کمک نمی‌رساند، چه این که او بذاته کامل است، بدون

این که مجبور باشد.

فرق عبارت ایشان با عبارت مرحوم قاضی سعید قمی این است که ایشان در این عبارت، به گونه‌ای تصریح به اختیار کردند.

آیه «لذلك خلقهم»

«وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا، وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا، أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْعَافِلُونَ»^۱

این آیه درست عکس آیه سوره مبارکه هود است که بیشتر نقل شد که ما برای رحمت خلق کردیم، چگونه در این جا می فرماید که برای جهنم خلق کردیم؟ این روشن است که خداوند متعال برای عذاب خلق نکرده است و نخواسته مردم را به جهنم ببرد. لذا اکثر مفسران گفته اند: لام در «لجهنم»، لام عاقبت است نه لام غایت و غرض؛ مثل آیه شریفه مربوط به حضرت موسی علی نبینا و آله و علیه السلام، که فرعون و همسرش آن حضرت را از رود نیل گرفتند:

«لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَ حَزَنًا»^۲ (تا این که جناب موسی برای این ها دشمن و مایه ی حزن باشد).

خیلی روشن است که این ها حضرت موسی را برای این نگرفتند که حضرت موسی با آنان دشمنی کند، بلکه برای این گرفتند که مایه ی روشنی چشمشان باشد؛ پس لام در این جا لام عاقبت است، یعنی عاقبت جریان این شد.

معنای حرف لام در عبارت «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ» این نیست که خلقشان کردیم تا ببریمشان به جهنم، بلکه یعنی عاقبت سوء اختیار خودشان این شد که جهنمی بشوند. یکی از اشتباهاتی که آخوند ملاصدرا در موارد مختلف بیان های خود دارد، همین جا است که ایشان لام را «لام غرض» گرفته است. لذا رسماً می گوید که عذاب، عذب

۱. اعراف: ۱۷۹

۲. قصص: ۸

می شود، چنان که ابن عربی می گوید جهنمی ها در جهنم، آن چنان خوش اند که بهشتی ها در بهشت خوش اند، اما اینان به آتش و مار و عقرب ها دلخوش اند.

ابن عربی برای مطلب خودش دلیل می آورد که قرآن می فرماید: «هُم أَصْحَابُ

النَّارِ»^۱

آن گاه می گوید: اصحاب معمولاً وقتی گفته می شود که ملایمت در کار باشد. می گویند فلانی از اصحاب فلانی است، یعنی با آن رفیق است. قرآن «اصحاب النار» گفته یعنی جهنمی ها در جهنم خوش اند.

آخوند ملاصدرا می گوید: این استدلال ضعیف است، چون اصحاب معنای گسترده دارد. گاهی به این معناست که همین قدر که با هم بودند، رفاقت داشته باشند یا نه. البته مختصر ظهوری دارد، ولی اعم است و در موارد دیگری هم استعمال می شود. بعد می گوید که دلیل قوی بر این که عذاب عذب می شود، این آیه شریفه است: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ» که لام را «لام غرض» گرفته است، یعنی اصلاً خداوند خودش فرموده است که ما جمع بسیاری از جن و انس را خلق کردیم برای این که به جهنم بروند.

«و مما استدل به صاحب الفتوحات المکیة علی انقطاع العذاب للمخلدین

فی النار، قوله تعالی: «أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» و ما ورد فی

الحديث النبوی عن قوله: و لم یبق فی النار الا الذین هم أهلها. و ذلك لأنّ

أشدّ العذاب علی أحد مفارقة الموطن الذی ألفه. فلو فارق النار أهلها،

لتعذبوا باغترابهم عما اهلوا له، و انّ الله قد خلقهم علی نشأة تألف ذلك

الموطن»^۲

ابن عربی می گوید: عذاب در جهنم تمام می شود و جمعی که جهنم می روند، به دو دسته تقسیم می شوند: بعضی از آن ها به شفاعتی یا به وسیله ای دیگر، از جهنم بیرون می آیند و بهشت می روند. این ها خیلی خباثت نداشتند که در جهنم خالد باشند. ولی

۱. غافر: ۴۳

۲. اسفار، ج ۹، ص ۳۵۲

جمعی که خلود در آتش دارند، عذاب برای آن‌ها عذب می‌شود. لذا در آتش نمی‌مانند مگر آنان که اهل آتش‌اند. وقتی کسی اهل جایی باشد، از آن جا خوشش می‌آید. این‌ها که در آتش هستند، اگر از آتش بیرون آیند ناراحت می‌شوند. چون اهل آتش‌اند، به غربت می‌افتند. موطن اصلی آن‌ها جهنم است، لذا غریب می‌شوند.

«اقول: هذا استدلال ضعيف مبني على لفظ الأهل و الأصحاب. و يجوز استعمالهما في معنى آخر من المعاني النسبية كالمقارنة و المجاورة و الاستحقاق و غير ذلك. و لا نسلم أيضاً ان مفارقة الموطن أشد العذاب الا ان يراد به موطن الطبيعي، و اثبات ذلك مشكل و الاولى في الاستدلال على هذا المطلب أن يُستدلّ بقوله تعالى: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ» الآية. فإن المخلوق الذي غاية وجوده أن يخلد في جهنم بحسب الوضع الإلهي والقضاء الرباني، لا بد أن يكون ذلك الدخول موافقاً لطبعه وكمالاً لوجوده، اذ الغايات - كما مرّ - كمالات للوجودات. و كمال الشيء الموافق له، لا يكون عذاباً في حقه، و إنما يكون عذاباً في حق غيره»^۱

برای استدلال به این‌که عذاب، عذب می‌شود و عذاب از این مخلدین در جهنم منقطع می‌شود، آیه قرآن سزاوارتر است که برای جهنم خلقشان کردیم، یعنی تقدیر الهی این بوده است که جهنم بروند. ورود چنین کسی به آتش با طبعش موافق است و کمالی برای وجود این جهنمی است که جهنم برود، زیرا در بحث‌های قبلی معلوم شد که هر وجودی در جهت غایت خودش حرکت کند، کمال است. آن‌هایی که خلقتشان برای بهشت است، اگر در جهنم باشند عذاب می‌شوند، اما این‌هایی که از اول قرار است در جهنم باشند و خدا برای همین خلقشان کرده و موطنشان همینجا است، عذابشان عذب است.

بیان صاحب نفحات الرحمان

مرحوم شیخ محمد نهاوندی ذیل آیه شریفه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ لِيَعْبُدُونِ»^۱
می گوید:

«اقول: بعد ما بینا أن معرفة الله مستلزمة لعبادته، و عبادته مستلزمة لإستحقاق رحمته، و الغرض من الخلق أن يستكملوا انفسهم و تترقی من حضيض الحيوانية الى كمال الانسانية حتى تستأهل للرحمة الدائمة و الفيوضات الابدية، صحَّ أن يُقال: خلقهم الله لمعرفة و لعبادته. و لَمَّا كان حصول العبادة متوقفا على أمر الله و نهيه و تعليمه كيفية عبادته كتوقفه على معرفته، صحَّ أن يقال: خلقهم ليأمرهم بالعبادة، للتنبيه على أن العبادة التي هي المقصودة من الخلق، هي العبادة الاختيارية لا الجبرية و الاضطرارية. فظهر مما ذكر صحة تعليق الخلق بكل من المعرفة و الأمر بالعبادة و الرحمة»

ایشان پس از آن، جمع بین روایات می کند و رحمت را محور قرار می دهد:

«و لَمَّا كان ظاهر الآية المباركة كون العبادة غاية الغايات، بين سبحانه بقوله: «وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ» أن غاية الغايات نيلهم بالرحمة و النعم لا نفس العبادة، و من ذلك يصح إطلاق الناسخ على الآية الثانية، كما ورد في حديث أن الآية منسوخة بقوله: «وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ»؛

فلا تنافي بين الروايات»^۲

در حدیثی آمده است که آیه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» به آمدن آیه «من رحم ربك» منسوخ شده است، لذا بین روایات تنافی نیست.

۱. الذاریات: ۵۶

۲. نفحات الرحمن، ج ۶، ص ۶۰.

خلاصه فصل ۱۱

خلقت اختراعی خداوند با حدوث ذاتی و زمانی دنیا ارتباط دارد. در این فصل، علاوه بر این موضوع، درباره هدف خداوند از خلقت براساس حدیث رضوی بحث شده است. سخن قاضی سعید قمی، علامه طباطبایی، ابن سینا، میرزا جواد تهرانی، ابن عربی، شیخ محمد نهاوندی نیز نقل و نقد و بررسی شده است. تفسیر آیه «لذلك خلقهم» پایان بخش این فصل است.

بخش پنجم

عدل الہی

فصل ۱۲

مبانی عدل الهی

«عَنْ يَزِيدَ بْنِ عُمَيْرِ بْنِ مُعَاوِيَةَ الشَّامِيِّ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرُّضَا صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِمَا بِمَرَوْ فَقُلْتُ لَهُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ! رُوِيَ لَنَا عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِمَا أَنَّهُ قَالَ: لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ، فَمَا مَعْنَاهُ؟ فَقَالَ: مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ أَفْعَالَنَا ثُمَّ يَعْدُبُنَا عَلَيْهَا فَقَدْ قَالَ بِالْجَبْرِ. وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ فَوَّضَ أَمْرَ الْخَلْقِ وَالرُّزْقِ إِلَى حُجَجِهِ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ فَقَدْ قَالَ بِالتَّفْوِضِ. فَالْقَائِلُ بِالْجَبْرِ كَافِرٌ، وَالْقَائِلُ بِالتَّفْوِضِ مُشْرِكٌ»^۱

در این حدیث حضرت رضا صلوات الله علیه فرمودند: جبر نیست، به این معنا که خداوند متعال، عادل تر از آن است که بنده اش را به کاری مجبور کند و بعد مؤاخذه اش کند. و اگر کسی معتقد باشد که خدا امر آفرینش و روزی را به ائمه تفویض کرده است قائل به تفویض شده است.

«فَقُلْتُ لَهُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ! فَمَا أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ؟ فَقَالَ: وَجُودُ السَّبِيلِ إِلَى إِيْتْيَانِ مَا أَمَرُوا بِهِ وَ تَرْكِ مَا نُهُوا عَنْهُ»

منظور از امر بین الامرین، آن است که: راه دارند (قدرت دارند) به این که آن چه به آن امر شده‌اند، انجام دهند و آن چه از آن نهی شده‌اند، ترک کنند.

«فَقُلْتُ لَهُ: فَهَلْ لِلَّهِ عَزَّوَجَلَّ مَشِيَّةٌ وَإِرَادَةٌ فِي ذَلِكَ»

آیا در این امر، خداوند مشیت و اراده هم دارد؟ حضرت فرمودند: بله.

«فَقَالَ: أَمَّا الطَّاعَاتُ فإِرَادَةُ اللَّهِ وَ مَشِيَّتُهُ فِيهَا: الْأَمْرُ بِهَا وَ الرِّضَا لَهَا وَ الْمُعَاوَنَةُ عَلَيْهَا. وَ إِرَادَتُهُ وَ مَشِيَّتُهُ فِي الْمَعَاصِي: النَّهْيُ عَنْهَا وَ السَّخْطُ لَهَا وَ الْخِذْلَانُ عَلَيْهَا»

اراده و مشیت خدا در طاعت به این معناست که خداوند امر به آن نموده و راضی به آن است و در انجام آن کمک می‌کند، و اراده و مشیتش در معاصی نهی از آن کار، خشم بر آن کار و رها کردن فاعل آن می‌باشد.

«قُلْتُ: فَلِلَّهِ عَزَّوَجَلَّ فِيهَا الْقَضَاءُ؟ قَالَ: نَعَمْ. مَا مِنْ فِعْلٍ يَفْعَلُهُ الْعِبَادُ مِنْ خَيْرٍ وَ شَرٍّ، إِلَّا وَ لِلَّهِ فِيهِ قَضَاءٌ. قُلْتُ: فَمَا مَعْنَى هَذَا الْقَضَاءِ؟ قَالَ: الْحُكْمُ عَلَيْهِمْ بِمَا يَسْتَحِقُّونَهُ عَلَى أَعْمَالِهِمْ مِنَ الثَّوَابِ وَ الْعِقَابِ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ»

راوی پرسید: آیا خدا قضا هم دارد؟ حضرت فرمودند: بله. قضا، حکم خدا درباره عاصی به کیفر و برای مطیع به پاداش در دنیا و آخرت است.

معانی تفویض

تفویض یعنی این که کسی که معتقد باشد خداوند متعال، امر خلق و رزق را به حجج خودش، ائمه معصومین صلوات الله علیهم واگذار کرده است؛ یا واگذار کردن قبول یا رد اوامر و نواهی خدا به بندگان، یعنی این که برنامه‌ای در کار نیست، هر چه خواستند عمل کنند و هر چه نخواستند عمل نکنند. در نظر اهل تفویض، واجب و حرامی بر ایشان نیست و مهمل گذاشته شده‌اند. بیان امام عسکری علیه السلام در این باره، این است:

«ثُمَّ قَالَ الْعَالِمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَعْدَ كَلَامٍ طَوِيلٍ: فَأَمَّا التَّفْوِيضُ الَّذِي أَبْطَلَهُ

بخش پنجم: عدل الهی □ ۲۶۵

الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَخَطَا مَنْ دَانَ بِهِ، فَهُوَ قَوْلُ الْقَائِلِ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فَوَّضَ
إِلَى الْعِبَادِ اخْتِيَارَ أَمْرِهِ وَنَهْيِهِ وَأَهْمَلَهُمْ^۱

شیخ مفید نیز این تفویض را به این صورت می‌داند که انسان، همه کارها را برای
خود مباح و جایز بداند.

«والتفويض هو القول برفع الحظر عن الخلق في الأفعال، والإباحة لهم مع
ما شاءوا من الأعمال»^۲

تفویض به این معنا که بشر و موجوداتی که خلق شده‌اند، در حدوثشان احتیاج به
علت و مؤثر و فاعل دارند، ولی در بقائشان احتیاج ندارند.

یک معنای تفویض این است که موجودات، هم در حدوث و هم در بقائشان به
علت نیاز دارند، اما در عین حال خداوند متعال در تمامی کارها بشر را به خودش
واگذاشته است، و در افعالی که انجام می‌دهد نیازی به حضرت حق ندارد، بلکه در آن
افعال تفویض شده است.

در قدرت هم نیازمند است آن به آن به او تملیک بشود، ولی خداوند متعال دیگر
کاری به کارش ندارد، و توفیق و خذلانی در میان نیست.

هر پنج مورد غلط است. معنای صحیح و درست این است که خداوند، آن به آن به
عبد، قدرت و اختیار را تملیک می‌کند، در حالی که خودش املک است، لذا عبد
استطاعت در فعل و ترک آن را پیدا می‌کند، مسأله خذلان و توفیق هم مطرح است، این
«امر بین الأمرین» است.

ماجرای امام صادق صلوات الله علیه با دانشمند شامی

در زمان خلافت بنی امیه در شام، امراء بنی امیه جبر را ترویج می‌دادند، تا
بگویند ما هر کار که می‌کنیم، خدا می‌کند و نسبت به خدا می‌دادند. در آن زمان یکی
از پیروان تفویض، تمام دانشمندان جبری را محکوم کرد. آنان در جواب ماندند.

۱. بحار الأنوار، ج ۵، ص ۲۳

۲. همان، ص ۱۸

یکی از آن‌ها گفتم: ناگزیر باید حضرت باقر صلوات الله علیه را دعوت کنید تا این شخص را محکوم کند، چون ایشان قائل به تفویض نیستند. به والی مدینه نوشتند که با احترام ایشان را بفرست. حضرت فرمودند: ستم بالا رفته و آمدنم مشکل است، لذا حضرت صادق صلوات الله علیه که در دوران جوانی بود فرستادند. آن عالم شامی که همه را محکوم کرده بود، ناراحت شد که چرا - به تعبیر خودش - جوانکی آمده است!

مجلس تشکیل شد و مردم جمع شدند. بحث که خواست شروع شود، حضرت فرمودند: سوره حمد را بخوان. تا فرمود سوره حمد را بخوان، این‌ها به نشانه ناخوشنودی گفتند: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»^۱

«فَلَمَّا اجْتَمَعُوا، قَالَ الْقَدْرِيُّ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: سَلْ عَمَّا شِئْتَ. فَقَالَ لَهُ: اقْرَأْ سُورَةَ الْحَمْدِ. قَالَ: فَقَرَأَهَا، وَ قَالَ الْأُمَوِيُّ وَ أَنَا مَعَهُ: مَا فِي سُورَةِ الْحَمْدِ غُلْبَتَنَا»

اموی گفت: در سوره حمد چیزی نیست که ما بر تفویضی غالب شویم! دیگر محکوم شدیم.

«قَالَ: فَجَعَلَ الْقَدْرِيُّ يَقْرَأُ سُورَةَ الْحَمْدِ، حَتَّى بَلَغَ قَوْلَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» فَقَالَ لَهُ جَعْفَرٌ: قِفْ! مَنْ تَسْتَعِينُ؟ وَ مَا حَاجَتُكَ إِلَى الْمَثُونَةِ [الْمَعُونَةِ]؟ [إِنَّ الْأَمْرَ إِلَيْكَ]»^۲

آن شخص خواند تا رسید به این آیه: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» حضرت فرمودند تو که تفویضی هستی و کار کاملاً دست خودت است، از چه کسی استعانت می‌جویی؟ کار تمام شد و تفویضی پاسخی نداشت.

۱. بقره: ۱۵۶

۲. بحار الأنوار، ج ۵، ص ۵۶

برخی از انواع جبر

در زمینه انواع جبر، به سه نوع آن اشاره می‌شود:
جبر اشعری، جبر فلسفی، جبر عرفانی

معنای جبر اشعری

می‌گویند: انسان در همه کارها - چه خوب و چه بد - هیچ نوع اختیاری ندارد، و فعل مستقیماً مربوط به حضرت حق است. بطلان این مطلب، از نظر وجدانی و عقلانی بسیار است، زیرا همه می‌فهمند که افعال به عبدانتساب دارد. لذا نظریه کسب را مطرح کردند، به این معنی که وقتی خداوند متعال فعلی را اراده می‌کند، به این عبد قدرت و اراده می‌دهد، تا آن فعل، محقق شود.

آیت الله سبحانی می‌نویسد:

«فلا شاعرة بما أنعموا و انكروا وجود أي تأثير ظلي بغيره سبحانه، قالوا بوجود علة واحدة قائمة مكان جميع العلل و الأسباب المنتهية الى الله سبحانه في منهج العلية، فلا تأثير لأي موجود سوى الله سبحانه، فهو الخالق و الموجد لكل شيء»^۱

ابوالحسن اشعری می‌نویسد:

«و انه لا خالق الا الله و ان اعمال العباد مخلوقة لله مقدره، كما قال: «و الله خَلَقَكُمْ و ما تَعْمَلُونَ»^۲؛ و ان العباد لا يقدرُونَ أن يخلقوا اشياء و هم يُخلقون، كما قال سبحانه: «هل من خالق غير الله»^{۳ ۴}

عضد الدین ایجی می‌نویسد:

۱. الإلهيات، ص ۶۱۲

۲. صافات: ۹۶

۳. فاطر: ۳

۴. الأبناء، ص ۲۰

«أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله سبحانه وتعالى وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها. بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يُوجد في العبد قدرة و اختياراً. فإذا لم يكن هناك مانع، أو وجد فيه فعله المقذور مُقارناً لهما، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله ابداعاً و احداثاً و مكسوباً للعبد. و المراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته و ارادته، من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له. و هذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري»^۱

استدلال جبریه به این صورت است که قدرت خدا، قدرت عامه ای است. هیچ چیز نیست که از تحت قدرت پروردگار خارج باشد و همه چیز مقذور الهی است. کارهای خیر و شر که افراد انجام می دهند، اینها هم شیء است، پس افعال عباد هم فعل خدا است، لذا عباد هیچ نقش و جایگاهی در فعل ندارند.

در پاسخ باید گفت: هیچ منافات ندارد که فعلی به اختیار عبد باشد و در عین حال تحت سلطه کامل حضرت حق هم باشد. می توان گفت که در طول قدرت حضرت حق است و حضرت حق قدرت و اختیار به عبد مرحمت کرده است، و هر آنی هم عنایت خود را بردارد، این عبد هیچ ندارد.

یک استدلال نقلی نیز دارند که:

«اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»^۲

می گویند: افعال عباد که شیء محسوب می شود، بنابر آیه قرآن، خالقش خداوند متعال است.

می گوئیم: آنچه از این آیه استفاده می شود، وابستگی همه چیز به حضرت حق و مخلوق بودن هر چیزی به قدرت ذات مقدس حضرت حق است. بنابراین، آیه انصراف از خصوص این بحث دارد.

به بیان دیگر جبریه می گویند: خداوند متعال به افعال عباد، قبل از فعل، عالم است.

۱. المواقف، ج ۳، ص ۲۱۴

۲. زمر: ۶۲

اگر عبد مختار باشد و فعل تحت قدرت او باشد، ممکن است چیزی اختیار کند که بر خلاف علم خدا باشد. این اختیار، مستلزم تغییر و جهل در علم حضرت حق خواهد شد، بنابراین باید گفت که عبد اختیاری ندارد.

پاسخ این است که خداوند متعال می‌داند عبد چه گزینه‌ای را انتخاب و اختیار می‌کند، اما این علم به معنای وادار کردن او به کاری نیست. بسا اوقات که کسی به چیزی علم دارد ولی علمش علت وقوع فعل نیست، بلکه تحقق شیء در خارج، برخاسته از اراده آن شخص است.

بعلاوه یک معنای آیه «خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ» به قرینه آیه قبل، آن است که: بت‌هایی که می‌پرستید، آن‌ها را هم خدا خلق کرده است.^۱ آن چوب و سنگ و هر چه که هست، بالاخره قدرت خدا بر همه چیز سیطره دارد. این معنا منافاتی با اختیار عبد ندارد. این از قطعیات قرآن است. «أَو لَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا»^۲ ما باران را از آسمان نازل کردیم و به وسیله این باران، نباتات را خارج می‌کنیم، یعنی باران نقش دارد، پس موجودات اثرگذار هستند. «اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا»^۳ یعنی بادها اثرگذارند.

«و تَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً، فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَّتْ، وَ أَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ»^۴ این زمین که چیزی بر او نرویده بود، ما باران را بر آن نازل کردیم، آن‌گاه این زمین بارور می‌شود و گیاه‌های مختلف به ثمر می‌رسند، اما به وسیله آب.

پس این که خدا «خالق کل شیء» است، بدان معنا نیست که هیچ موجودی از خود اراده ندارد.

بنابراین جبر، به این معنایی که اشعری‌ها گفتند، نه دلیل عقلی دارد، نه دلیل نقلی، نه با ضرورت وجدان همگان سازگار است.

۱. الصافات: ۹۵ «قَالَ أَ تَعْبُدُونَ مَا تَنْجِتُونَ»

۲. سجده: ۲۷

۳. روم: ۴۸

۴. حج: ۵

جبر فلسفی

از دیدگاه فلسفی، عبد اراده می‌کند، ولی اراده او یک امر حادث است و حادث علت می‌خواهد. علتش اراده دیگری است، باز آن اراده هم علت دیگری می‌خواهد. اگر هم چنان ادامه پیدا کند به جایی نمی‌رسد و به تسلسل می‌افتد که باطل است. سرانجام باید به چیزی منتهی بشود که حادث نباشد، آن چه حادث نیست خدا و اراده ازلی حضرت حق است. بالتبلیغه اراده عبد منتهی به اراده خدا می‌شود، یعنی باید خدا اراده کرده باشد تا عبد اراده کند، بنابراین جبر می‌شود. اما این فعل که تحقق یافته، توقف بر دو اراده دارد: یک اراده قریب به فعل که اراده خود عبد است، و یک اراده بعید که اراده خداوند است. در این بین، اراده عبد بستگی دارد به این که پنج مرحله را بگذراند: تصور، تصدیق، شوق، شوق اکید، قوه مُنبثه در عضل. به تفصیلی که در کتب فلسفی گفته شده است. هر آن چه در این بین، از اسباب و علل باشد، همه حادث‌اند و علت می‌خواهند.

اجمال جبر فلسفی این است که فعل عبد، مسبوق به اراده او است، بر عکس آن چه اشعری‌ها می‌گویند که اصلاً فعل عبد مسبوق به اراده عبد نیست و عبد هیچ نقشی ندارد و خداوند متعال اراده مستقیم می‌کند. پس در نظر فلاسفه، اراده هست و بالوجدان ضروری است و قابل انکار نیست. ولی این اراده پدیده‌ای است حادث و هر حادثی محتاج به علت است، مثلاً نماز خواندن، فواید نماز و مسائلی از این قبیل، پدیده است. هر علتی خالی از دو حال نیست: یا قدیم و یا پدیده است. اگر آن علت پدیده باشد، احتیاج به علت دیگر دارد. و اگر آن علتش هم پدیده باشد، باز احتیاج به علت دیگر دارد که تسلسل لازم می‌آید که باطل است. اگر از اول گفتیم علتش قدیم است یا سرانجام به یک قدیم رسید، تمام است. به هر حال، چه با فاصله اسباب و علل و چه بدون فاصله اسباب و علل، آن علت، تامه است. چون علت تامه است، این اراده باید تحقق پیدا کند، لذا جبر می‌شود.

همین دیدگاه را مرحوم آخوند ملامصدرا در جلد ششم اسفار به تفصیل بحث کردند و از بعضی از فلاسفه با عبارات مختلف اشکال‌هایی آوردند و جواب دادند. در

کتاب «الإلهيات» جواب و اشکال آمده است و گفتند جواب مرحوم ملامصدرا جواب درستی نیست و ایشان به یک بحث لفظی اکتفا کرده و از تعقیب به عنوان یک بحث جدی فلسفی خودداری کردند و سرانجام پاسخ ایشان پاسخ این اشکال نمی تواند باشد. پاسخ صاحب اسفار این است که فعل اختیاری، فعلی است که مسبوق به اراده باشد، اما لازم نیست این اراده مسبوق به اراده دیگری باشد. همین قدر که فعل مسبوق به اراده باشد، کفایت می کند که گفته شود فعل اختیاری است. ولی صاحب کتاب الهیات می گوید: ما نمی خواهیم بعنوان یک بحث لفظی اسم گذاری برای فعل اختیاری کنیم، بلکه می خواهیم حقیقتاً ببینیم که انسان مجبور یا مختار است. فعل عبد به اراده اش مربوط است اما آیا اراده اش اختیاری است یا اختیاری نیست؟ صورت اشکال تکرار می شود.

ما می گوئیم: پاسخ اساسی به این شبهه آن است که درست است که پدیده احتیاج به علت دارد و اراده هم پدیده است، ولی علت این اراده، اختیار عبد است که این اختیار را خداوند به عبد تملیک کرده است، و اختیار عبد بارادة الله است. لذا اختیار را به ما تملیک کرده در حالی که خودش املک است و هر وقت بخواهد اختیار ما را می گیرد، لذا سلطه او هم محفوظ است.

در حدیث است که حضرت امیر صلوات الله علیه به آن شخص در مسجد فرمودند:

«أَبَاللَّهِ تَسْتَطِيعُ؟ أَمْ مَعَ اللَّهِ؟ أَمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ تَسْتَطِيعُ؟»^۱

شخص گفت: نمی دانم چه بگویم، بگویم با خدا قدرت دارم یا بگویم بی خدا قدرت دارم. حضرت فرمودند هر کدام را که می گفתי غلط بود. چون اگر می گفתי بی خدا قدرت دارم، یعنی خودت یک خدایی و استقلال در قدرت می شود. و اگر می گفתי با خدا قدرت دارم، یعنی من با خدا شریک در قدرت هستم، سهمی در خدایی را ادعا کرده بودی. درست این است که بگویی «به خدا قدرت دارم» یعنی در طول قدرت خدا مالک قدرت هستی.

جواب دوم کتاب الإلهیات از مرحوم علامه طباطبائی در المیزان نقل می‌شود: فعل انسان مسبوق به اراده است و اراده‌اش بالایجاب است، پس انسان مجبور است. این اشکالی است که مطرح می‌شود.

مرحوم طباطبائی می‌گوید: فعلی که از عبد صادر می‌شود دو نسبت دارد: یک نسبت به مجموع اجزاء علت تامه که بالاجبار است، و نسبت دیگر با هر یک از اجزاء علت تامه که بالامکان است و بالوجوب نیست. از سویی فعل عبد در ارتباط با اراده است و اراده یکی از اجزاء علت تامه است، پس این فعل نسبت به او ضرورت ندارد. اراده جزء علت است نه تمام علت، پس فعل اختیاری است.

آیه الله سبحانی در کتاب الهیات می‌گویند که این بیان ایشان هم تمام نیست. همان اشکالی که بر مرحوم ملاصدر اکر دیم، به ایشان هم داریم، به خاطر این که بحث لفظی نیست، بنابراین که بالاخره در مجموع فعل در ارتباط با این انسان اختیاری نیست.

«انَّ كُلَّ فِعْلٍ اخْتِيَارِي بِالْاِرَادَةِ وَلَكِنَّهَا لَيْسَتْ اَمْرًا اخْتِيَارِيًّا وَّالْاَلْزَمُ اَنْ تَكُونَ مَسْبُوقَةً بِارَادَةِ اُخْرَى وَّيَتَقَلَّ الكَلَامُ اليَهَا. فَاَمَّا اَنْ تَقِفَ السَّلْسَلَةُ فَيَلْزَمُ الجَبْر فِي الْاِرَادَةِ النَّهَائِيَةِ وَّ اِمَّا اَنْ لَا تَقِفَ، فَيَلْزَمُ التَّسْلُسُ»

این اشکال بود. اما جواب این اشکال عبارت است از:

«الجواب الرابع: ما ذكره العلامة الطباطبائي في ميزانه و حاصله: «أن الحوادث بالنسبة الى عللها التامة واجبة الوجود بالنسبة الى موادها و أجزاء عللها ممكنة الوجود، و هذا هو الملاك في أعمال الإنسان و افعاله»^۱ فلها نسبتان: نسبة الى علتها التامة و نسبة الى اجزائها. فالنسبة الأولى ضرورية وجوبية. و النسبة الثانية ممكنة. و كل فعل من الأفعال ضرورية الوجود بملاحظة علله التامة و ممكن بملاحظة اجزاء علتة. و بما أن الأرادة ليست علة تامة للفعل، تكون نسبة الفعل اليها نسبة الامكان، لا نسبة الوجود»^۲

۱. الميزان، ج ۱، ص ۱۱۰.

۲. الإلهیات، ص ۶۵۲.

بخش پنجم: عدل الهی □ ۲۷۳

به این صورت حل مشکل کردند که فعلی را که بعد انجام می‌دهد، درست است که در مجموع، این فعل ضرورت پیدا می‌کند. ولی در ارتباط با نفس اراده انسان، اراده یکی از اجزاء است و عوامل مختلف دیگری هم در کار است تا این فعل تحقق یابد که اراده یکی از آن‌ها است و همیشه فعل به نسبت یکی از اجزاء علت ضرورت ندارد. پس تمام اجزاء علت باید تحقق یابد تا ضرورت داشته باشد. در نتیجه فعل ضرورت ندارد، پس فعل اختیاری می‌شود.

«یلاحظ علیه: بنفس ما لوحظ علی کلام صدر المتألهین، اذ المفروض أن ما وراء الإرادة أمر خارج عن الاختیار».

آقای سبحانی در مقام اشکال بر این بیان می‌گوید: عوامل دیگری که در ارتباط با فعل خداست، در اختیار عبد نیست. این‌ها بر نفس او بدون اختیار عارض شده است.

«فاذا كانت الإرادة مثله في الخروج عن الاختیار، فلا يتصّف الفعل بالاختیار و لا الإرادة به. و ما ذكره مجرد اصطلاح؛ اذ لا شك أن نسبة الفعل الى أجزاء العلة التامة نسبة ضرورية و الى بعضها امكانية، ولكنه لا يشفى العلیل و لا يروى الغلیل».

نه فعل اختیاری می‌شود و نه اراده. و آن‌چه مرحوم طباطبایی فرمودند، صرفاً اصطلاحی است که اسمش را اختیار گذاشتند، وگرنه اختیار حقیقی در کار نیست. نسبت به همه‌اش که در نظر بگیریم فایده‌ای ندارد.

«اذ البحث في أن مدار اختيارية الفعل هو الإرادة، و الإرادة ليست اختيارية لأنها تطرأ على النفس في ظلّ عوامل خاصّة من نفسية و غيرها، فالنسبتان المذكورتان لا تدفعان الإشکال».

در عبارات المیزان دارد که اراده خدا تعلق به فعل زید گرفته است که زید به اختیار انجام دهد.

عبارت «عن اختیار» دو گونه معنا می‌شود: یک معنا همان قول حق می‌شود که خدا اراده کرده است عبد مختار باشد. اما اگر به این گونه معنا شود که خدا اراده کرده است

که فعل «عن اختیار» از عبد صادر شود، یعنی در اختیار عبد فعل را اراده کرده است، این جبر می شود.

در میزان می نویسد:

«فانبساط القدر و القضاء فی العالم هو سریان العلیة التامة و المعلولیة فی العالم، بتمامه و جمیعه»

یک اشکال هم این جا است. نتیجه عبارت این می شود که سریان علیت و معلولیت در همه عالم هست، یعنی هیچ چیز قابل تغییر نیست، بلکه همه چیز بر اساس علیت و معلولیت در جریان است.

«و ذلك لا ینافی سریان حکم القوة و الإمكان فی العام، من جهة أخرى و بنظر آخر»

جای ابهام این جا است:

«بل الإرادة الإلهیة انما تعلقت بالفعل بجمیع شئونه و خصوصیاته الوجودیة، و منها ارتباطاته بعلمه و شرائط وجوده، و بعبارة أخرى تعلقت الإرادة الإلهیة بالفعل الصادر من زید مثلاً لا مطلقاً، بل من حیث أنه فعل اختیاری صادر من فاعل کذا فی زمان کذا و مکان کذا»

بلکه اراده الهیه به این فعل تعلق گرفته است، به قید این که این فعل صادر از فاعل بالاختیار شود. کلمه «اختیاری» آمده است اما عبارت مبهم است.

«فاذن تأثیر الإرادة الإلهیة فی الفعل یوجب کون الفعل اختیارياً، و الآ تخلف متعلق الإرادة الإلهیة عنها»

چون خدا اراده کرده است که فعل از این فاعل مختار انجام شود، فعل را اختیاری می دانیم.

«فاذن تأثیر الإرادة الإلهیة فی صیرورة الفعل ضرورياً یوجب کون الفعل اختیارياً، أي کون الفعل ضرورياً بالنسبة الی الإرادة الإلهیة ممکناً اختیارياً»

بخش پنجم: عدل الهی □ ۲۷۵

بالنسبة الى الإرادة الإنسانية الفاعلية، فالإرادة في طول الإرادة و ليست في عرضها حتى تتزاحما، و يلزم من تأثير الإرادة الإلهية بطلان تأثير الإرادة الإنسانية^۱

اراده این عبد در طول اراده حضرت حق است، نه در عرض اراده حضرت حق که اراده عبد، دیگر کاره ای نباشد.

این عبارت را نمی شود صد در صد به جبر برگرداند و اشکال کرد، زیرا به گونه ای بیان شده که قابل توجیه است.

این کلمه «اختیار» دو مشکل را حل می کند:

یکی این مشکل که اراده پدیده است و علت می خواهد، علتش اختیار است و اختیار هم منتهی به اراده خدا می شود که اختیار این عبد را اراده کرده است. پس معلول بی علت نیست.

دیگر این که چون اراده خدا از مسیر اختیار عبداست، پس ارسال رسل، انزال کتب، امر و نهی، تکلیف، ثواب و عقاب محفوظ است.

شاید گفته شود که خدا فعل عبد را به اختیارش اراده کرده است، به این معنا که اجبارش کرده که از دو قسم فعل و ترک یکی را به وسیله اراده عبد انجام دهد، و این دیگر اختیار نام ندارد.

وقتی عبد با اراده پروردگار این فعل را انجام می دهد، باطنش به همان جبر فلسفی بر می گردد.

بیان دیگر از علامه ی طباطبائی در باب افعال

«والمستفاد منها أن للفاعل نسبة الى الواجب تعالى بالايجاد و الى الإنسان، مثلاً بأنه فاعل مسخر هو في عين عليته معلول و فاعلية الواجب تعالى في طول فاعلية الإنسان لا في عرضه حتى تتدافعا ولا تجتمعا».

۱. الميزان في تفسير القرآن، ج ۱، ص ۱۰۰

مثلاً فعل نماز یک نسبت به خدا دارد که خداوند آن را ایجاد کرده است، اما همین فعل یک نسبت به انسان دارد زیرا انسان فاعل مسخّر است. این انسان در عین این که علت برای این فعل است، در عین حال خودش معلول است. فاعلیت حضرت حق در طول فاعلیت انسان است نه در عرض فاعلیت انسان که جمع نشود. این اراده خدا به فعل اختیاری عبداست، کلمه «اختیار» آورده اند.

«و أمّا تعلق الإرادة الواجبية بالفعل مع كون الإنسان مختاراً فيه فأنما تعلقت الإرادة الواجبية بأن يفعل الإنسان باختياره فعلاً كذا وكذا لا بالفعل من غير تقييد بالاختيار، فلا يلغو الاختيار و لا يبطل أثر الإرادة الإنسانية. على أن خروج الأفعال الاختيارية عن سعة القدرة الواجبية حتى يريد فلا يكون و يكره فيكون تقييد في القدرة المطلقة التي هي عين ذات الواجب و البرهان يدفعه»^۱.

اراده حضرت حق شامل افعال بشر می شود. یک وقت گفته می شود که اراده حق تعلق گرفته است که انسان مختار باشد، و این درست است. ولی این جا نمی فرماید که اراده حق تعلق به اختیار پیدا کرده است، بلکه می فرماید اراده تعلق به فعل پیدا کرده است، اما این فعل از طریق اختیار خود عبداست، یعنی عبد کار دیگر نمی تواند بکند چون خدا اراده فرموده است. پس بر می گردد به همان مسأله جبر. تطبیق این سخن با کلام فلاسفه اقوی به نظر می رسد، در عین این که آن احتمال دیگر هم وجود دارد. در همین کتاب نیز می گوید:

«و أمّا قولهم أن كون الفعل الاختياري مخلوقاً للواجب تعالى لا يجمع توجيه التكليف الى الانسان بالأمر و النهي و لا الوعد و الوعيد»

این با تکلیف چگونه سازگار می شود؟ اگر این فعل اختیاری مخلوق واجب تعالی باشد، دیگر به امر و نهی سازگار نیست. در جواب می گوید:

بخش پنجم: عدل الهی □ ۲۷۷

«فیدفعه: أنه انما يتم لو كان انتساب الفعل الى الواجب تعالى لا يجمع
انتسابه الى الانسان»

این اشکال وقتی وارد است که گفته شود این فعل فقط منتسب به خالق متعال است،
در حالی که هم به خدا و هم به انسان منتسب است.

«و قد عرفت ان الفاعلية طولية، و للفعل انتساب الى الواجب بالفعل بمعنى
الايجاد و الى الانسان المختار بمعنى قيام العرض بموضوعه»^۱.

این فعل از یک سو انتساب به واجب دارد، یعنی حضرت حق این فعل را ایجاد
کردند، و از سوی دیگر نسبت به انسان دارد، نسبت قیام فعل به این انسان مثل قیام
عَرَض به موضوعش است.

دلیل دوم قائلین به جبر فلسفی

از نظر بسیاری از فلاسفه قاعده‌ای مبرهن و متقن وجود دارد که: «الشیء ما لم

يجب لم يوجد»

توضیح این که اگر ممکن الوجودی بخواهد تحقق پیدا کند، چون ممکن است،
وجود و عدم در ارتباط با او علی السویه است. اساساً معنای ممکن همین است که اگر
علت وجودش تحقق یافت موجود می‌شود، و اگر علت وجودش تحقق نیافت موجود
نخواهد شد. لذا اگر این ممکن بخواهد تحقق یابد، بایستی علت داشته باشد. و اگر علتی
که برایش فرض می‌کنید به حدّ و جوب نرسد، عدم آن هنوز ممکن است. پس اگر
بخواهد تحقق یابد، باید علتش به جوب برسد.

مثلاً فرض کنید حرارت سی درجه در این فضا معلولی است ممکن که علت لازم
دارد. اگر علت مربوط به وجود این حرارت به جوب رسید، یعنی به گونه‌ای بود که
باید سی درجه حرارت تحقق یابد، باید از او سی درجه حرارت به جود آید، وگرنه
اگر به حد و جوب نرسد و موجب حرارت بیست درجه باشد، سی درجه حرارت

تحقق پیدا نمی‌یابد. بنابراین گفته می‌شود تحقق حرارت ۳۰ درجه دو وجوب دارد:

۱. وجوب سابق

۲. وجوب لاحق

و وجوب سابق، یعنی علتش باید به وجوب برسد، یعنی علتش باید آن چنان بشود که باید از او این ۳۰ درجه بروز کند. پس از این که این علت محقق شد و حرارت هم موجود شد، باز گفته می‌شود حرارت و وجوب بالغیر پیدا کرد، پس وجوب سابق دارد، یعنی علتش به حدّ ایجاد معلول رسیده است و اکنون وجود لاحق دارد، یعنی این معلول پس از وجود پیدا کردن گفته می‌شود واجب بالغیر است. این قاعده را تعبیر کنند: «الشیء ما لم یجب لم یوجد» تا وقتی به حدّ وجوب نرسد، یعنی تا علتش به گونه‌ای نشود که باید ایجاد کند و تخلف معلول از او جایز نباشد، معلول تحقق یابد.

اصلاً از ابتدا محدوده این قاعده در فواعل طبیعی است. وقتی فاعل طبیعی باشد مثل حرارت، امکان ندارد به قدر ذره‌ای مثلاً از ۳۰ درجه کمتر باشد. اما در فاعلی که مختار و ارادی است، و علتش اختیار فاعل است یعنی همان انتخاب یکی از دو طرف باشد، اگر بخواهد خود آن اختیار بالاجبار باشد، این خلف است.

آقای سبحانی می‌گوید:

«إذا كان هناك ما يقتضى وجوده، فأمّا أن يقتضى وجوبه أيضاً أو لا، فعلى الأول فقد وجب وجوده، و تثبت القاعدة، و على الثاني يعود السؤال بأنه إذا كان تطرق العدم أمراً ممكناً جائزاً، فلماذا اتصف بالوجود دون العدم [...] توضیح ذلك: أنّ الفاعل لو كان فاعلاً طبيعياً غير شاعر و لا مختار، أو شاعراً غير مختار، يصدر الفعل منه بالوجوب مع امتناع العدم و يكون الفعل واجباً و الفاعل موجِباً. و أمّا إذا كان الفاعل مدركاً و مختاراً، فصدور الفعل منه يتوقف على اتّصاف فعله بالوجوب، و العامل الذى يضمنى هذا الوصف على المعلول هو نفس الفاعل، فهو باختياره و حرّيته يوصل الفعل الى حد يكون صدوره عنه على نحو الوجوب و اللزوم. فعندئذ يكون الفاعل المدرك المختار فاعلاً موجِباً أى معطياً الوجوب لفعله و مَنْ هو

كذلك لا يتصف هو و لا فعله بالجبر. فالاستنتاج نبع من المغالطة بين
الفاعل الموجب و الفاعل الموجب، و هو أحد أقسام المغالطة^۱

جبر عرفانی

عرفا می‌گویند: هیچ موجود دارای اراده‌ای نیست که مجبور یا مقوض باشد، بلکه فقط ذات مقدّس حضرت حق است که مختار است، و غیر از حضرت حق جز نمود چیزی نیست، بمانند صورت آینه که حکایت از صاحب صورت می‌کند. در حقیقت «لا جبر و لا تفویض» از باب سالبه منتفی به انتفاء موضوع است؛ چیزی غیر خدا نیست که گفته شود مجبور یا مختار یا مقوض است.

در مسلک عرفان، در دار تحقّق یک حقیقت بیش نیست و آن حقیقة الوجود و وجود است که به شئون و تطوّرات گوناگون متشّن و متطوّر می‌شود. شاید بهترین مثال، موم باشد که به شکل‌های مختلف در می‌آید، گاهی شکل شیر، گاهی شکل درخت و گاه شکل انسان می‌گیرد. در این موارد، اسماء مختلف می‌گیرد، ولی همه می‌دانند که جز موم چیزی نیست.
آقای جوادی آملی می‌نویسد:

«و أمّا علی مشرب التوحید الافعالی المترتب علی تفسیر العلیة بالتشؤن،
فلا یبحث هناك عن العلة القریبة و المتوسطة و البعیده، و أمّا علی مشرب
التوحید الافعالی المترتب علی تفسیر العلیة بالتشؤن فلا یبحث هناك عن
العلة القریبة و المتوسطة و البعیده اذ لیس هنا الا فیض واحد، دان فی علوه
و عال فی دنوه و باطن فی ظهوره و ظاهر فی بطونه»

در جبر فلسفی علت بعیده، اراده خدا و علت قریبه اراده عبد است. آن‌ها هم که در وسطند، اگر چیزی باشد علل متوسطه است. اما در نگاه عرفان دیگر علت قریب و بعیدی در کار نیست، یک چیز و تطور و تشؤن خودش است، از مقام غیب الغیوبی

۱. الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل، ج ۲، ص ۳۰۵

فیضی صادر می‌شود که این فیض هم تطور خود او است.

«فتحصل أن الحسنه لكونها كمالاً وجودياً لا بدّ و أن يستند الى كامل بالذات. و السيئة لكونها نقص كمال و فقدان جمال، لا بدّ و أن يستند الى الفاقد للكمال، و هو الإنسان العاصي المتحوّل في حيطه قدرته تعالى بلا تفويض، لأن استحالة التفويض على مشرب التوحيد الافعالی أظهر، لوضوح امتناع تفويض الامر الخارجی الى صورة مرآتية لا حقيقة لها؛ كما أن امتناع الجبر على هذا المشرب أيضاً أبين، لأنّ الأكره انما يتصور في ما يكون هناك شيء موجود له اقتضاء و ارادة، و أمّا صورة المرآتية - التي لا واقعية لها عدا الأرادة و الحكاية - فلا مجال لفرض اكرهها و جبرها، كما أنّها لا مجال أيضاً لتفسير المنزل بين منزلين على منهج الحكماء، من توجيه العلة القريبة و المتوسطة و البعيدة؛ اذ لا عليّة لصورة المرآتية اصلاً، حتى يبحث عن كونها قريبة أو لا. فحينئذٍ يصير معنى نفى الجبر و التفويض عن تلك الصورة و اثبات المنزلة الوسطى بين طرفي الافراط و التفريط، من باب السالبة بانتفاء الموضوع في الأولين و من باب المجاز في الأسناد في الثالث»^۱

تفويض و جبر بنا بر مسلك عرفانی معنا ندارد، زیرا آن تشآن و تطوّر صورت مرآتی است. یک حقیقت است که متطور شده است. و امّا صورت مرآتی که موجودات دارند، واقعیت ندارد و فقط حکایت ذوالصورة می‌کند. حرف حکما نیز معنا ندارد، زیرا اصلاً صورت مرآتیه (آینگی) چیزی نیست که گفته شود قریب یا بعید است. «امر بین الأمرین» هم از باب مجاز در اسناد است. مثلاً گفته می‌شود جری المیزاب، ناودان جریان پیدا کرد، در حالی که ناودان سر جایش ایستاده است، بلکه آب جریان پیدا کرد. این جا هم «امر بین الأمرین» از باب مجاز در اسناد است، یعنی اصلاً ربطی به خود این انسان ندارد.

۱. علی بن موسی الرضا علیه السلام و الفلسفة الإلهية، ص ۵۸

این مطالب از کتاب «علی بن موسی الرضا علیهما السلام و الفلسفة الإلهیة» نوشته آقای جوادی آملی نقل شده. نمی‌گویم خود ایشان هم این چنین می‌گویند، ایشان دارند حرف کسانی را نقل می‌کنند که بر این مسلک اند، گرچه نقلشان به گونه‌ای است که تأییدی هم در نهایت ذکر می‌کنند و ردی هم نمی‌کنند، ولی من در عین حال استناد به ایشان نمی‌دهم.

در ارتباط با وحدت وجود در کتاب «مُمدّ الهمم» هم تصریح به این جهت شده است که مجلایی نیست، یک حقیقت است و بس که مُتطوّر است، خود خدا مُتجلی است، نه این که مجلای دیگری غیر خودش باشد و این در آن غیر تجلی کرده باشد، بلکه غیر وجود ندارد. این چنین نیست که صُوری باشد و او در این صُور بروز و ظهور کرده باشد، بلکه خود در این صور در آمده است.^۱

در «توضیح المراد» که از جمله بهترین شرح‌ها بر تجرید است، مرحوم سیدهاشم حسینی تهرانی بر جمله «فی أَنَا فاعلون» که مرحوم سلطان المحققین خواجه نصیرالدین طوسی دارند تعلیقه می‌زنند و می‌گویند: ماییم که فاعل هستیم، فعل به ما انتساب دارد. شارح نیز آورده است: «اختلف العقلاء هاهنا». مرحوم حسینی تهرانی این جا تعلیقه‌ای دارند که مذهب اشاعره، معتزله و قائلان به کسب و فلاسفه قائل به جبر را بیان کردند. بعد در مذهب پنجم به عرفا پرداختند:

«المذهب الخامس للعرفاء و من اتّبع سلوکهم فی هذا المسلك کالحکیم الشیرازی و الحکیم السبزواری و غیرهما رحمهما الله تعالی؛ و هو أنّ الصادر من العبد فعل له و للحق تعالی، لا بمعنی أنّ هنا فعلین و هو الحق تعالی فی مظهر الانسانی مثلاً. و الفرق بین هذا المذهب و مذهب الأشعری أنّ الأشعری یقول: ان الله تعالی یخلق الفعل فی العبد؛ فهو تعالی خالق للفعل و العبد محلّ له، من دون أن یكون له سلطان علی الفعل»^۲

۱. ممدّ الهمم، ص ۳۸ - ۴۱.

۲. توضیح المراد، ص ۵۵۷.

آخوند مَلّاصدرا و ملا هادی سبزواری، مشی فلسفی دارند ولی در نهایت به مشی عرفانی رسیده‌اند. می‌گویند: هر فعلی که از عبد صادر می‌شود، دو تا نیست که هم خدا و هم عبد باشد، بلکه فاعل و فعل واحد است. فرق این‌ها با اشاعره آن است که اشعری می‌گفت: عبد هیچ‌کاره است و خدا کار را انجام می‌دهد، اصلاً وجود عبد در ارتباط با فعلش «كضمّ الحجر في جنب الإنسان» است، یعنی هیچ ربطی با هم ندارند، فقط در وقت خاصی چنین تعبیری می‌شود.

«و العارف يقول: ان الله تعالى تجلّى بنوره و تنزّل و ظهر بوجوده في المظهر الإنساني، و يفعل فعله و يسند الفعل الى الله عزوجل بما هو تعالى تجلّى في الإنسان»

اما عارف می‌گوید: خدا تنزل پیدا کرده است. نه این‌که مظهري باشد که چیزی در این مظهر ظاهر شود. بلکه مظهر هم خود اوست. بعد ایشان می‌گوید: اگر می‌خواهید بهتر این مطلب را بفهمید، به رساله مَلّاصدرا در باب خلق افعال مراجعه کنید.

«أنظر الى ما قال المَلّاصدرا في رسالته في خلق الأعمال، و ما نقل عن مفتاح الغيب و النصوص و الفصوص للقونوي في مسألة الثالثة عشر في الفصل الثاني و غير ذلك من كلماتهم في كتبهم، فأنّي لا اطيل الكلام بذكرها، فأقول: مبني هذا المذهب هو القول بوحدة الوجود و الحلول و الاتحاد، و أنّه ليس في دار الوجود الوجود واحد يتعيّن بالتعيّن الخلقى، و يتجلّى في الصور و المظاهر الإمكانية بعد تعينه بذاته نازلاً عن المرتبة الأحادية الى منازل الأشياء المختلفة، محدوداً بحدودها على ما فصل في زبرهم. فاذا كان له التعيّن الخلقى فلا خلق بل هو بصور الخلق، فصفت الخلق و افعاله صفاته و افعاله تعالى»

یک وجود و حقیقت است که متطوّر می‌شود، با این تعین خود او مخلوقات مختلف درست می‌شود، از مرتبه غیب الغیوب نزول پیدا می‌کند، محدود به حدّ همین اشیاء می‌شود، چون اصلاً غیر از این اشیاء چیزی نیست. مسأله از این قرار است که

تعین خلقی است، یعنی آن وجود به این مخلوقات مختلف تعین پیدا کرده است، پس خلقی نیست. در حقیقت خود اوست که به این صور متطور شده است، بنابراین افعالش افعال خودش می شود.

مرحوم آیت الله سید محسن حکیم وقتی در شرح عروة الوثقی به بحث وحدت وجود می رسند، اقوال را نقد می کنند، بعد می گویند: حسن ظن به بزرگان و ادب دینی اقتضا می کند که ما بگوییم نمی فهمیم این آقایان چه می گویند، وگرنه اگر آن چه ما از عبارات شان می فهمیم همان باشد، فلا خالق و لا مخلوق و لا عابد و لا معبود.^۱ در توضیح المراد می نویسد:

«و قد مضى فى مسألة الثالثة عشر فى فصل الثانى بطلان هذا المبنى و أن معيته تعالى مع الأشياء و دخوله فيها أنما هو بلا كيفية و لا تحدّد بالحدود الامكانية، و لا تعین بالتعیّنات الخلقية و لا اتصاف بالصفات المختلفة و لا بتفاوت و لا بتغیّر بالتعبیرات اللازمة للأشياء، و لا تعدّد صور بتعدد الاسماء على أسماء على ما هو مذهب ائمتنا صلوات الله عليهم أقرب الخلائق الى الحق و أعرف العارفين بالربّ تعالى عما يقول الواصفون علواً كبيراً فراجع»

در حدیث امیر المؤمنین صلوات الله علیه آمده است: «دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ»، اما: «لَا كَشْيَةٍ فِي شَيْءٍ دَاخِلٍ». ^۲ او متطور نشده و نمی شود. هیچ کدام از این تعابیر صحیح نیست. اهل بیت صلوات الله عليهم که خدا را از همه بهتر شناختند، چنین نمی گویند.

در الرسائل التوحیدیّة نوشته مرحوم علامه طباطبایی آمده است:

«قد برهنّا فى رسالة الأسماء الحُسنى على أن كُلَّ فِعْلٍ متحقّقٍ فى دار الوجود مَعَ اسقاطِ جهات النقص عنه و تطهيره مِنْ أدناس المادّة و القوّة و

۱. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱، ص ۳۹۱.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۸۶.

الامکان وبالجملة كُلَّ جهةٍ عَدَمِيَّةٍ، فهو فِعْلُهُ سَبْحَانَهُ»

چنین فرمودند که در رسالهٔ اسماء الحُسنى مبرهن کردیم که هر فعلی در این عالم انجام شود، چه خیر و چه شر، به شرط اسقاط جهات نقص آن، مثلاً زمانی و امکانی بودن آن، یا به طور کلی جهت عدمی بودنش را رها کنید، فعل خدای سبحان است.

«بل حيثُ كَانَ الْعَدَمُ وَكُلُّ عَدَمِيٍّ بما هو عَدَمِيٍّ مرفوعاً عن الخارج حَقِيقَةً، اذْ لَيْسَ فِيهِ اِلَّا الْوُجُودُ وَاطْوَارُهُ وَرَشْحَاتُهُ؛ فَلَا فِعْلَ فِي الْخَارِجِ اِلَّا فِعْلُهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى. وَهَذَا امْرٌ يَدُلُّ عَلَيْهِ الْبَرهَانُ وَالدُّوْقُ اَيْضاً»^۱

بلکه اساساً عدمی در کار نیست، و عدم، تحقق و وجود خارجی ندارد؛ چون هر چه در خارج است وجود و اطوار اوست، مثل موج و دریا. پس در خارج هیچ فعلی جز فعل خدا نیست، هم برهان و هم ذوق این مطلب را اقتضا می‌کند. برهان اقتضا می‌کند زیرا مبنا اصالت وجود است. ذوق هم همین را ایجاب می‌کند. در شعرهای فراوان این مطلب به صورت‌های مختلف آمده است.

عارفی دید از دل پر تاب	حضرت حق تعالی اندر خواب
دامنش را گرفت آن غم خر	که ندارم من از تو دست دگر
چون درآمد ز خواب آن درویش	دید محکم گرفته دامن خویش

عارفی خدا را در خواب دید، گفت از تو دست بر نمی‌دارم، بعد دید محکم دامن خویش گرفته است، ذوق همین را می‌گوید.

«و اعلم ان هناك نظر آخر يرتفع به موضوع هذه الابحاث والمشاجرات؛ و هو نظر التوحيد الذي مرّ في هذه الرسائل. فالافعال كلّها له كما أن الأسماء و الذوات له سبحانه، فلا فعل يملكه فاعل غيره سبحانه، حتى يتحقّق موضوع الجبر أو تفويض»^۲

این جانظر دیگری است که به آن دیدگاه، اصلاً جبر و تفویض زمینه ندارد، یعنی

۱. الرّسائل التّوحيديّة، ص ۶۶

۲. الرّسائل التّوحيديّة، ص ۱۰۷

سالبه بانتفاء موضوع است. همانطور که اسماء و ذوات همه متعلق به اوست، افعال هم از آن اوست. اساساً هیچ فعلی که فاعلی مالک آن جز خدا باشد نیست، تا گفته شود این فاعل، مجبور یا مختار یا مفوض الیه است، شاهدشان هم از قرآن است.

«هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»^۱

«وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»^۲

در صورتی که «هُوَ الْأَوَّلُ» یعنی اوست که ازلی است. «وَالْآخِرُ» یعنی اوست که ابدی است. نیز در آیه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ» در همین جمله دو مطلب فرض شده است: یکی پیامبر و یکی خدا، آن هم در یک رویداد خاص، چون این کار بشر عادی نیست، مآکه خداییم معجزه به دست تو صادر کردیم. و این قابل تعمیم به تمام کارهای انسانها نیست.

اگر این مضمون به تمام افعال سرایت کند، دیگر ارسال رسل، انزال کتب چه می شود؟

«خُدُوهُ فَغُلُّوه * ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوه * ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعاً فَاسْلُكُوهُ»^۳

این گونه آیات در این مینا، بی معنا می شود.

مرحوم استاد محمدتقی جعفری می نویسد:

این مکتبی که میان خداوند و موجودات هیچ گونه تغایری نمی بیند، بلکه خداوند را صورت اجمالی موجودات و موجودات را صورت تفصیلی خداوند می داند، مثل آن موم که به اشکال مختلف در می آید، نباید این مسأله را مورد بررسی قرار دهد، زیرا نه خالق هست و نه مخلوقی. اصلاً چیزی نیست، خودش است، هر لحظه به شکلی بت عیار در آمد. برای نمونه ایشان به رباعی عبدالرحمن جامی - که از عرفای بنام است -

۱. حدید: ۳

۲. انفال: ۱۷

۳. حاقه: ۳۲-۳۰

اشاره می‌کند:

چون حقّ به تفصیل و شئون گشت عیان

مشهود شد این عالم پُر سود و زیان

چون باز روند عالم و عالمیان

در رتبهٔ اجمال، حقّ آید به میان

وقتی این وضع به هم بخورد و این اعتبارات و تعینات کنار زده شود، همان یک حقیقت است. که مکرّر ابن عربی هم می‌گوید که حقّ، خلق و خلق، حقّ است با تعبیر مختلف. بعد ایشان می‌گویند: اگر حقیقتاً چنین مکتبی در جهان بشریت وجود داشته باشد، مسألهٔ جبر و اختیار برای آن مکتب قابل طرح نیست. و اگر هم مثل سایر مکاتب این مسأله را عنوان و رسیدگی کند، در حقیقت خالی از تشریفات بی‌اساس نخواهد بود، زیرا روشن است که پس از این که فرض کردیم خدا و موجودات - که انسان هم یکی از آنهاست - همگی متحدند، هر کاری که انسان انجام می‌دهد، در حقیقت خدا انجام داده است. اصلاً مسأله جبر و اختیار موضوع ندارد.^۱

قول مختار

ما می‌گوییم: خدا اختیار را به عبد تملیک کرده است. اختیار، سلطه و قدرت بر فعل و ترک آن است؛ مثلاً نماز بخواند یا نخواند؛ دزدی بکند یا نکند؛ «و هو املک». این قدرتی که او به بشر تملیک کرده است خودش نسبت به آن املک است، یعنی آن به آن و لحظه به لحظه این قدرت را افاضه می‌کند. هر آنی که عنایت نکند، مخلوق هیچ قدرتی ندارد و هرگاه بخواهد می‌تواند بگیرد.

چنین تصویری محال عقلی نیست. با توجه به این معنا، آنچه اشعری از آن می‌ترسید و قائل به جبر می‌شد که سلطهٔ خدا از بین برود، با این تصویر سلطهٔ خدا محفوظ است. تفویضی‌ها نیز ترس این را داشتند که اگر تفویض نباشد، معصیت‌ها را به چه کسی نسبت دهند. اگر بشر قدرت نداشته باشد و تفویض به او نشده باشد، معصیت‌ها هم منسوب به خدا می‌شود. ولی با توجه به این که خدا اختیار را تملیک

کرده، هم فعل و هم ترک آن به انسان منسوب است، همه قبائح به خود بشر بر می‌گردد. آن‌گاه می‌توان گفت که در کار خیر، خدا به ما از ما اولی است، چون قدرت انجامش را او داده است و در کار خیر امر، راهنمایی و کمک کرده است. ولی در شرّ، و لوا امکانات را او داده است ولی چون نهی کرده و کمک نیز نمی‌رساند و قدرت انجام ندادن فعل را هم داده است، فعل شر فقط منتسب به ما است. به عنوان مثال پدری به فرزندش سرمایه می‌دهد که در فلان رشته کسب و کار کند، و می‌گوید در فلان رشته هم وارد نشو که ضرر دارد. اگر این فرزند در رشته‌ای که پدر گفته منافع بسیار دارد، حرکت کرد و به منفعی رسید، این فرزند خودش این کارها را کرده است، اما پدر اولی است به او در آن کار خیر، چون تمام امکانات را پدر داده است و راهنمایی هم کرده است. ولی اگر همین فرزند دنبال مسیری رفت که پدر نهی کرده بود که این رشته ضرر دارد، این جا تصمیم پسر به خود او نسبت داده می‌شود؛ زیرا درست است که پدر، امکانات داده است، اما از کار خلاف نیز نهی کرده است. بلکه پدر حق دارد که او را مؤاخذه کند. چون فرض این است که فرزند توانایی بر هر دو را داشته، لذا پدرش حق دارد مؤاخذه کند.

لذا در احادیث آمده است:

«أَنَا أَوْلَىٰ بِحَسَنَاتِكَ مِنْكَ وَأَنْتَ أَوْلَىٰ بِسَيِّئَاتِكَ مِنِّي»^۱

خلاصه فصل ۱۲

مبانی عدل الهی، بانفی جبر و تفویض و اثبات اختیار انسان استوار می‌شود. در این فصل، توضیح سه‌گونه جبر (جبر اشعری، جبر فلسفی و جبر عرفانی) را می‌خوانیم. بیان علامه طباطبایی و آیه الله جعفر سبحانی و کتاب توضیح المراد نقد و بررسی می‌شود و قول مختار بدین صورت تبیین می‌شود که خداوند، اختیار را به انسان تملیک کرده یعنی قدرت بر فعل و ترک را به او داده است، در حالی که خود او به آن املک است.

فصل ۱۳

آیات و روایات در مبحث عدل

آیات مؤید وجدان و عقل در قول مختار

برخی از آیات قرآن که صراحتاً جبر را نفی می‌کند، از جمله:

«لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ»^۱

«إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»^۲

ما شما را هدایت کردیم، شما یا شاکر هستید یا کفور، یعنی شکر و کفر به انتخاب خودتان است.

«فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى * وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى»^۳

کسی که بخشش کرد و تقوی پیش گرفت و تصدیق خوبی کرد، ما کمکش می‌کنیم؛ او بر اساس کار خودش عمل کرده، این کارها را خودش کرده است، اما چون کار خوب کرده ما کمکش می‌کنیم، کمک ما پس از این است که خودش در مسیر خیر قدم برداشته است.

۱. بقره: ۲۵۶

۲. انسان آیه: ۳

۳. لیل: ۷-۵

«وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ * وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ»^۱

اما آن کسی که آیات خدا را تکذیب کرده و فقط به خودش و بی‌نیازی خودش اندیشیده، یعنی خودش در جهت خلاف حرکت کرده است، برای او سختی قرار می‌دهیم.

نکته

این آیه و آیات مشابه آن مانند: «يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ»^۲ که از آن استشمام جبر می‌شود، نکته‌ای مهم دارد. اگر به قبل و بعد از آن آیات نگاه شود، مشهود است که اضلال خدا بر اثر انتخاب خودشان است. خودشان ضلالت را انتخاب کردند، لذا:

«خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ»^۳

قبل از این آیه آمده است:

«إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا»^۴

آن‌هایی که خودشان - به اختیار خودشان - کفر ورزیدند، خدا بر قلب‌هایشان مهر می‌زند. در این زمینه در سطور بعد، با تفصیل بیشتر سخن خواهیم گفت. آیات وعد و وعید نیز اختیار را نشان می‌دهد.

«الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ»^۵

در آن روز هر کسی به کسب خودش جزا داده می‌شود، یعنی هر چه خودش اختیار کرده است.

۱. لیل: ۱۰-۸

۲. نحل: ۹۳

۳. بقره: ۷

۴. بقره: ۶

۵. غافر: ۱۷

«وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا»^۱

اگر کسی خودش اعراض از ذکر من کرد، زندگی ناآرام و پیر رنج و مضطرب خواهد داشت.

«إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ»^۲

صریح در این است که نتیجه کار خودتان را می بینید.

«إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ»^۳

آنهایی که خودشان این چنین نادرستی را انتخاب کردند، نتیجه اش این می شود که توبه شان پذیرفته نشود.

آیه هایی که در آن، از کفر و کفار مذمت شده است، اگر اختیار نباشد این نکوهش معنا ندارد. کسی را که مجبور به کفر شده است یعنی خداوند مجبورش کرده، نمی توان مذمتش کرد.

«كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ كُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»^۴

آنهایی که کفر ورزیدند، مذمت می شوند. اگر اختیار نباشد نکوهش معنا ندارد.

«وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا»^۵

چه عاملی سبب شده که وقتی ما پیغمبر را می فرستیم ایمان نمی آورند؟ اگر جبر باشد، دلیل ندارد که مذمت شوند.

۱. طه: ۱۲۴

۲. تحریم: ۷

۳. آل عمران: ۹۰

۴. بقره: ۲۸

۵. اسراء: ۹۴

«قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإَيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ»^۱

اگر جبر باشد، ابلیس مذمت ندارد.

برخی از آیات نیز تشویق به ایمان و استغفار و کار خیر می‌کند.

«فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ»^۲

«اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ»^۳

«إِنَّ هَذِهِ تَذْكَرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا»^۴

این قرآن تذکره‌ای است، هر که دوست دارد در راه صحیح حرکت کند.

«سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ»^۵

اگر اختیار نباشد، امر به سرعت در کار خیر و مغفرت خواهی معنا نمی‌دهد.

«اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ»^۶

آیه‌هایی که به استغفار او لیا و بندگان خدا دلالت دارند، اگر جبر باشد معنا ندارد.

در واقع انسان مختار بوده، پس گناه کرده و سپس استغفار می‌کند.

«قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ»^۷

«سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ»^۸

۱. ص: ۷۵

۲. کهف: ۲۹

۳. فصلت: ۴۰

۴. کهف: ۲۹

۵. آل عمران: ۱۳۳

۶. انفال: ۲۴

۷. اعراف: ۲۳

۸. اعراف: ۸۷

«رَبِّ اِنِّی ظَلَمْتُ نَفْسِی وَ اَسْلَمْتُ مَعَ سُلَیْمَانَ لَهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ»^۱

«حَتَّى اِذَا جَاءَ اَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ»^۲

خدا مرا برگردان تا این که من کار نیکی را که ترک کردم انجام بدهم. این درخواست معنایمی دهد، اگر مجبور باشد.

روایات اختیار انسان

امام صادق صلوات الله علیه فرمود:

«عَنْ حَرِیْزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ قَالَ: إِنَّ النَّاسَ فِي الْقَدْرِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ: رَجُلٌ يَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ أَجْبَرَ النَّاسَ عَلَى الْمَعَاصِي، فَهَذَا قَدْ ظَلَمَ اللَّهُ فِي حُكْمِهِ فَهُوَ كَافِرٌ. وَ رَجُلٌ يَزْعُمُ أَنَّ الْأَمْرَ مَقْضَى إِلَيْهِمْ، فَهَذَا قَدْ أَوْهَنَ اللَّهُ فِي سُلْطَانِهِ فَهُوَ كَافِرٌ. وَ رَجُلٌ يَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ كَلَّفَ الْعِبَادَ مَا يُطِيقُونَ وَ لَمْ يَكْلِفْهُمْ مَا لَا يُطِيقُونَ، وَإِذَا أَحْسَنَ حَمِدَ اللَّهَ وَ إِذَا أَسَاءَ اسْتَغْفَرَ اللَّهَ، فَهَذَا مُسْلِمٌ بَالِغٌ»^۳

مردم در بحث قضا و قدر به سه دسته تقسیم می شوند:

گروه اول کسانی که می گویند خداوند مردم را بر معصیت مجبور کرده است. این ها در این سخن به خداوند متعال ظلم کردند و چنین کسی کافر است.

گروه دوم گمان کردند که کار به آن ها واگذار شده است و خود آن ها مستقل اند، اینان خدا را در سلطنتش تضعیف کرده اند.

گروه سوم گمان دارند که خداوند بندگان را به چیزی تکلیف کرده که طاقتش را ندارند، اما به چیزی که قدرتش را ندارند تکلیف نکرده است، مثل این که نبضت نزند یا قلبت نزند. این مسلمانی است که به بلوغ اسلامی رسیده، یعنی مطلب از این قرار است.

۱. نمل: ۴۴

۲. مؤمنون: ۹۹

۳. التوحید، ص ۳۶۰

امام رضا صلوات الله علیه فرمود:

«عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ قَالَ: ذُكِرَ عِنْدَهُ الْجَبْرُ وَ التَّقْوِيضُ. فَقَالَ: أَلَا أُعْطِيكُمْ فِي هَذَا أَصْلًا لَا تَخْتَلِفُونَ فِيهِ وَ لَا تُخَاصِمُونَ عَلَيْهِ أَحَدًا إِلَّا كَسَرْتُمُوهُ؟ قُلْنَا: إِنْ رَأَيْتَ ذَلِكَ. فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يُطْعَ بِإِكْرَاهٍ وَ لَمْ يُعْصَ بِغَلَبَةٍ وَ لَمْ يُهْمَلِ الْعِبَادَ فِي مُلْكِهِ، وَ هُوَ الْمَالِكُ لِمَا مَلَكَهُمْ وَ الْقَادِرُ عَلَى مَا أَقْدَرَهُمْ عَلَيْهِ»

این مسأله در خدمت حضرت رضا علیه السلام مطرح شد. حضرت فرمودند: دوست دارید مطلبی را به شما القاء کنم که با داشتن این مطلب، اختلاف پیدانکنید، و با هر کس بحث کنید پیروز شوید؟ گفتند: بفرمایید. حضرت استدلالی نکردند بلکه به وجدان توجه شان دادند. فرمودند: خدا به اکراه اطاعت نشده است، یعنی افرادی که خدا را اطاعت می کنند، خدا مجبورشان نکرده است. اگر معصیت می شود، معصیت کننده فکر نکنند بر خدا پیروز شده است. خدا مهلتش داده است. بندگان را هم، مهمل در مملکت خودش رها نکرده است که هر کاری دوست دارند بکنند. چنین نیست، بلکه او مالک آن چیزی است که به آنان تملیک کرده است، و قادر است بر آن چه آنان را به آن قدرت بخشیده است،

«فَإِنْ اتَّمَرَ الْعِبَادُ بِطَاعَتِهِ لَمْ يَكُنِ اللَّهُ عَنْهَا صَادًّا وَ لَا مِنْهَا مَانِعًا. وَإِنْ اتَّمَرُوا بِمَعْصِيَتِهِ، فَشَاءَ أَنْ يَحُولَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ ذَلِكَ، فَعَلَّ. وَ إِنْ لَمْ يَحُلْ وَ فَعَلُوهُ، فَلَيْسَ هُوَ الَّذِي أَدْخَلَهُمْ فِيهِ. ثُمَّ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ يَضْبِطْ حُدُودَ هَذَا الْكَلَامِ، فَقَدْ خَصَمَ مَنْ خَالَفَهُ»^۱

اگر بندگان تصمیم به طاعت خدا گرفتند، جلوی طاعت را هرگز نمی گیرد و مانعشان نمی شود. اما اگر بندگان تصمیم به معصیت گرفتند، این جاگاهی تفضلاً خدا مانع می شود. اما اگر خدا این تفضل را نکرد، بنده آن معصیت را انجام می دهد، ولی خدا

و ادارش نکرده است. بعد فرمودند: هر کس همین مطلب را درست - با حد و حدودش - بفهمد، می تواند با هر کس پیش بیاید، بحث کند و پیروز شود.
پیر مرد عراقی از امیرالمؤمنین صلوات الله علیه پرسید:

«دَخَلَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ: أَخْبِرْنَا عَنْ خُرُوجِنَا إِلَى أَهْلِ الشَّامِ بِقَضَاءٍ مِنَ اللَّهِ وَ قَدْرٍ؟ فَقَالَ لَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَجَلٌ يَا شَيْخُ، فَوَ اللَّهُ مَا عَلَوْتُمْ تَلَعَةً وَ لَا هَبَطْتُمْ بَطْنَ وَادٍ إِلَّا بِقَضَاءٍ مِنَ اللَّهِ وَ قَدْرٍ. فَقَالَ الشَّيْخُ: عِنْدَ اللَّهِ أَحْتَسِبُ عَنَائِي يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ. فَقَالَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ: مَهَلًا يَا شَيْخُ! لَعَلَّكَ تَظُنُّ قَضَاءَ حَتْمًا وَ قَدْرًا لِأَزِمًا. لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَبَطَلَ الثَّوَابُ وَ الْعِقَابُ وَ الْأَمْرُ وَ النَّهْيُ وَ الرَّجْرُ، وَ لَسَقَطَ مَعْنَى الْوَعِيدِ وَ الْوَعْدِ»

آن پیر مرد پرسید: یا امیرالمؤمنین آیا این که ما به جنگ اهل شام رفتیم، به قضاء و قدر الهی بود؟ حضرت فرمودند: بله، هیچ زمین پست و بلندی را پشت سر نگذاشتید، مگر این که همه اش به قضا و قدر الهی بود. پیر مرد گفت: پس به اجبار رفتیم و آمدیم، آیا این زحمتی که در آن افتادیم، در پیشگاه خدا محسوب می شود؟ یعنی ثواب و عقاب در کار نیست! حضرت فرمودند: فکر کردی قضا و قدر، حتمی و لازم است؟ (یعنی همه اش به علم و مشیت و اذن خدا انجام می شود اما به جبر خیر). اگر جبر باشد، ثواب و عقاب و امر و نهی معنا ندارد.

«وَلَمْ يَكُنْ عَلَى مُسِيءٍ لِأَيِّمَةٍ وَ لَا لِمُحْسِنٍ مَحْمِدَةً، وَ لَكَانَ الْمُحْسِنُ أَوْلَى بِاللَّأَيِّمَةِ مِنَ الْمُذْنِبِ»

اگر جبر باشد، کسی که کار خلاف کرده است دیگر سرزنش ندارد، زیرا مجبور بوده است. کسی هم که کار خوب کرده نیز تعریف ندارد، بلکه سزاوار سرزنش بیشتر است، زیرا آن که کار بد کرده بود به جبر بوده است ولی مردم بد به او نگاه کردند. او را باید محبت کرد، به خاطر این که خودش کار بدی نکرده است.
یا به این خاطر فرد محسن سزاوار سرزنش بیشتر است که وقتی مدح می شود، فکر

می‌کند کار خودش است، در حالی که کار خودش نیست.

با این حساب، کار و بار فرعون در روز قیامت از حضرت موسی بهتر است. به عنوان مثال، گاهی مأموریت به کسی به یک نقطه بد آب و هوا می‌دهند و یک پول اضافه هم به او می‌دهند، زیرا باید پاداش بدی آب و هوا را بگیرد. لذا وضعیت بدکارها از خوب‌ها در قیامت باید بهتر باشد.

«تِلْكَ مَقَالَةٌ عَبْدَةَ الْأَوْثَانِ وَخُصَمَاءِ الرَّحْمَنِ وَقَدَرِيَّةِ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَمَجُوسِهَا.
يَا شَيْخُ إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ كَلَّفَ تَخْيِيرًا وَنَهَى تَحْذِيرًا وَأَعْطَى عَلَى الْقَلِيلِ
كَثِيرًا»

فرمود: خدای عزوجل تکلیف کرده اما مجبور نکرده است. و بر حذر داشته، ولی انسان می‌تواند آن چه را خدا نهی کرده انجام دهد، و تفضلاً بر کار خوب کم، پاداش بسیار می‌دهد.

«وَلَمْ يُعْصَ مَغْلُوبًا وَ لَمْ يُطَعْ مُكْرِهًا. وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا
بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ. قَالَ: فَتَهَضَّ
الشَّيْخُ وَ هُوَ يَقُولُ:

أَنْتَ الْإِمَامُ الَّذِي نَرْجُو بِطَاعَتِهِ

يَوْمَ النَّجَاةِ مِنَ الرَّحْمَنِ غُفْرَانًا

أَوْضَحْتَ مِنْ دِينِنَا مَا كَانَ مُلْتَبِسًا

جَزَاكَ رَبُّكَ عَنَّا فِيهِ إِحْسَانًا»^۱

همچنین اگر معصیت بشود، معصیت کننده بر خدا غلبه نکرده است. و اگر کسی هم خدا را اطاعت کرد، به اجبار اطاعت نکرده است.

آیات متشابه در بحث جبر و تفویض

در کنار آیاتی که یاد شد و محکّمات قرآن دربارهٔ اعمال انسان را نشان می‌دهد، آیات دیگر در قرآن هست که آیات متشابه در این مبحث است. چند نمونه از این آیات را مرور می‌کنیم.

«فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ»^۱

آیه، ناظر به جنگی است که پیامبر اکرم صلوات الله علیه و آله در ضعف مطلق و کفّار در قوت بسیار بودند، در عین حال پیروز شدند. در حدیث دارد که پیامبر اکرم به حضرت امیر علیه السلام فرمودند که مقداری از ریگ‌ها به من بده. ایشان هم مقداری ریگ را گرفتند و به پیامبر اکرم دادند. رسول خدا آن‌ها را به طرف کفّار پاشیدند. ریگ‌های ریز اصابت کرد و سرانجام غلبه کردند.

از این آیه شریفه دو برداشت نادرست شده است: یکی مسألهٔ وحدت وجود است. پنداشته‌اند که این اسناد رمی به پروردگار هنگام فعل پیامبر اکرم، به خاطر این است که وحدتی در کار است، این چنین برداشتی شده، در حالی که کیفیت اسناد و جهت اسناد در آیه نیست.

برداشت دوم از این آیه استفاده جبر است؛ یعنی فعلی که از تو صادر شده، فعل تو نیست، بلکه فعل خدا است. در صورتی که این جا مسألهٔ اعجاز است و نسبت به خدا داده می‌شود، در عین این که ظاهر جریان از عید صادر شده است. نمونه دیگر آیات متشابه، آیاتی است با این مضمون:

«وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ»^۲

یا به این عبارت:

«يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ»^۳

۱. انفال: ۱۷

۲. ابراهیم: ۲۷

۳. رعد: ۲۷

در این جا اضلال ابتدائی نیست، بلکه اقتضائی است. یعنی خداوند افرادی را هدایت کرده است. ولی وقتی فهمیدند، و با این وجود، به آن توجّه و اعتنا نکردند و لجاجت کردند، آن وقت «يُضِلُّ اللَّهُ» یعنی خدا آن‌ها را به حال خود وا گذاشت.

«سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ»^۱

خداوند به خاطر تکبر و ورزیدن، هدایت را از آن‌ها مانع می‌شود. پس در ارتباط با مسئله هدایت، این چنین است که ابتدا خدا هدایت می‌کند، آن‌گاه کسانی که پذیرفتند اقتضا پیدا می‌شود که هدایت بیشتر دریافت کنند. دقت کنید که اگر خدا جمعی را ابلاغ و هدایت نکرده باشد، تکلیف هم ندارند. اما اگر هدایت را اختیاراً نپذیرفتند، اضلال می‌کند، یعنی به حال خود وا می‌گذارد. به استثنای جمعی که مستضعف‌اند.

نمونه چنین کسانی بلعم باعورا است.

«وَأَنْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْعَاوِينَ وَ لَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ»^۲

خدا بر اثر کار خوبی که کرد، آیات به او داد، بعد او خودش را به انحراف کشید، خدا او را جزء رها شدگان قرار داد، زیرا خودش تبعیت هوای نفس کرد.

«فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»^۳

این مثلی است برای کسانی که به سوء اختیار، آیات خداوند را دروغ شمردند.

«سَاءَ مَثَلًا الْقَوْمُ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَأَنْفُسُهُمْ كَانُوا يَظْلِمُونَ»^۴

پس از این آیه آمده است:

۱. اعراف: ۱۴۶

۲. اعراف: ۱۷۵

۳. اعراف: ۱۷۶

۴. اعراف: ۱۷۷

بخش پنجم: عدل الهی □ ۲۹۹

«مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَنْ يُضِلُّ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ»^۱

عده‌ای هدایت خدا را پذیرفتند. اما عده‌ای دیگر خودشان بدی را خواستند، ما هم گمراهشان کردیم.

نمونه سوم، این مضمون است:

«لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ * وَ مَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ»^۲

نمی‌خواهند مگر آن چه را که خدا بخواهد. این جا هم با توجه به آیات قبل و بعد، مشخص می‌شود که یعنی مشیت ما را خدا خواسته است که داشته باشیم. به عبارت دیگر، اصل قدرت انتخاب را خدا داده است.

در این مورد مرحوم شیخ طوسی در تفسیر شریف تبیان تعبیر خوبی دارد. می‌فرماید: کارهای خوبی که شما می‌خواهید، آن کارهای خوب را خدا هم می‌خواهد. لذا ترغیب، تحریم و امر به آن کرده است.

«و مَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ، تمکینکم منه»^۳

شما هیچ گاه هیچ نمی‌توانید بخواهید مگر این که خدا خواسته باشد که شما قدرت داشته باشید. یعنی قدرت بر انتخاب و اصل مشیت را خدا مرحمت کرده است.

روایات متشابه در باب جبر و تفویض

حدود بیست سال قبل در جلسه‌ای، یک بانو از دبیرهای سنی بعد از جلسه کتابی آورد و گفت این مطلب را جواب دهید. نگاه کردم. ماجرا این بود که در جنگ بدر، اختلاف شد که اسیر را که گرفتند، بکشند یا فدیة بگیرند و آزادشان کنند. پیغمبر اکرم صلوات الله علیه و آله فرمودند: پول گرفته شود و آزاد شوند، اما عمر گفت کشته شوند. جبریل آمد و گفت: اگر چنین و چنان نبود، حق با عمر بود و عذاب نازل می‌شد.^۴ منبع

۱. اعراف: ۱۷۸

۲. تکویر: ۲۷ و ۲۸

۳. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص ۲۸۸

۴. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۸۵۹

مطلب، کتاب مجمع البیان^۱ بود. من آن جا از این اصل استفاده کردم و گفتم: اگر مطلبی با اصل قطعی که همه بر آن اتفاق دارند مخالف بود، آن را باید یا ردّ و یا توجیه نمود. شما پیامبر اکرم را اشرف کائنات می دانید یا خیر؟ گفت: بله. گفتم اگر این حدیث چنین باشد، بدان معناست که فلانی برتر از پیامبر اکرم باشد. پس باید احادیث متشابه را با اصول قطعیّه سنجید.

از اصول قطعیّه غیر قابل انکار بدون تردید اثبات شده‌ی از قرآن و حدیث، این است که در مکتب و حی، انسان مختار است، وگرنه بهشت و دوزخ، امر و نهی، ارسال رسل، انزال کتب و مانند آن‌ها، همه پوچ خواهد بود. چون چنین است، روایات مخالف با این اصل قطعی یا باید توجیه یا مردود شوند. همان‌گونه که در مورد آیات متشابه گفته شد، در برابر احادیث محکم که در نفی جبر و تفویض رسیده، به احادیث متشابه نیز می‌رسیم که در نگاه اول، جبر یا تفویض از آن فهمیده می‌شود. بعضی از آن‌ها را مرور می‌کنیم.

حدیث طینت

در فصل «محکم و متشابه در قرآن و حدیث» در این مورد سخن رفت. اینک می‌افزاییم:

یکی از جهات حل مشکل در باب احادیث طینت، این است که این‌ها در مرحله اقتضاء است نه علیت. تمام این زمینه‌های خوب و بد، اطاعت و عصیان، همه بر اساس اختیار است، طینت علیین، پدر و مادر، گاهی از نظر منطقه زندگی و ...، همه این زمینه‌های اطاعت و معصیت بر اساس اختیار خودشان است، اما این سؤال پیش می‌آید که اختیارشان کجا بود؟ قبل از این که خلق شوند آیا اختیار معنا دارد؟ پاسخ این است که خدا می‌دانست پس از خلقت، مخلوقات به اختیار خودشان چه می‌کنند. در یکی از عوالم ذر به خداوند اعتراض می‌شود که پروردگارا! تو ما را از این

۱. در مجمع البیان بنا بر این است که بعضی مطالب را از اهل تسنن نقل کند، برای این که این تفسیر به اهل سنت راه پیدا کند. لذا بعضی از مطالب آن بر مبنای قبول عامّه و منقول از منابع آن‌ها است.

بخش پنجم: عدل الهی □ ۳۰۱

طینت سجّینی ساختی و آن‌ها را از علیین، خدای سبحان پاسخ می‌دهد که بر اساس علمم چنین کردم.

نکته مهم این که علم خدا، قبل از خلقت افراد تعلق گرفته است به این که کدام یک به حسن انتخابشان طاعت را و کدام یک به سوء اختیار، معصیت را انتخاب می‌کند. بر اساس علم خداوند به اختیار آن‌ها، زمینه‌ها و ظرف‌ها را مختلف کرد. وقتی خدا می‌دانست کسی فوق همه می‌خواهد طاعت بکند، از طینت علیین و اعلی علیین خلقش کرد. و زمانی که خداوند می‌دانست کسی به اختیار خودش بدترین طغیان را در نظر دارد، از سجّین و پلیدترین طینت او را آفرید.

مثلاً سؤال می‌شود که آیا تطهیر (احزاب، ۳۳) اراده تکوینی یا تشریحی است؟ می‌گویند: اگر تشریحی باشد که خدا از همه خواسته است که خوب باشند و اختصاص به اهل البیت ندارد، پس تکوینی است. اگر این اراده تکوینی است و برای ما هم اراده می‌شد، ما هم معصوم می‌شدیم؟

پاسخ این است که خدا می‌داند که در بین بندگان جمع خاصی هستند که این‌ها در سطح بی نظیر نسبت به دیگران تصمیم و اختیار طاعت دارند. حال که می‌خواهد امتیاز عصمت را مرحمت کند، به همان‌ها که می‌داند عالی‌ترین مرحله اطاعت را مصمم‌اند، می‌دهد. بنابراین این هم اراده تکوینی است و هم بر اساس اختیار خودشان است.

«قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَنَا مِنْ عَلِيِّينَ وَ خَلَقَ أَرْوَاحَنَا مِنْ فَوْقِ ذَلِكَ وَ خَلَقَ أَرْوَاحَ شَيْعَتِنَا مِنْ عَلِيِّينَ وَ خَلَقَ أَجْسَادَهُمْ مِنْ دُونِ ذَلِكَ. فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَانَتِ الْقَرَابَةُ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُمْ، وَ مِنْ ثَمَّ تَحَنُّ قُلُوبُهُمْ إِلَيْنَا»^۱

در روایت دیگر آمده است:

«فَقَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ لَهُمْ ذَلِكَ لِعِلْمِي بِمَا أَنْتُمْ صَائِرُونَ إِلَيْهِ»^۲

۱. بحار الأنوار، ج ۵، ص ۲۴۳

۲. همان، ص ۲۴۵

این جمله خیلی مهم است. خدا می‌داند که شما به اختیار خودت چه کاره می‌شوی. در حدیث دیگر دارد: وقتی خداوند متعال حضرت آدم را خلق کرد، جمعی را از یمین آدم قبض کرد و فرمود: شما در بهشت. جمعی را نیز، از یسار حضرت آدم قبض نمود و فرمود: شما در دوزخ باشید. دوزخیان اعتراض کردند و گفتند چرا ما را در دوزخ قرار دادی؟ پیامبری بر ما فرستاده نشد، که امر و نهی کند و ما مخالفت کرده باشیم! خداوند فرمود: به خاطر علمم که شماها پس از خلقتان، به اختیار خودتان معصیت می‌کنید و این گروه دیگر به اختیار خودشان اطاعت می‌کنند. بالنتیجه بر اساس علمم این چنین اعلام کردم. اعتراض را ادامه می‌دهند. می‌گویند که از کجا معلوم، شاید آن بهشتی‌ها هم مثل ما می‌شدند؟ هنوز کاری از هیچ کدام صدور پیدا نکرده است. در پاسخ گفته می‌شود: بسیار خوب، الآن از شما امتحان می‌گیریم، آتشی بر افروخته می‌شود و به آن دوزخیان گفته می‌شود که به طرف آتش بروید که اگر رفتید، آتش بر شما برد و سلام می‌شود. ولی با این وجود آن‌ها نمی‌روند. نسبت به بهشتی‌ها نیز همین برنامه اجرا می‌شود، آن‌ها حرکت می‌کنند و به طرف آتش می‌روند و برد و سلام می‌شود، لذا طینت علیین و سجین روی انتخاب خودشان داده شده است.

«عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: بَيْنَا نَحْنُ فِي الطَّوَافِ، إِذْ مَرَّ رَجُلٌ مِنْ آلِ عُمَرَ، فَأَخَذَ بِيَدِهِ رَجُلٌ فَاسْتَلَمَ الْحَجَرَ. فَقُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، أَمَا سَمِعْتَ قَوْلَ الْعُمَرِيِّ لِهَذَا الَّذِي اسْتَلَمَ الْحَجَرَ فَأَصَابَهُ مَا أَصَابَهُ؟ فَقَالَ: وَ مَا الَّذِي قَالَ؟ قُلْتُ لَهُ: قَالَ: يَا عَبْدَ اللَّهِ بَطَلَ حَجُّكَ، إِنَّمَا هُوَ حَجْرٌ لَا يَضُرُّ وَلَا يَنْفَعُ. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ: كَذَبَ ثُمَّ كَذَبَ ثُمَّ كَذَبَ إِنَّ لِلْحَجْرِ لِسَانًا ذَلِقًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَشْهَدُ لِمَنْ وَافَاهُ بِالْمُؤَافَاةِ»

در طواف بودیم که کسی بایکی از خاندان عمر برخورد کرد. پس دستش را گرفت و رفت و استلام حجر کرد. این عمری گفت: چه کردی؟ حجت را باطل کردی، این حجر، نفع و ضرری نمی‌رساند، مشرک شدی.

حضرت صادق صلوات الله علیه که آن جا بودند، فرمودند: عمری دروغ می‌گوید،

سنگ در قیامت شهادت می‌دهد.

«ثُمَّ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمَّا خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ، خَلَقَ بَحْرَيْنِ: بَحْرًا عَذْبًا وَبَحْرًا أجاجًا. فَخَلَقَ تُرْبَةَ آدَمَ، فَتَرَكَهُ مَا شَاءَ اللَّهُ. فَلَمَّا أَرَادَ أَنْ يَنْفُخَ فِيهِ الرُّوحَ أَقَامَهُ شَبْحًا، فَقَبَضَ قَبْضَةً مِنْ كِنْفِهِ الْأَيْمَنِ، فَخَرَجُوا كَالذَّرِّ. فَقَالَ: هُوَلاءِ إِلَى الْجَنَّةِ. وَقَبَضَ قَبْضَةً مِنْ كِنْفِهِ الْأَيْسَرِ، وَقَالَ: هُوَلاءِ إِلَى النَّارِ. فَانْطَقَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ أَصْحَابَ الْيَمِينِ وَأَصْحَابَ الْيَسَارِ. فَقَالَ أَهْلُ الْيَسَارِ: يَا رَبِّ لِمَا خَلَقْتَ لَنَا النَّارَ، وَلَمْ تُبَيِّنْ لَنَا وَلَمْ تَبْعَثْ إِلَيْنَا رَسُولًا؟ فَقَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ لَهُمْ: ذَلِكَ لِعِلْمِي بِمَا أَنْتُمْ صَائِرُونَ إِلَيْهِ وَإِنِّي سَأَبْتَلِيكُمْ. فَأَمَرَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ النَّارَ فَأُسْعِرَتْ. ثُمَّ قَالَ لَهُمْ: تَفَحَّمُوا جَمِيعًا فِي النَّارِ، فَإِنِّي أَجْعَلُهَا عَلَيْكُمْ بَرْدًا وَسَلَامًا. فَقَالُوا: يَا رَبِّ إِنَّمَا سَأَلْنَاكَ لِأَيِّ شَيْءٍ جَعَلْتَهَا لَنَا هَرَبًا مِنْهَا، وَ لَوْ أَمَرْتَ أَصْحَابَ الْيَمِينِ مَا دَخَلُوا. فَأَمَرَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ النَّارَ فَأُسْعِرَتْ. ثُمَّ قَالَ لِأَصْحَابِ الْيَمِينِ: تَفَحَّمُوا جَمِيعًا فِي النَّارِ، فَتَفَحَّمُوا جَمِيعًا فَكَانَتْ عَلَيْهِمْ بَرْدًا وَسَلَامًا. فَقَالَ لَهُمْ: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالَ: أَصْحَابُ الْيَمِينِ بَلَى، طَوْعًا. وَقَالَ أَصْحَابُ الشُّمَالِ: بَلَى، كَرَاهًا»^۱

سپس حضرت فرمودند: وقتی حق تعالی آسمانها و زمین را آفرید، دو دریا ایجاد نمود: یکی شیرین و دیگری تلخ، تربت آدم علی نبینا و آله و علیه السلام را از دریای شیرین آفرید. سپس از دریای تلخ بر آن پاشید، بعد آدم را از آن آفرید. آنگاه آن را همچون پوست مالید، سپس رهایش نمود و وقتی خواست در آن روح بدمد او را به صورت شیخ و تمثالی ایستاند. مشتی از کتف راستش برداشت، بلافاصله اجزاء ریزی همچون مورچه از آن خارج شدند.

پس فرمود: این‌ها اهل بهشت هستند. و مشتی هم از کتف چپش برداشت و فرمود: این‌ها اهل جهنم هستند، بعد حق تعالی اصحاب یمن و ذراتی که از کتف راست بیرون

آمده بودند و اصحاب یسار را به سخن در آورد، اصحاب یسار عرضه داشتند: پروردگارا، چرا آتش را برای ما آفریدی، و حق را برای ما روشن نکردی و به سوی ما رسولی مبعوث نداشتی؟ خداوند عزّوجلّ به آن‌ها فرمود: به خاطر آن‌که می‌دانم شما به طرف جهنم می‌روید، و من شما را به زودی می‌آزمایم.

پس حق تعالی به آتش امر فرمود: گرم شود، آتش گرم شد و فروخته گردید، سپس به آن‌ها فرمود: همگی داخل آتش شوید، من آن را برای شما سرد و سالم می‌گردانم. آن‌ها عرضه داشتند: پروردگارا! ما از تو پرسیدیم چرا برای ما آتش آفریدی؟ و مقصودمان از این سؤال، فرار و گریز از آن بود، حال ما را امر می‌کنی که در آن داخل شویم، اگر به اصحاب یمین نیز این فرمان را بدهی داخل آن نمی‌شوند، حقّ عزّوجلّ به آتش امر فرمود که گرم شود و فروخته گردد، پس از آن به اصحاب یمین فرمان داد که در آتش گداخته داخل شوند و آتش بر ایشان سرد و سالم گردید، بعد به تمام آن‌ها فرمود: آیا من پروردگار شما نیستم؟ اصحاب یمین از روی میل گفتند: چرا. و اصحاب یسار از روی کراهت جواب دادند: چرا.

برای روشن تر شدن مطلب به تمثیلی اشاره می‌شود. معلّمی سر کلاس می‌بیند که بعضی خیلی خوب مشغول درس هستند و بعضی‌ها تنبلی می‌کنند. تنبلی کردن آن‌ها و جدّیت آن دیگران هیچ یک به آن معلّم بستگی ندارد. معلم بحث را یک شکل و در یک سطح مطرح می‌کند. به آن‌هایی که سخت می‌کوشند، برای این که رشد بیشتری پیداکنند، امتیازاتی می‌دهد. اگر می‌خواهد نماینده‌ای در کلاس تعیین کند، از این جمع تعیین می‌کند، چون می‌داند که چنین و چنان هستند، زیرا علم علت نیست، بلکه در ارتباط با عمل دیگران، علم کاشف است.

در جملات آغازین دعای ندبه هم دارد:

«وَعَلِمْتَ مِنْهُمْ الْوَفَاءَ بِهِ فَقَبِلْتَهُمْ وَ قَرَّبْتَهُمْ»^۱

خدای متعال به وفاداری اولیاء خودش علم دارد، لذا آنان را به عنوان ولیّ خود

می پذیرد و مقرب درگاهش می سازد.

حدیث ملامت

مثال دیگر حدیث ملامت است.

«لَوْ عَلِمَ النَّاسُ كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ هَذَا الْخَلْقَ، لَمْ يَلْمُ أَحَدٌ أَحَدًا»^۱

اگر مردم می دانستند چطور خلق شدند، کسی دیگری را ملامت نمی کرد. معمولاً ملامت برای این است که چرا فلانی این کار را انجام داد؟ چرا این کار نادرست از او سر زد؟ چرا دروغ گفت؟ چرا این خلاف را مرتکب شد؟

به این حدیث استناد کرده اند که پاسخ دهند: برای این که خلقتش این است، اساس تکوینش بر همین است که این چنین عمل کند، یعنی مجبور است پس ملامت ندارد! می گوئیم: معنای حدیث این است که در ارتباط با فهم دقیق یا رشد فوق العاده معنوی، گاهی در این زمینه ها افرادی یکدیگر را سرزنش می کنند. مطلب به او گفته شده اما نفهمیده. باز هم به او گفته شده ولی او نفهمیده است. آن وقت او را سرزنش می کند که چطور نمی فهمی؟ چرا نمی فهمی؟

یا بعضی در کسب کمالات و رشد معنوی در یک سطح معمولی هستند و ترقی ندارند. در این جا نیز زمینه ملامت در خیلی ها است که چرا همین طور در جا می زنی؟ در این حدیث، توجه به این نکته داده شده است که در فهم دقیق خصوصاً در مسائل اخلاقی، خلقت خیلی ها به گونه ای است که آن استعداد را ندارند. این ملامت در محدوده کارهایی که مردم تکلیف شده اند، نیست.

«قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ يَقُولُ: لَوْ عَلِمَ النَّاسُ كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى هَذَا الْخَلْقَ لَمْ يَلْمُ أَحَدٌ أَحَدًا. فَقُلْتُ: أَصْلَحَكَ اللَّهُ! وَكَيْفَ ذَلِكَ؟ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ أَجْزَاءَ بَلَّغَ بِهَا تِسْعَةً وَارْبَعِينَ جُزْءًا، ثُمَّ جَعَلَ الْأَجْزَاءَ أَعْشَارًا، فَجَعَلَ الْجُزْءَ عَشْرَةَ أَعْشَارٍ؛ ثُمَّ قَسَمَهُ بَيْنَ الْخَلْقِ،

فَجَعَلَ فِي رَجُلٍ عَشْرَ جُزْءٍ، وَ فِي آخَرَ عَشْرَيْنِ جُزْءٍ حَتَّى بَلَغَ بِهِ جُزْءًا تَامًا، وَ فِي آخَرَ عَشْرَيْنِ جُزْءٍ وَ فِي آخَرَ جُزْءًا وَ عَشْرَيْنِ جُزْءٍ وَ فِي آخَرَ جُزْءًا وَ ثَلَاثَةَ أَعْشَارِ جُزْءٍ، حَتَّى بَلَغَ بِهِ جُزْءَيْنِ تَامَيْنِ، ثُمَّ بِحِسَابِ ذَلِكَ حَتَّى بَلَغَ بِأَرْفَعِهِمْ تِسْعَةً وَ أَرْبَعِينَ جُزْءًا. فَمَنْ لَمْ يُجْعَلْ فِيهِ إِلَّا عَشْرُ جُزْءٍ، لَمْ يَقْدِرْ عَلَى أَنْ يَكُونَ مِثْلَ صَاحِبِ الْعُشْرَيْنِ. وَ كَذَلِكَ صَاحِبُ الْعُشْرَيْنِ لَا يَكُونُ مِثْلَ صَاحِبِ الثَّلَاثَةِ الْأَعْشَارِ. وَ كَذَلِكَ مَنْ لَمْ لَهُ جُزْءٌ لَا يَقْدِرُ عَلَى أَنْ يَكُونَ مِثْلَ صَاحِبِ الْجُزْءَيْنِ^۱

خداوند متعال چهل و نه جزء آفرید، بعد این چهل و نه جزء را هریکی راده قسمت کرد، یک جزء را نیز به ده قسمت تقسیم کرد، بعد این ها را بین خلق تقسیم فرمود. قدرت فهم مطالب را بر این اساس تقسیم کرد. در یک فرد، از این تمیز یا قدرت یا فهم یک دهم جزء گذاشت، در دیگری دو دهم، تا این که کل این اجزاء را در یک فرد قرار داده است و ...

پس اگر دیدی کسی مطلب مشکلی را نمی فهمد، او را سرزنش نکن.

بیان علامه مجلسی در خصوص روایت ملامت

«أى فى عدم فهم الدقائق و القصور عن بعض المعارف أو فى عدم اكتساب الفضائل و الأخلاق الحسنة و ترك الإتيان بالنوافل و المستحبات. و الا فكيف يستقيم عدم الملامة على ترك الفرائض و الواجبات و فعل الكبائر و المحرمات؟ و قد مرّ ان الله تعالى لا يكلف الناس إلا بقدر وسعهم، و ليسوا بمجبورين فى فعل المعاصى و لا فى ترك الواجبات. لكن يمكن أن لا يكون فى وسع بعضهم معرفة دقائق الأمور و غوامض الاسرار، فلم يكلفوا بها؛ و كذا عن تحصيل بعض مراتب الإخلاص و اليقين و غيرهما من المكارم، فليسوا بملومين بتركها.

بخش پنجم: عدل الهی □ ۳۰۷

فالتكاليف بالنسبة الى العباد مختلفة، بحسب اختلاف قابليّاتهم و استعداداتهم^۱

علامه مجلسی می‌نویسد: این روایت درباره‌ی ناتوانی یا کوتاهی برخی افراد در فهم مطالب و معارف ظریف و دقیق است. یا این‌که منظور ناتوانی برخی افراد از کسب کمالات و فضائل معنوی و انجام مستحبات است. وگرنه چگونه باید پذیرفت که گنهکار را بر ترک واجب و انجام محرمات سرزنش نکرد؟ (روایت نمی‌خواهد امر به معروف و ناهی از منکر را سرزنش کند که چرا گنهکار را بخاطر ترک واجبات و انجام منکرات سرزنش کردی). و قبلاً اشاره شد که خداوند بندگان را بیش از توانشان تکلیف نمی‌کند، و آنان را به انجام گناهان و ترک واجبات و انمی‌دارد. ولیکن ممکن‌توان فهم بعضی دقائق و اسرار را به ایشان ندهد، لذا از آنان نیز نمی‌خواهد؛ همچنین کسب بعضی از مراتب اخلاص و یقین و مانند این دو، از مکارم اخلاق، پس مردمان در این موارد سرزنش نشوند. تکلیف‌های خداوند بر بندگان به حساب اختلاف استعداد‌های خدادادی ایشان متفاوت است.

لذا اصل تکلیف و اختیار کاملاً جای خودش محفوظ است و به هیچ وجه موضوع جبر در میان نیست.

بیان علامه‌ی مجلسی در خصوص برخی روایات که ظاهر آن‌ها جبر را می‌رساند

علامه مجلسی مسلک‌ها را در مقابله با روایاتی که ظاهر آن‌ها جبر را می‌رساند، این‌گونه معرفی می‌کند:

«و اعلم أن ما ذكر في هذا الباب و في بعض الأبواب الآتية من تشابهات الاخبار و معضلات الآثار و مما يوهم الجبر و نفى الاختيار، و لأصحابنا رضوان الله عليهم فيها مسالك: الأول: ما ذهب اليه الأخباريون و هو أننا

نؤمن بها مجملًا و نعترف بالجهل عن حقيقة معناها و عن أنها من أى جهة صدرت، و نرد علمه اليهم عليهم السلام»

بعضی از اخباریون گفتند: ما علمش را واگذار به خدا می‌کنیم و اعلام می‌کنیم که نمی‌دانیم، ولی مطلب را از آن مدارک دیگر به یقین گرفتیم که همان نفی جبر است.
«الثانی: أنها محمولة على التقية لموافقته لروایات العامة و مذاهب الأشاعرة الجبرية، و هم جُلهم»

وجه دوم این که بر اساس تقیه گفته شده است، زیرا اشعری‌ها - که عقیده به جبر دارند - در آن عصر قدرت داشتند.

«الثالث: انها كناية عن علمه تعالى بما هم اليه صائرون، فانه سبحانه لَمَّا خلقهم و كان عند خلقهم عالمًا بما يصيرون اليه، فكأنه خلقهم من طينات مختلفة»

وجه سوم: این طینت بد و خوب که گفته شده است، کنایه از علم خدا است، نه این که طینت‌ها واقعاً مختلف باشد.

«الرابع: أنها كناية عن اختلاف استعداداتهم و قابلياتهم. و هذا أمر بين لا يمكن انكاره، فانه لا يريب عاقل في أن النبي صَلَّى اللهُ عليه و آله و أباه جهل ليسا في درجة واحدة من الاستعداد و القابلية. و هذا يستلزم وقوع التكليف، فان الله تعالى كَلَّفَ النبي صَلَّى اللهُ عليه و آله بقدر ما أعطاه من الاستعداد و القابلية لتحصيل الكمالات، و كَلَّفَهُ ما لم يكلف أحداً مثله، و كَلَّفَ أباه جهل ما في وسعه و طاقته، و لم يُجبره على شيء من الشرِّ و الفساد»

چهارم: کنایه است از این که استعدادشان مختلف است، ولی نه به گونه‌ای که جبر را برساند. آن‌هایی که استعدادشان خوب‌تر است، کار خوب برایشان آسان‌تر است و آن‌هایی استعدادشان در جهت بدی است، کار زشت برایشان آسان‌تر است. به عبارت دیگر، در حدِّ اقتضاء است نه در حدِّ علیت تامّه.

بخش پنجم: عدل الهی □ ۳۰۹

«الخامس: أنه لما كلف الله تعالى الأرواح أولاً في الذرّ وأخذ ميثاقهم، فاختاروا الخير أو الشرّ باختيارهم في ذلك الوقت، و تفرع اختلاف الطينة على ما اختاروه باختيارهم كما دلت عليه بعض الأخبار، فلا فساد في ذلك»^۱

پنجم: این که در عالم ذر این ها همه مساوی بودند. در عالم ذر ارواح آزموده شدند، برخی به اختیار خودشان طاعت را اختیار کردند و برخی به اختیار خودشان معصیت را برگزیدند. آن گاه چون به اختیار خودشان انتخاب کردند، طینت ها خوب و بد شد.

معنای حدیث «الشَّقِيّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ»

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِمَا عَنْ مَعْنَى قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: الشَّقِيّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَ السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ»

از این روایت، جبر استشمام می شود، ولی امام کاظم معنای صحیح آن را بیان می فرمایند:

«فَقَالَ: الشَّقِيّ مَنْ عَلِمَ اللَّهُ - وَ هُوَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ - أَنَّهُ سَيَعْمَلُ أَعْمَالَ الْأَشْقِيَاءِ. وَ السَّعِيدُ مَنْ عَلِمَ اللَّهُ - وَ هُوَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ - أَنَّهُ سَيَعْمَلُ أَعْمَالَ السُّعَدَاءِ. قُلْتُ لَهُ: فَمَا مَعْنَى قَوْلِهِ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: اَعْمَلُوا فَكُلُّ ي مَيَسَّرَ لِمَا خُلِقَ لَهُ؟»

فرمود: خداوند متعال می داند که این طفل که هنوز در رحم مادر است، مانند اشقیاء یا سعدهاء عمل می کند. این شخص پرسید: این که از پیامبر اکرم نقل شده، «هر کار بخواهید انجام بدهید که هر کسی برای چیزی که برای او آسان است خلق شده است». به چه معناست؟ از این عبارت ممکن است استفاده بشود که معصیت برای اهل معصیت آسان است، لذا برای همان خلق شده است. و اطاعت برای مطیع آسان است، لذا برای همان خلق شده است. امام فرمودند:

۱. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۷، ص ۱۵

«فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ لِيَعْبُدُوهُ وَ لَمْ يَخْلُقْهُمْ لِيَعْبُدُوهُ. وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّوَجَلَّ: «وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» فَيَسِّرْ كَلًّا لِمَا خُلِقَ لَهُ؛ فَالْوَيْلُ لِمَنْ اسْتَحَبَّ الْعَمَى عَلَى الْهُدَى»^۱

پس هدف خلقت طبق آیه شریفه قرآن، عبادت است. یعنی هیچ کس نیست که عبادت برایش ممکن نباشد، وگرنه تکلیف ندارد. خداوند آن‌ها را برای معصیت خلق نکرده است. پس وای بر کسی که کوری را بر هدایت ترجیح بدهد.

معنای استطاعت

در حدیث، گاهی استطاعت از بنده نفی شده است. از متن آن حدیث بر می آید که منظور، نفی استقلال عبد در استطاعت یعنی نفی تفویض است، به این معنا که فکر کند به حضرت حق نیاز ندارد.

امام هادی سلام الله علیه ضمن نامه مفصلی که در تحلیل بحث جبر و تفویض خطاب به مردم اهواز فرستاده، می نویسد:

«لَكِنَّ نَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ جَلَّ وَ عَزَّ خَلَقَ الْخَلْقَ بِقُدْرَتِهِ، وَ مَلَكَهُمْ اسْتِطَاعَةً تَعْبُدُهُمْ بِهَا، فَأَمَرَهُمْ وَ نَهَاَهُمْ بِمَا أَرَادَ. فَقَبِلَ مِنْهُمْ اتِّبَاعَ أَمْرِهِ وَ رَضِيَ بِذَلِكَ لَهُمْ، وَ نَهَاَهُمْ عَنِ مَعْصِيَتِهِ، وَ ذَمَّ مَنْ عَصَاهُ وَ عَاقَبَهُ عَلَيْهَا. وَ لِلَّهِ الْخَيْرَةُ فِي الْأَمْرِ وَ النَّهْيِ، يَخْتَارُ مَا يُرِيدُ وَ يَأْمُرُ بِهِ، وَ يَنْهَى عَمَّا يَكْرَهُ وَ يُعَاقِبُ عَلَيْهِ، بِالْإِسْتِطَاعَةِ الَّتِي مَلَكَهَا عِبَادَهُ لِاتِّبَاعِ أَمْرِهِ وَ اجْتِنَابِ مَعْصِيَتِهِ»^۲

خداوند قدرت بر بندگی را تملیک بندگان کرده است، و اختیار امر و نهی برای اوست. در حدیث دیگری در همین زمینه از امام رضا علیه السلام آمده که که راوی می پرسد:

«قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرَّضَا صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِ عَنِ الْإِسْتِطَاعَةِ. فَقَالَ:

۱. التوحید، ص ۳۵۶

۲. تحف العقول، ص ۴۶۵

بخش پنجم: عدل الهی □ ۳۱۱

يَسْتَطِيعُ الْعَبْدُ بَعْدَ أَرْبَعِ خِصَالٍ: أَنْ يَكُونَ مُخْلِئَ السَّرْبِ، صَحِيحَ الْجِسْمِ،
سَلِيمَ الْجَوَارِحِ، لَهُ سَبَبٌ وَارِدٌ مِنَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ. قَالَ: قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ،
فَسَّرَهَا لِي. قَالَ: أَنْ يَكُونَ الْعَبْدُ مُخْلِئَ السَّرْبِ صَحِيحَ الْجِسْمِ سَلِيمَ
الْجَوَارِحِ، يُرِيدُ أَنْ يَزْنِيَ فَلَا يَجِدُ امْرَأَةً، ثُمَّ يَجِدُهَا؛ فَمَا أَنْ يَعِصِمَ أَوْ يُخْلِي
بَيْنَهُ وَبَيْنَ إِرَادَتِهِ، فَيَزْنِي فَيُسَمَّى زَانِيًا. وَلَمْ يُطِعِ اللَّهَ بِإِكْرَاهٍ وَلَمْ يُعِصْ بِغَلَبَةٍ^۱

راوی از حضرت امام رضا صلوات الله علیه پرسید: انسان استطاعت دارد، یعنی

چه؟

حضرت فرمودند: بعد از این که چهار صفت داشته باشد، انسان مستطیع است:
یکی این که راه برایش باز باشد، مثلاً می خواهد حج برود، راه رفتن حج برایش باز
باشد.

دوم صحیح الجسم باشد، یعنی بدنش سالم باشد و مریض نباشد.
سوم سلیم الجوارح باشد (از صحیح الجسم - که در مورد سلامت کل است - جزئی تر
است). اعضایش نیز تک به تک سالم باشد به ویژه عضوی که بخواهد با آن گناه
مرتکب شود، سالم باشد.

چهارم اسباب کار برایش مهیا باشد، مثلاً برای زنا، زنی باشد. آن گاه به اختیار خود،
با او زنا کند یا نکند.

نتیجه این می شود که نه اطاعتش به اجبار است نه معصیتش. نهی در این جا تشریحی
است، نه تکوینی.

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ قَالَ: مَا كَلَّفَ اللَّهُ الْعِبَادَ كُفْلَةً فِعْلٍ وَلَا
نَهَاهُمْ عَنْ شَيْءٍ حَتَّى جَعَلَ لَهُمُ الْإِسْتِطَاعَةَ؛ ثُمَّ أَمَرَهُمْ وَنَهَاهُمْ. فَلَا يَكُونُ
الْعَبْدُ آخِذًا وَلَا تَارِكًا إِلَّا بِاسْتِطَاعَةٍ مُتَقَدِّمَةٍ قَبْلَ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ، وَقَبْلَ الْأَخْذِ
وَالْتَرَكِ، وَقَبْلَ الْقَبْضِ وَالْبَسْطِ»^۲

۱. التوحيد، ص ۳۴۸

۲. التوحيد، ص ۳۵۲

خداوند بر بندگانش فعلی را تکلیف و از چیزی نهیشان نکرده است، جز بعد از استطاعت دادن. لذا جبری نیست. و بنده بعد از آن می تواند او امر و نواهی الهی را اتیان یا ترک نماید. استطاعت دادن قبل از فعل بشر است، لذا تفویضی در کار نیست، این معنای امر بین الامرین است.

تذکار نیاز انسان به معلّمین قرآن

مرحوم فیض کاشانی می نویسد:

«و اعلموا رحمکم الله أنه من لم يعرف من کتاب الله عزّوجلّ الناسخ من المنسوخ، و الخاص من العام، و المحکم من المتشابه، و الرخص من العزائم، و المکی و المدنی، و أسباب التنزیل و المبهم من القرآن فی ألفاظه المنقطعة و المؤلفة، و ما فیہ من علم القضاء و القدر و التقدیم و التأخیر و المبین و العمیق و الظاهر و الباطن و الابتداء و الانتهاء و السؤال و الجواب و القطع و الوصل و المستثنی منه و الجاری فیہ و الصفة لما قبل ممّا يدلّ علی ما بعد، و المؤکد منه و المفصلّ و عزائم و رخصه و مواضع فرائضه و أحكامه و معنی حلاله و حرامه الذی هلك فیہ الملحّدون، و الموصول من الألفاظ و المحمول علی ما قبله و علی ما بعده؛ فلیس بعالم بالقرآن و لا هو من أهله»

کسی که این همه علوم را نداند، عالم به قرآن نیست و از اهل آن نمی باشد.

«و متى ما ادعی معرفة هذه الأقسام، مدّع بغير دلیل، فهو کاذب مرتاب مفترّ علی الله الکذب و رسوله، و مأواه جهنّم و بئس المصیر»^۱

حتّی زمانی که کسی بدون دلیل مدعی این موارد شود که همه این اقسام را فهمیده است، دروغ گو است که به خدا و رسول دروغ می بندد.
امیرالمؤمنین صلوات الله علیه هشدار می دهد:

بخش پنجم: عدل الهی □ ۳۱۳

«فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ وَ أَنَّى تُؤْفَكُونَ؟ وَ الْأَعْلَامُ قَائِمَةٌ وَ الْآيَاتُ وَاضِحَةٌ وَ الْمَنَارُ
مَنْصُوبَةٌ. فَأَيْنَ يُنَاهِ بِكُمْ وَ كَيْفَ تَعْمَهُونَ؟ وَ بَيْنَكُمْ عِترَةٌ نَبِيِّكُمْ، وَ هُمْ أَرْزَمَةٌ
الْحَقُّ وَ أَعْلَامُ الدِّينِ وَ أَلْسِنَةُ الصِّدْقِ. فَأَنْزَلُوهُمْ بِأَحْسَنِ مَنَازِلِ الْقُرْآنِ وَ
رَدُّوهُمْ وَرُودَ الْهِيمِ الْعِطَاشِ»^۱

به کجا می روید؟ و چگونه سرگشته هستید؟ در حالی که عترت پیامبر در میان
شماست و زمام حق نیز به دستشان است. بهترین منزلت‌هایی را که در قرآن برای
جمعی گفته شده است به ایشان بدهید. یعنی اگر در قرآن جمعی تعریف شدند که این‌ها
متقین و ابرار هستند، برای عترت ثابت است.

جمعی که مدتی به آب نرسیده‌اند و اکنون به یک چشمه بسیار خوبی دست
یافته‌اند، چگونه به طرف این چشمه هجوم می‌آورند؟ این‌گونه باید به طرف ما بیایید
و از ما باید بیاموزید.

امام باقر صلوات الله علیه به دو دانشمند منحرف فاسد العقیده فرمودند:

«عَنْ أَبِي مَرْيَمَ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِمَا لِسَلْمَةَ بْنِ كَهَيْلٍ وَ
الْحَكَمِ بْنِ عُتَيْبَةَ: شَرِّقًا وَ غَرِّبًا فَلَا تَجِدَانِ عِلْمًا صَحِيحًا إِلَّا شَيْئًا خَرَجَ مِنْ
عِنْدِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ»^۲.

به مشرق بروید یا مغرب، علم درست به دست نیاورید جز آن‌چه از نزد ما خاندان
بیرون آمده است.

معنای «ترک و ختم» نسبت به خدای متعال

«عَنْ عَبْدِ الْعَظِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي
مَحْمُودٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرُّضَا صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ:

۱. نهج البلاغه، ص ۱۱۹

۲. الکافی، ج ۱، ص ۳۹۹

«و تَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ^۱» فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُوصَفُ
بِالتَّوَكُّلِ، كَمَا يُوصَفُ خَلْقُهُ؛ وَ لَكِنَّهُ مَتَى عَلِمَ أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ عَنِ الْكُفْرِ وَ
الضَّلَالِ، مَنَعَهُمُ الْمُعَاوَنَةَ وَ اللُّطْفَ، وَ خَلَى بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ اخْتِيَارِهِمْ. قَالَ: وَ
سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ^۲» قَالَ:
الْخَتْمُ هُوَ الطَّبْعُ عَلَى قُلُوبِ الْكُفَّارِ، عُقُوبَةٌ عَلَى كُفْرِهِمْ، كَمَا قَالَ عَزَّوَجَلَّ:
«بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا^۳» قَالَ: وَ سَأَلْتُهُ عَنِ اللَّهِ
عَزَّوَجَلَّ هَلْ يُجْبِرُ عِبَادَهُ عَلَى الْمَعَاصِي؟ قَالَ: لَا، بَلْ يُخَيِّرُهُمْ وَ يُمَهِّلُهُمْ
حَتَّى يُتُوبُوا. قُلْتُ: فَهَلْ يُكَلِّفُ عِبَادَهُ مَا لَا يُطِيقُونَ؟ فَقَالَ: كَيْفَ يَفْعَلُ ذَلِكَ،
وَ هُوَ يَقُولُ: «وَ مَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ^۴»

سؤال سائل در زمینه نسبت دادن ترک به خداوند متعال است. حضرت تذکر دادند
که ترک در مورد خداوند متعال، مانند نسبت دادن ترک به خلق نیست، چه این که
ترک در خلق مناسب مخلوقات است، که جهات زمانی و مکانی در آن دخیل می شود.
بالنتیجه باید در ارتباط با اجسام باشد و محدودیتی را می طلبد. ولی هر چه در مخلوق
است در حضرت حق نیست. فرمودند: منظور از ترک، این است که بر اساس سوء
اختیار خودشان، خدا کمک و لطف به آن ها نمی کند.

مسأله دوم که در این حدیث مطرح است، در مورد آیه «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ» است
که از آن استشمام جبر می شود. معمولاً وقتی گفته می شود ختم شده که دیگر چیزی در
آن وارد نمی شود یا چیزی که آن جا قرار گرفته از آن خارج نمی شود. این ها هم نه ایمان
در قلوبشان وارد می شود و نه کفر از قلوبشان خارج می شود.

حضرت رضا صلوات الله علیه این جا فرمودند که این ختم همان معنای طبع است

۱. البقرة: ۱۷

۲. البقرة: ۷

۳. النساء: ۱۵۵

۴. فصلت: ۴۶

۵. الإحتجاج على أهل اللجاج، ج ۲، ص ۴۱۳

که در آیه دیگر است. آن جامی فرماید که خدا به دلیل این که به سوء اختیارشان کفر را برگزیده‌اند، بر قلوبشان طبع کرده است، یعنی به خاطر سوء اختیار خودشان، که کفر ورزیدند دچار خذلان الهی شدند. لذا اندکی ممکن است برگردند. اما به سوء اختیار خودشان در مسیر انحرافند.

در پایان، امام رضا تذکر مهمی می‌دهند که خداوند متعال، هرگز کسی را مجبور به معصیت نکرده است و نمی‌کند، بلکه خذلان فقط بر اساس سوء اختیار خود افراد است. خداوند به سوء اختیارشان علم دارد، یا سوء اختیار از آن‌ها بروز کرده است. بر اساس آن سوء اختیار، خذلان برای آن‌ها تقدیر و تثبیت شده است.

سائل پرسید: آیا خداوند متعال بندگان را بر چیزی که طاقت ندارند، تکلیف می‌کند؟ حضرت فرمودند: خیر، زیرا خودش در قرآن فرمود: پروردگارت به بندگان ظلمی روا نمی‌دارد.

البته این بر خلاف نظر مرحوم آخوند ملاًصدر است که خدا اصلاً جمعی را از اول خبیث خلق کرده، به خاطر این که خواسته است دنیا آباد شود. او می‌گوید: اگر فقط افراد مؤمن باشند، دنیا آباد نمی‌شود، لذا این‌ها در دنیا که می‌آیند، خیلی خوش نیستند. وقتی خیلی خوش می‌شوند که به جهنم بروند، چون طینتشان دوزخی است، و خلقتشان برای دوزخ است، و این فاصله دنیا در این آیه بیان شده است:

«وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ»^۱

می‌گوییم: معنای صحیح آیه این است که جهنمی‌ها به نعمت‌های بهشت می‌نگرند و می‌بینند که بینشان فاصله افتاده و ناراحت می‌شوند. ولی ملاًصدر می‌گوید: معنای آیه این است که جمعی خلقتشان برای جهنم است و طینتشان جهنمی است و در جهنم خوشند. این فاصله، فاصله‌ای است که در دنیا هستند.^۲

«ثُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّ نِظَامَ الدُّنْيَا لَا يَنْصَلِحُ إِلَّا بِنُفُوسٍ جَافِيَةٍ وَقُلُوبٍ غَلَاظٍ

شَدَادٍ قَاسِيَةٍ»

۱. سبأ: ۵۴

۲. اسفار، ج ۹، ص ۳۴۸

نظام دنیا به این نفوس جفاکار بستگی دارد.

«فلو كان الناس كلهم سعداء بنفوس خائفة من عذاب الله و قلوب خاضعة خاشعة، لاختل النظام بعدم القائمين بعمارة هذه الدار من النفوس الغلاظ العتاة، كالفراعنة والدجاجلة و كالنفوس المكاراة كشياطين الانس بجربرتهم و جبلتهم، و كالنفوس البهيمية الجهيلة كالکفار فى الحديث الربانى: ائى جعلت معصية آدم سبب عمارة الدنيا»^۱

می گوید: اگر همه آدم های خوبی بودند نظام مختل می شد!^۲

حدیث هم می آورد که اگر آدم معصیت نمی کرد، دنیا آباد نمی شد.^۳

«و قال تعالى: «وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَ لَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَ النَّاسِ أَجْمَعِينَ»^۴

ترجمه صحیح آیه این است که: اگر می خواستیم هر نفسی را مجبور کنیم به این که هدایت شود می توانستیم، ولی قرار بر این نیست. قرار بر اختیار است. اما ایشان چنین معنا می کند که اگر ما می خواستیم به اجبار همه خوب شوند خوب می شدند، ولی حق است که جهنم هم پر می شود.

«فكونها على طبقة واحدة ينافى الحكمة كما مرّ، و لاهمال سائر الطبقات الممكنة فى مكمن الامكان، من غير ان يخرج من القوة الى الفعل، و خلوّ اكثر مراتب هذا العالم عن اربابها»

ما می گویم: استعدادها در افراد مختلف است، ولی به جبر نمی رسد. ولی ایشان می گوید: اگر این قاسی ها و جافی ها خلق نمی شدند، از خلقت دور شده بود و حال

۱. همان، ص ۳۰۷

۲. در حالی که در قرآن است که: «وَلَوْ أَنْ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَ اتَّقُوا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ لَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» الأعراف: ۹۶

۳. این حدیث را در مجامیع حدیثی نیافتیم.

۴. سجده: ۱۳

بخش پنجم: عدل الهی □ ۳۱۷

آن که هر چه ممکن است باید خلق می شد، و از قوه به فعل منتقل می شد، و گرنه خیلی از کارهای این عالم مانند جنایت ها و خلاف ها صاحب نداشت.

«فلا يتمشى النظام إلا بوجود الأمور الخسيسة والدنية، المحتاج إليها في هذه الدار التي يقوم بها أهل الظلمة والحجاب و يتنعم بها أهل الذلة و القسوة، المبعدين عن دار الكرامة و النور و المحبة. فوجب في الحكمة الحققة التفاوت في الاستعدادات لمراتب الدرجات في القوة و الضعف و الصفاء و الكدورة، و ثبت بموجب قضائه اللازم النافذ في قدره اللاحق، الحكم بوجود السعداء و الأشقياء جميعاً»

ملاصدرا می گوید: به قضاء الهی باید هم اشقیاء و هم سعداء باشد، نه این که اشقیاء به سوء اختیار خودشان، شقی شده باشند.

«فاذا كان وجود كل طائفة بحسب قضاء الهی و مقتضى ظهور اسم رباني، فيكون لها غايات حقيقية و منازل ذاتية، و الامور الذاتية التي جُبلت عليها الأشياء اذا وقع الرجوع إليها، تكون ملائمة لذيدة»

این ها همه از آثار اسماء الهی است. هر چه را خدا آفریده، هدف و غایتی برایش تعیین کرده است. غایت و کمال این خبیث ها هم جهنم است.

وقتی اشیاء به چیزی جبلی شده باشند و در جبلتشان و فطرتشان باشد، آن گاهی که به آن موطن برگردند خیلی خوشند. لذا کسانی هم که خبیث و کثیف خلق شده اند، خلقشان از ابتداء برای همین بوده است، تا وقتی که وارد جهنم شوند، آن جا هم خوش باشند، زیرا به آن مرکزی رسیدند که با آن تناسب دارند.

«و ان وقعت المفارقة عنها امداء بعيد و حصلت الحيلولة عن الاستقرار

عليها زمانا مديدا بعيدا، كما قال تعالى: «و حِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ»

گر چه یک مدتی از این موطن خودشان فاصله گرفته باشند. معنای آیه هم به نظر آخوند ملاصدرا این شد.

معنای «لیس بظلام»

از آیات شریفه قرآن و روایات مستفاد می‌شود که خدا می‌تواند ظلم بکند ولی نمی‌کند، نه این که بگوییم هر کاری بکند، ظلم نیست. مثلاً اگر شخصی را عذاب کند که معصوم بودنش را امضاء کرده، مذموم و قبیح است. در ارتباط با آیه «لیس بظلام» که در کلام الله آمده و جوهری گفته‌اند. چون این سؤال پیش می‌آید که «ظلام» صیغه مبالغه است، یعنی زیاد ظلم کننده نیست، پس یعنی کمی ظلم می‌کند؟!:

برخی از این وجوه چنین است:

این که ذات مقدس غنی مطلق که به هیچ ظلم و ستمی نیاز ندارد، اگر اندکی ظلم کند آن ظلم اندک، بسیار است و جا دارد گفته شود ظلام است. گاهی کسی ظلم می‌کند که نیاز به ظلم کردن دارد و می‌خواهد به خواسته خود برسد که جز از مسیر ظلم به آن نمی‌رسد. ولی کسی که غنی مطلق است و هیچ نیاز به ظلم کردن ندارد و هر آن چه بخواهد میسر است، به اندک ظلمی جا دارد که ظلام شمرده شود. گفته‌اند که این آیه شریفه در ارتباط با آیه قبلی است که:

«مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا»^۱

بر اساس این آیه، هر کسی هر کاری که انجام دهد، به خودش کرده است، اگر این فعل ظلم باشد به خودش بر می‌گردد. در مورد خدای متعال چون بندگان او بسیارند، اگر خدا ظلم کند، ظلم فراوان می‌شود.

این که «ظلام» به معنای صیغه نسبت هم آمده است، مثل تَمَّار است. پس «لیس بظلام» یعنی به خداوند نسبت ظلم داده نمی‌شود.

امام رضا صلوات الله علیه فرمود:

«ثُمَّ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ

بخش پنجم: عدل الهی □ ۳۱۹

عَلِيَّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِمَا أَنَّهُ قَالَ: مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ يُجْبِرُ عِبَادَهُ
عَلَى الْمَعَاصِي وَيُكَلِّفُهُمْ مَا لَا يُطِيقُونَ، «فَلَا تَأْكُلُوا ذَبِيحَتَهُ وَلَا تَقْبَلُوا
شَهَادَتَهُ وَلَا تَصَلُّوا وَرَاءَهُ وَلَا تُعْطُوهُ مِنَ الزَّكَاةِ شَيْئًا»^۱

امیرالمؤمنین (سلام الله علیه) فرمود: اگر کسی قائل به جبر شود، در حقیقت از
اسلام خارج شده است.

معنای شرح و ضیق صدر

در قرآن می فرماید:

«مَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ
صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ»^۲

امام رضا صلوات الله علیه فرمود:

«مَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ بِإِيمَانِهِ فِي الدُّنْيَا إِلَى جَنَّتِهِ وَ دَارِ كَرَامَتِهِ فِي الْآخِرَةِ،
يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلتَّسْلِيمِ لِلَّهِ وَ الثَّقَةِ بِهِ وَ السُّكُونِ إِلَى مَا وَعَدَهُ مِنْ ثَوَابِهِ حَتَّى
يَطْمَئِنَّ إِلَيْهِ. وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ عَنْ جَنَّتِهِ وَ دَارِ كَرَامَتِهِ فِي الْآخِرَةِ لِكُفْرِهِ بِهِ وَ
عِصْيَانِهِ لَهُ فِي الدُّنْيَا، يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا حَتَّى يَشُكَّ فِي كُفْرِهِ وَ
يَضْطَرِبَ فِي اعْتِقَادِ قَلْبِهِ، حَتَّى يَصِيرَ كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ. وَ كَذَلِكَ
يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ»^۳

بسیاری از آیات هست که به نظر ابتدائی جبر از آن استفاده می شود، لذا از ائمه در
مورد آن ها پرسیده اند.

ولی با توجه به آیات قبلی یا بعدی، اشاره شده که این اضلال یا هدایت خدا، بر
اساس خواست خود این عبد بوده است. یک نمونه همین آیه شریفه است:

۱. الإحتجاج على أهل اللجاج، ج ۲، ص ۴۱۴

۲. الأنعام: ۱۲۵

۳. الإحتجاج على أهل اللجاج، ج ۲، ص ۴۱۱

از حضرت رضا علیه السلام سؤال شد: کسی را که خدا بخواهد هدایتش کند، شرح صدر به او می‌دهد، یعنی چه؟

شرح صدر همان حالت سعه خاص معنوی برای روح انسان در جهت فراگیری مطالب است، یعنی برایش سنگین نیست. گاهی ظرف کوچک است و می‌خواهیم در آن آب بسیار بریزیم، که نمی‌شود. اما گاهی ظرف بزرگ است و هر چه هم آب ریخته می‌شود، گنجایش دارد. حضرت توضیح می‌دهند که این شرح صدر وقتی است که انسان پذیرای حقایق می‌شود. آن را هم که خدا بخواهد اضلال کند، سینه‌اش را ضیق یعنی تنگ می‌کند، مانند کسی که می‌خواهد به آسمان صعود کند. «کانما یصعد فی السماء» یعنی این که کار برایش ثقیل و مشکل می‌شود. یا از جهت این که کسی که طرف بالا می‌رود، تنفس برایش سخت می‌شود. به این شکل، پذیرا بودن حقایق هم برایش دشوار می‌شود. در هر دو حالت، هم شرح صدر و هم ضیق صدر، منشأ آن خود شخص است که با اختیار خودش، کفر یا ایمان را برگزیده است.

خلاصه فصل ۱۳

آیات و روایات در بحث عدل الهی فراوان است که برخی از آن‌ها در این فصل مرور و توضیح داده می‌شود. نیز آیات متشابه که در نخستین نگاه، توهم جبر یا تفویض از آن‌ها برمی‌آید، بررسی شده که حدیث طینت یکی از آن‌هاست. بیان مهم علامه مجلسی در مورد روایاتی که توهم جبر در پی دارد، توضیح داده شده است. معنای استطاعت و نفی آن از بنده در برخی موارد، معنای ترک و ختم نسبت به خدای متعال همراه با نقد نظر ملاصدرا در مورد آن، معنای «لیس بطلّام» و معنای شرح و ضیق صدر، پایان بخش این فصل است.