تفسیر موضوعیالمیزان

-----------------------------------------------------------------

ویرایش 77 کتاب جیبی از معارف قرآن در المیزان

**کتاب شصتم**

**گفتارهای علامه طباطبائی**

**در توحید**

تألیف: سید مهدی امین

(تجدید نظر: 1394)

**بسم الله الرحمن الرحیم**

بسيار مى‏شود كه مردم، عملى را كه مى‏كنند و يا مى‏خواهند آغاز آن كنند، عمل خود را با نام عزيزى و يا بزرگى آغاز مى‏كنند، تا به اين وسيله مبارك و پر اثر شود و نيز آبرويى و احترامى به خود بگيرد و يا حداقل باعث شود كه هر وقت نام آن عمل و يا يـاد آن بـه ميـان مى‏آيـد، به ياد آن عـزيز نيـز بيـفتنـد.

اين معنا در كلام خداى‏تعالى نيز جريان يافته، خداى‏تعالى كلام خود را به نام خود كه عزيزترين نام است آغاز كرده، تا آن چه كه در كلامش هست نشان او را داشته باشد و مرتبط با نام او باشد و نيز ادبى باشد تا بندگان خود را به آن ادب مؤدب كند و بياموزد تا در اعمال و افعال و گفتارهايش اين ادب را رعايت و آن را با نام وى آغاز نموده، نشان وى را بدان بزند، تا عملش خدايى شده، صفات اعمال خدا را داشته باشد و مقصود اصلى از آن اعمال، خدا و رضاى او باشد و در نتيجه باطل و هالك و ناقص و ناتمام نماند، چون به نام خدايى آغاز شده كه هلاك و بطلان در او راه ندارد(1) ... و

**« من به نام خدا آغاز مى‏كنم! »**

1- الـميزان ج 1، ص 26.

**فهرست مطالب**

**موضـوع :      صفحـه :**

**مقدمـه مــــؤلــــف 5**

**پیش گفتار 7**

**بخش اول: گفتارهای علامه طباطبائی در توحید**

**فصل اول: توحید از نظر قرآن و رسول الله و علی(ع) 8**

**گفتارى در معناى: توحيد از نظر قرآن**

**حدیثی در توحید از رسول الله(ص)**

**توحید از منظر علی علیه السلام**

**توحید در خطبه ای از نهج البلاغه**

**توحید در روایتی مشهور از علی «ع»**

**روایتی دیگر در توحید از علی «ع»**

**فصل دوم: بحث تاريخی در توحید 32**

**بحثى تاريخی در موضوع توحید**

**فصل سوم: مفاهیم قرآنی در توحید 34**

**مفهوم اله واحد**

**فرق اجمالی بین کلمه «احد» و « واحد»**

**لا اله الا هو!**

**الرحمن الرحيم!**

**انحصار عبادت درخدای تعالی**

**بحثی در مفهوم: حی و قیوم بودن خدا**

**حی**

**قیوم**

**عالم الغيب و الشهادة الكبير المتعال**

**فصل چهارم: اسماء الحسنی 47**

**مقدمه تفسیری بر مفهوم: اسماء الحسنی**

**گفتارى در چند مبحث پيرامون:اسماء حسنى 52**

**بحث 1- معناى اسماء حسنى چيست؟ و چگونه مى‏توان بدان راه يافت ؟**

**بحث 2- حد اسماء و اوصاف خدای تعالی چیست ؟**

**بحث 3- انقسام هائی که برای صفات خدای تعالی هست:**

**بحث 4- اسماء و صفات چه نسبتی به ما دارند ؟ و چه نسبتی در میان خود؟**

**بحث 5- معناى اسماء اعظم چيست؟**

**بحث 6- شماره اسماء حسنى**

**بحث 7- آیا اسماء خدا توقیفی است ؟**

**تحلیل روایات مربوط به: اسماء الحسنی**

**فصل پنجم: تسبیح خدای سبحان 67**

**بحثی در مفهوم تسبيح سنگ و چوب**

**فصل ششم: تکلم خدا 72**

**گفتارى پيرامون: تكلم خداى سبحان**

**بحث فلسفى درباره مفهوم: کلام، و متکلم بودن خدای تعالی**

**فصل هفتم: رؤیت خدا 86**

**مفهوم رؤیت خدا**

**تحلیل روايتى درباره: رؤیت خدا**

**فصل هشتم: پرستش 99**

**گفتارى در چند مبحث پيرامون: پرستش**

**بحث 1- گرايش و اطمينان انسان به حس**

**بحث 2- توجه به خدا از راه عبادت**

**بحث 3- سرچشمه بت پرستی**

**بحث 4- چرا براى ارباب انواع و خدايانى ديگر مجسمه ساختند**

**ولى براى خداى تعالى مجسمه نساختند ؟**

**بحث 5- بت پرستی صابئیون**

**بحث 6- بت پرستی برهمنان**

**بحث 7- بت پرستی بودائی**

**بحث 8- بت پرستی عرب**

**بحث 9- دفاع اسلام از توحید و نبردش با بت پرستی**

**بحث 10- اساس سیره رسول الله بر توحید و نفی شرکاء!**

**بحث 11- بحث تحلیلی در مقایسه تعالیم اسلام با سایر ادیان**

1. **تناسخ در نظر وثنى مذهبان:**
2. **سرايت اين محذور به ساير اديان**
3. **اسلام مفاسد مذكور را چگونه اصلاح كرد ؟**
4. **پاسخ به يك شبهه**

# مقدمه مـؤلـف

اِنَّــهُ لَقُـرْآنٌ كَـــريــمٌ **« اين قـــــــــرآنـى اســت كــريـــــــــــم! »**

فـى كِتــابٍ مَكْنُـــــونٍ **« در كتــــــــابـــــــى مكنـــــــــــــــــــــــون! »**

لا يَمَسُّــهُ اِلاَّ **الْمُطَهَّـــروُنَ « كه جز دست پــاكــان و فهـم خاصان بدان نرسد! »**

**(77 ـ 79/ واقعه)**

**اين كتاب به منزله يك «كتاب مرجع» يا فرهنگ معارف قرآن است**

**كه از «تفسير الميزان» انتخـاب و تلخيـص و بر حسب موضوع، طبقه‏بندى شده است.**

در یک « طبقه بندی کلی» از موضوعات قرآن كريم در تفسیر المیزان قريب 77 عنوان انتخاب شد که هر يك یا چند موضوع، عنوانی براى تهيه يك كتاب در نظر گرفته شد. هر كتاب در داخل خود به چندين فصل يا عنوان فرعى تقسيم گرديد. هرفصل نيز به سرفصل‏هايى تقسيم شد. در اين سرفصل‏ها، آيات و مفاهيم قرآنى از متن تفسيـر الميــزان انتخــاب و پس از تلخيص، به روال منطقى طبقه‏بندى و درج گرديد، به طورى كه خواننده جوان و محقق ما با مطالعه اين مطالب كوتاه وارد جهان شگفت‏انگيز آيات و معارف قرآن عظيم گردد.

تعدادی از این مجلدات هم گفتارهای مربوط به همین موضوعات و همچنین تحقیقاتی است که علامه طباطبائی رضوان الله علیه درباره اهداف آیات و سوره های قرآن کریم به عمل آورده است. آخرین مجلد منتخبی خلاصه از 21 جلد قبلی است.

در نظر گرفته شد این مجلدات بر اساس سلیقه خوانندگان در شکل ها و قطع های مختلف آماده شود. در قطع وزیری تعداد این مجلدات به 22 رسید. در قطع جیبی نیز چند بخش از هر کتاب اصلی، عنوان یک کتاب در نظر گرفته شد و در نتیجه به 77 جلد رسید.

کتاب حاضر یکی از 77 جلد جیبی است که برای احتراز از تکرار، مقدمه ها و فهرست عناوین موجود در کتاب اصلی، در آن تکرار نشده است.

... و همه توفیقاتی که از جانب حق تعالی برای تألیف این کتاب به بنده خود داده شده، ثواب و توشه راهی است که روح پاک و مقدس علامه طباطبائی بزرگوار به امت اسلام در سراسر جهان پخش کرده است. روحش با فاتحه ای از صمیم دل همه مان شاد باد!

و نیز... همسر مهربانم که در آخر این سالها روحش به مهمانی خدا رفت، سال های طولانی یار راه متحمل من بود... سائل فاتحه و یاسین است!

سید مهدی ( حبیبی) امین

بخش اول

**گفتارهای علامه طباطبائی**

**در توحید**

## پیش گفتار

کسانی که با المیزان الفت دارند، می دانند که علامه بزرگوار علاوه بر آن که در متن تفسیر آیات قرآن کریم مباحثی مفصل برای روشن شدن مطالب دارد، به طور جداگانه نیز در پایان تفسیر برخی از آیات، گفتارهای فلسفی، علمی، اخلاقی، اجتماعی، قرآنی و... بیان فرموده که خود منابع عظیمی از دانش و معارف اسلامی هستند.

این گفتارها تحت 15 عنوان در 3 جلد بر اساس موضوع آیات طبقه بندی شد **(جلدهای 17 و 18 و 19 معارف قرآن در المیزان،)** و به منظور ارتباط گفتارها با آیات مورد نظر، در برخی از آنها، مختصری از تفسیر آیات تحت عنــوان « مقدمه تفسیری بر موضوع، » اضافه گردید. گفتارها و مباحثی که در مجلدات قبلی خلاصه و بطور پراکنده آمده بود در اینجا بطور مفصل و متمرکز تکرار شد.

در هر موضوع، آنجا که در متن تفسیر برای روشن شدن مطلب، بحث قابل توجهی به عمل آمده، ولی عنوان گفتار جداگانه به آن داده نشده، در این مجموعه گنجانده شد. در انتخاب ها نیز، اصل اختصار رعایت گردید.

**فصل اول**

**توحید از نظر قرآن**

**و رسول الله(ص) و علی (ع)**

# گفتارى در معناى: توحيد از نظر قرآن

**« لَقَدْ كفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَ قَالَ الْمَسِيحُ يَبَنى إِسرءِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبى وَ رَبَّكمْ إِنَّهُ مَن يُشرِك بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَ مَأْوَاهُ النَّارُ وَ مَا لِلظلِمِينَ مِنْ أَنصارٍ!»**

**« لَّقَدْ كفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِث ثَلَثَةٍ وَ مَا مِنْ إِلَهٍ إِلا إِلَهٌ وَحِدٌ وَ إِن لَّمْ يَنتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ‏...!»**

**« هر آينه كافر شدند كسانى كه گفتند محققا خداوند همان مسيح فرزند مريم است و مسيح خود گفت: اى بنى اسرائيل خدا را بپرستيد كه پروردگار من و پروردگار شما است! بدرستى حقيقت اين است كه كسى كه شرك به خدا مى‏ورزد محققا خداوند بهشت را بر او حرام كرده و جايش در آتش خواهد بود و هيچ ياورى از ياوران براى ستمكاران نيست!»**

**« هر آينه كافر شدند كسانى كه گفتند محققا خداوند سومى اقانيم سه‏گانه است و حال آنكه هيچ معبودى جز خداى واحد نيست! و اگر دست از اين گفته‏هايشان بر ندارند بطور حتم عذابى دردناك بجان كسانى مى‏افتد كه بر اين گفته‏ها پافشارى نموده و همچنان آنرا ادامه مي دهند!»**

**« آيا بسوى خدا بازگشت و استغفار نمى‏كنند؟ و حال آنكه خداوند غفور و رحيم است!»**

**« مسيح فرزند مريم، رسولى بيش نيست، قبل از او هم رسولانى بودند و مادرش مريم صديقه‏اى بود مانند ساير زنان صديقه اين مادر و فرزند غذا مى‏خوردند( و مانند ساير جانداران محتاج به غذا بودند،) نگاه كن ببين چطور براى آنها آيات را بيان مى‏نمائيم آنگاه ببين چگونه از شنيدن آن آيات روشن روى بر مى‏تابند !» (72تا75/مائده)**

هيچ دانشمند متفكر و اهل بحثى كه كارش غور و تعمق در مسائل كلى علمى است در اين ترديد ندارد كه مساله توحيد از همه مسائل علمى دقيق‏تر و تصور و درك آن از همه دشوارتر و گره آن از همه پيچيده‏تر است ، چون اين مساله در افقى قرار دارد كه از افق ساير مسائل علمى و نيز از افق افكار نوع مردم بلندتر است و از سنخ مسائل و قضاياى متداولى نيست كه نفوس بتواند با آن انس گرفته و دلها به آن راه يابد ، و معلوم است كه چنين مساله‏اى چه معركه‏اى در دلها بپا خواهد كرد و عقول و افكار براى درك آن سر از چه چيزهائى در خواهند آورد ، چون اختلاف در نيروى جسمانى بواسطه اختلاف ساختمانهاى بدنى اعصاب فكرى را هم مختلف مى‏كند و در نتيجه فهم و تعقل در مزاج‏هاى مختلف از نظر كندى و تيزى و خوبى و بدى و استقامت و كجى مختلف مى‏شود .

اينها همه مسلم است و كسى را در آن ترديد نيست ، قرآن كريم هم در آيات چندى به آن اشاره كرده ، از آن جمله مى‏فرمايد:

« هل يستوى الذين يعلمون و الذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب!» (9/زمر) و نيز مى‏فرمايد:

« فاعرض عن من تولى عن ذكرنا و لم يرد الا الحيوة الدنيا! ذلك مبلغهم من العلم...!» (29و30/نجم) و نيز مى‏فرمايد:

« فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا!» (78/نسا)

و نيز در ذيل آيه 75 همين سوره كه از آيات مورد بحث است مى‏فرمايد:

« انظر كيف نبين لهم الايات ثم انظر انى يؤفكون!» (75/مائده)

و اين اختلاف درك‏ها و تفكرات در طرز تلقى و تفسير يكتائى خدا از همه جا روشن‏تر ديده مى‏شود ، چه در آنجاست كه اختلاف و نوسان وسيع و عجيبى كه افراد بشر در درك و تعقل و كيفيت تفسير و بيان مساله وجود خداى تعالى دارند بخوبى بچشم مى‏خورد ، با اينكه همه‏شان در اصل وجود خدا متفقند ، چون داراى فطرت انسانى‏اند و اين مساله هم از الهامات مرموز و اشارات دقيق فطرت سرچشمه مى‏گيرد، لذا مى‏بينيم كه وجود اين فطرت از يك طرف و برنخوردن به دين صحيح از طرف ديگر عده‏اى از افراد انسان را بر آن داشته كه براى اسكات و قانع ساختن فطرت خود بت‏هائى از چوب و سنگ و حتى از كشك و يا گلى كه با بول گوسفند درست كرده ، آنها را شريك خدا بدانند و بپرستند ، همانطورى كه خدا را مى‏پرستند و از آنها حاجت بخواهند همانطورى كه از خدا مى‏خواهند و در برابر آنها به خاك بيفتند همانطورى كه در برابر خدا مى‏افتند ، حتى به اين هم اكتفا نكرده كار را به جائى برسانند كه در همان عالم خيال بت‏ها را با خدا در انداخته و سرانجام بت‏ها را بر خدا غلبه داده و در نتيجه براى هميشه روى به بتخانه نهاده و خدا را فراموش كنند و بت‏ها را بر خود و حوايج خود امارت و سرورى داده و خدا را معزول و از كار خدائى منفصل كنند ، در حقيقت منتها درجه‏اى كه اين عده توانسته‏اند در باره هستى خداوند فكر كنند اين است كه براى او وجودى قائل شوند نظير وجودى كه براى آلهه خود قائلند ، آلهه‏اى كه خود بدست خود يا بدست امثال خود آنرا ساخته و پرداخته‏اند و لذا مى‏بينيم كه خدا را مانند يك يك بت‏ها به وحدت عدديه‏اى كه در واحد است و از آن اعداد تركيب مى‏شود توصيف كرده‏اند .

قرآن هم در آيه زير همين توصيف غلط آنها را حكايت كرده و مى‏فرمايد:

« و عجبوا ان جائهم منذر منهم و قال الكافرون هذا ساحر كذاب! اجعل الالهة الها واحدا ان هذا لشى‏ء عجاب!»(4و5/ص)

چه از اين طرز گفتارشان معلوم مى‏شود كه دعوت قرآن را به توحيد ، دعوت به وحدت عددى تلقى كرده‏اند ، همان وحدتى كه در مقابل كثرت است و گمان كرده‏اند اگر قرآن مى‏فرمايد:

« و الهكم اله واحد لا اله الا هو!» (163/بقره) و يا مى‏فرمايد:

« هو الحى لا اله الا هو فادعوه مخلصين له الدين!» (65/غافر)

و يا آيات ديگرى كه دعوتشان به اين است كه خدايان برون از حدتان را دور انداخته روى به درگاه خداى يگانه آريد:

« و الهنا و الهكم واحد - معبود ما و معبود شما يكي است!» (46/عنکبوت)

قرآن در تعاليم عاليه خود وحدت عدديه را از پروردگار(جل ذكره) نفى مى‏كند و جهتش اين است كه لازمه وحدت عدديه محدوديت و مقدوريت است و واحدى كه وحدتش عددى است جز به اينكه محدود به حدود مكانى و زمانى و هزاران حدود ديگر باشد و جز به اينكه مقدور و محاط ما واقع شود تشخيص داده نمى‏شود و قرآن خداى تعالى را منزه از اين مى‏داند كه محاط و مقدور چيزى واقع شود و كسى بر او احاطه و تسلط بيابد. مثالى كه بتواند قدرى مطلب را به ذهن خواننده نزديك كند اين است كه : اگر شما از آب حوض منزل خود كه آب واحدى است دويست ظرف را پر كرده و به اين وسيله آبى را كه تاكنون تماميش يك واحد بود بصورت دويست واحدش در آوريد ، در اين صورت خواهيد ديد كه آب هر يك از ظرفها به تنهائى واحد و جدا از آبهاى ديگر است .

و اگر كسى از شما سؤال كند اين ظرف معين وحدتش را از كجا آورد ؟ و چطور شد كه از آبى كه همه آن يك واحد بود دويست واحد پيدا شد ؟ ! در جواب خواهيد گفت : جهت اين كثرت اين است كه هر يك از ظرفها را كه انگشت بگذاريد مى‏بينيد آب ساير ظرفها در آن نيست ، و همين نبودن آبهاى صد و نود و نه ظرف ديگر در اين ظرف حد اين ظرفست و همچنين يك انسان از اين جهت يكى است كه خصوصيات ساير انسانها را فاقد است ، همچنين نداشتن و نبودن‏ها عبارتست از حدى كه اگر نبود ممكن نبود انسان را كه هم صادق بر اين فرد و هم بر ساير افراد است متصف به وحدت و كثرت نمود .

پس از اين مثال بخوبى روشن شد كه تنها و تنها محدوديت يك وجود به هزاران هزار امر عدمى باعث شده است كه واحد عددى واحد شود و اگر به جهتى آن وحدت از ميان رفته و صفت و كيفيت اجتماع عارض شود از تركيب همان واحد كثرت عددى بوجود آيد .

**و چون خداى متعال بنا بر تعليم عالى قرآن منزه از مقهوريت است بلكه قاهرى است كه هيچگاه مقهور نمى‏شود از اين جهت نه وحدت عددى و نه كثرت عددى در حق او تصور ندارد** و لذا در قرآن مى‏فرمايد:

« هو الواحد القهار!» (16/رعد) و نيز مى‏فرمايد:

« ء ارباب متفرقون خيرا ام الله الواحد القهار ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها انتم و آباؤكم!» (39و40/یوسف) و مى‏فرمايد:

« و ما من اله الا الله الواحد القهار!» (65/ص) و مى‏فرمايد:

« لو اراد الله ان يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق ما يشاء سبحانه هو الله الواحد القهار!» (4/زمر)

و سياق اين آيات همانطورى كه مى‏بينيد تنها وحدت فردى را از بارى تعالى نفى نمى‏كند ، بلكه ساحت مقدس او را منزه از همه انحا وحدت مى‏داند ، چه وحدت فردى كه در قبال كثرت فردى است( مانند وحدت يك فرد از انسان كه اگر فرد ديگرى به آن اضافه شود نفر دوم انسان به دست مى‏آيد،) و چه وحدت نوعى و جنسى يا هر وحدت كلى ديگرى كه در قبال كثرتى است از جنس خود( مانند وحدتى كه نوع انسان كه يكى از هزاران هزار نوع حيوانى است، مانند گاو و گوسفند و اسب و امثال آن، در قبال كثرت انواع،) چون تمامى اين انحاء وحدت در مقهوريت و جبر به داشتن حدى كه فرد را از ساير افراد نوع ، يا نوع را از ساير انواع جنس جدا و متمايز كند مشتركند و چون بنا بر تعليمات قرآن هيچ چيز خداى تعالى را به هيچ وجه نه در ذات و نه در صفات و نه در افعال نمى‏تواند مقهور و مغلوب و محدود در حدى كند از اين جهت وحدت او عددى نيست .

آرى ، از نظر قرآن او قاهرى است فوق هر چيز ، و در هيچ شانى از شؤون خود محدود نمى‏شود ، وجودى است كه هيچ امرى از امور عدمى( كه عبارت اخرى حد است،) در او راه ندارد و حقى است كه مشوب به هيچ باطلى( كه يكى از آنها محدوديت است،) نمى‏گردد، زنده‏ايست كه مرگ ندارد ، دانائى است كه جهل در ساحتش راه ندارد ، قادرى است كه هيچ عجزى بر او چيره نمى‏شود ، مالكى است كه كسى از او چيزى را مالك نيست ، عزيزى است كه ذلت برايش نيست و ملكى است كه كسى را بر او تسلطى نيست .

و كوتاه سخن **يكى از تعليمات عاليه قرآن همين است كه براى پروردگار از هر كمال خالص آن را قائل است، ساحت مقدسش را از هر نقصى مبرا مى‏داند،** اين حقيقتى است كه شايد هر كسى نتواند به درك آن نائل شود و لذا براى اينكه شما خواننده عزيز بيشتر به اين حقيقت قرآنى آشنا شويد ناگزيرم توصيه كنم كه در ذهن خود دو چيز را فرض كنى كه يكى از آن دو متناهى و محدود و ديگرى از همه جهات و به تمام معنا نامتناهى و بى‏پايان باشد ، بعد از فرض آن دو اگر به دقت تامل كنى خواهى ديد كه نامتناهى به سراسر وجود متناهى محيط است ، بطورى كه به هيچ نحو از انحائى كه بتوان فرض كرد متناهى نمى‏تواند غير متناهى را از حد كمالش دفع كند ، بلكه خواهى ديد كه غير متناهى بر متناهى سيطره و غلبه‏اى دارد كه هيچ چيز از كمالات او را فاقد نيست و نيز خواهى ديد كه غير متناهى قائم به نفس خود و شهيد و محيط بر نفس خويش است ، آنگاه با در نظر گرفتن اين مثال قدرى معناى دو آيه زير بيشتر و بهتر مفهوم مى‏شود:

« ا و لم يكف بربك انه على كل شى‏ء شهيد! الا انهم فى مرية من لقاء ربهم الا انه بكل شى‏ء محيط!»(53و54/حم سجده)

و مى‏توان گفت تنها اين دو آيه نيستند ، بلكه عموم آياتى كه اوصاف خدا را بيان مى‏كنند و صراحت در حصر و يا ظهور در آن دارند دلالت بر اين معنا مى‏كنند ، مانند آيات زير:

**« الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنى!» (8/طه)**

**« و يعلمون ان الله هو الحق المبين!» (25/نور)**

**« هو الحى لا اله الا هو !» (65/غافر)**

**« و هو العليم القدير!»(54/روم)**

**« ان القوة لله جميعا !»(165/بقره)**

**« له الملك و له الحمد!»(1/تغابن)**

**« ان العزة لله جميعا!» (65/یونس)**

**« الحق من ربك!» (147/بقره)**

**« و انتم الفقراء الى الله و الله هو الغنى!» (15/فاطر)**

و آيات ديگرى غير اينها كه همه همين طورى كه مى‏بينيد به بانگ بلند خداى تعالى را در هر كمالى كه بتوان فرض كرد اصيل دانسته و حضرتش را مالك تمامى كمالات مى‏داند و چنين اعلام مى‏دارد كه براى غير خدا به اندازه خردلى از كمالات وجود ندارد ، مگر اينكه خدايش ارزانى بدارد كه باز ملك خداست و در نزد او عاريت است ، چون عطيه و تمليك خدا با تمليكات ما آفريدگان فرق دارد ، ما اگر چيزى به كسى تمليك كنيم از ملك خود بيرون كرده و ديگر مالك آن نيستيم و ليكن خداى سبحان اين چنين نيست زيرا كه آفريدگان خدا ، خود و آنچه در دست دارند همه ملك خدايند .

بنا بر اين هر موجودى را فرض كنيم كه در آن كمالى باشد و بخواهيم فرضا او را ثانى خدا و انباز او بدانيم برگشت خود او و كمالش بسوى خداوند است ، با اين تفاوت كه همان كمال ، مادامى است كه در موجود فرضى ما وجود دارد و مشوب و آميخته با هزاران نواقص است و ليكن همين كمال خالصش نزد خدا است ، آرى خداى تعالى حقى است كه هر چيزى را مالك است و غير خدا باطلى است كه از خود چيزى ندارد ، كما اينكه در قرآن مى‏فرمايد:

**« لا يملكون لانفسهم ضرا و لا نفعا و لا يملكون موتا و لا حيوة و لا نشورا!» (3/فرقان)**

و همين معنا است كه وحدت عددى را از خداى تعالى نفى مى‏كند ، زيرا اگر وحدتش وحدت عددى بود وجودش محدود و ذاتش از احاطه به ساير موجودات بر كنار بود، و آنگاه صحيح بود كه عقل ثانى و انبازى برايش فرض كند ، حالا چه در خارج باشد و چه نباشد و نيز از ناحيه ذاتش مانعى نبود از اينكه عقل او را متصف به كثرت كند و اگر مانعى مى‏داشت از ناحيه خارج و مرحله وقوع بود ، مانند همه چيزهائى كه ممكن است باشد ، ليكن فعلا نيست، حال آنكه خداى تعالى اينطور نيست و فرض ثانى و انباز براى خدا فرضى است غير ممكن ، نه اينكه ممكن باشد و ليكن فعلا وقوع نداشته باشد ، بنا بر آنچه گفته شد ، خداى تعالى به اين معنا واحد است كه از جهت وجود طورى است كه محدود به حدى نمى‏شود تا بتوان برون از آن حد فرد دومى برايش تصور كرد و همين معنا و مقصود از آيات سوره توحيد است:

**« قل هو الله احد! الله الصمد! لم يلد و لم يولد! و لم يكن له كفوا احد!»**

توضيح اينكه كلمه « احد» در « قل هو الله احد!» طورى استعمال شده كه امكان فرض بر عددى را در قبال آن دفع مى‏كند ، زيرا وقتى گفته مى‏شود:« احدى به سر وقت من نيامد!» آمدن يك نفر و دو نفر و همه ارقام بالاتر را نفى مى‏كند ، همچنين اگر اين كلمه در جمله مثبت بكار رود مانند:« و ان احد من المشركين استجارك - و اگر احدى از مشركين به تو پناه آورد...!» در اينجا نيز يك نفر و دو نفر و همه ارقام بالاتر از دو را شامل مى‏شود و مانند كلمه «هر كس» هيچ رقمى از ارقام از شمول آن بيرون نيست .

در آيه:« قل هو الله احد!» چون احد در اثبات بكار رفته نه در نفى و چون منسوب به چيزى و يا كسى هم نشده ، از اين جهت مى‏رساند كه هويت پروردگار متعال طورى است كه فرض وجود كسى را كه هويتش از جهتى شبيه هويت او باشد رفع مى‏كند ، چه اينكه يكى باشد و چه بيشتر ، پس كسى كه ثانى خدا و انباز او باشد نه تنها در خارج وجود ندارد ، بلكه فرض آنهم بر حسب فرض صحيح محال است .

و لذا در سوره توحيد نخست «احد» را به «صمديت» توصيف كرد و « صمد عبارتست از چيزى كه جوف و فضاى خالى در آن نباشد،» و در ثانى به اينكه « نمى‏زايد،» و در ثالث به اينكه «زائيده نمى‏شود،» و در رابع به اينكه « احدى همپايه او نيست!» كه همه اين اوصاف از چيزهايى هستند كه هر كدام نوعى محدوديت و بركنارى را همراه دارند و از همين جهت است كه هيچ آفريده‏اى نمى‏تواند آفريدگار را آنطور كه هست توصيف كند، كما اينكه در قرآن به اين معنا اشاره كرده و مى‏فرمايد:

« سبحان الله عما يصفون الا عباد الله المخلصين!» (159و160/صافات)

و نيز مى‏فرمايد:« و لا يحيطون به علما !»(110/طه)

سرّ اين مطلب اين است كه صفات كماليه‏اى كه ما خدا را به آن صفات توصيف مى‏كنيم اوصاف مقيد محدودى هستند و خداى تعالى منزه است از قيد و حد ، خداى تعالى كسى است كه رسول الله صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم در ثنايش آن جمله معروف را گفته است:

« لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك - من ثناى تو نتوانم شمرد، تو همانطورى هستى كه از ناحيه خودت ستايش شدى!»

و همين معناى از وحدت است كه با آن تثليث نصارا دفع مى‏شود ، گر چه آنها هم قائل به توحيد هستند ، ليكن توحيدى را معتقدند كه در آن وحدت ، وحدت عددى است و منافات ندارد كه از جهت ديگر كثير باشد ، نظير يك فرد از انسان كه از جهت اينكه فردى است از كلى انسان واحد و از جهت اينكه علم و حيات و انسانيت و چيزهاى ديگر است كثير است ، تعليمات قرآنى منكر چنين وحدتى است نسبت به خداوند ، قرآن وحدتى را ثابت مى‏كند كه به هيچ معنا فرض كثرت در آن ممكن نيست ، نه در ناحيه ذات و نه در ناحيه صفات ، بنا بر اين ، آنچه در اين باب از ذات و صفات فرض شود قرآن همه را عين هم مى‏داند ، يعنى صفات را عين هم و همه آنها را عين ذات مى‏داند .

لذا مى‏بينيم آياتى كه خداى تعالى را به وحدانيت ستوده دنبالش صفت قهاريت را ذكر كرده است ، تا بفهماند وحدتش عددى نيست ، يعنى وحدتى است كه در آن بهيچ وجه مجال براى فرض ثانى و مانند نيست ، تا چه رسد به اينكه ثانى او در عالم ، خارجيت و واقعيت داشته باشد ، كما اينكه در قرآن به موهوم بودن مفروضات بشرى و قهاريت خدا بر آن مفروضات اشاره كرده و مى‏فرمايد:

« ء ارباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها انتم و آباؤكم!»(39/یوسف)

خداى را به وحدتى ستوده كه قاهر است بر هر شريكى كه برايش فرض كنند ، خلاصه ، وحدتى اثبات مى‏كند كه در عالم براى معبودهاى غير خدا جز اسم چيزى باقى نمى‏گذارد و همه را موهوم مى‏سازد. و نيز مى‏فرمايد:

« ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شى‏ء و هو الواحد القهار !» (16/رعد) و نيز فرموده:

« لمن الملك اليوم لله الواحد القهار !» (16/غافر)

چون وسعت ملك او آنقدر است كه هيچ مالك ديگرى در برابرش فرض نمى‏شود، جز اينكه آن مفروض و آنچه در دست او است همه ملك خداى سبحان است. و نيز فرموده:

« و ما من اله الا الله الواحد القهار !»(65/ص) و نيز فرموده:

لو اراد الله ان يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق ما يشاء سبحانه هو الله الواحد القهار !»(4/زمر)

همانطورى كه مى‏بينيد در اين آيات و آيات ديگرى كه اسم از قهاريت خدا به ميان آمده است كلمه قهار بعد از ذكر واحد بكار رفته است!

**الميزان ج : 6 ص : 126**

# حدیثی در توحید از رسول الله«ص»

صدوق عليه الرحمه در كتاب معانى الاخبار به سند خود از عمرو بن على از على عليه‏السلام‏ نقل مى‏كند كه فرمود:

رسول الله صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم فرموده:

**معناى توحيد او اين است كه معتقد باشيم كه ظاهرش در باطن او و باطنش در ظاهر او است ، ظاهرش موصوفى است ناديدنى و باطنش موجودى است آشكار و غير خفى ، او در همه جا يافت مى‏شود ، هيچ جا نيست كه لحظه‏اى از او خالى باشد ، حاضر است اما محدود نيست ، غايب است اما مفقود نيست .**

**مؤلف:** كلام رسول الله صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ در اين مقام است كه وحدت غير عددى خداى تعالى را كه فرع نامحدودى اوست بيان نمايد ، چه نامحدودى است كه باعث مى‏شود ظاهر توحيد و توصيفش از باطن آن و باطنش از ظاهر آن جدا نباشد ، زيرا ظاهر و باطن از جهت داشتن حد از هم جدا و متفاوتند و وقتى حد در بين نبود اين جدايى و تفاوت از بين رفته و مختلط و متحد خواهند شد ، همچنين وقتى ظاهر موصوف درك كردنى و باطن آن راه نيافتنى و پوشيده است كه اين ظاهر و باطن داراى حدى مخصوص به خود باشند و هيچيك از حد خود تجاوز نكنند، همچنين حاضر از اين جهت كه محدود است وجودش جمع و جور و حاضر براى شخصى است كه نزد او است و غايب از اين جهت كه محدود است ، مفقود است براى شخصى و گرنه اگر پاى حد از ميان برداشته شود نه حضور ، حاضر را به تمام وجودش براى كسى مجتمع مى‏سازد و نه غيبت ، غايب را از نظر او مفقود و پوشيده مى‏دارد .

**الميزان ج : 6 ص : 153**

# توحید از منظر علی علیه السلام

صدوق عليه الرحمه در كتاب توحيد و كتاب خصال به سند خود از مقدام بن شريح ابن هانى از پدرش شريح نقل مى‏كند كه گفت: در جنگ جمل عربى از ميان لشكريان برخاسته عرض كرد: يا امير المؤمنين آيا اعتقاد شما اين است كه خدا يكى است؟ اين را كه گفت مردم گردن كشيدند ، كه اى فلان مگر نمى‏بينى امام در اين ايام با چه گرفتاريها مواجه است؟! در مثل چنين ايامى كه امام گرفتار جنگ است چه جاى اينگونه سؤالات است؟! حضرت فرمود: بگذاريد جواب خود را بگيرد و نسبت به خداى خود معرفتى حاصل كند ، او همان را مى‏خواهد كه ما آنرا از دشمن خود مى‏خواهيم ( يعنى همه رنجهاى ما براى اين است كه دشمنان ما به خدا آشنا شوند!) آنگاه روى به اعرابى كرد و فرمود :

اى اعرابى ! گفتن اينكه خدا واحد است بر چهار وجه است كه دو وجه آن غلط و دو وجه ديگرش صحيح است ، اما آن دو وجهى كه جايز نيست بر خدا اطلاق شود يكى اين است كه كسى بگويد خدا واحد است ، مقصودش از واحد واحد عددى باشد ، اين صحيح نيست زيرا چيزى كه دوم برايش نيست داخل در اعداد نمى‏شود ، لذا مى‏بينيد كه قرآن گويندگان ثالث ثلثة را كافر خوانده ، ديگر اينكه كسى بگويد : خدا يكى است و مرادش همان باشد كه گوينده‏اى مى‏گويد فلانى يكى از مردم است. اين نيز باطل است، چون خدا را به خلق تشبيه كردن است و پروردگار ما بزرگتر از آنست كه برايش شبيهى باشد .

**اما آن دو نحوه وحدتى كه براى خدا ثابت است يكى اين است كه كسى بگويد : خدا واحد است و در اشياى عالم مانندى برايش نيست و اين صحيح است چون پروردگار همينطور است ، ديگر اينكه گفته شود خداى عز و جل احدى المعنا است ، يعنى نه در خارج و نه در عقل و نه در وهم قابل هيچگونه انقسامى نيست ، اين هم صحيح است چون پروردگار ما همينطور است .**

**الميزان ج : 6 ص : 134**

# توحید در خطبه ای از نهج البلاغه

در نهج البلاغه است كه امام در يكى از خطبه‏هايش مى‏فرمايد:

- اولين قدم به سوى دين كسب معرفت است، كمال معرفت به تصديق پروردگار و ايمان به او است ، كمال تصديق و ايمان به خدا ، توحيد او است ، كمال توحيدش به اخلاص يعنى به اينست كه سر جز به آستان او فرود نياورى و عبادت را جز براى او انجام ندهى و كمال اخلاصش زبان بستن از توصيف او است ، چون هر صفتى خود شهادت مى‏دهد كه غير موصوفست ، كما اينكه هر موصوفى خود گواهى مى‏دهد كه غير صفت است ، بنا بر اين كسى كه خداى را در وصف بگنجاند او را قرين دانسته و كسى كه خداى را قرين بداند به دوئيت او حكم كرده و هر كه به دوئيت حكم كند او را تجزيه كرده و داراى ابعاض دانسته و كسى كه چنين كند نسبت به او جاهل شده است و كسى كه نسبت به خدا جاهل شد البته به او اشاره هم مى‏كند و كسى كه او را مورد اشاره خود قرار دهد او را تحديد كرده و كسى كه او را محدود كند او را معدود و قابل شمارش كرده است ...!

مؤلف : **اين خطبه بديع‏ترين بيانى است كه بهتر از آن در باره توحيد بيانى ديده نشده است.** ماحصل قسمت اول آن اينست كه برگشت كامل‏ترين مراحل معرفت خدا به بازدارى زبان است از توصيف او و محصل قسمت دوم آن يعنى جمله:« فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ...!» كه متفرع بر قسمت اول است ، اين است كه اثبات صفات براى خدا مستلزم اثبات وحدت عددى است براى او ، وحدت عددى ملازم است با محدوديت ، خداى تعالى اجل از آن است كه در حد بگنجد .

پس از اين دو مقدمه اين نتيجه گرفته مى‏شود كه كمال معرفت خداى تعالى پى بردن به اين است كه وحدتش مانند وحدت ساير موجودات ، وحدت عددى نيست و براى وحدت او معناى ديگرى است ، مراد امام امير المؤمنين عليه‏السلام‏ از ايراد اين خطبه همين نتيجه است .

اما اينكه فرمود : كمال معرفت به او توصيف نكردن است ، دليلش همان جملات قبلى است كه در هر جمله مرتبه‏اى را از ايمان بيان كرده ، نخست مى‏فرمايد:« اول الدين معرفته - اولين مرتبه دين شناخت خدا است!» و اين خود واضح است ، چون كسى كه خدا را نمى‏شناسد هنوز قدم در ساحت دين نگذاشته ، پس اولين قدم بسوى دين شناسائى خدا است ، آنگاه مى‏فرمايد:« و كمال معرفته التصديق به - و كمال معرفت خدا تصديق و ايمان به او است!» اين نيز روشن است ، زيرا معرفت پروردگار از قبيل معرفت‏هائى است كه بايد توأم با عمل باشد كه از طرفى ارتباط و نزديكى عارف را به معروف نشان داده و از طرف ديگر عظمت معروف را حكايت كند ، نه از قبيل معرفت‏هائى كه توأم با عمل نيست .

پر واضح است كه اينگونه معرفت‏ها وقتى در نفس پاى‏گير و مستقر مى‏شود كه به لوازم عمليش قيام شود و گرنه معرفت در اثر ارتكاب اعمال مخالف و ناسازگار رفته رفته ضعيف شده و سرانجام بطور كلى از بين مى‏رود ، يا لا اقل بى‏اثر مى‏ماند .

كما اينكه امام امير المؤمنين عليه‏السلام همين معنا را در يكى از كلماتش كه در نهج البلاغه روايت شده است متعرض شده و مى‏فرمايد: علم مقرون به عمل است ، كسى كه علمى آموخت مى‏بايد به لوازم عملى آن قيام نمايد و گرنه رخت از دلش بر بسته( از بين مى‏رود.)

پس علم و معرفت به هر چيز وقتى كامل مى‏شود كه عالم و عارف نسبت به معلوم و معروف خود ايمان صادق داشته باشد ، نه اينكه آنرا شوخى و بازيچه بپندارد ، علاوه بر اين ، ايمان خود را از ظاهر و باطن خود بروز دهد ، جسم و جانش در برابر معروف خاضع شود ، اين همان ايمانى است كه اگر در دل بتابد آشكار و نهان آدمى را در پرتو خود اصلاح مى‏كند ، پس صحيح است كه گفته شود : كمال معرفت خدا تصديق به او است .

آنگاه مى‏فرمايد:« و كمال التصديق به توحيده - و **كمال تصديق و ايمان به خدا توحيد او است!**»

جهتش اين است كه گر چه خضوع كه همان تصديق و ايمان به خداست و با شرك و بت‏پرستى هم محقق مى‏شود ، كما اينكه مشركين و بت‏پرستان هم براى پروردگار خضوع داشتند و هم براى خدايان خود ، الا اينكه اين خضوع ناتمام و ناقص است. بديهى است كه خضوع وقتى كامل مى‏شود كه تمامى مراتب آن از غير خدا به سوى خدا معطوف گردد ، چون خضوع براى معبودهاى ساختگى ، خود به معناى اعراض و روگردانى از خداست ، سپس تصديق به خدا و خضوع نسبت به مقام او وقتى كامل مى‏شود كه از عبادت شركاى ساختگى و دعوت آنان اعراض شود ، اين است معناى جمله:« و كمال التصديق به توحيده - و كمال تصديق او يگانه دانستن او است!»

آنگاه فرمود:« و كمال توحيده الاخلاص له - **و كمال توحيدش ، اخلاص نسبت به او است!»**

بايد دانست كه توحيد داراى مراتبى است كه بعضى فوق بعضى ديگر قرار دارند و آدمى به مرتبه كامل آن نايل نمى‏شود مگر آنكه معبود يكتا را آنچنان كه شايسته است يعنى بنحو انحصار بپرستد و تنها به گفتن:« الها واحدا !» اكتفا نكرده و در برابر هر كس و ناكسى به خاك ذلت نيفتد و دل خوش نباشد ، بلكه براستى و از روى حقيقت هر چيزى را كه بهره‏اى از كمال و وجود دارد همه را به خدا نسبت دهد ، خلقت عالم ، روزى روزى‏خواران و زنده كردن و ميراندن آنان و خلاصه دادن و ندادن و همه چيز را از او بداند و در نتيجه خضوع و تذلل را به خداى تعالى انحصار دهد و جز براى او براى هيچكس و به هيچ وجه اظهار ذلت نكند .

بلكه اميدوار جز به رحمت او و بيمناك جز از غضب او نباشد ، طمع جز به آنچه در نزد اوست نبندد ، سر جز بر آستان او نسايد و به عبارت ديگر هم در ناحيه علم و هم در ناحيه عمل ، خود را خالص براى خدا كند ، از اين جهت است كه امام فرمود:« و كمال توحيده الاخلاص له !» وقتى معرفت آدمى نسبت به خداوند به اين پايه رسيد و خداى تعالى آدمى را به چنين شرافتى مفتخر ساخت و او را تا درجه اولياء و مقربين درگاه خود بالا برد آنوقت است كه با كمال بصيرت به عجز خود از معرفت حقيقى خدا پى برده و مى‏فهمد كه نمى‏تواند خداى را آنطورى كه لايق كبريا و عظمت اوست توصيف كند! و نيز بخوبى درك مى‏كند كه هر معنائى كه بخواهد خدا را به آن توصيف كند بطور كلى معنائى است كه آنرا از مشهودات ممكن خود كه همه مصنوع خدايند گرفته و با همانها خداى را توصيف كرده است .

با اينكه اين معانى عموما صورتهايى هستند ذهنى و محدود و مقيد ، صورى هستند كه با هم ائتلاف ندارند و يكديگر را دفع مى‏كنند ، مثلا علم و قدرت و حيات و رزق و عزت و غنا و امثال اينها مفاهيمى هستند كه هر كدام غير ديگرى است و واضح است كه علم ، غير قدرت است و قدرت ، غير علم است ، هر مفهومى خودش ، خودش است ، ما وقتى مفهوم علم را مثلا بنظر آوريم ، در آن لحظه از معنى قدرت منصرفيم و در معناى علم ، قدرت را نمى‏بينيم .

همچنين وقتى معناى علم را از نظر اينكه وصفى است از اوصاف ، تصور مى‏كنيم ، از ذاتى كه متصف است به آن غفلت داريم .

از اينجا مى‏فهميم كه اين مفاهيم و اين معلومات و ادراكات قاصر از اينند كه با آفريدگار منطبق شوند و او را آنچنان كه هست حكايت كنند ، لذا كسى كه به درجه اخلاص رسيده خود را محتاج و ملزم مى‏بيند كه در توصيف خداى خود به نقص و عجز خود اعتراف كند ، آنهم چه نقصى ؟ ! نقصى علاج ناپذير و عجزى غير قابل جبران و نيز خود را ناچار مى‏بيند راهى را كه تاكنون در اين وادى پيموده به عقب بر گردد و از هر چه كه تاكنون به خدا نسبت داده استغفار كند و آن اوصاف را از او نفى نمايد و در نتيجه خود را سرگردان در چنان حيرتى ببيند كه خلاصى از آن نيست ، اين است مراد امام عليه‏السلام‏ از اينكه فرمود:« و كمال الاخلاص له نفى الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف و شهادة كل موصوف انه غير الصفة - و كمال اخلاصش زبان بستن از توصيف او است چون هر صفتى خود شهادت مى‏دهد كه غير موصوف است ، كما اينكه هر موصوفى گواهى مى‏دهد كه غير صفت است!»

و اگر كسى دقت كند خواهد فهميد كه اين تفسيرى كه ما از اين فقره از خطبه كرديم معنائى است كه فقرات اول خطبه آنرا تاييد مى‏كند، چون امام عليه‏السلام‏ در اوايل خطبه مى‏فرمايد:

**« الذى لا يدركه بعد الهمم و لا يناله غوص الفطن الذى ليس لصفته حد محدود و لا نعت موجود و لا وقت معدود و لا اجل ممدود...!»**

**« خداوندى است كه بلندى همت متفكرين هر چه هم سيمرغ فكرشان اوج بگيرد به كنه ذاتش نمى‏رسد ، غوطه‏هاى غوطه‏وران در درياى فهم و حذاقت ، هر چه هم عميق باشد به درك آن حقيقت نايل نمى‏شود ، خداوندى است كه براى صفات جمال و كمالش غايتى معين و وصفى موجود نيست ، براى گنجايش آن مدتى معين و يا زمانى و لو هر چه هم ممتد و طولانى باشد نيست . »**

اما اينكه امام عليه‏السلام فرمود:« فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ...!» بيانى است كه از راه تجزيه و تحليل اثبات وصف به نتيجه مطلوب( براى خداوند سبحان حدى و عددى نيست!) منتهى مى‏شود ، چنانكه بيان اول از راه تجزيه و تحليل معرفت به نتيجه منتهى مى‏شد ، به اين بيان كه هر كس خدا را وصف كند او را قرين آن وصف دانسته ، چون سابقا شناختيم كه وصف غير موصوف است و بين آن دو تغاير هست و جمع كردن همين دو چيز متغاير همان قرين كردن آنها است ، كسى كه خدا را قرين چيزى كند به دو تائى او حكم كرده ، يكى خودش و يكى وصفش ، كسى كه به دوئيت او حكم كند او را تجزيه به دو جزء كرده ، كسى كه خدا را تجزيه كند به او جهل ورزيده و با اشاره عقليه به سويش اشاره كرده ، كسى كه به او اشاره كند او را تحديد كرده ، چون اشاره مستلزم جدائى مشير است از مشار اليه ، تا اينكه اشاره - كه خود بعدى است بين مشير و مشار اليه و لو عقلى - آن دو را به هم مرتبط سازد ، از سمت مشير گرفته و در جهت مشار اليه ختم شود: « و من حده فقد عده - و كسى كه خدا را تحديد كند او را بشمار در آورده است!» يعنى وحدتش را وحدت عددى دانسته ، براى اينكه لازمه انقسام و محدوديت و انعزال وجودى ، گنجيدن در عدد هست تعالى الله عن ذلك .

و در نهج البلاغه است كه امام عليه‏السلام در يكى از خطبه‏هاى خود فرمود : حمد خدائى را كه هيچيك از احوالش بر حال ديگرش سبقت ندارد ، تا در نتيجه قبل از اينكه آخر شود اول باشد ، قبل از اينكه باطن شود ظاهر باشد ، خدائى كه غير از حضرتش هر چيزى وحدتش مساوق(همزمان) با كمى است و جز او هر عزيزى عزتش توأم با ذلت است ، خدائى كه هر قويى جز او ضعيف ، هر مالكى جز او مملوك ، هر عالمى غير او متعلم است ، پروردگارى كه غير او هر قادرى قدرتش توأم با عجز است ، هر شنوائى غير او از شنيدن صوتهاى خيلى آهسته كر است ، صوت‏هاى خيلى بلند هم او را كر مى‏كند ، علاوه بر اين صوت‏هاى معتدل را هم تنها در نزديك مى‏شنود ، پروردگارى كه هر بينائى غير او بينائيش از ديدن رنگهاى خيلى كم و اجسام خيلى ريز ناتوان است ، هر ظاهرى غير او باطن و هر باطنى به غير او ظاهر است .

مؤلف: امام در اين خطبه در صدد بيان اين معنا است كه خداى تعالى در هر جهتى نامحدود است ، بر عكس ، غير او از هر جهت محدود ، چه اين معانى كه امام عليه‏السلام در اين خطبه ذكر فرموده و همچنين امثال اينها ، معانيى هستند كه وقتى حد بر آنها عارض مى‏شود آن نحوه اضافه و نسبتى كه قبل از فرض محدوديت با خارج از حد داشتند به نسبت ضد منقلب مى‏شود ، مثلا ظهور وقتى محدود فرض شود معناى محدوديتش اين است كه نسبت به بعضى جهات و يا پاره‏اى چيزها ظهور و نسبت به جهات ديگر و چيزهاى ديگر( كه اگر محدود نبود نسبت به آنها هم ظهور بود،) خفا است ، همچنين اگر عزت محدود فرض شود نسبت به ماوراى حد ذلت است و قوت محدود و مقيد ، نسبت به خارج از حد و قيد ، ضعف است ، ظهور در غير دائره حد بطون، و بطون در ماوراى حد ظهور است .

مالك محدود ، خود مملوك آنكسى است كه مالكيت او را محدود كرده و چنين سلطنت و اقتدارى نسبت به او داشته است ، همچنين عالم محدود علمش از خودش نيست ، بلكه ديگرى به او افاضه و تعليم كرده ، چون اگر از خود او بود خودش علم را محدود نمى‏كرد ، و بر همين قياس است صفات ديگر .

و دليل اينكه گفتيم كلام امام عليه‏السلام‏ همه در اطراف نامحدودى خدا دور مى‏زند اين فقره از خطبه آن حضرت است كه مى‏فرمايد:

« و كل سميع غيره يصم عن لطيف الاصوات ... !»

چه روشن است كه بناى اين جمله و ما بعدش بر محدوديت مخلوقات و نامحدودى خدا است و چون خطبه از اول تا آخر به يك سياق ايراد شده از اين رو مى‏توان گفت تمامى خطبه بر محدوديت مخلوقات و نامحدودى خالق دور مى‏زند .

و اما جمله:

« و كل مسمى بالوحدة غيره قليل!»

كه غرض ما هم از نقل خطبه همين جمله‏اش بود ، خود روشن است كه بناى آن بر محدوديت مخلوقات است ، زيرا چيزى كه اسم واحد بر او اطلاق مى‏شود لازمه عددى بودن وحدتش كه نتيجه محدوديت او است اين است كه مسمايش قابل قسمت و تكثر باشد ، معلوم است كه هر چه اين تكثر و قابليت انقسام بيشتر باشد وحدت واحد بالنسبه به كثرتى كه بر او حادث شده بيشتر رو به قلت و ضعف مى‏گذارد ، چون هر واحد عددى نسبت به كثرتى كه در مقابل اوست قليل است و آن واحد بى حد و نهايت است ، كه فرض هيچگونه كثرتى در او راه ندارد ، چون هيچگونه تحديد و تمييزى بر او عارض نمى‏شود ، هيچ چيز از حقيقت او جدا و از معناى او دور نيست بلكه با انضمام آن كثير و قوى و با جدائى از آن قليل و ضعيف شود ، بلكه معنايش نحوه‏اى است كه هر ثانى برايش فرض شود باز خود اوست .

و در نهج البلاغه يكى از خطبه‏هاى امام عليه‏السلام‏ اين است كه فرمود:

**« الحمد لله الدال على وجوده بخلقه ...!»**

**« حمد خدائى را كه بوسيله خلقت دلالت كرد بر وجود خود و بوسيله حادث بودن مخلوقاتش بر ازليت و قدم خود و بوسيله شباهت داشتن مخلوقاتش به يكديگر بر بى شبيه بودن خود ، خدائى كه دست مشاعر نمى‏توانند او را لمس كند و در چهار ديوار تصورات او احساسات خود محدودش نمايد و حايلها نمى‏توانند بين او و ماسوايش حايل شوند ، براى اينكه صانع از مصنوع جداست و حساب آنكسى كه چيزى را تحديد مى‏كند از حساب محدودش جداست ، همچنين حساب رب از مربوب ، خداى احدى كه برگشت احديتش به عدد نيست ، خالقى كه در خلقتش حاجت به جنب و جوشى نداشته و كارش چون كارهاى ما خسته كننده و تعجب‏آور نيست ، شنوايى كه شنوائيش طورى نيست كه حاجت به ادوات يعنى به دستگاه سامعه داشته باشد ، بينائى كه بينائيش نحوه‏اى نيست كه مانند بينائى ما به گرداندن حدقه و شعاع آن محتاج باشد ، خدائى كه نزد تمامى اشيا حاضر هست ، ليكن نه بطور تماس و مجاورت و از همه آنها جداست ليكن نه بطورى كه مسافتى فاصله باشد ، خدائى كه بر همه آشكار است ليكن نه بديدن و از همه پنهان است ولى نه از جهت لطافت ، خدائى كه جدائيش از اشيا به قهر و قدرت بر آنها است و جدائى اشيا از او به خضوع براى او و رجوع بسوى اوست ، خدائى كه اگر كسى توصيفش كند در حقيقت تحديدش كرده و كسى كه تحديدش كند در حقيقت در شمارش در آورده و كسى كه در شمار درآوردش در حقيقت ازليت او را باطل كرده است!»**

مؤلف : بناى صدر كلام امام عليه‏السلام بر اين است كه جميع معانى و صفاتى كه در ممكنات ديده و يافت مى‏شوند امورى هستند محدود ، كه جز به اينكه كسى آنها را تحديد كرده و صانعى بوجودشان آورده و پروردگارى پرورش و تربيتشان داده، فرض ندارد، آن كس خداى سبحان است ، چون حد از ناحيه او و مخلوقى است از مخلوقات او **پس در ذات او راه نمى‏يابد .**

پس ، ساحت كبريايش از هر گونه حدى مبراست و چون چنين است صفاتى هم كه براى او است و به آنها توصيف مى‏شود غير محدود است .

گر چه الفاظ ما آدميان و معانيش قاصر است از اينكه آن صفات را با حفظ نا محدوديش افاده كند ، پس صحيح است گفته شود كه خداى تعالى واحد است ليكن نه به وحدت عددى تا سر از محدوديت در نیآورد ، همينطور خلقت او و شنوائيش و ديدن و حضور و ساير صفاتش از سنخ صفات ما نيست .

و بر اين متفرع مى‏شود اينكه بينونت و جدائى او از خلقتش به انفصال نيست ، يعنى مسافتى بين او و خلقش فاصله نمى‏شود ، او بزرگتر از آنست كه اتصال و انفصال و حلول و انعزال در ساحتش راه يابد ، بلكه به اين معنا است كه او بر همه خلقش قاهر و قادر است و خلقش همه در برابرش خاضع‏اند و بازگشت همه آنها بسوى او است .

و نيز امام عليه‏السلام‏ متفرع كرده است بر اثبات وحدت عددى ، مساله ابطال ازليت را و فرموده : هر كس خداى را توصيف كند، ازليتش را باطل كرده است.

و اين تفريع سرّش اين است كه خداى تعالى از جميع جهات نامتناهى و نامحدود است ، نه تنها از يك جهت و دو جهت ، چيزى كه هست نا محدوديش از جهت اينكه كسى و چيزى قبل از او فرض ندارد ، ازليت او چنان كه نامحدوديش از جهت اينكه چيزى پس از او نخواهد بود ابديت اوست و لحاظ نامحدوديش از دو طرف و مسبوق و ملحوق نبودنش، دوام اوست .

و اما اينكه از كلمات بعضى از اهل بحث استفاده مى‏شود كه خواسته‏اند بگويند معناى ازليت سبقت و تقدم او است بر مخلوقات خود در زمانهاى غير متناهى كه در آن زمانها خبرى از مخلوقات نبوده ، اشتباهى است رسوا و خطائى است بس بزرگ ، زمان كه عبارتست از مقدار حركت متحركات كجا ؟ و شركتش در ازليت خداى تعالى كجا ؟ !

و باز در نهج البلاغه امام امير المؤمنين عليه‏السلام‏ در يكى از خطبه‏هايش فرموده:

**« الحمد لله خالق العباد و ساطح المهاد و مسيل الوهاد و مخصب النجاد، ليس لاوليته ابتداء و لا لازليته انقضاء، هو الاول لم يزل، و الباقى بلا اجل...!»**

**« حمد خدائى را سزاست كه آفريننده بندگان و گستراننده گهواره زمين است ، خدائى كه آبهاى باران را در زمين‏هاى پست روان ساخته و با آن زمين‏هاى بلند را به انواع گياهان سر سبز و خرم گردانيده ، پروردگارى كه براى اول بودنش آغازى و براى هميشگى‏اش انجامى نيست ، اولى است كه زوال ندارد ، آخرى است كه براى بقايش اجلى كه سر آيد نيست ، پيشانى‏ها در برابر عظمتش به خاك افتاده و لبها به وحدانيتش اعتراف كرده است ، خدائى كه اشيا را در هنگام خلقت محدود آفريد ، تا به اين وسيله مخلوقات را از خود متمايز و جدا سازد ، خدائى كه اوهام نمى‏توانند او را در چهار ديوار تصورات به حدود و حركات خود محصور و به داشتن جوارح و اعضا ممثلش سازند ، خدائى كه در باره آغازش نمى‏توان گفت: متى؟( در چه زمانى بوده؟) و در باره تعيين نهايت و انجامش نمى‏شود گفت: حتى؟ (تا چه زمانى خواهد بود ؟) خدائى كه ظاهر است ولى نمى‏توان پرسيد ظهورش از چيست ؟ باطن است ليكن نمى‏توان سؤال كرد كه باطن و نهان در چيست ؟ خدائى كه جسم نيست تا فانى شود ، در پرده نيست تا چيزى بر او احاطه داشته باشد ، نزديكيش به اشيا به چسبيدن و دوريش از آنها به جدائى نيست ، خدائى كه از بندگانش نگاههاى تند و زير چشمى و تكرار كلمات و گام بلند كردن و نهادن در شبهاى تار برايش پنهان نيست، نه در شبهاى تار و ديجور و نه در شبهايى كه ماه منير بر آن سايه مى‏افكند و در دنبال طلوع و غروب آن آفتاب درخشان طلوع و غروب مى‏كند و در نتيجه آمد و رفت آن دو ، روزگار به گردش در مى‏آيد ، روزگارى كه عبارتست از شبى آينده و روزى گذشته . و كوتاه سخن ، خدايى كه روز و شب و آشكار و نهان نسبت به علم او يكسانند و چيزى بر او پوشيده نيست ، خدايى كه پيش از هر نهايت و مدتى و قبل از هر شمارش و تعدادى بوده است ، منزه است از اين نسبت‏هايى كه اندازه‏گيران به او مى‏دهند و او را در صفات خود شريك مى‏سازند و اندازه‏ها و اطراف و جوانب و احتياج به مسكن و جاى‏گيرى در مكان را براى او نيز قائل مى‏شوند ، بنا بر اين ، حد و نهايت ، لباسى است كه بر اندام مخلوقات بريده شده و به ما سوى الله نسبت داده مى‏شود نه به پروردگار ، خدايى كه موجودات را از مفردات و ريشه‏ها و عناصر اوليه ازليه و ابديه نيافريد ، بلكه هر چه آفريده خودش را و عناصر اوليه‏اش را محدود آفريده و هر چه را كه صورت هستى داده نيكو صورتگريش كرده است !»**

و نيز در نهج البلاغه در خطبه‏اى مى‏فرمايد:

**« ما وحده من كيفه و لا حقيقته اصاب من مثله...!»**

**« كسى كه برايش كيفيت و چگونگى قرار دهد يكتايش ندانسته ، كسى كه برايش نظيرى قائل باشد به حقيقتش نرسيده ، كسى كه او را تشبيه كند در حقيقت بسوى او توجه نكرده و كسى كه به اشارات حسى و يا عقلانى بسويش اشاره كند او را قصد نكرده .**

**آنچه به ذات خود شناخته شود مخلوق است و هر چيزى كه قائم به غير است معلول است ، خداى تعالى فاعل است ليكن نه چون فاعليت ما كه بوسيله تحريك ابزار و آلات و اعضا و جوارح باشد ، تعيين كننده اندازه هر چيزى است ، اما نه چون ما كه اندازه‏گيريش به جولان دادن فكر باشد ، بى‏نياز است ، ولى نه چون ما كه بى‏نيازيش را از راه استفاده از ديگران كسب كرده باشد ، خداى تعالى مانند ممكنات زمان همگام وجودش نيست و از يارى ادوات و آلات بى‏نياز است ، هستى او از زمانها ، وجودش از عدم ، ازليتش از ابتداء پيشى گرفته است ، از اينكه در ما حواس و آلات دراكه آفريده بدست مى‏آيد كه او خود آلت دراكه ندارد و از اينكه بين موجودات تضاد و ناسازگارى برقرار نموده ، استفاده مى‏شود كه براى او ضدى نيست ، از اينكه بين اشيا مقارنت برقرار نموده بدست مى‏آيد كه خود برايش قرينى نيست ، آرى نور و ظلمت و آشكارى و نهانى و خشكى و ترى و گرمى و سردى را ضد يكديگر قرار داده و بين موجودات ناسازگار ، ائتلاف و بين امور متباين و دور از هم مقارنت و نزديكى برقرار كرد ، آنهائى را كه با هم سازگار و بهم نزديكند از هم جدا ساخت ، به هيچ حدى محدود و به هيچ حسابى شمرده نمى‏شود ، چون مقياسها هر چه باشند خود را محدود مى‏كنند و بسوى موجوداتى نظير خود ممكن و محتاج اشاره كرده آنها را اندازه مى‏گيرند و ممكن حادث ، چگونه مى‏تواند مقياس اندازه‏گيرى واجب الوجود شود ، بكار رفتن كلمه « منذ- از وقتى كه،» در ممكنات خود شاهد حدوث آنها است و استعمال كلمه « قد- كه در ماضى معنا را بحال نزديك نموده و در مضارع كمى معنا را مى‏رساند،» در آنها گواه ازلى نبودن آنها و استعمال كلمه « لولا- كه براى ربط امتناع جمله ثانيه است به جمله اولى،» در آنها ، خود دليل بر دورى ممكنات است از كمال ، بوسيله خلقت همين اشياء است كه آفريننده آنها براى خردها آشكارا شد ، به همين وسيله بود كه از ديده شدن و گنجيدن در چشمها امتناع كرد ، حركت و سكون در باره او جريان ندارد ، چگونه جريان داشته باشد و در او راه يابد چيزى كه او خود آنرا بجريان انداخته ؟ چگونه به او برمى‏گردد ، چيزى كه او خود پديدش آورده ؟ و چگونه حادث مى‏شود در او ، چيزى كه او خود ، حادثش كرده ؟ زيرا اگر اين فرضها در او راه يابد او نيز موجودى تغيير پذير خواهد بود و كنهش داراى جزء خواهد بود و ديگر چنين موجودى ازلى نخواهد بود ، موجودى خواهد بود داراى جلو و عقب و پشت و روى ، وقتى اين نواقص در او وجود داشت فرض استكمال هم در او راه مى‏يابد ، اين وقت است كه ديگر صانع و خالق و علت نخواهد بود ، چون تمامى نشانه‏هاى مخلوق و معلول در او ديده مى‏شود ، لذا با اينكه همه عالم بايد دليل بر هستى او باشند او خود مانند ساير ممكنات دليلى مى‏شود بر هستى صانعى ، خلاصه ، واجب الوجودى كه مدلول عليه است يعنى همه عالم دليل بر هستى اويند ، خود دليل بر واجب ديگرى مى‏شود!»**

مؤلف : سياق صدر كلام امام عليه‏السلام در بيان اين معنا است كه محدوديت نسبت به ذات مقدس خداى تعالى ممتنع و از آن ذات مقدس گذشته لازمه جميع موجودات است ، توضيح مختصرى از اين معنا در سابق گذشت و از اينكه فرمود:« لا يشمل بحد و لا يحسب بعد،» بمنزله نتيجه است براى بيان قبليش .

و جمله:« و انما تحد الادوات انفسها و تشير الالة الى نظائرها ،» به منزله بيان ديگرى است براى نتيجه مزبور ، يعنى جمله« لا يشمل بحد،» چه از سياق بيان سابق برمى‏آيد كه نامحدودى خداى تعالى را از اين راه بيان مى‏كند كه حدود مستقره در مخلوقات ، خود مخلوق و مجعول براى او و در رتبه متاخر از اويند ، همان تاخرى كه فعل از فاعل و معلول از علت دارد ، با اين حال ممكن نيست ذاتى كه جاعل حدود است ، خود مقيد و محدود به آن شود ، زيرا روزگارى ( تعبير به روزگار از ناچارى است!) بود كه جاعل بود و اين حدود را جعل نفرموده بود و از آنها اثرى نبود ، اين طريقه بيان قبلى بود .

و اما بيانى كه در جمله« انما تحد ...،» است بيانى است كه سياقش سياق ديگرى و آن نتيجه را از راه ديگرى بدست مى‏دهد و آن اينست كه اندازه‏گيرى و تحديداتى كه بوسيله اين ادوات و مقياسها انجام گرفته مى‏شود در محدودهايى است كه از سنخ مقياسها باشند و بين آنها و مقياسها سنخيت نوعيه برقرار باشد ، مثلا گرم كه واحد وزن است مقياسى است كه با آن سنگينى‏ها را مى‏توان سنجيد ، ليكن از عهده سنجش رنگها و صوتها برنمى‏آيد ، چون بين آن و رنگ و بين آن و صوت سنخيت نيست ، براى رنگ و صوت مقياس ديگرى است از جنس خود آنها ، همچنين بوسيله زمان - كه عبارتست از مقدار حركت - حركات اندازه‏گيرى مى‏شود ، همچنين وزن اجتماعى يك فرد انسان ، كه آنرا نيز از روى وزنه‏هاى متوسط اجتماع يعنى اشخاص متوسط الحال سنجيده و بدست مى‏آورند ، نه با مقياس ديگر!

و كوتاه سخن ، هر يك از اين مقياسها حدودى را كه براى محدود خود معين مى‏كنند از جنس خود آن مقياسهايند، وقتى اين مطلب روشن شد، مى‏گوئيم: تمامى ماسوى الله و صفاتى كه در آنها است اگر چه هم زياد خيره كننده باشد باز محدود به حد معين و اَمَد و نهايت معينى هستند .

بنا بر اين چگونه ممكن است معنايى را كه در اين محدوداتست بر ذات ازلى و ابدى و غير متناهى پروردگار حمل شود ؟! اين است مراد امام عليه‏السلام‏ از بيان دوم ، لذا در دنباله آن فرموده:« منعتها منذ القدمية ... يعنى صدق كلمه منذ و كلمه قد كه دلالت بر حدوث زمانى دارند بر اشيا مانع شده‏اند از اينكه اشيا بوصف قديميت متصف شوند،» و همچنين صدق كلمه« لولا» در اشيا كه خود دلالت بر نقص و اقتران مانع دارد ، باعث شده است كه كامل از هر جهت نبوده باشند .

« بها تجلى صانعها العقول و بها امتنع عن نظر العيون!» معنايش اين است كه اشيا از اين نظر كه آيات خداى تعالى هستند و آيت نشان صاحب آن است، لذا به محض ديدنش ، صاحب آيت( خالق آن) بنظر مى‏رسد مانند آئينه، بدين جهت خدا بوسيله آن براى عقول متجلى مى‏شود ، او به همان جهت از ديده شدنش بوسيله چشم ممتنع مى‏گردد ، چون جز از طريق تجلى نامبرده راه ديگرى براى ديدن او نيست ، راهش همان آيات او است و اين آيات از آنجا كه محدودند نشان نمى‏دهند مگر محدودى مثل خود را نه پروردگارى را كه محيط بر هر چيز است و اين معنا بعينه همان مانعى است كه نمى‏گذارد چشمها او را ببينند ، چون چشمها آلتى هستند مركب و ساخته شده از حدود و جز در محدود كار نمى‏كند و ساحت خدا هم منزه است از حدود. اينكه فرمود:« لا يجرى عليه السكون و الحركة ... !» بمنزله اعاده اول كلام و اداى آن بعبارت ديگر است كه در اين عبارت اخرى بيان مى‏كند كه افعال و حوادثى كه منتهى به حركت و سكون است در خدا جريان ندارد و به او بر نمى‏گردد و حادث نمى‏شود ، زيرا اينها آثار اويند كه بر غير او مترتب مى‏شوند .

معناى تاثير مؤثر توجه دادن اثر آن مؤثر( كه متفرع بر او است،) بر غير او است ، و بنا بر اين ديگر معنا ندارد كه چيزى در خودش اثر بگذارد ، مگر با نوعى تجزيه و تركيب كه عارض بر ذات شود ، همچنان كه انسان مثلا خودش امور بدن خود را اداره مى‏كند و با دست خود بر سر خود مي زند و با طبيب خودش و با علم خودش مرض خود را بهبودى مى‏دهد ، ولى همه اينها بواسطه اختلاف در اجزا يا حيثيت‏ها است و گرنه محال است مؤثرى در خودش اثر كند ، هرگز قوه باصره مثلا خودش را نمى‏بيند ، آتش خودش را نمى‏سوزاند ، همچنين هيچ فاعلى با فعل خود در ديگرى عمل نمى‏كند مگر با تركيب و تجزيه چنانكه گفتيم ، و اين است معناى جمله« اذا لتفاوتت ذاته و لتجزى‏ء كنهه و لامتنع من الازل معناه ... !»

و اينكه فرمود:« اذا لقامت آية المصنوع فيه و لتحول دليلا بعد ان كان مدلولا عليه!» معنايش اين است كه اگر اين تصورات در ساحتش راه يابد و در حقش صادق آيد ، لازمه‏اش اين خواهد بود كه از ناحيه داشتن اين حدود و اندازه‏ها ، نواقصى در او راه پيدا كند ، با اينكه نقص از علامتهاى مخلوق بودن و از نشانه‏هاى امكان است و نيز لازمه‏اش اين است كه با او چيزهائى باشد كه دلالت بر مخلوق بودنش كند و ذاتش مانند ساير مخلوقات دليل بر هستى موجود ديگرى باشد ، كه او ازلى و كامل الوجود و غير محدود الذات و معبود و منزه از هر نقص مفروضى بوده باشد ، موجودى كه دست هيچيك از حدود و اندازه‏ها به مقام بلند و ارجمندش نرسد ، در اينجا بايد دانست ، اين معنايى كه از جمله « و لتحول دليلا بعد ان كان مد لولا عليه،» استفاده مى‏شود كه دلالت از شؤون مصنوع و كار ممكن است نه واجب ، منافات ندارد با معنايى كه از ساير كلمات امام امير المؤمنين عليه‏السلام‏ و ساير ائمه اهل بيت عليهم‏السلام استفاده مى‏شود كه خداى تعالى معلوم است بالذات و غير او همه معلومند بوسيله او ، او خود دلالت دارد بر ذات خود و هم اوست كه دليل است بر مخلوقاتش - براى اينكه آن علم غير اين علم و آن دلالت غير اين دلالت است!

**الميزان ج : 6 ص : 135**

# توحید در روایتی مشهور از علی «ع»

در كتاب توحيد به سند خود از امام ابى عبد الله عليه‏السلام‏ نقل مى‏كند كه فرمود: روزى در بينى كه امير المؤمنين عليه‏السلام‏ بر فراز منبر كوفه مشغول خطبه بود ناگهان مردى كه او را ذعلب مى‏گفتند و مردى زبان آور و داراى بيانى بليغ و دلى شجاع بوده برخاست و عرض كرد:

**- يا امير المؤمنين ! آيا تو پروردگار خود را ديده‏اى ؟ فرمود:**

**- واى بر تو ذعلب من خداى ناديده را نمى‏پرستم .**

عرض كرد:

- يا امير المؤمنين ! چطور او را ديده‏اى ؟ فرمود:

- اى ذعلب او را چشم‏ها به مشاهده بصرى خود نمى‏بيند ، بلكه ديدن او كار دلهايى است كه داراى حقيقت ايمانند ، واى بر تو اى ذعلب ، اوست كه هر لطيفى را لطافت بخشيده ، با اين حال چگونه خود به لطافت توصيف مى‏شود؟ اوست كه هر عظيمى را عظمت داده ، پس خود به آن وصف توصيف نمى‏شود ، اوست كه به هر كبيرى كبريائى ارزانى داشته و خود به آن ستايش نمى‏شود ، هر جليلى را او جلالت قدر داده ، پس خود به جلالت وصف نمى‏شود ، او قبل از هر چيزى بوده ، پس گفته نمى‏شود چيزى قبل از او بوده ، او بعد از هر چيزى است ، پس گفته نمى‏شود برايش بعدى است ، موجودات را به مشيت خود ايجاد كرد نه چون ما به همت! دراك است، اما نه چون ما بوسيله و حيله ، او در اشيا هست ، اما نه به آميخته شدن و جدا بودن ، ظاهر است اما نه به معناى مباشرت! تجلى كرد ، نه چون ما به اينكه خود را در معرض ديدن قرار دهد ، جداست نه به اينكه مسافتى فاصله شود ، قريب است نه به اينكه نزديك آيد ، لطيف است نه به اينكه جسميت داشته باشد ، موجود است نه به اينكه از عدم بوجود آمده باشد ، فاعل است نه به اينكه ابزار را بكار انداخته و بحركت درآورد ، اندازه‏گير است نه با حركت و دست و پا كردن ، مريد است نه چون ما به همت ، شنوا است نه با آلت ، بينا است نه با اسباب ، ظرف مكان او را در خود نمى‏گنجاند ، ظرف زمان او را چون ما مصاحبت نمى‏كند ، صفات او را محدود نمى‏سازد ، خواب بر او مستولى نمى‏شود ، هستى او از ظرف زمان، وجودش از عدم ، ازليتش از ابتدا پيشى گرفته است! از اينكه در ما مشاعر و آلت دراكه قرار داد ، معلوم كرد كه خود آلت دراكه ندارد ، از اينكه براى موجودات جوهرى قرار داد بدست آمد كه خود جوهر ندارد ، از اينكه بين موجودات تضاد و ناسازگارى برقرار ساخت معلوم شد كه خود ضد و شريكى ندارد ، از اينكه اشيا را قرين هم كرد معلوم شد كه خود قرين ندارد ، خدايى است كه بين نور و ظلمت و ترى و خشكى و گرمى و سردى ضديت قرار داد ، همه ناسازگارها را مؤتلف كرد و سازگارها را از هم جدا نمود و با همين جمع و تفريق‏ها فهمانيد معرفى و مؤلفى در ميان هست و اين همان مطلبى است كه آيه شريفه:« و من كل شى‏ء جعلنا زوجين لعلكم تذكرون - ما از هر چيزى جفت آفريديم تا بلكه شما متذكر شويد!»(49/ذاریات) آن را افاده مى‏كند ، آرى با همين تفريق و تاليف ، قبل و بعد را از هم جدا نمود ، تا بدانند براى او قبل و بعدى نيست و با ايجاد غرايز فهمانيد كه براى خود كه غريزه آفرين است غريزه‏اى نيست ، با زمانى كردن اشيا خبر داد به اينكه خود ، كه وقت آفرين است ، موقت نيست ، اشيا را از يكديگر محجوب و پوشيده داشت تا بدانند كه جز مخلوقات چيزى بين او و خلقتش حجاب و پرده نيست ، پروردگار بود در حالى كه پرورش پذيرى نبود ، معبود بود ، روزگارى كه از پرستش كننده اثرى نبود ، عالم بود در ايامى كه معلومى نبود ، سميع بود در حالى كه مسموعى نبود ، آنگاه امير المؤمنين عليه‏السلام‏ اين بيت را انشاء فرمود :

**« و لم يزل سيدى بالحمد معروفا و لم يزل سيدى بالجود موصوفا !»**

**« و كان اذ ليس نور يستضاء به و لا ظلام على الافاق معلوفا!»**

**« فربنا بخلاف الخلق كلهم و كل ما كان فى الاوهام موصوفا!»**

**« مولاى من هميشه به حمد معروف و به جود و بخشش موصوف بوده !»**

**« و قبل از اينكه نورى بوجود آورد كه با آن روشن شوند و يا ظلمتى پديد آورد كه جهان را بپوشاند خود وجود داشت!»**

**« پس پروردگار ما حسابش از حساب جميع آفريدگان و جميع آنچه در وهم‏ها بگنجد جداست!»**

مؤلف : سياق كلام امام عليه‏السلام همانطور كه مى‏بينيد در مقام بيان معناى احديت ذات خدا است ، در جميع آنچه از صفات بر او صادق و به او راجع است و بيان اينكه خداى تعالى ذاتش غير متناهى و غير محدود است و سزاوار نيست كسى ذات مقدسش را با ذات ديگرى مقابل كرده و به آن قياس نمايد چه اين قياس صورت نمى‏گيرد مگر اينكه بر خدا مسلط شده و با همين اندازه‏گيريش بر او قاهر گردد ، حال آنكه او بر هر ذاتى كه با آن مقايسه شود قاهر است ، آرى او محيط است به هر چيز و مهيمن است بر هر امر و صفت ديگرى كه جدا و ممتاز از ذاتش باشد به ذاتش افزوده و ملحق نمى‏شود ، چه لازمه ملحق شدنش ، بطلان ازليت و نامحدودى اوست و نيز در مقام بيان اين معنا است كه صفات كماليه خداى تعالى محدود به حدى كه كمالات ديگر را در خود راه ندهد و يا كمالات زايد از آن حد در آن نگنجد نيست ، علم او و قدرتش مانند علم و قدرت ما نيست ، چون مفهوم علم در ما غير قدرت ، مفهوم قدرت غير مفهوم علم است ، همچنين مصداق علم غير مصداق قدرت است .

در حالى كه در خداى تعالى چنين نيست ، تمامى صفات كماليه‏اش همه عين همند ، همچنين يك اسم از اسماى حسنايش عين همه آن اسما است ، بلكه در آن ساحت مقدس مطلب از اين لطيف‏تر و باريك‏تر است ، چون در عقل ما اين مفاهيم يعنى مفهوم علم ، قدرت ، جود و ساير صفات كماليه به منزله معيار و ميزانهايى هستند كه عقل بوسيله آنها وجودهاى خارجى و واقعيات را مى‏سنجد ، پس در حقيقت اين مفاهيم ظرفيت‏هاى محدودى هستند كه اگر هزاران هزار آنها به هم ضميمه شوند باز زايد بر مقدار ظرفيت و حد خود نمى‏گنجانند ، با اين حال اگر ما امر غير محدودى را فرض كنيم و بخواهيم آنرا با اين مقياسهاى محدود بسنجيم معلوم است كه موفق نخواهيم شد و از آن امر نامحدودى زياده از مقدار ظرفيت مفاهيمى كه در دسترس ما است درك نخواهيم نمود ، معلوم است كه آنچه را هم كه درك مى‏كنيم او نيست ، بلكه غير او است و حقيقتى ديگر است چون مفروض ما نامتناهى بود و آنچه درك كرده‏ايم متناهى است.

هر چه بيشتر هم در راه نيل به آن حقيقت سعى كنيم او از درك ما دورتر و دسترسى ما به نيل او كمتر مى‏شود .

مثلا مفهوم علم معنائى است كه آن را از يكى از حالات انسانى كه موجودى است خارجى انتزاع كرده و آنرا براى هر كسى كه داراى آن باشد يكى از كمالات شمرده‏ايم و اين مفهوم داراى حدى است كه نمى‏گذارد شامل قدرت و حيات و امثال آن بشود .

با اين حال اگر ما همين مفهوم محدود را بر خداى تعالى اطلاق كرده و سپس بمنظور رفع محدوديتش قيدى به او زده و بگوئيم : علمى نه چون ساير علوم ، درست است كه مفهوم را از بعضى جهات مطلق كرده و از قيد حدودى آزادش ساخته‏ايم ، ليكن اين را چه كنيم كه هنوز مفهوم است و از عالم مفهوم كه عالم تصور است پا فراتر نگذاشته و شامل مفاهيم ديگر نمى‏شود ؟ چون گفتيم كه براى هر مفهوم ماورايى است كه شامل آن نمى‏شود و روشن است كه هر چه هم مفهوم روى مفهوم بچينيم باز خاصيت مفهوم بودن را از بين نبرده‏ايم ، همين معنا است كه هر انسان عاقلى را متحير و سرگردان مى‏سازد كه با اين قضاوت‏هايى كه فطرت و عقل سليمش در باره خدا مى‏كند چگونه خداى خود را توصيف كند و با چه زبانى دم از او بزند ؟ اين تحير و سرگردانى از جمله« لا تحده الصفات» و از جمله‏اى كه در خطبه قبلى‏اش بود ، يعنى جمله « و كمال الاخلاص له نفى الصفات عنه!» و نيز از جمله ديگر همان خطبه يعنى جمله« الذى ليس لصفته حد محدود و لا نعت موجود!» بخوبى استفاده مى‏شود .

چون امام عليه‏السلام‏ در عين اينكه صفت را با گفتن كلمه «لصفته» براى خدا اثبات مى‏كند ، در عين حال ، آن را در كلمه « نفى الصفات» يا حد آنرا در« لا تحده الصفات» نفى مى‏نمايد ؟ با اينكه معلوم است كه اثبات صفت منفك از حد نيست ، با اين حال نفى كردن حد در حقيقت نفى بعد از اثبات است و برگشتش به اين است كه اثبات چيزى از صفات كماليه در باره خداى تعالى ، ساير صفات كماليه‏اش را نفى نمى‏كند .

پس صفات همه با هم متحدند و همه آنها با ذات متحد است و برايشان حدى هم نيست .

و در عين حال چيزهائى كه در باره‏اش ثابت كرده‏ايم معنايش اين نيست كه در ساحت مقدسش چيز ديگرى از كمالات زايد بر آنچه ما مفهوممان شده است نيست ، نه ، ممكن است چيزهايى باشد كه ما نتوانيم آنها را حكايت كنيم ، مفهومى كه حاكى از آنها باشد در دست نداشته باشيم و داراى ادراكى كه بتواند آن صفات كماليه را درك كند نباشيم - دقت كنيد!

و اگر مفاهيم در نزديك شدن به ساحت مقدسش - به معنائى كه گذشت - ساقط و بى اعتبار نمى‏شد ممكن بود عقل همان مقدارى كه از مفاهيم عامه و مبهمه در دست دارد به همان مقدار به خداى تعالى احاطه پيدا كند و بگويد مثلا خداى تعالى ذاتى است نه چون ساير ذوات، داراى علمى است نه چون ساير علوم ، داراى قدرتى است نه چون قدرت ديگران ، داراى حيات است نه مانند ساير اقسام حيات ، چون با چنين توصيفى ممكن است عقل ، تمامى اوصافش را بشمارد و به همه بطور اجمال احاطه پيدا كند ، ليكن اين احاطه و لو اجمالى ، آيا صحيح است ؟ و آيا احاطه‏اى كه ممتنع است احاطه تفصيلى است؟

و اما اينكه آيا احاطه اجمالى ممكن است ، سؤالى است كه جوابش را مى‏توان از آيه « و لا يحيطون به علما!»(110/طه) و آيه « الا انه بكل شى‏ء محيط!» (54/فصلت) استفاده نمود ، چه از اين دو آيه استفاده مى‏شود كه هيچ چيزى و به هيچ نحوى از انحاء نه اجمالى و نه تفصيلى به او احاطه نمى‏يابد و ذات مقدس او اجمال و تفصيل نمى‏پذيرد ، تا بتوان گفت : احاطه اجمالى حكمى دارد( ممكن است!) و احاطه تفصيلى حكم ديگرى( محال است!) **دقت كنيد!**

**الميزان ج : 6 ص : 147**

# روایتی دیگر در توحید از علی «ع»

در احتجاج از امام امير المؤمنين عليه‏السلام‏ نقل مى‏كند كه در خطبه‏اى فرمود:

**« دليله آياته و وجوده اثباته و معرفته توحيده ...!»**

**« دليل او آيات و آثار صنع او است ، وجود او اثبات او است ، معرفتش توحيد اوست، توحيدش تميز دادن اوست از خلق او ، و حكم تميز، جدايى صفت است، نه جدايى به معناى كناره جويى ، آرى پروردگارى است آفريننده كه مربوب و مخلوق كسى نيست ، به هر صورتى كه تصور شود خود بر خلاف آن صورت است - آنگاه فرمود - كسى كه ذاتش شناخته شود اله نيست ، اله پروردگار متعال است كه بدلالت و راهنمائى خودش شناخته شده است ، چون او ادله‏اى را كه بوجود او دلالت دارند دليل كرده ، خلاصه دلالت دليل هم از ناحيه خود اوست و معرفت را او طورى بوجود آورده كه بتواند فى الجمله به خود او متعلق شود!»**

مؤلف : تامل در آنچه گذشت اين معنا را روشن مى‏كند كه سوق خطبه فوق براى بيان اين جهت است كه وحدت بارى تعالى وحدت غير عددى است ، چون به اين معنا صراحت دارد كه معرفت خداى تعالى عين توحيد او است ، يعنى اثبات وجودش عين اثبات وحدت اوست ، اگر مراد از اين وحدت ، وحدت عددى بود مسلما غير ذات بود و اثبات او نيز غير اثبات ذات بود ، در نتيجه ذات به خودى خود كافى براى وحدت نبود ، مگر اينكه سببى از خارج ذات تقاضاى آنرا مى‏داشت .

**اين بيان بليغ‏ترين بيان و عجيب‏ترين منطقى است كه در باب توحيد وارد شده** و شرح و بسط آن محتاج به مجال وسيع‏ترى است ، كه متاسفانه طريقه بحث ما در اين كتاب اجازه تشريح بيشتر آنرا بما نمى‏دهد ، و از جمله لطيف‏ترين مطالبى كه در اين خطبه است اين جمله است كه مى‏فرمايد:« وجوده اثباته!» و مرادش اين است كه برهان بر اثبات بارى تعالى همان وجود خارجى او است ، يعنى چيدن برهان كار ذهن است و او در ذهن و عقل نمى‏گنجد .

و اما اينكه امام فرمود:« ما تصور فهو بخلافه!» مقصود اين نيست كه بفرمايد خداى تعالى صورت ذهنيه نيست ، چه اين حرف اختصاص به خداى تعالى ندارد ، بلكه هيچ چيزى عين صورت ذهنيه خودش نيست ، بلكه مراد اين است كه غير خداى تعالى صورت ذهنيش مطابق با خارج اوست ، بخلاف خداى تعالى كه تصوراتى كه از او در ذهن وارد مى‏شود هر چه باشد مخالف با خارج و واقع اوست و آن صورت ، صورت او نيست چون ذهن نمى‏تواند به او احاطه يابد ، تا از او عكس بردارى كند ، اين را هم نبايد از نظر دور داشت كه ساحت مقدس او حتى از اين حرفى هم كه زده شده ( او بر خلاف هر تصورى است!) منزه است .

و نيز از جمله آن مطالب لطيف اين قول است كه مى‏فرمايد:« ليس باله من عرف بنفسه!» اين جمله در مقام بيان اين جهت است كه خداى تعالى بزرگ‏تر از آن است كه بتوان او را شناخت و اجل از آن است كه مقهور فهم و ادراكش قرار داد ، به اين بيان كه هر كسى كه معرفت ما به خود او تعلق بگيرد معلوم مى‏شود كه او غير ما و غير معرفت ما است .

از جهت اينكه جداى از ما و معرفت ما است ، معرفت ما به او متعلق مى‏شود و چون خداى تعالى محيط به ما و معرفت ما و قيم بر اين معنا است ، پس چيزى كه ما و معرفت ما را از دائره سلطنت و احاطه او بيرون برده و ما را از محاط بودن براى او نگهدارد ، نيست ، تا به آن وسيله خود را از تحت احاطه او كنار كشيده و آنگاه او را متعلق معرفت و درك خود قرار دهيم ، و امام عليه‏السلام‏ اين معنا را با اين جمله از گفتار خود كه مى‏فرمايد:

« هو الدال بالدليل عليه و المؤدى بالمعرفة اليه!»

بيان مى‏كند و معنايش اين است كه خداى تعالى خود دليل بر وجود خويش است حتى دليل را هم او راهنمائى كرده كه چگونه دلالت كند و اوست كه معرفت انسان را چنان مى‏كند كه بنحو مخصوصى بسوى او معطوف شود و آدمى را به او آشنا سازد ، چون اوست كه بر هر چيزى احاطه و سلطنت دارد ، با اين حال چگونه ممكن است كسى به ذات او راه يابد تا او را محاط خود قرار دهد ، با اينكه او بر آنكس و راه‏يابى او محيط است ؟

**الميزان ج : 6 ص : 151**

**فصل دوم**

**بحث تاریخی در توحید**

# بحثى تاريخی در موضوع: توحید

بايد دانست اين مساله كه براى عالم صانعى است و اينكه اين صانع يگانه است ، از قديم‏ترين مسائلى است كه در بين متفكرين در اينگونه مسائل داير و رايج بوده و فطرتشان آنان را به اين حقيقت رهنمائى نموده است ، حتى آيين بت‏پرستى هم كه بنايش بر شرك است اگر حقيقت معنايش مورد دقت قرار گيرد معلوم خواهد شد كه اين آيين هم در آغاز پيدايشش بر اساس توحيد صانع و اينكه بت‏ها شفيع در نزد خدايند بنا شده است،« ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى - ما عبادت نمى‏كنيم بت‏ها را مگر براى اينكه ما را به خدايمان قدمى نزديك كنند!»(3/زمر) گر چه اين نيز بتدريج از مجراى اصلى خود منحرف شده و كار به جائى رسيد كه بت‏ها را نيز مستقل و اصيل در الوهيت پنداشتند .

و اين انحراف از اينجا سرچشمه گرفت كه گر چه فطرتى كه آدمى را به توحيد معبود دعوت مى‏كند - همانطورى كه بيانش با استفاده از آيات قرآن عزيز گذشت - دعوت مى‏كند به خدايى كه هم از جهت ذات و هم از جهت صفات يگانه است به يگانگى غير محدودى در عظمت و كبريا ، الا اينكه الفت و انسى كه انسان در زندگيش به واحدهاى عددى دارد از يكطرف، ابتلاآتى كه مليين يعنى دينداران براى نفى تعدد خدايان و اثبات خداى واحد در برابر بت‏پرستان مجوس و ديگران داشتند از طرف ديگر، شبهه عددى بودن وحدت خدا را در دلها جاى‏گير و مسجل نموده ، در نتيجه حكمى كه فطرت انسان داشت به اينكه خداوند نامحدود است تقريبا از نظرها كنار رفته و مردم از حكم فطرى خود غافل شدند .

لذا مى‏بينيد كلماتى كه از قدماى فلاسفه و اهل بحث مصر ، يونان ، اسكندريه و فلاسفه بعدى نقل شده و در دست است بخوبى مى‏رساند كه مقصودشان از وحدت بارى تعالى همان وحدت عددى است حتى شيخ الرئيس ابو على سينا در كتاب شفاى خود به اين معنا تصريح نموده است و كلمات غير او از حكمايى كه بعد از او تا حدود سنه هزار هجرى برخاسته‏اند و آثارشان در دست است، نيز به همين منوال است .

اما متكلمين : آنان نيز احتجاجاتشان بر توحيد طورى است كه با اينكه عموما همان مطالب قرآن عزيز است مع ذلك از طرز استدلالشان بيش از وحدت عددى استفاده نمى‏شود ، اين است آن معنائى كه از كلمات دانشمندان و اهل بحث در اين مساله بدست مى‏آيد .

بنا بر اين بيانى كه قرآن عزيز راجع به معناى توحيد دارد اولين گامى است كه در تعليم و بدست دادن اين حقيقت برداشته شده است و در حقيقت قرآن مبتكر در شناسائى اين حقيقت است ، چيزى كه هست كسانى كه در اين قرون متمادى در صدد تفسير قرآن و بيان معارف و علوم آن بر آمده‏اند ، چه اصحاب و چه تابعين و چه مفسرين بعد از آنها ، عموما بحث در باره اين مطلب را مهمل گذاشته و متعرض اين بحث شريف نشده‏اند ، اين كتب تفسير و جوامع حديث است كه همه در دسترس خواننده هست و اطمينان داريم كه خواننده محترم نخواهد توانست اثرى از اين حقيقت را در آنها پيدا كند و نه به بيانى كه اين حقيقت را شرح دهد بر خواهد خورد و نه از طرز استدلالاتشان بويى از آن استشمام خواهد نمود .

آرى ما تاكنون به بيانى كه پرده از روى اين حقيقت برداشته باشد بر نخورده‏ايم جز همين بيان شيوايى كه تنها و تنها در كلمات امام على بن ابيطالب عليه افضل الصلوات و السلام ديده مى‏شود، آرى تنها كلام آن جناب است كه گشاينده اين در و فاش كننده اين راز نهفته است ، او است كه با روشن‏ترين اسلوب و واضح‏ترين برهان آنرا تشريح و اثبات نموده است .

از كلمات آن جناب كه بگذريم ، در كلمات فلاسفه اسلام كه در قرون بعد از قرن دهم مى‏زيسته‏اند نيز اين حقيقت به چشم مى‏خورد ، الا اينكه به اعتراف خود آنان سرچشمه كلماتشان همان كلمات امام امير المؤمنين عليه‏السلام‏ است .

اين بود سرّ اينكه ما در بحث روايتى خود تنها اكتفا به نقل نمونه‏هائى از كلمات غرا و زيباى آن جناب نموده و از نقل كلمات ديگران خود دارى كرديم ، چه اسلوبى كه امام عليه‏السلام‏ در اين مساله و تشريح آن از احتجاج برهانى بكار برده ، اسلوبى است كه در كلمات ديگران ديده نمى‏شود و به همين جهت از عنوان كردن بحثى فلسفى مستقل بمنظور بررسى و تحقيق در اطراف اين مساله خوددارى نموده و تنها به همان بحث روايتى اكتفا كرديم ، چون براهينى كه فلاسفه براى بدست دادن اين غرض چيده‏اند براهينى است كه از همين مقدمات كه در كلام امام است تشكيل يافته و زايد بر آن چيزى ندارد، چون همگى آنها يعنى كلمات امام عليه‏السلام‏ و فلاسفه همه مبنى بر صرافت وجود پروردگار و احدى بودن آن ذات مقدس است (جلت عظمته!)

**الميزان ج : 6 ص : 153**

**فصل سوم**

**مفاهیم قرآنی در توحید**

# مفهوم اله واحد

**« وَ إِلَهُكمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لا إِلَهَ إِلا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ‏ ... !»**

**« و معبود شما معبودى است يگانه جز او معبودى نيست او رحمان و رحيم است !» (163/بقره)**

مفهوم وحدت از مفاهيم بديهى است كه در تصور آن هيچ حاجت به آن نيست كه كسى آن را برايمان معنا كند و بفهماند كه وحدت يعنى چه؟ چيزى كه هست موارد استعمال آن مختلف است ، چه بسا چيزى را بخاطر يكى از اوصافش واحد بدانند ، مثلا بگويند مردى واحد ، عالمى واحد ، شاعرى واحد ، كه مى‏فهماند صفت مردانگى و علم و شعر كه در او است شركت و كثرت نمى‏پذيرد و درست هم هست ، چون مردی(مردبودن) كه در زيد است قابل قسمت ميان او و غير او نيست ، بخلاف مردی كه در زيد و عمرو است - كه دو مردند - و دو مردی دارند و مفهوم مردی در بين آن دو تقسيم شده و كثرت پذيرفته است .

پس زيد از اين جهت - يعنى از جهت داشتن صفتى بنام مردی - موجودى است واحد كه قابل كثرت نيست ، هر چند كه از جهت اين صفت و صفات ديگرش مثلا علمش و قدرتش و حياتش و امثال آن واحد نباشد ، بلكه كثرت داشته باشد.

## فرق اجمالی بین کلمه «احد» و « واحد»

ولى اين جريان در خداى سبحان وضع ديگرى بخود مى‏گيرد ، مي گوئيم خدا واحد است ، بخاطر اينكه صفتى كه در اوست - مثلا الوهيتش - صفتى است كه احدى با او در آن صفت شريك نيست و باز مى‏گوئيم : خدا واحد است چون علم و قدرت و حيات دارد و خلاصه بخاطر داشتن چند صفت وحدتش مبدل به كثرت نمى‏شود ، براى اينكه علم او چون علوم ديگران و قدرتش و حياتش چون قدرت و حيات ديگران نيست ، علم و قدرت و حيات و ساير صفاتش او را متكثر نمى‏كند ، تكثرى كه در صفات او هست تنها تكثر مفهومى است و گر نه علم و قدرت و حياتش يكى است ، آنهم ذات او است ، هيچيك از آنها غير ديگرى نيست ، بلكه او عالم است بقدرتش و قادر است بحياتش ، وحى است به علمش ، بخلاف ديگران كه اگر قادرند به قدرتشان قادرند و اگر عالم هستند ، به علمشان عالم هستند ، خلاصه صفاتشان هم مفهوما مختلف است و هم عينا .

و چه بسا مي شود كه چيزى از ناحيه ذاتش متصف به وحدت شود ، يعنى ذاتش ، ذاتى باشد كه هيچ تكثرى در آن نباشد و بالذات تجزيه را در ذاتش نپذيرد ، يعنى نه جزء جزء بشود ؟ و نه ذات و اسم و نه ذات و صفت و همچنين جزئى نداشته باشد ، اينگونه وحدت همانست كه كلمه « احد » را در آن استعمال مى‏كنند و مي گويند خداي تعالى احدى الذات است و در اين استعمال حتما بايد به كلمه ذات و مثل آن اضافه شود مگر آنكه در سياق نفى و يا نهى قرار گيرد كه در آن صورت ديگر لازم نيست اضافه شود .

مثل اينكه بگوئيم: « احدى نزد من نيامد!» كه در اينصورت اصل ذات را نفى كرده‏ايم ، يعنى فهمانده‏ايم: هيچكس نزد من نيامد ، نه واحد و نه كثير براى اينكه وحدت ، در ذات اعتبار شده بود نه در وصفى از اوصاف ذات ، بله اگر وحدت در وصف اعتبار شود مثل اينكه بگوئيم:« يكنفر كه داراى وصف وحدت است نزد من نيامد!» در اينصورت اگر دو نفر يا بيشتر نزد من آمده باشد ، دروغ نگفته‏ايم ، چون آنچه را نفى كرديم وصف يك نفرى بود ، خواستيم بگوئيم يك مرد با قيد يك نفرى نزد من نيامد و اين منافات ندارد با اينكه چند مرد نزد من آمده باشند ، این بطور اجمال فرق ميان دو كلمه احد و واحد است.

و سخن كوتاه آنكه جمله:« الهكم اله واحد!» با همه كوتاهيش مى‏فهماند : كه الوهيت مختص و منحصر به خداي تعالى است و وحدت او وحدتى مخصوص است ، وحدتى است كه لايق ساحت قدس اوست ، چون كلمه وحدت بر حسب آنچه مخاطبين به خطاب « اله شما » از آن مى‏فهمند ، بر بيش از وحدت عامه‏اى كه قابل انطباق بر انواع مختلف است ، دلالت نمى‏كند و اين قسم وحدت لايق به ساحت قدس ربوبى نيست.

به بيانى ساده‏تر اين كه چند قسم وحدت داريم:

1. وحدت عددى كه در مقابل عدد دو و سه و ... است.
2. وحدت نوعى كه مي گوئيم: انسان ايرانى و هندى از نوع واحدند.
3. وحدت جنسى كه مي گوئيم: انسان و حيوان از يك جنسند.

در چنين زمينه‏اى اگر قرآن كريم بفرمايد:« معبود شما واحد است!» ذهن شنونده به آن وحدتى متوجه مي شود كه كلمه « واحد» در نظرش به آن معنا است ، به همين جهت اگر فرموده بود:« الله اله واحد - الله اله واحد است!» توحيد را نمى‏رسانيد، براى اينكه در نظر مشركين هم الله اله واحد است، همچنانكه يك يك آلهه آنان اله واحدند، چون هيچ الهى دو اله نيست، هر يك براى خود و در مقابل خدا اله واحدند .

و همچنين اگر فرموده بود:« و الهكم واحد - اله شما واحد است!» باز آنطور كه بايد نص و صريح در توحيد نبود، براى اينكه ممكن بود گمان شنونده متوجه وحدت نوعيه شود ، يعنى متوجه اين شود كه اله‏ها همه يكى هستند ، چون همه يك نوعند و نوعيت الوهيت در همه هست ، نظير اينكه در تعداد انواع حيوانات مي گوئيم اسب يك نوع و قاطر يك نوع و چه و چه يك نوع است ، با اينكه هر يك از نامبرده‏ها داراى هزاران فرد است .

لكن وقتى فرمود:**« و الهكم اله واحد!»** و معناى اله واحد را - كه در مقابل دو اله و چند اله است - بر كلمه« الهكم» اثبات كرد ، آن وقت عبارت صريح در توحيد مي شود، يعنى الوهيت را منحصر در يكى از آلهه‏اى كه مشركين معتقد بودند كرده و آن الله تعالى است!

## لا اله الا هو!

اين جمله نص و صراحت جمله قبلى را تاكيد مى‏كند و تمامى توهمها و تاويل‏هائى كه ممكن است در باره عبارت قبلى به ذهن آيد ، بر طرف مي سازد .

و اما معناى مفردات اين جمله:

كلمه: « لا» در اين جمله نفى جنس مى‏كند و لاى نفى جنس اسم و خبر لازم دارد و چون مراد به « اله » هر چيزى است كه واقعا و حقيقتا كلمه« اله» بر آن صادق باشد، به همين جهت صحيح است بگوئيم خبر« لا » كه در جمله حذف شده كه كلمۀ « موجود» و يا هر كلمه‏اى است كه به عربى معناى « موجود» را بدهد، مانند« كائن» و امثال آن، و تقدير جمله اين است كه:« لا اله بالحقيقة و الحق بموجود الا الله - يعنى اله حقيقى و معبودى به حق موجود نيست به غير از الله!» و چون ضميرى كه به لفظ جلاله « الله» بر مى‏گردد هميشه در قرآن كريم ضمير رفع است نه نصب يعنى هيچ نفرموده:« لا اله الا اياه!» از اينجا مى‏فهميم در كلمه« الا »الاى استثناء نيست ، چون اگر استثناء بود ، بايد مى‏فرمود: « لا اله الا اياه!» نه « لا اله الا هو !» بلكه وصفى است به معناى كلمۀ « غير» و معنايش اين است كه هيچ اله به غير الله موجود نيست .

پس تا اينجا اين معنا روشن شد كه جمله مورد بحث يعنى جمله:« لا اله الا هو...!» در سياق نفى الوهيت غير خداست ، يعنى نفى الوهيت آن آلهه موهومى كه مشركين خيال مى‏كردند اله هستند ، نه سياق نفى غير خدا و اثبات وجود خداى سبحان كه بسيارى از مفسرين پنداشته‏اند .

شاهدش هم اين است كه مقام ، مقامى است كه تنها احتياج دارد خدايان ديگر نفى شود ، تا در نتيجه الوهيت منحصر در يكى از خدايان مشركين يعنى در الله تعالى گردد و هيچ احتياجى به اثبات الوهيت خدا و بعد نفى الوهيت آلهه ندارد .

علاوه بر اينكه قرآن كريم اصل وجود خداي تعالى را بديهى مي داند يعنى عقل براى پذيرفتن وجود خداى تعالى احتياجى به برهان نمى‏بيند و هر جا از خدا صحبت كرده ، عنايتش همه در اين است كه صفات او را از قبيل وحدت و يگانگى و خالق بودن و علم و قدرت و صفات ديگر او را اثبات كند .

## الرحمن الرحيم!

آوردن اين دو اسم در اينجا معناى ربوبيت را تمام مى‏كند ، مى‏فهماند كه هر عطيه عمومى مظهر و مجلائى است از رحمت رحمانيه خدا و هر عطيه خصوصى ، يعنى آنچه كه در طريق هدايت و سعادت اخروى دخالت دارد ، مجلاى رحمت رحيميه او است!

**الميزان ج : 1 ص : 592**

# انحصار عبادت درخدای تعالی

**« بِسمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ‏!»**

**« الْحَمْدُ للَّهِ رَب الْعَلَمِينَ‏!»**

**« الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ‏»**

**« مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ‏!»**

**« إِيَّاك نَعْبُدُ وَ إِيَّاك نَستَعِينُ‏ ...!»**

**« به نام خدائى كه هم رحمتى عام دارد و هم رحمتى خاص به نيكان!»**

**« ستايش مر خدا را كه مالك و مدبر همه عوالم است!»**

**« هم رحمتى عام دارد و هم رحمتى خاص به نيكان!»**

**« خدائى كه مالكيت على الاطلاقش در روز جزا براى همه مكشوف مي شود!»**

**« تنها تو را مى‏پرستيم و تنها از تو يارى مى‏طلبيم...!»** **( 1تا 5/فاتحه)**

برهانهاى عقلى قائم است بر اين كه استقلال معلول در ذاتش و در تمامى شئونش همه بخاطر و بوسيله علت است و هر كمالي كه دارد سايه‏ايست از هستى علتش، پس اگر براى حسن و جمال، حقيقتى در وجود باشد، كمال آن و استقلالش از آن خداى واجب الوجود متعالى است، براى اين كه اوست علتى كه تمامى علل به او منتهى مى‏شوند!

**ثنا و حمد** عبارت از اين است كه موجود با وجود خودش كمال موجود ديگرى را نشان دهد، البته موجود ديگرى كه همان علت او است، چون تمامى كمالها از تمامى موجودات به خداى تعالى منتهى مى‏شود، پس حقيقت هر ثناء و حمدى هم به او راجع مى‏شود و به او منتهى مى‏گردد، پس بايد گفت:« الحمد لله رب العالمين!»

**« اياك نعبد و اياك نستعين...!»**

كلمه عبد به معناى انسان و يا هر داراى شعور ديگري است كه ملك غير باشد، البته اينکه گفتيم( يا هر داراى شعور) بخاطر اطلاق عبد به غير انسان با تجريد به معناى كلمه است، كه اگر معناى كلمه را تجريد كنيم و خصوصيات انسانى را از آن حذف كنيم، باقى مي ماند( هر مملوكي كه ملك غير باشد،) كه به اين اعتبار تمامى موجودات با شعور عبد مى‏شوند و به همين اعتبار خداي تعالى فرموده:**« ان كل من فى السموات و الارض الا آتى الرحمن عبدا - هيچ كس در آسمانها و زمين نيست مگر آن كه با عبوديت رحمان خواهند آمد!» (93/مریم)**

كلمه عبادت از كلمه« عبد» گرفته شده و على القاعده بايد همان معنا را افاده كند و لكن چه اشتقاقهاى گوناگونى از آن شده و يا معانى گوناگونى بر حسب اختلاف موارد پيدا كرده و اين كه «جوهرى» در كتاب صحاح خود گفته: اصل عبوديت به معناى خضوع است، معناى لغوى كلمه را بيان نكرده، بلكه لازمه معنى را معناى كلمه گرفته و گر نه خضوع هميشه با لام متعدى مى‏شود و مى‏گويند:« فلان خضع لفلان - فلانى براى فلان كس كرنش و خضوع كرد،» ولى كلمه عبادت بخودى خود متعدى مى‏شود و مى‏گوئيم: **« اياك نعبد - ترا مى‏پرستيم!»** از اينجا معلوم مى‏شود كه معناى كلمه عبادت خضوع نيست.

كوتاه سخن اين كه: عبادت و پرستش از آنجائي كه عبارت است از نشان دادن مملوكيت خويش براى پروردگار، با استكبار نمى‏سازد، ولى با شرك مى‏سازد، چون ممكن است دو نفر در مالكيت من و يا اطاعت من شريك باشند، لذا خداى تعالى از استكبار از عبادت نهى نكرده، ولى از شرك ورزيدن به او نهى كرده، چون اولى ممكن نبوده، ولى دومى ممكن بوده است، لذا در باره استكبار به اين عبارت فرموده:**« ان الذين يستكبرون عن عبادتى سيدخلون جهنم داخرين – آنهائي كه از عبادت من سر مى‏پيچند و تكبر مى‏كنند، بزودى با خوارى و ذلت داخل جهنم خواهند شد!»(60/غافر)** و در باره شرك فرموده: « و لا يشرك بعبادة ربه احدا – و احدى را شريك در عبادت پروردگارش نگيرد!» (110/کهف) پس معلوم مى‏شود شرك را امرى ممكن دانسته، از آن نهى فرموده، چون اگر چيزى ممكن و مقدور نباشد، نهى از آن هم لغو و بيهوده است، بخلاف استكبار از عبوديت كه با عبوديت جمع نمي شود!

عبوديت ميان بندگان و موالى آنان تنها در برابر آن چيزى صحيح است كه موالى از عبيد خود مالكند، هر مولائى از عبد خود به آن مقدار اطاعت و انقياد و بندگى استحقاق دارد، كه از شئون بنده‏اش مالك است و اما آن شئونى را كه از او مالك نيست و اصلا قابليت ملك ندارد، نمى‏تواند در برابر آنها از بنده خود مطالبه بندگى كند، مثلا اگر بنده‏اش پسر زيد است، نمى‏تواند از او بخواهد كه پسر عمرو شود و يا اگر بلندقامت است، از او بخواهد كه كوتاه شود، اين گونه امور، متعلق عبادت و عبوديت قرار نمى‏گيرد.

اين وضع عبوديت عبيد در برابر موالى عرفى است و اما عبوديت بندگان نسبت به پروردگار متعال، وضع ديگرى دارد، چون مالكيت خدا نسبت به بندگان وضع عليحده‏اى دارد، براى اين كه مولاى عرفى يك چيز از بنده خود را مالك بود و صد چيز ديگرش را مالك نبود، ولى خداي تعالى مالكيتش نسبت به بندگان على الاطلاق است و مشوب با مالكيت غير نيست، بنده او در مملوكيت او تبعيض بر نمي دارد، كه مثلا نصف او ملك خدا و نصف ديگرش ملك غير خدا باشد و يا پاره‏اى تصرفات در بنده براى خدا جائز باشد و پاره‏اى تصرفات ديگر جائز نباشد.

همچنان كه در عبيد و موالى عرفى چنين است، پاره‏اى از شئون عبد( كه همان كارهاى اختيارى او است،) مملوك ما مى‏شود و مى‏توانيم به او فرمان دهيم، كه مثلا باغچه ما را بيل بزند، ولى پاره‏اى شئون ديگرش( كه همان افعال غير اختيارى او از قبيل بلندى و كوتاهى او است،) مملوك ما قرار نمى‏گيرد، نيز پاره‏اى تصرفات ما در او جائز است كه گفتيم فلان كار مشروع ما را انجام دهد و پاره‏اى ديگر (مانند كشتن بدون جرم آنان) براى ما جائز نيست .

پس خداي تعالى مالك على الاطلاق و بدون قيد و شرط ما است و ما و همه مخلوقات مملوك على الاطلاق و بدون قيد و شرط اوئيم، پس در اينجا دو نوع انحصار هست، يكى اين كه رب تنها و منحصر در مالكيت است و دوم اين كه عبد تنها و منحصرا عبد است و جز عبوديت چيزى ندارد. اين آن معنائى است كه جمله **«اياك نعبد!»** بر آن دلالت دارد، چون از يك سو مفعول را مقدم داشته و نفرموده:**« نعبدك - مى‏پرستيمت!»** بلكه فرموده:**« تو را مى‏پرستيم!»** يعنى غير تو را نمى‏پرستيم و از سوى ديگر قيد و شرطى براى عبادت نياورده و آن را مطلق ذكر كرده، در نتيجه معنايش اين مى‏شود كه ما به غير از بندگى تو شأنى نداريم، پس تو غير از پرستيده شدن شأنى ندارى و من غير از پرستيدنت كارى ندارم!

نكته ديگر اين كه ملك از آنجا كه ( به بيان گذشته،) قوام هستيش به مالك است، ديگر تصورندارد كه خودش حاجت و حائل از مالكش باشد و يا مالكش از او محجوب باشد، مثلا وقتى جنابعالى به خانه زيدى نگاه مى‏كنى، اين نگاه تو دو جور ممكن است باشد، يكى اين كه اين خانه خانه‏ايست از خانه‏ها، در اين نظر ممكن است زيد را نبينى و اصلا بياد او نباشى و اما اگر نظرت بدان خانه از اين جهت باشد كه خانه زيد است، در اين صورت ممكن نيست كه از زيد غافل شوى، بلكه با ديدن خانه، زيد را هم ديده‏اى، چون مالك آن است.

و از آنجائي كه برايت روشن شد كه ماسواى خدا بجز مملوكيت، ديگر هيچ چيز ندارند و مملوكيت، حقيقت آنها را تشكيل مي دهد، ديگر معنا ندارد كه موجودى از موجودات و يا يك ناحيه از نواحى وجود او، از خدا پوشيده بماند و محجوب باشد، همچنان كه ديگر ممكن نيست به موجودى نظر بيفكنيم و از مالك آن غفلت داشته باشيم، از اينجا نتيجه مى‏گيريم كه خداي تعالى حضور مطلق دارد، همچنان كه خودش فرموده: « ا و لم يكف بربك انه على كلشى‏ء شهيد؟ الا انهم فى مرية من لقاء ربهم، الا انه بكل شى‏ء محيط - آيا همين براى پروردگار تو بس نيست كه بر هر چيزى ناظر و شاهد است؟ بدان كه ايشان از ديدار پروردگارشان در شكند، بدان كه خدا بهر چيزى احاطه دارد!» (53و54/فصلت) و وقتى مطلب بدين قرار بود، پس حق عبادت خدا اين است كه از هر دو جانب حضور باشد!

اما از جانب پروردگار عز و جل، به اين كه بنده او وقتى او را عبادت مى‏كند، او را بعنوان معبودى حاضر و روبرو عبادت كند و همين باعث شده كه در سوره مورد بحث در جمله **« اياك نعبد!»** ناگهان از سياق غيبت به سياق حضور و خطاب التفات شود، با اين كه تاكنون مى‏گفت حمد خدائى را كه چنين و چنانست، ناگهان بگويد:**« تو را مى‏پرستيم!»** چون گفتيم حق پرستش او اين است كه او را حاضر و روبرو بدانيم!

و اما از ناحيه بنده، حق عبادت اين است كه خود را حاضر و روبروى خدا بداند و آنى از اين كه دارد عبادت مى‏كند غايب و غافل نشود و عبادتش تنها صورت عبادت و جسدى بى روح نباشد و نيز عبادت خود را قسمت نكند، كه در يك قسمت آن مشغول پروردگارش شود و در قسمت ديگر آن، مشغول و بياد غير او باشد!

حال يا اين كه اين شرك را، هم در ظاهر داشته باشد و هم در باطن، مانند عبادت عوام بت‏پرستان، كه يك مقدار از عبادت را براى خدا مى‏كردند و يك مقدار را براى نماينده خدا، يعنى بت، اين كه گفتيم عوام بت‏پرستان، براى اين بود كه خواص از بت‏پرستان اصلا عبادت خدا را نمى‏كردند و يا آنكه اين شرك را تنها در باطن داشته باشد، مانند كسى كه مشغول عبادت خداست، اما منظورش از عبادت غير خدا است و يا طمع در بهشت و ترس از آتش است، چه تمام اينها شرك در عبادت است كه از آن نهى فرموده‏اند، از آن جمله فرموده‏اند:**« فاعبد الله مخلصا له الدين - خداى را با ديندارى خالص عبادت كن!»(2/زمر)** و نيز فرموده:**« الا لله الدين الخالص و الذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى ان الله يحكم بينهم فيما هم فيه يختلفون - آگاه باش كه از آن خدا است دين خالص و كسانيكه از غير خدا اوليائى گرفتند گفتند ما اينها را نمى‏پرستيم مگر براى اين كه قدمى بسوى خدا نزديكمان كنند، بدرستي كه خدا در ميان آنان و اختلافى كه با هم داشتند حكومت مى‏كند!»** (3/زمر)

بنا بر اين، عبادت وقتى حقيقتا عبادت است كه عبد عابد در عبادتش خلوص داشته باشد و خلوص، همان حضورى است كه قبلا بيان كرديم و روشن شد كه عبادت وقتى تمام و كامل مي شود كه به غير خدا به كسى ديگر مشغول نباشد و در عملش شريكى براى سبحان نتراشد و دلش در حال عبادت بسته و متعلق بجائى نباشد، نه به اميدى و نه ترسى، حتى نه اميد به بهشتى و نه ترس از دوزخى، كه در اين صورت عبادتش خالص و براى خدا است، بخلاف اين كه عبادتش بمنظور كسب بهشت و دفع عذاب باشد كه در اين صورت خودش را پرستيده، نه خدا را !

همچنين عبادت وقتى تمام و كامل مي شود كه به خودش هم مشغول نباشد كه اشتغال به نفس، منافى با مقام عبوديت است، عبوديت كجا و منم زدن و استكبار كجا؟ و گويا علت آمدن پرستش و استعانت بصيغه متكلم مع الغير:**« ما تو را مى‏پرستيم و از تو يارى ميجوئيم!»** همين دورى از منم زدن و استكبار بوده باشد و مي خواهد بهمين نكته اشاره كند كه گفتيم مقام عبوديت با خودديدن منافات دارد، لذا بنده خدا عبادت خود و همه بندگان ديگر را در نظر گرفته مي گويد:**« ما تو را مى‏پرستيم!»** چون به همين مقدار هم در ذم نفس و دور افكندن تعينات و تشخصات اثر دارد، چون در وقتى كه من خود را تنها ببينم، به انانيت و خودبينى و استكبار نزديك‏ترم، بخلاف اين كه خودم را مخلوط با ساير بندگان و آميخته با سواد مردم بدانم، كه اثر تعينى و تشخص را از بين برده‏ام.

از آنچه گذشت اين مسئله روشن شد كه اظهار عبوديت در جمله:« اياك نعبد...!» از نظر معنا و از حيث اخلاص، جمله‏اي است كه هيچ نقصى ندارد، تنها چيزي كه بنظر مى‏رسد نقص است، اين است كه بنده عبادت را بخودش نسبت مي دهد و به ملازمه براى خود دعوى استقلال در وجود و در قدرت و اراده مى‏كند، با اين كه مملوك هيچگونه استقلالى در هيچ جهتى از جهاتش ندارد، چون مملوك است! و گويا براى تدارك و جبران همين نقص كه در بدو نظر بنظر مى‏رسد، اضافه كرد كه:« و اياك نستعين!» يعنى همين عبادتمان نيز به استقلال خود ما نيست، بلكه از تو نيرو مى‏گيريم و استعانت ميجوئيم!

**پس بر رويهم دو جمله:« اياك نعبد و اياك نستعين!» يك معنا را مى‏رسانند و آن عبادت خالصانه است كه هيچگونه شائبه‏اى در آن نيست!**

و ممكن است بهمين جهت كه گفته شد، استعانت و عبادت هر دو را به يك سياق آورد، و نفرمود:« تو را عبادت مى‏كنيم ما را يارى فرما و هدايت فرما!» بلكه فرمود:**« تو را عبادت مى‏كنيم و از تو يارى مى‏طلبيم!»**

**الميزان ج : 1 ص : 38**

# بحثی در مفهوم:

# حی و قیوم بودن خدا

**« اللَّهُ لا إِلَهَ إِلا هُوَ الْحَىُّ الْقَيُّومُ...!»**

**«خداوند يكتا است كه معبودى به جز او نيست خدائى است زنده و پاينده...!»**

**(255/بقره)**

## 1- حــیّ

اسم **« حى»** به معناى كسى است كه حياتى ثابت داشته باشد ، چون اين كلمه صفت مشبه است و مانند ساير صفات مشبه ، دلالت بر دوام و ثبات دارد .

انسانها از همان روزهاى اولى كه به مطالعه حال موجودات پرداختند آنها را دو جور يافتند ، يك نوع موجوداتى كه حال و وضع ثابتى دارند ، حس آدمى تغييرى ناشى از مرور زمان در آنها احساس نمى‏كند ، مانند سنگها و ساير جمادات و قسم ديگر موجوداتى كه گذشت زمان تغييراتى محسوس در قوا و افعال آنها پديد مى‏آورد ، مانند انسان و ساير حيوانات ، همچنين نباتات كه مى‏بينيم در اثر گذشت زمان ، قوا و مشاعرشان و كارشان يكى پس از ديگرى تعطيل مى‏شود و در آخر به تدريج دچار فساد و تباهى مى‏گردد .

در نتيجه ، انسان‏ها اين معنا را فهميدند كه در موجودات نوع دوم ، علاوه بر اندام و هيكل محسوس و مادى چيز ديگرى هست ، كه مساله احساسات و ادراكات علمى و كارهائى كه با علم و اراده صورت مى‏گيرد همه از آن چيز ناشى هستند و نام آن را حيات، از كار افتادن و بطلانش را مرگ ناميدند ، پس حيات يك قسم وجودى است كه علم و قدرت از آن ترشح مى‏شود .

خداى سبحان هم در مواردى از كلام خود اين تشخيص انسانها را امضا كرده ، از آن جمله فرموده:

**« اعلموا ان الله يحيى الارض بعد موتها !» (17/حدید)و نيز فرموده:**

**« انك ترى الارض خاشعة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت و ربت، ان الذى احياها لمحيى الموتى!» (39/فصلت) و نيز فرموده:**

**« و ما يستوى الاحياء و لا الاموات!» (22/فاطر) و نيز فرموده:**

**« و جعلنا من الماء كلشى‏ء حى!»(30/انبیا)**

اين آيه شامل حيات همه اقسام زنده مى‏شود، چه انسان و چه حيوان و چه گياه.

همانطور كه آيات فوق موجود زنده را سه قسمت مى‏كرد ، آيات زير هم زندگى را چند قسمت مى‏كند:

**« و رضوا بالحيوة الدنيا و اطمانوا بها !» (7/یونس)**

**« ربنا امتنا اثنتين و احييتنا اثنتين!»(11/غافر)**

كه دو بار زنده كردن در آيه ، شامل زندگى در برزخ و زندگى در آخرت مى‏شود و آيه قبلى هم از زندگى دنيا سخن مى‏گفت ، پس زندگى هم سه قسم است ، همانطور كه زندگان سه قسم هستند .

و خداى سبحان با اينكه زندگى دنيا را زندگى دانسته، ولى در عين حال در مواردى از كلامش آن را زندگى پست و خوار و غير قابل اعتنا دانسته ، از آن جمله فرموده:

**« و ما الحيوة الدنيا فى الاخرة الا متاع!» (26/رعد)**

**« تبتغون عرض الحيوة الدنيا!»(94/نسا)**

**« تريد زينة الحيوة الدنيا !»(28/کهف)**

**« و ما الحيوة الدنيا الا لعب و لهو!» (32/انعام)**

**« و ما الحيوة الدنيا الا متاع الغرور !»(185/آل عمران)**

پس ملاحظه كرديد كه خدا زندگى دنيا را به اين اوصاف توصيف كرد و آن را متاع خوانده و متاع به معناى هر چيزى است كه خود آن هدف نباشد ، بلكه وسيله‏اى براى رسيدن به هدف باشد ، آن را عرض خواند ، عرض چيزى است كه خودى نشان مى‏دهد و به زودى از بين مى‏رود ، آن را زينت خواند ، زينت به معناى زيبائى و جمالى است كه ضميمه چيز ديگرى شود ، تا به خاطر زيبائيش ، آن چيز ديگر محبوب و جالب شود ، در نتيجه آن كسى كه به طرف آن چيز جذب شده ، چيزى را خواسته كه در آن نيست ، آنچه را كه در آن هست نخواسته و نيز آن را لهو خوانده ، لهو عبارت است از كارهاى بيهوده‏اى كه آدمى را از كار واجبش باز بدارد و نيز آن را لعب خوانده ، لعب عبارت است از عملى كه به خاطر يك هدف خيالى و خالى از حقيقت انجام گيرد ، آن را متاع غرور خوانده ، متاع غرور به معناى هر فريبنده‏اى است كه آدمى را گول بزند .

آيه ديگرى جامع همه خصوصيات آيات بالا است و آن آيه اين است:

**« و ما هذه الحيوة الدنيا الا لهو و لعب و ان الدار الاخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون!»(64/عنکبوت)**

اين آيه شريفه مى‏خواهد حقيقت معناى زندگى ، يعنى كمال آن را از زندگى دنيا نفى نموده ، آن حقيقت و كمال را براى زندگى آخرت اثبات كند ، چون زندگى آخرت حياتى است كه بعد از آن مرگى نيست ، همچنانكه فرمود:

**« امنين لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى!» (56/دخان) و نيز فرموده:**

**« لهم ما يشاؤن فيها و لدينا مزيد!»(35/ق)**

پس اهل آخرت ديگر دچار مرگ نمى‏شوند و هيچ نقصى و كدورتى عيششان را مكدر نمى‏كند ، ليكن صفت اول يعنى ايمنى ، از آثار حقيقى و خاص زندگى آخرت و از ضروريات آن است .

پس زندگى اخروى ، زندگى حقيقى و بر طبق حقيقت است ، چون ممكن نيست مرگ بر آن عارض شود ، بر خلاف حيات دنيا ، اما خداى سبحان با اين حال در آيات بسيار زياد ديگرى فهمانده كه حيات حقيقى را او به آخرت داده و انسان را او به چنين حياتى زنده مى‏كند و زمام همه امور به دست او است پس حيات آخرت هم ملك خدا است نه اينكه خودش مالك باشد ، مسخر خدا است نه يله و رها ، خلاصه زندگى آخرت خاصيت مخصوص به خود را ، از خدا دارد ، نه از خودش .

از اينجا يك حقيقت روشن مى‏شود و آن اين است كه حيات حقيقى بايد طورى باشد كه ذاتا مرگ‏پذير نباشد و عارض شدن مرگ بر آن محال باشد ، اين مساله قابل تصور نيست مگر به اينكه حيات عين ذات حى باشد ، نه عارض بر ذات او ، همچنين از خودش باشد نه اينكه ديگرى به او داده باشد ، همچنانكه قرآن در باره خداى تعالى فرموده:« و توكل على الحى الذى لا يموت!»(58/فرقان) و بنابر اين ، پس حيات حقيقى ، حيات خداى واجب الوجود است و يا به عبارت ديگر حياتى است واجب ، به عبارت ديگر چنين حياتى اين است كه صاحب آن به ذات خود عالم و قادر باشد.

از اينجا كاملا معلوم مى‏شود كه چرا در جمله:

**« هو الحى لا اله الا هو !» (65/غافر)**

حيات را منحصر در خداى تعالى كرد و فرمود : تنها او حى و زنده است و نيز معلوم مى‏شود كه اين حصر حقيقى است نه نسبى و اينكه حقيقت حيات يعنى آن حياتى كه آميخته با مرگ نيست و در معرض نابودى قرار نمى‏گيرد تنها حيات خداى تعالى است .

و بنابر اين در آيه مورد بحث كه مى‏فرمايد:**« الله لا اله الا هو الحى القيوم!»** و همچنين آيه:**« الم الله لا اله الا هو الحى القيوم!»(2/آل عمران)** انحصار را می رساند **یعنی حيات تنها و تنها خاص خدا است و اگر زندگان ديگر هم زندگى دارند خدا به آنها داده است** .

## 2- قیوم

كلمه **« قيوم »** صفتى است كه بر مبالغه دلالت دارد و قيام بر هر چيز به معناى درست كردن و حفظ و تدبير و تربيت و مراقبت و قدرت بر آن است ، همه اين معانى از قيام استفاده مى‏شود ، چون قيام به معناى ايستادن است ، عادتا بين ايستادن و مسلط شدن بر كار ملازمه هست ، از اين رو از كلمه قيوم همه آن معانى استفاده مى‏شود .

و خداى تعالى در كلام مجيدش اصل قيام به امور خلق خود را براى خود اثبات نموده و مى‏فرمايد:

**« ا فمن هو قائم على كل نفس بما كسبت!» (33/رعد)**

و نيز با بيانى كلى‏تر مى‏فرمايد:

**« شهد الله انه لا اله الا هو و الملائكة و اولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم!» (18/آل عمران)**

اين آيه شريفه چنين مى‏رساند كه خدا قائم بر تمامى موجودات است و با عدل قائم است ، به اين معنا كه عطا و منع او همه به عدل است ، با در نظر گرفتن اينكه عالم امكان همان عطا و منع آن است( دادن هستى است و در چهارچوب دادن آن است ، چون هيچ موجودى بدون چهارچوب و حد و ماهيت وجود پيدا نمى‏كند!) پس هر چيزى را همانقدر كه ظرفيت و استحقاق دارد مى‏دهد ، آنگاه مى‏فرمايد : علت اينكه به عدالت مى‏دهد اين است كه عدالت مقتضاى دو اسم عزيز و حكيم است ، خداى تعالى به آن جهت كه عزيز است ، قائم بر هر چيز است و به آن جهت كه حكيم است در هر چيزى عدالت را اعمال مى‏كند .

و سخن كوتاه اينكه : خداى تعالى از آنجا كه مبدأ هستى است و وجود هر چيز و اوصاف و آثارش از ناحيه او آغاز مى‏شود و هيچ مبدئى براى هيچ موجودى نيست مگر آنكه آن مبدأ هم به خدا منتهى مى‏شود ، پس او قائم بر هر چيز و از هر جهت است ، در حقيقت معناى كلمه قائم است ، يعنى قيامش آميخته با خلل و سستى نيست ، هيچ موجودى به غير از خدا چنين قيامى ندارد ، مگر اينكه به وجهى قيام او منتهى به خدا و به اذن خدا است ، پس خداى تعالى هر چه قيام دارد قيامى خالص است( نه قيامى آميخته با ضعف و سستى!) و غير خدا به جز اين چاره‏اى ندارد كه بايد به اذن او و به وسيله او قائم باشد ، پس در اين مساله از دو طرف حصر هست ، يكى منحصر نمودن قيام در خداى تعالى و اينكه غير او كسى قيام ندارد ، ديگر منحصر نمودن خدا در قيام و اينكه خدا به جز قيام كارى ندارد!

حصر اول از كلمه قيوم استفاده مى‏شود و حصر دوم از جمله بعدى استفاده مى‏شود كه مى‏فرمايد:

**« لا تاخذه سنة و لا نوم - او را چرت و خواب نمى‏گيرد!»(254/بقره)**

ما چند حالت داريم ، يا در حال قيام و تسلط بر كاريم ، يا نشسته و در حال رفع خستگى هستيم ، يا در حال چرتيم ، يا در حال خوابيم ، همچنين احوالى ديگر ، ليكن خداى تعالى تنها قيوم است!

از اين بيان ، مطلبى ديگر نيز استفاده مى‏شود و آن اين است كه اسم قيوم اصل و جامع تمامى اسماى اضافى خدا است و منظور ما از اسماى اضافى اسمائى است كه به وجهى بر معانى خارج از ذات دلالت مى‏كند ، مانند اسم خالق ، رازق ، مبدى ، معيد ، محيى ، مميت ، غفور ، رحيم ، ودود و غير آن چرا كه اگر خدا ، آفريدگار و روزى‏رسان و مبدأ هستى و باز گرداننده انسانها در معاد و زنده كننده و ميراننده و آمرزنده و رحيم و ودود است به اين جهت است كه **قيوم** است .

**الميزان ج : 2 ص : 501**

# عالم الغيب و الشهادة الكبير المتعال

**« عالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعال‏!»**

**« داناى غيب و شهود و بزرگ و متعال است!» (9/رعد)**

**غيب و شهادت**

- بطورى كه مكرر شنيديد - دو معنى از معانى نسبى هستند ، يعنى يك شى‏ء واحد ممكن است نسبت به چيزى غيب و نسبت به چيزى ديگر شهادت باشد و اين بدان سبب است كه موجودات خالى از حدود نيستند و هرگز از حدود خود جدا و منفك نمى‏شوند ، بنا بر اين ، هر چيزى كه داخل در حد و احاطه چيز ديگرى باشد آن چيز داخل ، براى آن ديگرى شهادت است چون مشهود ادراك آن است و هر چيزى كه از حد چيز ديگرى خارج باشد ، براى آن چيز ديگر غيب خواهد بود چون مشهود ادراكش نيست .

از همين جاست كه به خوبى روشن مى‏گردد كه : جز خداى سبحان ، كسى غيب نمى‏داند ، اما اينكه غيب جز براى خدا معلوم نمى‏شود جهتش اين است كه علم ، خود يك نوع احاطه است و معنى ندارد كه چيزى به خارج از حد وجودى خود و به اجنبى از احاطه خود احاطه يابد و اما اينكه خدا عالم به غيب است جهتش اين است كه وجود خدا محدود به حدى نيست و او به هر چيز محيط است ، هيچ چيز نمى‏تواند خود را بوسيله چهار ديوار حد خود از خدا پنهان بدارد ، پس در حقيقت براى خدا غيب نيست هر چند براى غير خدا غيب باشد .

و بنا بر اين ، معنى علم خدا به غيب و شهادت در حقيقت اين مى‏شود كه همه چيز براى او شهادت است و آن غيب و شهادتى كه در باره موجودات نسبت به هم تحقق مى‏يابد، هم غيبش و هم شهادتش براى خدا شهادت است .

و به عبارت ديگر ، معنى جمله عالم الغيب و الشهادة اينست كه امور كه ممكن است علم صاحبان علم به آن احاطه يابد ، يعنى امورى كه خارج از حد وجودشان نيست ، همچنين آن امورى كه ممكن نيست علم صاحبان علم به آن تعلق گيرد ، به خاطر اينكه از حد وجودشان خارج است ، هم آن قسم و هم اين قسم هر دو براى خداى تعالى معلوم و مشهود است ، چون او به تمام اشياء احاطه دارد .

**الكبير المتعال**

- اين دو اسم از اسماى حسناى خداوند متعال است ، واژه كبر و در مقابلش واژه صغر از معانى متضايفه هستند ، زيرا وقتى اجسام از نظر تفاوتى كه در كوچكى و بزرگى حجم دارند بعضى با بعضى ديگر مقايسه شوند ، آن جسمى كه به اندازه حجم جسم ديگر و بعلاوه مقدارى زيادتر دارد ، نسبت به آن بزرگ و آن ديگرى نسبت به اين كوچك است .

ليكن استعمال اين دو كلمه را توسعه داده و در غير اجسام نيز استعمال كرده‏اند و از معانى مورد استعمال آن - معنايى كه با ساحت قدس خداى تعالى سازگار باشد - اينست كه بگوييم كبريايى او معنايش اينست كه تمامى كمالات هر چيز را واجد و بدان احاطه دارد، پس وقتى كه مى‏گوييم او كبير است معنايش اينست كه او كمال هر صاحب كمالى را دارد با زيادتى .

واژه متعال صفتى است از باب تعالى ، كه مبالغه در علو را مى‏رساند ، همچنان كه آيه « تعالى عما يقولون علوا كبيرا !»(43/اسرا) بدان دلالت دارد. خداى سبحان ، هم على است و هم متعال ، اما اينكه گفتيم : على است ، براى اينكه او بر هر چيزى علو و سلطنت دارد و اما اينكه گفتيم : متعال است ، براى اينكه نهايت درجه علو را دارد ، چون علو او از هر علوى بزرگتر است ، پس او آنچنان عاليى است كه بر هر عالى ديگر از هر جهت تسلط دارد .

از همينجا معلوم مى‏شود كه چرا دنبال جمله« عالم الغيب و الشهادة !» فرمود: «الكبير المتعال!» چون مفاد مجموع آن دو اسم اين است كه خداى سبحان به هر چيزى محيط و بر هر چيز مسلط است و هيچ چيزى به هيچ وجهى از وجوه بر او مسلط نيست و هيچ غيبى بر او غلبه نمى‏كند تا با غيبتش از حيطه علم او خارج شود ، همچنان هيچ شهادتى هم بر او مسلط نيست ، پس اگر او عالم به غيب و شهادت است براى اين است كه او كبير و متعال است!

**الميزان ج : 11 ص : 419**

**فصل چهارم**

**اسماء الحسنی**

**مقدمه تفسیری بر مفهوم:**

# اسماء الحسنی

**« وَ للَّهِ الأَسمَاءُ الحُسنى فَادْعُوهُ بهَا وَ ذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فى أَسمَئهِ سيُجْزَوْنَ مَا كانُوا يَعْمَلُونَ‏!»**

**« خدا را نام‏هاى نيكوتر است او را بدانها بخوانيد و كسانى را كه در نام‏هاى وى كجروى مى‏كنند واگذاريد به زودى سزاى اعمالى را كه مى‏كرده‏اند خواهند ديد!» (180/اعراف)**

هدايت دائر مدار دعوت خدا بسوى اسماء حسنى و ضلالت دائر مدار الحاد در آن اسماء است ، مردم از دين دار و بى‏دين و عالم و جاهل بر حسب فطرت و سريره باطنيشان اختلافى ندارند در اينكه اين عالم مشهود متكى بر حقيقتى است كه قوام اجزاى آن و نظام موجود در آن ، بر آن حقيقت استوار است ، آن حقيقت خداى سبحان است كه هر موجودى از او ابتداء گرفته و به او بازگشت مى‏كند ، اوست كه جمال و كمال مشهود در عالم را بر اجزاى عالم افاضه مى‏كند ، اين جمال ، جمال او و از ناحيه اوست .

همين مردم در عين اين اتفاقى كه بر اصل ذات پروردگار دارند در اسماء و صفات او بر سه صنفند ، صنفى اسمائى براى او قائلند كه معانى آن اسماء لايق آن هست كه به ساحت مقدس پروردگار نسبت داده شود ، يعنى معانى آن اسماء صفاتى است كه مبين كمال و يا نفى نواقص و زشتى‏ها است ، صنف ديگرى در اسماء او كجروى كرده و صفات خاصه او را به غير او نسبت مى‏دهند ، مانند ماديين و دهريين كه آفريدن و زنده كردن و روزى دادن و امثال آن را ، كار ماده يا دهر مى‏دانند و نيز مانند وثنى‏ها كه خير و نفع را به خدايان نسبت مى‏دهند و مانند بعضى از اهل كتاب كه پيغمبر و اولياى دين خود را به صفاتى توصيف مى‏كنند كه جز خداى تعالى كسى سزاوار و برازنده آن نيست و در اين انحراف برخى از مردم با ايمان نيز شريكند ، براى اينكه اسباب هستى را مستقل در تاثير دانسته و در باره آنها نظريه‏اى دارند كه با توحيد خدا سازگار نيست ، صنف سوم مردمى هستند كه به خداى تعالى ايمان دارند و ليكن در اسماى او انحراف مى‏ورزند ، يعنى صفات نقص و كارهاى زشت را براى او اثبات مى‏كنند مثلا او را جسم و محتاج به مكان دانسته و در بعضى از شرايط ، او را قابل درك مى‏دانند و علم ، اراده ، قدرت ، وجود و بقائى از قبيل علم ، اراده ، قدرت ، وجود و بقاى خود ما برايش اثبات مى‏كنند و نسبت ظلم در كارها و جهل در حكم و امثال آن به وى مى‏دهند و همه اينها الحاد در اسماء او است .

و در حقيقت برگشت اين سه صنف به دو صنف است ، يكى كسانى كه خدا را به اسماء حسنى مى‏خوانند و او را خدائى ذو الجلال و الاكرام دانسته و عبادت مى‏كنند و اين صنف هدايت يافتگان به راه حقند ، صنف دوم مردمى هستند كه در اسماء خدا الحاد ورزيده و غير او را به اسم او ، يا او را به اسم غير او مى‏خوانند ، اين صنف اهل ضلالتند ، كه مسيرشان به دوزخ است ، جايگاهشان در دوزخ بحسب مرتبه‏اى است كه از ضلالت دارا هستند .

خداى تعالى همه جا هدايت را بطور مطلق به خود استناد داده و ضلالت را به خود مردم ، سرّش اين است كه هدايت از صفات جميله است و همانطور كه در بالا گذشت حقيقت جمال خداى را سزاست ، به خلاف ضلالت كه حقيقتش عدم اهتداء به هدايت خدا است و اين خود معنايى است عدمى و از صفات نقص( خداوند به عدم و نقص متصف نمى‏شود،) و اما تثبيت آن ضلالت در فردى كه به اختيار خود ضلالت را بر هدايت ترجيح داده و به آيات خدا تكذيب كرده مستند به خداى تعالى است ، يعنى خداوند كسى را كه بخواهد كيفر كند ضلالت او را در همان اولين بار تحققش در دل وى استوار نموده و با سلب توفيق و قطع عطيه الهى خود ، آن را صفت لازمى قرار مى‏دهد ، اين همان استدراج و املاء است كه در قرآن كريم آن را به خود نسبت داده است .

پس معلوم شد كه آيات مورد بحث به همان مطلبى اشاره مى‏كند كه كلام سابق بدان منتهى گرديد و آن اين بود كه حقيقت معناى اينكه هدايت و اضلال از خدا است اين است كه او بشر را به اسماء حسناى خود دعوت كرده و باعث شد مردم دو فريق شوند يكى آن عده‏اى كه هدايت خدا را قبول كردند و يكى آن افرادى كه نسبت به اسماء او الحاد ورزيده و آيات او را تكذيب كردند و خداوند ايشان را به كيفر تكذيبشان بسوى دوزخ سوق مى‏دهد ، همچنانكه در آخر كلام سابق فرموده:

« و لقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن و الانس ...!»(179/اعراف)

و اين سوق دادن را بوسيله استدراج و املاء انجام مى‏دهد .

« و لله الاسماء الحسنى فادعوه بها ...!» (180/اعراف)

كلمه اسم بحسب لغت چيزى را گويند كه بوسيله آن انسان بسوى چيزى راه پيدا كند ، چه اينكه علاوه بر اين دلالت ، معناى وصفى‏اى را هم افاده بكند مانند لفظى كه حكايت كند از معناى موجود در آن چيز و يا صرف اشاره به ذات آن چيز باشد مانند زيد و عمرو و مخصوصا اسمهاى اشخاص كه قبلا سابقه وصفى نداشته و تنها اشاره به ذات دارد .

و توصيف اسماء خدا به وصف حسنى - كه مؤنث احسن است - دلالت مى‏كند بر اينكه منظور از اين اسماء ، قسم اول از معناى اسم است ، يعنى آن اسمائى است كه در آنها معناى وصفى مى‏باشد ، مانند آن اسمائى كه جز بر ذات خداى تعالى دلالت ندارد ، اگر چنين اسمائى در ميان اسماى خدا وجود داشته باشد ، آنهم نه هر اسم داراى معناى وصفى ، بلكه اسمى كه در معناى وصفيش حسنى هم باشد ، باز هم نه هر اسمى كه در معناى وصفيش حسن و كمال نهفته باشد بلكه آن اسمائى كه معناى وصفيش وقتى با ذات خداى تعالى اعتبار شود از غير خود احسن هم باشد ، بنا بر اين شجاع و عفيف هر چند از اسمائى هستند كه داراى معناى وصفى‏اند و هر چند در معناى وصفى آنها حسن خوابيده ليكن لايق به ساحت قدس خدا نيستند ، براى اينكه از يك خصوصيت جسمانى خبر مى‏دهند و به هيچ وجه ممكن نيست اين خصوصيت را از آنها سلب كرد( و كارى كرد كه وقتى اسم شجاع و عفيف برده مى‏شود جسمانيت موصوف به ذهن نيايد!) و اگر چنين كارى ممكن بود البته اطلاق آنها بر ذات خداى تعالى هيچ عيبى نداشت( و ممكن بود به خداى تعالى هم اسم شجاع و عفيف و امثال آن را اطلاق كرد،) مانند جواد ، عدل و رحيم .

پس لازمه اينكه اسمى از اسماء خدا بهترين اسماء باشد اين است كه بر يك معناى كمالى دلالت كند ، آنهم كمالى كه مخلوط با نقص و يا عدم نباشد ، اگر هم هست تفكيك معناى كمالى از آن معناى نقصى و عدمى ممكن باشد ، پس هر اسمى كه در معناى آن احتياج و عدم و يا فقدان نهفته باشد مانند اساميى كه بر اجسام و جسمانيات و افعال زشت و معانى عدمى اطلاق مى‏شود اسماى حسنى نبوده اطلاقش بر ذات پروردگار صحيح نيست .

چون اينگونه اسماء پديده‏هاى زبان ما آدميان است و آنها را وضع نكرده‏ايم مگر براى آن معانيى كه در خود ما وجود دارد ، و معلوم است كه آن معانى هيچوقت از شائبه حاجت و نقص و عدم خالى نيست ، چيزى كه هست بعضى از آنها لغاتى است كه به هيچ وجه ممكن نيست جهات حاجت و نقص را از آنها سلب كرد مانند كلمه جسم ، رنگ و مقدار و امثال آن .

بعضى ديگر لغاتى است كه اين تفكيك در آنها ممكن است ، مانند علم ، حيات و قدرت، زيرا علم وقتى در خود ما اطلاق مى‏شود به معناى احاطه از طريق عكس بردارى ذهن به وسائل مادى تعبيه شده در ذهن است و همچنين قدرت در ما به معناى منشايت فعل است به آن كيفيتى كه در عضلات ما تعبيه گشته و نيز حيات در ما عبارت است از اينكه ما با همين وسائل مادى علم و قدرت ، دانا و توانا شويم ، اين علم و اين قدرت و اين حيات لايق ساحت قدس خداى تعالى نيست ، ليكن چنان هم نيست كه نتوان آنها را به ذات مقدسش نسبت داد ، زيرا اگر ما معانى آنها را از خصوصيات مادى مجرد ساخته و تفكيك كنيم و آن وقت معناى علم - مثلا - صرف احاطه به چيزى و حضور آن چيز در نزد عالم و معناى قدرت منشايت ايجاد چيزى و معناى حيات اين باشد كه موجود داراى حيات بنحوى باشد كه علم و قدرت را داشته باشد ، چنين علم و قدرت و حياتى را مى‏توان به ساحت قدس خداى تعالى نسبت داد ، براى اينكه معانيى است كمالى و خالى از جهات نقص و حاجت و عقل و نقل هم دلالت مى‏كند بر اينكه هر صفت كمالى از آن خداى تعالى است و اگر غير او هم به صفتى از صفات كمال متصف باشد خداوند آن را به وى افاضه كرده است بدون اينكه الگوى آن را از موجودى قبل از آن گرفته باشد.

پس خداى تعالى عالم ، قادر و حى است ، ولى نه مثل عالم و قادر و حى بودن ما ، بلكه به علم و قدرت و حياتى كه لايق به ساحت قدس او است و آن همانطور كه گفته شد حقيقت اين معانى كماليه است مجرد از نقائص .

در جمله« و لله الاسماء الحسنى!» كه لله خبر است مقدم ذكر شده و اين خود حصر را مى‏رساند و معناى جمله اين است: **تنها براى خدا است اسماء حسنى!**

اسماء هم با الف و لام آمده و هر جمعى كه الف و لام بر سرش در آيد عموميت را مى‏رساند و معناى آن اين است كه هر اسم احسن كه در وجود باشد از آن خدا است و احدى در آن با خدا شريك نيست و چون خود خداى تعالى همين معانى را بغير خود هم نسبت مى‏دهد و مثلا غير خود را نيز عالم ، قادر ، حى و رحيم مى‏داند لذا تنها براى خدا بودن آنها معنايش اين است كه حقيقت اين معانى فقط و فقط براى خدا است و كسى در آنها با خدا شركت ندارد .

و ظاهر آيات بلكه صريح بعضى از آنها اين معنا را تاييد مى‏كند ، مانند جمله:

« ان القوة لله جميعا!» (165/بقره)و جمله:

« فان العزة لله جميعا!» (65/یونس)و جمله:

« و لا يحيطون بشى‏ء من علمه الا بما شاء!»(255/بقره) و جمله:

« هو الحى لا اله الا هو!» (65/غافر)

بطورى كه ملاحظه مى‏كنيد ، از اين آيات بر مى‏آيد كه **حقيقت هر اسم احسنى تنها و تنها از خداست و كسى در آنها شريك او نيست مگر به همان مقدارى كه او تمليك به اراده و مشيت خود كند .**

ظاهر كلام خداى تعالى در هر جا كه ذكرى از اسماء خود كرده نيز اين معنى را تاييد مى‏كند ، مانند آيه:

« الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنى!» (8/طه)و آيه:

« قل ادعوا الله او ادعوا الرحمان ايا ماتدعوا فله الاسماء الحسنى!» (110/اسری) و آيه:

« له الاسماء الحسنى يسبح له ما فى السموات و الارض!» (24/حشر)

و ظاهر همه اين آيات اين است كه هر اسم احسنى حقيقتش تنها براى خدا است و بس.

و اينكه فرمود:« فادعوه بها !» يا از دعوت به معناى نام نهادن است همچنانكه مى‏گوييم : من او را زيد خواندم و تو را ابا عبد الله خواندم يعنى او را به آن اسم و تو را به اين اسم نام نهادم و يا از دعوت به معناى ندا است ، معنايش اين است كه خدا را به اسماء حسنايش ندا كنيد مثلا بگوييد:

- اى رحمان اى رحيم و ... !

و يا از دعوت به معناى عبادت است و معنايش اين است كه خدا را عبادت كنيد با اعتقاد به اينكه او متصف به اوصاف حسنه و معانى جميله‏اى است كه اين اسماء دلالت بر آن دارد .

مفسرين همه اين چند معنا را براى دعوت احتمال داده‏اند و ليكن كلام خود خداى تعالى در موارد مختلفى كه دعاى خود او را ذكر مى‏كند مؤيد همين معناى اخير است ، مانند:

« قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى!» (110/اسری) و آيه:

« و قال ربكم ادعونى استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتى سيدخلون جهنم داخرين!»(60/غافر)

وجه تاييد اين است كه اول دعا را ذكر كرده و در بعد همان دعا را به عبادت بدل آورده و فهمانده كه عبادت و دعا يكى است .

و همچنين آيه:

« و من اضل ممن يدعوا من دون الله من لا يستجيب له الى يوم القيمة و هم عن دعائهم غافلون! و اذا حشر الناس كانوا لهم اعداء و كانوا بعبادتهم كافرين!» (5و6/احقاف) و آيه:

« هو الحى لا اله الا هو فادعوه مخلصين له الدين!» (65/غافر)

كه دعا را به معناى اخلاص در عبادت گرفته است .

ظاهر ذيل آيه:« و ذروا الذين يلحدون فى اسمائه سيجزون ما كانوا يعملون!»(180/اعراف) نيز اين معنا را تاييد مى‏كند ، براى اينكه اگر مراد از دعا نام نهادن و يا نداء مى‏بود ، نه عبادت مناسب‏تر اين بود كه بفرمايد:« بما كانوا يصفون،» بخاطر آن وصف‏ها كه از خدا مى‏كردند همچنانكه در جاى ديگر همينطور تعبير كرده و فرموده: « سيجزيهم وصفهم - به زودى وصف كردنشان را جزا خواهد داد!»(139/انعام) بنا بر آنچه گذشت معناى آيه مورد بحث چنين مى‏شود - و خدا داناتر است!

**« براى خدا است تمامى اسمائى كه بهترين اسماء است پس او را عبادت كنيد و با آنها بسويش توجه نماييد!»**

البته معلوم است كه اين معنا شامل تسميه و نداء هم مى‏شود چون اين دو از لواحق عبادت است .

**الميزان ج : 8 ص : 446**

**گفتارى در چند مبحث پيرامون:**

**اسماء حسنى**

# بحث 1- معناى اسماء حسنى چيست؟

# و چگونه مى‏توان بدان راه يافت ؟

اولين بارى كه ما چشم بدين جهان مى‏گشاييم و از مناظر هستى مى‏بينيم آنچه را كه مى‏بينيم نخست ادراك ما بر خود ما واقع گشته و قبل از هر چيز خود را مى‏بينيم و سپس نزديك‏ترين امور را به خود كه همان روابط ما با عالم خارج و مستدعيات قواى عامله ما در بقاء ما است ، درك مى‏كنيم ، پس خود ما و قواى ما و اعمال متعلق به آن اولين چيزى است كه درب دلهاى ما را مى‏كوبد و به درك ما در مى‏آيد ، ليكن ما خود را نمى‏بينيم مگر مرتبط بغير و همچنين قوا و افعالمان را .

پس مى‏توان گفت كه احتياج اولين چيزى است كه انسان آن را مشاهده مى‏كند و آن را در ذات خود و در هر چيزى كه مرتبط به او و قوا و اعمال او است و همچنين در سراسر جهان برون از خود مى‏بيند و در همين اولين ادراك حكم مى‏كند به وجود ذاتى كه حوايج او را بر مى‏آورد و وجود هر چيزى منتهى به او مى‏شود و آن ذات خداى سبحان است .

آيه شريفه: « يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله و الله هو الغنى!» (15/فاطر) اين ادراك و اين حكم ما را تصديق مى‏كند .

البته تاريخ نتوانسته ابتداى ظهور عقيده به ربوبيت را در ميان افراد بشر پيدا كند و ليكن تا آنجا كه سير بشر را ضبط كرده از همان قديم‏ترين عهدها اين اعتقاد را در انسان‏ها سراغ مى‏دهد ، حتى اقوام وحشيى كه الآن در دور افتاده‏ترين نقاط آمريكا و استراليا زندگى مى‏كنند و در حقيقت نمونه‏اى از بساطت و سادگى انسانهاى اولى هستند ، وقتى وضع افكارشان را بررسى كنيم مى‏بينيم كه به وجود قواى عاليه‏اى در ماوراى طبيعت معتقدند و هر طايفه‏اى كيش خود را مستند به يكى از آن قوا مى‏داند و اين در حقيقت همان قول به ربوبيت است ، هر چند معتقدين به آن در تشخيص رب به خطا رفته‏اند و ليكن اعتقاد دارند به ذاتى كه امر هر چيزى به او منتهى مى‏گردد ، چون اين اعتقاد از لوازم فطرت انسانى است و فردى نيست كه فاقد آن باشد ، مگر اينكه بخاطر شبهه‏اى كه عارضش شده و از الهام فطريش منحرف شده باشد و مثل كسى كه خود را به خوردن سم عادت داده باشد ، هر چند طبيعتش به الهام خود ، او را از اين كار تحذير مى‏كند در حالى كه او عادت خود را مستحسن مى‏شمارد .

بعد از فراغ از وجود چنين حقيقتى اينك مى‏گوييم قدم دومى كه در اين راه پيش مى‏رويم و ابتدائى‏ترين مطلبى كه به آن بر مى‏خوريم اين است كه ما در نهاد خود چنين مى‏يابيم كه انتهاى وجود هر موجودى به اين حقيقت است، خلاصه وجود هر چيزى از او است ، پس او مالك تمام موجودات است ، چون مى‏دانيم اگر داراى آن نباشد نمى‏تواند آن را بغير خود افاضه كند ، علاوه بر اينكه بعضى از موجودات هست كه اصل حقيقتش بر اساس احتياج است و خودش از نقص خود خبر مى‏دهد و خداى تعالى منزه از هر حاجت و هر نقيصه‏اى است ، براى اينكه او مرجع هر چيزى است در رفع حاجت و نقيصه آن چيز، اينجا نتيجه مى‏گيريم كه پس خداى تعالى هم داراى ملك - به كسر ميم - است و هم صاحب ملك - به ضم ميم - يعنى همه چيز از آن او است و در زير فرمان او است و اين دارا بودنش على الاطلاق است ، پس او دارا و حكمران همه كمالاتى است كه ما در عالم سراغ داريم ، از قبيل حيات ، قدرت ، علم ، شنوائى ، بينائى ، رزق ، رحمت و عزت و امثال آن ، در نتيجه او حى ، قادر ، عالم ، سميع و بصير است ، چون اگر نباشد ناقص است و حال آنكه نقص در او راه ندارد ، همچنين رازق ، رحيم ، عزيز ، محيى ، مميت ، مبدى ، معيد و باعث و امثال آن است و اينكه مى‏گوييم رزق ، رحمت ، عزت ، زنده كردن ، ميراندن ، ابداء ، اعاده و برانگيختن كار او است ، او است سبوح ، قدوس ، على ، كبير و متعال و امثال آن منظور ما اين است كه هر صفت عدمى و صفت نقصى را از او نفى كنيم .

اين طريقه ساده‏اى است كه ما در اثبات اسماء و صفات براى خداى تعالى مى‏پيماييم ، قرآن كريم هم ما را در اين طريقه تصديق نموده و در آيات بسيارى ملك - به كسر ميم و به ضم آن - را بطور مطلق براى خداى تعالى اثبات كرده ، چون حاجتى به ذكر آن آيات نيست ، مى‏گذريم .

## بحث 2- حد اسماء و اوصاف خدای تعالی چیست ؟

از بيانى كه در فصل اول گذشت روشن گرديد كه ما جهات نقص و حاجتى را كه در اجزاى عالم مشاهده مى‏كنيم از خداى تعالى نفى مى‏نماييم ، مانند مرگ ، فقر ، فاقد بودن ، ذلت ، زبونى و جهل و امثال آن كه هر يك از آنها در مقابل كمالى قرار دارند و معلوم است كه نفى اين امور با در نظر داشتن اينكه امورى سلبى و عدمى هستند در حقيقت اثبات كمال مقابل آنها است ، مثلا وقتى فقر را از ساحت او نفى مى‏كنيم برگشت اين نفى به اثبات غنى براى او است ، نفى ذلت ، عجز و جهل اثبات عزت ، قدرت و علم است و همچنين ساير صفات و جهات نقص .

و اما صفات كمال كه براى او اثبات مى‏كنيم از قبيل حيات ، قدرت ، علم و امثال آن - بطورى كه خواننده محترم به ياد دارد - گفتيم كه اينگونه صفات را ما از راه اذعان به مالكيت او ، نسبت به جميع كمالات ثابته در دار وجود اثبات مى‏كنيم ، چيزى كه هست اين صفات در دار وجود ملازم با جهاتى از نقص و حاجت است و ما اين جهات نقص و حاجت را از خداى تعالى نفى مى‏كنيم .

مثلا علم در ما آدميان عبارت است از احاطه حضورى به معلوم از راه عكس گرفتن با ابزار بدنى از خارج و ليكن در خداى تعالى عبارت است از احاطه حضورى ، اما اينكه از راه عكس گرفتن از خارج باشد تا محتاج باشد به دستگاه مادى بدنى و بينائى و اينكه موجود خارجى قبل از علم وجود داشته باشد از آنجايى كه جهت نقص است ما آن را از خداى تعالى نفى مى‏كنيم ، چون او منزه از جهات نقص است.

و كوتاه سخن اينكه ، اصل معناى ثبوتى و وجودى علم را در باره او اثبات مى‏كنيم و خصوصيت مصداق را كه مؤدى به نقص و حاجت است از ساحت مقدسش سلب مى‏نماييم .

از طرفى ديگر وقتى بنا شد تمامى نقائص و حوائج را از او سلب كنيم ، بر مى‏خوريم به اينكه داشتن حد هم از نقائص است ، براى اينكه ، چيزى كه محدود باشد بطور مسلم خودش خود را محدود نكرده ، بلكه موجود ديگرى بزرگتر از آن و مسلط بر آن بوده كه برايش تعيين حد كرده ، لذا همه انحاء حد و نهايت را از خداى سبحان نفى مى‏كنيم و مى‏گوييم خداى تعالى در ذاتش و همچنين در صفاتش به هيچ حدى محدود نيست ، قرآن كريم هم اين را تاييد نموده و مى‏فرمايد:« و هو الواحد القهار!» پس او وحدتى را دارا است كه آن وحدت بر هر چيز ديگرى قاهر است و چون قاهر است احاطه به آن هم دارد .

اينجا است كه قدم ديگرى پيش رفته حكم مى‏كنيم به اينكه صفات خداى تعالى عين ذات او است ، همچنين هر يك از صفاتش عين صفت ديگر او است ، هيچ تمايزى ميان آنها نيست مگر بحسب مفهوم ، چرا ؟ براى اينكه فكر مى‏كنيم اگر علم او مثلا غير قدرتش باشد و علم و قدرتش غير ذاتش باشد - همانطور كه در ما آدميان اينطور است - بايستى صفاتش هر يك آن ديگرى را تحديد كند و آن ديگر منتهى به آن شود ، پس باز پاى حد و انتهاء و تناهى به ميان مى‏آيد و با به ميان آمدن آنها تركيب و فقر و احتياج به ما فوقى كه تحديد كننده او باشد نيز در كار خواهد آمد و حال آنكه در قدم‏هاى قبلى طى كرديم كه خداى تعالى منزه از اين نقائص است .

و همين است معناى صفت احديت او كه از هيچ جهتى از جهات منقسم نمى‏شود و نه در خارج و نه در ذهن متكثر نمى‏گردد .

از آنچه گذشت معلوم شد اينكه بعضى‏ها گفته‏اند : برگشت معانى صفات خداى تعالى به نفى است ، مثلا برگشت علم ، قدرت و حيات او به عدم جهل ، عدم عجز و عدم موت است و همچنين ساير صفات ، براى اينكه خداوند منزه است از صفاتى كه در مخلوقات او است صحيح نيست ، زيرا مستلزم اين است كه تمامى صفات كمال را از خداى تعالى نفى كنيم و خواننده محترم متوجه شد كه راه فطرى كه ما قدم به قدم پيش رفتيم مخالف اين حرف و ظواهر آيات كريمه قرآن هم منافى آن است .

نظير اين گفتار در فساد گفتار كسانى است كه يا صفات خدا را زائد بر ذات دانسته و يا بكلى آن را نفى كرده و گفته‏اند در خداى تعالى آثار اين صفات است نه خود آنها و همچنين اقوال ديگرى كه در باره صفات خدا هست ، همه اينها با راه فطرى كه از نظر خواننده گذشت مخالفت داشته و فطرت ، آنها را دفع مى‏كند. (تفصيل بحث از بطلان آنها موكول به محل ديگرى است .)

## بحث 3- انقسام هائی که برای صفات خدای تعالی هست:

از كيفيت و طرز سلوك فطرى كه گذشت بر آمد كه بعضى از صفات خدا صفاتى است كه معناى ثبوتى را افاده مى‏كند ، از قبيل علم و حيات ، اينها صفاتى هستند كه مشتمل بر معناى كمالند ، بعضى ديگر آن صفاتى است كه معناى سلبى را افاده مى‏كند مانند سبوح و قدوس و ساير صفاتى كه خدا را منزه از نقائص مى‏سازد ، پس از اين نظر مى‏توان صفات خدا را به دو دسته تقسيم كرد : يكى ثبوتيه و ديگر سلبيه .

و نيز پاره‏اى از صفات خدا آن صفاتى است كه عين ذات او است نه زائد بر ذات مانند حيات ، قدرت و علم به ذات ، اينها صفاتى ذاتى‏اند ، پاره‏اى ديگر صفاتى است كه تحققشان محتاج به اين است كه ذات قبل از تحقق آن صفات محقق فرض شود ، مانند خالق و رازق بودن كه صفات فعلى هستند، اينگونه صفات زائد بر ذات و منتزع از مقام فعلند و معناى انتزاع آنها از مقام فعل اين است كه مثلا بعد از آنكه نعمت‏هاى خدا را كه متنعم به آن و غوطه‏ور در آنيم ملاحظه مى‏كنيم نسبتى را كه اين نعمت‏ها به خداى تعالى دارد نسبت رزقى است كه يك پادشاه به رعيت خود جيره مى‏دهد ، اين ماييم كه بعد از چنين مقايسه‏اى نعمت‏هاى خدا را رزق مى‏ناميم ، خدا را كه همه اين نعمت‏ها منتهى به او است رازق مى‏خوانيم ، همچنين خلق، رحمت و مغفرت و ساير صفات و اسماء فعلى خدا كه بر خدا اطلاق مى‏شود و خدا به آن اسماء ناميده مى‏شود بدون اينكه خداوند به معانى آنها متلبس باشد ، چنانكه به حيات و قدرت و ساير صفات ذاتى متصف مى‏شود ، چون اگر خداوند حقيقتا متلبس به آنها مى‏بود مى‏بايستى آن صفات ، صفات ذاتى خدا باشند نه خارج از ذات ، پس از اين نظر هم مى‏توان صفات خدا را به دو دسته تقسيم كرد يكى صفات ذاتى و ديگرى صفات فعلى .

تقسيم ديگرى كه در صفات خدا هست ، تقسيم به نفسى و اضافى است ، آن صفتى كه معنايش هيچ اضافه‏اى به خارج از ذات ندارد صفات نفسى است مانند حيات ، و آن صفتى كه اضافه به خارج دارد صفت اضافى است ، اين قسم دوم هم دو قسم است ، زيرا بعضى از اينگونه صفات نفسى هستند و به خارج اضافه دارند ، آنها را صفات نفسى ذات اضافه مى‏ناميم ، و بعضى ديگر صرفا اضافى‏اند مانند خالقيت و رازقيت كه امثال آن را صفات اضافى محض نام مى‏گذاريم.

## بحث 4- اسماء و صفات چه نسبتی به ما دارند ؟

## و چه نسبتی در میان خود؟

ميان اسم و صفت هيچ فرقى نيست جز اينكه صفت دلالت مى‏كند بر معنايى از معانى كه ذات متصف به آن و متلبس به آن است ، چه عين ذات باشد و چه غير آن ، و اسم دلالت مى‏كند بر ذات ، در آن حالى كه ماخوذ به وصف است ، پس حيات و علم وصفند ، وحى و عالم اسم ، و چون الفاظ كارى جز دلالت بر معنا و انكشاف آن را ندارند ، لذا بايد گفت حقيقت صفت و اسم آن چيزى است كه لفظ صفت و اسم آن حقيقت را كشف مى‏كند ، پس حقيقت حيات و آن چيزى كه لفظ حيات دلالت بر آن دارد در خداى تعالى صفتى است الهى كه عين ذات او است و حقيقت ذاتى كه حيات عين او است اسم الهى است و به اين نظر حى و حيات هر دو اسم مى‏شوند براى اسم و صفت ، هر چند نسبت به نظريه قبلى خود اسم و خود صفتند .

در سابق هم گفتيم كه ما در سلوك فطرى كه بسوى اسماء داريم ، از اين راه متفطن به آن شديم كه كمالاتى را در عالم كون مشاهده كرديم و از مشاهده آن يقين كرديم كه خداوند نيز مسماى به آن صفات كمال هست ، چون او مالك عالم است ، همه چيز را بر ما و بر همه چيز افاضه مى‏كند و نيز گفتيم كه از ديدن صفات نقص و حاجت يقين كرديم كه خداى تعالى منزه از آنها و متصف به مقابل آنها از صفات كمال است ، او با داشتن آن صفات كمال است كه نقص‏هاى ما و حوايج ما را بر مى‏آورد ، البته در آنجا كه بر مى‏آورد .

مثلا وقتى علم و قدرت را در عالم مشاهده مى‏كنيم ، همين مشاهده ، ما را هدايت مى‏كند به اينكه يقين كنيم كه خداى سبحان نيز علم و قدرت دارد كه به ديگران افاضه مى‏كند، وقتى به وجود جهل و عجز در عالم بر مى‏خوريم ، همين برخورد ، ما را راهنمائى مى‏كند بر اينكه خداى تعالى منزه از اين نواقص و متصف به مقابل آنها يعنى به علم و قدرت است ، كه با علم و قدرت خود نقص علم و قدرت ما و حاجت ما را به علم و قدرت بر مى‏آورد ، همچنين در ساير صفات .

از اين بيان روشن گرديد **كه وسيله ارتباط جهات خلقت و خصوصيات موجود در اشياء با ذات متعالى پروردگار همانا صفات كريمه او است** ، يعنى صفات ، واسطه ميان ذات و مصنوعات او است ، پس علم ، قدرت، رزق و نعمتى كه در اين عالم است به ترتيب از خداى سبحان سرچشمه گرفته ، بخاطر اينكه خداى سبحان متصف به صفت علم و قدرت و رازقيت و منعميت است ، جهل ما بوسيله علم او ، عجز ما بوسيله قدرت او ، ذلت ما بوسيله عزت او و فقر ما بوسيله غناى او برطرف گشته و گناهان بوسيله مغفرت او آمرزيده مى‏شود .

اگر خواستى از يك نظر ديگر بگو : او به قهر خود ما را مقهور خود كرده و به نامحدودى خود ما را محدود ساخته و به بى‏نهايتى خود براى ما نهايت قرار داده و به رفعت خود ما را افتاده كرده و به عزتش ذليلمان ساخته و به مُلكش - به ضم ميم - به هر چه كه بخواهد در ما حكم مى‏كند و به مِلكش - به كسر ميم - به هر نحوى كه بخواهد در ما تصرف مى‏كند - دقت فرماييد!

اين آن روشى است كه ما بحسب ذوق مستفاد از فطرتى صاف اتخاذ نموده‏ايم ، بنا بر اين كسى كه مى‏خواهد از خداى تعالى بى‏نيازى را مسئلت نمايد نمى‏گويد : اى خداى مذل و اى خداى كشنده مرا بى‏نياز كن بلكه او را به اسماء غنى ، عزيز و قادر و امثال آن مى‏خواند ، همچنين مريضى كه مى‏خواهد براى شفا و بهبوديش متوجه خدا شود مى‏گويد : يا شافى ، يا معافى ، يا رؤوف ، يا رحيم بر من ترحم كن و از اين مرض شفايم ده و هرگز نمى‏گويد : يا مميت يا منتقم يا ذا البطش مرا شفا ده و ... قرآن كريم هم در اين روش و در اين حكم ما را تصديق نموده است و او صادق‏ترين شاهد است بر صحت نظريه ما .

آرى ، قرآن كريم همواره آيات را به آن اسمى از اسماء خدا ختم مى‏كند كه مناسب با مضمون آن آيه است و همچنين حقايقى را كه در آيات بيان مى‏كند در آخر آن آيه با ذكر يك اسم و يا دو اسم - بحسب اقتضاى مورد - آن حقايق را تعليل مى‏كند .

**قرآن كريم در ميان كتابهاى آسمانيى كه به ما رسيده و منسوب به وحى است تنها كتابى است كه اسماء خدا را در بيان مقاصد خود استعمال مى‏كند و علم به اسماء را به ما مى‏آموزد .**

پس ، از آنچه گذشت روشن گرديد كه انتساب ما به خداى تعالى بواسطه اسماء او است ، انتساب ما به اسماى او بواسطه آثارى است كه از اسماى او در اقطار عالم خود مشاهده مى‏كنيم .

آرى ، آثار جمال و جلال كه در پهناى گيتى منتشر است تنها وسيله‏اى است كه ما را به اسماء داله بر جلال و جمال او از قبيل حى ، عالم ، قادر ، عزيز ، عظيم و كبير و امثال آن هدايت نموده و اين اسماء ما را به سوى ذات متعاليى كه قاطبه اجزاى عالم در استقلال خود به او متكى است راهنمائى مى‏كند .

و اين آثارى كه از ناحيه اسماء خداوند در ما و عالم ما مشهود است از جهت سعه و ضيق مختلفند و اين سعه و ضيق در ازاى عموميت و خصوصيت مفاهيم آن اسماء است ، مثلا از موهبت علمى كه نزد ما است چند موهبت ديگر يعنى گوش ، چشم ، خيال و تعقل و امثال آن منشعب مى‏شود ، آن وقت همين علم ( كه نسبت به مسموعات و مبصرات و معقولات و امثال آن عام است،) با قدرت و حيات و غير آن در تحت يك اسم اعمى از قبيل رازق و يا معطى و يا منعم و يا جواد قرار مى‏گيرد ، باز وقتى علم ، قدرت ، حيات ، عفو و مغفرت و امثال آنها را در مجموع ملاحظه كنيم همه در تحت يك اسم اعم كه همان رحمت شامله است قرار مى‏گيرد .

از اينجا معلوم مى‏شود كه سعه و ضيق و عموميت و خصوصيتى كه در ميان اسماء هست به آن ترتيبى است كه در ميان آثار موجود از آن اسماء در عالم ما هست ، بعضى از آثار خاص است ، بعضى‏ها عام ، اين عام و خاص بودن آثار نيز از ناحيه عام و خاص بودن حقايقى است كه آثار مذكور كشف از آن مى‏كند ، كيفيت نسبت‏هايى كه آن حقايق با يكديگر دارند را نسبت‏هاى ميان مفاهيم كشف مى‏كند ، پس علم نسبت به حيات اسم خاص و نسبت به شنوائى، بينائى ، شهيد ، لطيف و خبير بودن اسمى است عام و همچنين رازق اسم خاص است به رحمان و نسبت به شافى ، ناصر و هادى اسمى است عام و ... بنا بر اين ، براى اسماء حسنى عرضى است عريض كه از پايين منتهى مى‏شود به يك و يا چند اسم خاصى كه در پايين آن ديگر اسم خاصى نيست ، از طرف بالا شروع مى‏كند به وسعت و عموميت و بدين طريق بالاى هر اسمى اسم ديگرى است از آن وسيع‏تر و عمومى‏تر تا آنكه منتهى شود به بزرگترين اسماء خداى تعالى كه به تنهائى تمامى حقائق اسماء را شامل است و حقايق مختلف همگى در تحت آن قرار دارد و آن اسمى است كه غالبا آن را اسم اعظم مى‏ناميم .

و معلوم است كه اسم هر قدر عمومى‏تر باشد آثارش در عالم وسيع‏تر و بركات نازله از ناحيه‏اش بزرگتر و تمام است ، براى اينكه گفتيم آثار ، همه از اسماء است ، پس عموميت و خصوصيتى كه در اسماء است بعينه در مقابلش در آثارش هست ، بنا بر اين ، اسم اعظم آن اسمى خواهد بود كه تمامى آثار منتهى به آن مى‏شود و هر امرى در برابرش خاضع مى‏گردد .

## بحث 5- معناى اسم اعظم چيست؟

در ميان مردم شايع شده كه اسم اعظم اسمى است لفظى از اسماى خداى تعالى كه اگر خدا را به آن بخوانند دعا مستجاب مى‏شود ، و در هيچ مقصدى از تاثير باز نمى‏ماند .

و چون در ميان اسماء حسناى خدا به چنين اسمى دست نيافته و در اسم جلاله( الله) نيز چنين اثرى نديده‏اند معتقد شده‏اند به اينكه اسم اعظم مركب از حروفى است كه هر كس آن حروف و نحوه تركيب آن را نمى‏داند و اگر كسى به آن دست بيابد همه موجودات در برابرش خاضع گشته و به فرمانش در مى‏آيند .

و به نظر اصحاب عزيمت و دعوت ، اسم اعظم داراى لفظى است كه به حسب طبع دلالت بر آن مى‏كند نه به حسب وضع لغوى ، چيزى كه هست تركيب حروف آن بحسب اختلاف حوايج و مطالب مختلف مى‏شود و براى بدست آوردن آن ، طرق مخصوصى است كه نخست حروف آن ، به آن طرق استخراج شده و سپس آن را تركيب نموده و با آن دعا مى‏كنند و تفصيل آن محتاج به مراجعه به آن فن است .

در بعضى روايات وارده نيز مختصر اشعارى به اين معنا هست ، مثل آن روايتى كه مى‏گويد:« بسم الله الرحمن الرحيم!» نسبت به اسم اعظم نزديكتر است از سفيدى چشم به سياهى آن و آن روايتى كه مى‏گويد : اسم اعظم در آية الكرسى و اول سوره آل عمران است و نيز روايتى كه مى‏گويد : حروف اسم اعظم متفرق در سوره حمد است و امام آن حروف را مى‏شناسد و هر وقت بخواهد آن را تركيب نموده و با آن دعا مى‏كند و در نتيجه دعايش مستجاب مى‏شود .

و نيز روايتى كه مى‏گويد : آصف بن برخيا وزير سليمان با حروفى از اسم اعظم كه پيشش بود دعا كرد و توانست تخت بلقيس ، ملكه سبا را در مدتى كمتر از چشم بر هم زدن نزد سليمان حاضر سازد و آن روايتى كه مى‏گويد اسم اعظم مركب از هفتاد و سه حرف است ، خداوند هفتاد و دو حرف از اين حروف را در ميان انبيايش تقسيم نموده ، يكى را به خود در علم غيب اختصاص داده است و همچنين روايات ديگرى كه اشعار دارد بر اينكه اسم اعظم مركب لفظى است .

و ليكن بحث حقيقى از علت و معلول و خواص آن ، همه اين سخنان را رفع مى‏كند، زيرا تاثير حقيقى دائر مدار وجود اشياء و قوت و ضعف وجود آنها و سنخيت بين مؤثر و متاثر است و صرف اسم لفظى از نظر خصوص لفظ آن ، چيزى جز مجموعه‏اى از صوت‏هاى شنيدنى نيست ، شنيدنى‏ها از كيفيات عرضيه‏اى هستند كه اگر از جهت معناى متصورش اعتبار شود ، صورتى است ذهنى كه فى نفسه هيچ اثرى در هيچ موجودى ندارند، محال است كه يك صوتى كه ما آن را از حنجره خود خارج مى‏كنيم و يا صورت خياليى كه ما آن را در ذهن خود تصور مى‏نماييم كارش بجايى برسد كه به وجود خود ، وجود هر چيزى را مقهور سازد و در آنچه كه ما ميل داريم به دلخواه ما تصرف نموده آسمان را زمين و زمين را آسمان كند ، دنيا را آخرت و آخرت را دنيا كند ، و ... و حال آنكه خود آن صوت معلول اراده ما است .

اسماء الهى - و مخصوصا اسم اعظم او - هر چند مؤثر در عالم بوده و اسباب و وسائطى براى نزول فيض از ذات خداى تعالى در اين عالم مشهود بوده باشند ، ليكن اين تاثيرشان بخاطر حقايق‏شان است ، نه به الفاظشان كه در فلان لغت دلالت بر فلان معنا دارد، همچنين نه به معانيشان كه از الفاظ فهميده شده و در ذهن تصور مى‏شود ، بلكه معناى اين تاثير اين است كه خداى تعالى كه پديد آورنده هر چيزى است ، هر چيزى را به يكى از صفات كريمه‏اش كه مناسب آن چيز است و در قالب اسمى است ، ايجاد مى‏كند ، نه اينكه لفظ خشك و خالى اسم و يا معناى مفهوم از آن و يا حقيقت ديگرى غير ذات متعالى خدا چنين تاثيرى داشته باشد .

چيزى كه هست خداى تعالى وعده داده كه دعاى دعا كننده را اجابت كند و فرموده: «اجيب دعوة الداع اذا دعان!»(186/بقره) و اين اجابت موقوف بر دعا و طلب حقيقى و جدى است و نيز همانطورى كه در تفسير آيه فوق گذشت موقوف بر اين است كه درخواست از خود خدا شود نه از ديگرى .

آرى ، كسى كه دست از تمامى وسائل و اسباب برداشته و در حاجتى از حوائجش به پروردگارش متصل شود ، در حقيقت متصل به حقيقت اسمى شده كه مناسب با حاجتش است ، در نتيجه آن اسم نيز به حقيقتش تاثير كرده و دعاى او مستجاب مى‏شود ، **اين است حقيقت دعاى به اسم ،** به همين جهت خصوصيت و عموميت تاثير بحسب حال آن اسمى است كه حاجتمند به آن تمسك جسته است ، **پس اگر اين اسم ، اسم اعظم باشد تمامى اشياء رام و به فرمان حقيقت آن شده و دعاى دعا كننده بطور مطلق و همه جا مستجاب مى‏شود ،** بنا بر اين، روايات و ادعيه اين باب بايد به اين معنا حمل شود .

اينكه در روايت دارد خداوند اسمى از اسماء خود و يا چيزى از اسم اعظم خود را به پيغمبرى از پيغمبران آموخته معنايش اين است كه راه انقطاع وى را بسوى خود به وى آموخته و اينطور ياد داده كه اسمى از اسماء خود را در دعا و مسئلت او به زبانش جارى ساخته است ، پس اگر واقعا آن پيغمبر دعا و الفاظى داشته و الفاظش معنائى را مى‏رسانده ، باز هم تاثير آن دعا از اين باب است كه الفاظ و معانى وسائل و اسبابى هستند كه حقايق را به نحوى حفظ مى‏كنند - دقت فرماييد!

خواننده محترم بايد متوجه باشد كه چه بسا اسم خاص اطلاق شود بر چيزى كه جز خداى سبحان كسى به آن چيز مسمى نمى‏شود همچنانكه گفته‏اند در دو اسم الله و رحمان چنين است ، اما لفظ جلاله آن اسمى نيست كه ما در اين بحث در پيرامون آن بحث مى‏كنيم ، چون اين لفظ ، علم است براى خدا و مخصوص او ، اما لفظ رحمان قبلا از نظر خوانندگان گذشت كه معناى آن مشترك ميان خداى تعالى و غير او است براى اينكه گفتيم رحمان از اسماء حسنى است ، البته اين از نظر بحث تفسيرى است ، و اما از نظر بحث فقهى از مبحث ما خارج است .

## بحث 6- شماره اسماء حسنى

در آيات كريمه قرآن دليلى كه دلالت بر عدد اسماء حسنى كند و آن را محدود سازد وجود ندارد ، بلكه از ظاهر آيه:

« الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنى!» (8/طه) و آيه:

« و لله الاسماء الحسنى فادعوه بها!» (180/اعراف) و جمله:

« له الاسماء الحسنى يسبح له ما فى السموات و الارض!» (24/حشر)

و امثال آن بر مى‏آيد كه هر اسمى در عالم كه از جهت معنا احسن اسماء بوده باشد آن اسم از آن خداست ، پس نمى‏توان اسماء حسنى را شمرد و به عدد معينى محدود كرد .

ولى آن مقدارى كه در خود قرآن آمده صد و بيست و هفت اسم است:

1. الف: اله ، احد ، اول ، آخر ، اعلى ، اكرم ، اعلم ، ارحم الراحمين ، احكم الحاكمين ، احسن الخالقين ، اهل التقوى ، اهل المغفرة ، اقرب ، ابقى .
2. (ب): بارى ، باطن ، بديع ، بر ، بصير.
3. (ت:) تواب.
4. (ج): جبار ، جامع.
5. (ح:) حكيم ، حليم ، حى ، حق ، حميد ، حسيب ، حفيظ ، حفى.
6. (خ:) خبير ، خالق ، خلاق ، خير ، خير الماكرين ، خير الرازقين ، خير الفاصلين ، خير الحاكمين ، خير الفاتحين ، خير الغافرين ، خير الوارثين ، خير الراحمين ، خير المنزلين.
7. (ذ: ) ذو العرش ، ذو الطول ، ذو انتقام ، ذو الفضل العظيم ، ذو الرحمة ، ذو القوة ، ذو الجلال و الاكرام ، ذو المعارج.
8. (ر: ) رحمان ، رحيم ، رؤوف ، رب ، رفيع الدرجات ، رزاق ، رقيب.
9. (س: ) سميع ، سلام ، سريع الحساب ، سريع العقاب.
10. (ش:) شهيد ، شاكر ، شكور ، شديد العقاب ، شديد المحال.
11. (ص: ) صمد.
12. (ظ: ) ظاهر.
13. (ع: ) عليم ، عزيز ، عفو ، على ، عظيم ، علام الغيوب ، عالم الغيب و الشهادة.
14. (غ: ) غنى ، غفور ، غالب ، غافر الذنب ، غفار.
15. (ف: ) فالق الاصباح ، فالق الحب و النوى ، فاطر ، فتاح.
16. (ق: ) قوى ، قدوس ، قيوم ، قاهر ، قهار ، قريب ، قادر ، قدير ، قابل التوب ، القائم على كل نفس بما كسبت!
17. (ک: ) كبير ، كريم ، كافى.
18. (ل: ) لطيف.
19. (م: ) ملك ، مؤمن ، مهيمن ، متكبر ، مصور ، مجيد ، مجيب ، مبين ، مولى، محيط ، مقيت ، متعال ، محيى ، متين ، مقتدر ، مستعان ، مبدى ، مالك الملك.
20. (ن: ) نصير ، نور.
21. (و: ) وهاب ، واحد ، ولى ، والى ، واسع ، وكيل ، ودود.
22. (ه: ) هادى.

در سابق هم گذشت كه ظاهر جمله:« و لله الاسماء الحسنى!» و همچنين جمله:« له الاسماء الحسنى!» اين است كه معانى اين اسماء را خداى تعالى به نحو اصالت داراست، ديگران به تبع او دارا هستند ، پس مالك حقيقى اين اسماء خداست، ديگران چيزى از آن را مالك نيستند مگر آنچه را كه خداوند به ايشان تمليك كرده باشد ، كه بعد از تمليك هم باز مالك است و از ملكش بيرون نرفته ، پس حقيقت علم - مثلا - از آن خدا است و غير از او كسى چيزى از اين حقيقت را مالك نيست مگر آنچه را كه او به ايشان بخشيده باشد كه باز مالك حقيقى همان مقدار هم خدا است ، چون بعد از تمليك از ملك و سلطنتش بيرون نرفته است .

و از جمله ادله بر اين معنا ، يعنى بر اينكه اسماء و اوصافى كه هم بر خدا اطلاق مى‏شود و هم بر غير او مشترك معنوى هستند ، اسمائى است كه به صيغه افعل التفضيل ( يعنى بر وزن افعل) وارد شده است ، مانند : اعلى و اكرم ، زيرا صيغه افعل التفضيل به ظاهرش دلالت دارد بر اينكه مفضل عليه و مفضل هر دو در اصل معنى شريكند ، همچنين اسمائى كه به نحو اضافه وارد شده مانند: خير الحاكمين ( بهترين حكم كنندگان!) و خير الرازقين و احسن الخالقين ، زيرا اينگونه اسماء نيز ظهور در اشتراك دارند .

## بحث 7- آیا اسماء خدا توقیفی است ؟

از آنچه گذشت روشن گرديد كه **در قرآن هيچ دليلى بر توقيفى بودن اسماء خداى تعالى وجود ندارد بلكه دليل بر عدم آن هست** ، آيه شريفه:« و لله الاسماء الحسنى فادعوه بها و ذروا الذين يلحدون فى اسمائه ... !»(180/اعراف) كه بعضى با آن بر توقيفى بودن اسماء خدا استدلال كرده‏اند ، استدلالشان وقتى صحيح است كه الف لام در « الاسماء » براى عهد باشد و مراد از الحاد در اسماء تعدى از اسماء معين خدا و اضافه كردن اسمائى كه از طريق نقل نرسيده ، بوده باشد و ليكن هم عهد بودن الف لام و هم به معناى تعدى بودن الحاد مورد نظر و اشكالى است كه در سابق بيانش گذشت .

و اما روايات بسيارى كه از طرق شيعه و سنى وارد شده كه پيغمبر اكرم فرمود : براى خدا نود و نه ، يعنى صد منهاى يك اسم است ، هر كس آنها را بشمارد داخل بهشت مى‏شود و همچنين روايات ديگرى كه قريب به اين مضمون است هيچ يك دلالت بر توقيف ندارد ، البته همانطورى كه گفتيم اين از نظر بحث تفسيرى است ، نه بحث فقهى ، ممكن است از نظر بحث فقهى و احتياط در دين جايز نباشد انسان از پيش خود براى خدا اسم بگذارد ، زيرا احتياط اقتضا دارد كه در اسم بردن از خدا به همان اسمائى اكتفا شود كه از طريق نقل رسيده باشد ، همه اين حرفها راجع به اسم گذاردن است و اما صرف اطلاق ، بدون اينكه پاى اسم‏گذارى در ميان بيايد البته اشكالى نداشته و امر در آن آسان است .

**الميزان ج : 8 ص : 457**

# تحلیل روایات مربوط به: اسماء الحسنی

در كتاب توحيد به سند خود از حضرت رضا از پدران بزرگوارش از على عليه‏السلام‏ روايت كرده كه فرمود : براى خدا نود و نه اسم است كه هر كس خدا را با آنها بخواند دعايش مستجاب مى‏شود و هر كس آنها را بشمارد داخل بهشت مى‏گردد.

مؤلف: مراد از اينكه فرمود : هر كس آنها را بشمارد داخل بهشت مى‏گردد ايمان به اين است كه خداى تعالى متصف به جميع آن صفاتى است كه اين اسماء دلالت بر آنها دارند، بطورى كه درباره اتصاف خداوند به يكى از آنها بى‏ايمان نباشد!

در كافى به سند خود از ابى عبد الله عليه‏السلام‏ روايت كرده كه فرمود: خداى تعالى اسمى را آفريد كه با حروف تلفظ كردنى نيست و به لفظى ادا كردنى نيست و شخصيت جسدى و كالبدى ندارد و به تشبيهى وصف كردنى نيست و به رنگى رنگرزى نشده، اقطار از آن منفى و نواحى و حدود از آن دور است و حس هر متوهم از درك آن محجوب، و مستترى است غير مستور .

آنگاه اين اسم را كلمه تامه‏اى قرار داد و بر چهار جزء با هم تركيبش كرد بطورى كه هيچ يك از آن چهار جزء جلوتر از بقيه نيست ، سپس از اين اسم سه اسم ديگر ظاهر كرد ، چون خلائق به آنها احتياج داشتند ، يك اسم ديگر را همچنان در پرده گذاشت و اسم مكنون و مخزونى كه معروف است همان اسم است ، پس اين است آن اسمائى كه ظاهر شد، پس ظاهر عبارت است از الله ، تبارك و تعالى ، خداى سبحان مسخر كرد براى هر يك از اين اسماء سه‏گانه چهار ركن را ، در نتيجه مجموع اركان دوازده شد ، آنگاه براى هر ركن سى اسم خلق كرد كه فعلى منسوب به آن اسماء است و آن اسماء عبارتند از : رحمان ، رحيم ، ملك ، قدوس ، خالق ، بارى ، مصور ، حى ، قيوم ، لا تاخذه سنة و لا نوم ، عليم ، خبير ، سميع ، بصير ، حكيم ، عزيز ، جبار ، متكبر ، على ، عظيم ، مقتدر ، قادر ، سلام ، مؤمن ، مهيمن ، بارى ، منشى‏ء ، بديع ، رفيع، جليل ، كريم ، محيى ، مميت ، باعث ، وارث .

اين اسماء با تتمه اسماى حسنى كه بر سيصد و شصت اسم بالغ مى‏شود ، نسبتى است براى اسماى سه‏گانه ، اسماى سه‏گانه اركان و حجاب‏هايى است براى آن اسم واحدى كه با اين سه اسم مكنون و مخزون شد ، اين است معناى كلام خداى عز و جل كه مى‏فرمايد:« قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى!»(110/اسرا)

مؤلف : اوصافى كه در اين روايت براى اسماء ذكر كرده و فرموده : خداى تعالى اسمى را آفريد به حروفى كه تلفظ كردنى نيست ... صريح است در اينكه منظور از اسم ، لفظ نيست و معنائى هم كه لفظ دلالت بر آن كند نيست ، خلاصه از باب مفعوم ذهنى كه لفظ دلالت بر آن كند نيست ، براى اينكه لفظ و يا مفهوم ذهنى كه لفظ دلالت بر آن مى‏كند چيزى نيست كه متصف به اوصاف مذكور در روايت بشود ، اين بسيار روشن است ، ما بقى فقرات هم با لفظ بودن و يا مفهوم ذهنى بودن آن نمى‏سازد .

پس ناگزير منظور از اسم جز مصداقى كه اگر لفظى در كار مى‏بود مطابق آن لفظ بود چيز ديگرى نمى‏تواند باشد ، معلوم است كه اسم به اين معنى و مخصوصا از نظر اينكه فرمود : به سه اسم : الله ، تبارك و تعالى تجزيه گرديد جز ذات متعالى او و يا لا اقل چيزى كه قطعا قائم به ذات و غير خارج از ذات است نخواهد بود.

پس نسبت آفريدن به اين اسم دادن در آنجا كه فرمود : خداى تعالى اسمى را آفريد خود كاشف از اين است كه مراد از آفريدن نيز آن معناى متعارف از اين كلمه نيست ، بلكه منظور از آن ظهور ذات متعالى است بنحوى كه منشا بروز اسمى از اسماء مى‏شود ، اينجاست كه روايت بر بيان گذشته ما منطبق مى‏شود و آن اين بود كه گفتيم در بين اسماء خدا ترتب است يعنى بعضى واسطه ثبوت ديگرى و آن ديگر مترتب بر وجود آن بعض است ، تا اينكه سلسله مترتبه منتهى به اسمى شود كه تعين آن عين عدم تعين آن است و مقيد بودن ذات متعالى به آن ، عين اطلاق و عدم تقيد او است .

اينكه فرمود : پس ظاهر عبارت است از : الله ، تبارك و تعالى اشاره است به جهات عامه‏اى كه تمامى جهات خاصه از كمال به آنها منتهى مى‏گردد و خلق از تمامى جهات به آنها محتاجند ، آنها سه هستند ، يكى آن اسمى است كه لفظ جلاله الله دلالت بر آن داشته و آن جهت استجماع ذات نسبت به همه كمالات است ، يكى ديگر آن اسمى است كه لفظ تبارك دلالت بر آن مى‏كند ، آن جهت ثبوت كمالات و منشئيت خيرات و بركات است ، سوم آن اسمى است كه لفظ تعالى حاكى از آن است و آن جهت نداشتن نقائص و ارتفاع حاجات است .

و اينكه فرمود : فعلى منسوب به آن اسماء است اشاره است به همان مطلبى كه ما در سابق گفتيم و آن ناشى شدن اسمى از اسم ديگر است .

و اينكه فرمود : كه بر سيصد و شصت اسم ... ، صريح است در اينكه اسماء خدا منحصر در نود و نه عدد نيست .

و اينكه - بنا به نقل توحيد - فرمود : و اسماء سه‏گانه اركان و حجاب‏هايى است براى آن يك اسم سرش اين است كه اسم مكنون مخزون از آنجايى كه اسم است ، تعين و ظهورى است از ذات متعالى و از جهت اينكه بحسب ذات و از ناحيه خودش مكنون و غير ظاهر است ، ظهورش عين عدم ظهور و تعينش عين عدم تعين خواهد بود ، اين همان تعبيريست كه گاه گاهى خود ما مى‏كنيم و مى‏گوييم : خداى تعالى محدود به حدى نيست حتى به اين حد عدمى و هيچ وصف و صفتى محيط به او نيست حتى اين وصف سلبى و همه اين مطالبى كه ما در باره او مى‏گوييم توصيفى است از ما و خداى تعالى عظيم‏تر و بزرگتر از آن است .

لازمه اين حرف اين است كه اسم جلاله كه كاشف از ذات مستجمع جميع صفات كمال است اسمى از اسماء ذات باشد نه خود ذات و نه آن اسم مكنون و مخزون ، همچنين اسم تبارك و تعالى كه با اسم جلاله سه اسم هستند كه البته با هم حجاب اسم مكنونند ، بى اينكه يكى از ديگرى جلوتر باشد و اين سه حجاب و اسم مكنون كه با هر سه اين اسماء محجوب شده غير ذاتند و اما ذات بارى تعالى ، نه اشاره‏اى به او منتهى مى‏شود و نه عبارتى مى‏تواند او را حكايت كند ، زيرا هر عبارتى كه بخواهد از او حكايت كند و هر ايمائى كه بخواهد بسوى او اشاره كند خود اسمى از اسماء است و به آن نحوى كه هست محدود است و ذات متعالى اجل از محدوديت است .

اينكه فرمود : اين است معناى كلام خداى عز و جل كه فرمود:« قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى!»(110/اسرا) وجه استفاده فرمايشاتش از آيه شريفه اين است كه ضمير در كلمه فله به كلمه ايا بر مى‏گردد و اين كلمه اسم شرط و از كناياتى است كه معنايش تعين ندارد و تعينش همان نداشتن تعين است و معلوم است كه از الله و رحمان كه در آيه شريفه است مصداق لفظ آن دو است نه خود آنها و گر نه مى‏فرمود : « ادعوا بالله- دعا كنيد به خدا يا به رحمان» و ليكن فرمود : بخوانيد خداى را ... پس مدلول آيه اين مى‏شود كه اسماء منسوب به خدا همه و همه قائم به مقامى هستند كه هيچ خبرى از آن مقام در دست نيست و هيچ اشاره و نشانه‏اى از آن نمى‏توان داد مگر همين كه خبرى از آن در دست نيست و اشاره‏اى به آن واقع نمى‏شود .

در اين روايت «تبارك و تعالى» و همچنين« لا تاخذه سنة و لا نوم» را از اسماء خدا شمرده ، اين از نظر ادبى صحيح نيست ، حتما مقصود از اسم را صرف دلالت بر ذات گرفته البته ذات در حالى كه ماخوذ با صفتى از صفاتش است و مقصود امام از اسم مصطلح اهل ادب نبوده است.

**و اين روايت از روايات برجسته‏اى است كه متعرض مساله‏اى شده كه بسيار از افق افكار عامه و فهم‏هاى متعارف بالاتر و دورتر است** و لذا ما نيز در شرح آن به اشاراتى اكتفا كرديم و گر نه روشن كردن كامل آن محتاج به بحث مبسوطى است كه از حوصله مقام ما بيرون است .

چيزى كه هست اساس آن جز بر همان بحث سابق كه ما در تحت عنوان اسماء و صفات چه نسبتى به ما و در ميان خود دارند گذرانديم نيست و مبناى زائدى ندارد و بر شما خواننده محترم است كه كمال دقت را در آن بحث بكار بريد تا آنكه مساله آنطور كه بايد برايتان روشن گردد و توفيق آن با خدا است .

و در كتاب توحيد به سند خود از على عليه‏السلام‏ روايت كرده كه در يكى از خطبه‏هايش فرمود: پروردگار من لطيف لطافت است ، پس ديگر نبايد او را به وصف لطف توصيف كرد ، او عظيم عظمت است ، ديگر به وصف عظيم توصيف نمى‏شود ، او كبير كبرياء است ، ديگر به وصف كبير توصيف نمى‏شود ، جليل جلالت است با اين حال نبايد خودش را به وصف جلالت يعنى غلظت توصيف نمود ، او قبل از هر چيز است و گفته نمى‏شود چيزى قبل از او بوده و بعد از هر چيز است و گفته نمى‏شود چيزى بعد از او هست ، او خواستار اشياء است ليكن نه به همت و تحمل زحمت ، دراك است اما نه به نيرنگ ، او در تمامى اشياء هست اما نه ممزوج با آنها است و نه از آنها جدا است ، ظاهر است اما خيال نكنى كه ظهورش مانند ظهور ساير موجودات به مباشرت است ، نمودار و جلوه‏گر است ، اما نه بطورى كه بر خيزى و در صدد ديدنش بيفتى ، جدا است اما نه به مسافت ، نزديك است اما نه نزديك بودن مكان او با مكان ما ، لطيف است اما نه به اينكه جسم لطيفى داشته باشد ، موجود است ، اما نه موجود بعد از عدم ، آفريدگار است اما نه به اينكه اضطرار وادارش كرده باشد ، اندازه‏گير است اما نه به حركت ، اراده كن است اما نه به همت ، شنوا است ، نه بوسيله جهاز شنوائى ، بينا است ، نه بوسيله ابزار بينائى.

مؤلف : آن حضرت بطورى كه ملاحظه مى‏كنيد در اسماء و صفات خداى تعالى تنها اصل معانى آنها را اثبات نموده و خصوصياتى را كه مصاديق ممكنه آن دارند و نواقصى را كه در مصاديق مادى آن است از خداى تعالى نفى فرموده ، اين نيز همان مطلبى است كه ما سابقا بيانش كرديم .

اين معانى در احاديث بسيارى از ائمه اهل بيت عليهم‏السلام‏ و مخصوصا از امام على ، امام حسن ، امام حسين ، امام باقر ، امام صادق ، امام كاظم و امام رضا عليه‏السلام‏ در خطبه‏هاى بى‏شمارى وارد شده كه هر كس بخواهد بايد به كتب حديث مراجعه نمايد- و خدا راهنما است!

و در معانى الاخبار به سند خود از حنان بن سدير از امام صادق عليه‏السلام‏ روايت كرده كه در ضمن حديثى فرمود: پس براى او شبيه و مانند و همتائى نيست و براى خداست اسماء حسنائى كه جز او كسى به آن اسماء ناميده نمى‏شود و آن اسماء همان است كه خداى تعالى آن را در قرآن كريم توصيف كرده و فرموده: «فادعوه بها و ذروا الذين يلحدون فى اسمائه!»(180/اعراف) و اين اشخاصى كه مى‏فرمايد در اسماء خدا الحاد مى‏ورزند از جهلشان است و نمى‏دانند كه چه مى‏كنند ، كفر مى‏ورزند و خيال مى‏كنند كه كار نيكى مى‏كنند همچنانكه فرموده:« و ما يؤمن اكثرهم بالله الا و هم مشركون- بيشتر ايشان ايمان نمى‏آورند به خدا مگر اينكه مشركند و خيال مى‏كنند ايمان دارند!»(106/یوسف) و همين‏هايند آن كسانى كه در اسماء خدا الحاد ورزيده و آنها را در غير مواردش بكار مى‏برند .

مؤلف : اين حديث گفتار ما را كه در باره معناى اسماء حسنى و الحاد در آن گذرانديم تاييد مى‏كند و اينكه فرمود : جز او كسى به آن ناميده نمى‏شود معنايش اين است كه جز او كسى به آن معانى كه اين اسماء اختصاص به آنها يافته و مى‏توان از آنها به اين اسماء تعبير كرد متصف نمى‏شود ، مانند خالق كه به حقيقت معنايش يعنى آن معنائى كه بر خداى تعالى اطلاق مى‏شود به آن معنا بر كسى جز خداى تعالى اطلاق نمى‏گردد و همچنين ساير اسماء.

**الميزان ج : 8 ص : 468**

**فصل پنجم**

**تسبیح خدای سبحان**

# بحثی در مفهوم تسبيح سنگ و چوب

**« تُسبِّحُ لَهُ السمَوَت السبْعُ وَ الأَرْض وَ مَن فِيهِنَّ وَ إِن مِّن شىْ‏ءٍ إِلا يُسبِّحُ بحَمْدِهِ وَ لَكِن لا تَفْقَهُونَ تَسبِيحَهُمْ إِنَّهُ كانَ حَلِيماً غَفُوراً !»**

**« همه آسمانهاى هفتگانه و زمين و موجوداتى كه بين آنهاست همه او را منزه مى‏دارند و اصولا هيچ موجودى نيست مگر آنكه با حمدش خداوند را منزه مى‏دارد ولى شما تسبيح آنها را نمى‏فهميد كه او همواره بردبار و آمرزنده است!»( 44/اسری)**

تسبيح به معناى منزه داشتن است ، كه با زبان انجام شود ، مثلا گفته شود سبحان الله ولى وقتى حقيقت كلام عبارت باشد از فهماندن و كشف از ما فى الضمير و اشاره و راهنمائى به منوى خود ، اين فهماندن و كشف به هر طريقى كه صورت گيرد كلام خواهد بود هر چند كه با زبان نباشد ، آرى اين انسان است كه براى نشان دادن منويات خود و اشاره بدانها راهى ندارد كه از طريق تكوين انجامش دهد ، مثلا منویات خود را در دل طرف خلق كند لذا ناگزير است كه براى اين كار الفاظ را استخدام نموده و به وسيله الفاظ كه عبارت است از صوتهائى كه هر يك براى يك معنا قرار داده شده مخاطب خود را به آنچه كه در دل دارد خبردار سازد و قهرا روش و سنت تفهيم و تفهم بر همين استخدام الفاظ جريان يافته ، البته چه بسا كه براى پاره‏اى مقاصد خود از اشاره با دست و سر و يا غير آن و چه بسا از كتابت و نصب علامات نيز استفاده كند .

اگر بشر راه ديگرى جز استخدام الفاظ و يا اشاره و نصب علامت نداشته به همين‏ها عادت كرده و تنها اينها را كلام مى‏داند دليل نمى‏شود كه در واقع هم كلام همين‏ها باشد ، بلكه هر چيزى كه از معناى قصد شده ما پرده بردارد قول و كلام خواهد بود و اگر موجودى قيام وجودش بر همين كشف بود همان قيام او قول و تكلم است ، هر چند به صورت صوت شنيدنى و الفاظ گفتنى نباشد .

به دليل اينكه مى‏بينيم قرآن مجيد كلام و قول و امر و نهى و وحى و امثال اين معانى را به خداى تعالى نسبت مى‏دهد ، در حالى كه مى‏دانيم كلام او از قبيل آواز شنيدنى و الفاظ قراردادى نيست و اگر در عين حال چنين نسبتى به خدا داده جز براى اين نيست كه كلام منحصر در آواز نيست ، بلكه هر چيزى كه از مقاصد كشف و پرده‏بردارى كند كلام است .

و ما مى‏بينيم كه اين موجودات آسمانى و زمينى و خود آسمان و زمين همه بطور صريح از وحدانيت رب خود در ربوبيت كشف مى‏كند و او را از هر نقص و عيبى منزه مى‏دارد ، پس مى‏توان گفت و بلكه بايد گفت كه آسمان و زمين خدا را تسبيح مى‏گويند .

آرى اين عالم فى نفسه جز محض حاجت و صرف فقر و فاقه به خداى تعالى چيز ديگرى نيست ، در ذاتش و صفاتش و احوالش و به تمام سراسر وجودش محتاج خداست و احتياج بهترين كاشف از وجود محتاج اليه است و مى‏فهماند كه بدون او خودش مستقلا هيچ چيز ندارد و آنى منفك از او و بى نياز از او نيست و تمامى موجودات عالم با حاجتى كه در وجود و نقصى كه در ذات خود دارند از وجود پديد آورنده‏اى غنى در وجود و تام و كامل در ذات خبر مى‏دهند و همچنين با ارتباطى كه با ساير موجودات داشته از آنها براى تكميل وجود خود استمداد مى‏كند و نقائصى كه در ذات خود دارد برطرف مى‏سازد بطور صريح كشف مى‏كند از وجود پديد آورنده‏اى كه او رب و متصرف در هر چيز و مدبر امر هر چيز است .

از سوى ديگر اين نظام عمومى و جارى در موجودات عالم كه باعث شده همه پراكنده‏ها را جمع نموده و رابطه‏اى در ميان همه برقرار سازد نيز بدون زبان از اين حقيقت، كشف و پرده‏بردارى مى‏كند ، پس پديد آورنده اين عالم هم واحد و يكتا است ، او است كه با تنهائى خود مرجع همه عالم و با وحدت خود برآورنده همه حوائج و تكميل كننده همه نواقص است ، پس هر كه غير او است بدون حاجت و نقيضه نخواهد بود .

رب و پروردگار او است ، ربى غير او نيست و غنيئى كه فقر نداشته باشد و كاملى كه نقص نداشته باشد او است ، بنا بر اين تمامى اين موجودات عالم با حاجت و نقص خود خداى را از داشتن احتياج تنزيه و از داشتن نقص تبرئه مى‏كنند .

حتى نادانان مشركين هم كه براى خدا شركائى اثبات مى‏كنند و يا نقصى و عيبى به او نسبت مى‏دهند با همين عمل خود تقدس خداى را از شريك و برائتش را از نقص اثبات مى‏كنند ، زيرا معنائى كه در ذهن و ضمير اين انسانها تصور شده و الفاظى كه با آن الفاظ حرف مى‏زنند و تمامى اعضائى كه براى رساندن اين هدف استخدام مى‏كنند همه امورى هستند كه با حاجت وجودى خود از پروردگارى واحد و بى شريك و نقص خبر مى‏دهند .

پس مثل اين انسان كه توحيد آفريدگار خود را انكار مى‏كند مثل انسانى است كه به بانگ بلند ادعا كند كه حتى يكنفر هم در عالم نيست كه سخن بگويد و بر چنين مطلبى شهادت دهد ، زيرا اين شخص غافل است كه همين شهادتش بهترين دليل بر خلاف مدعاى خودش است و هر چه پافشارى بيشترى كند و يا شهود بيشترى بياورد بر خلاف گفته خودش حجت محكمترى اقامه كرده است .

حال اگر بگوئى صرف اينكه عالم به وجودش كشف از وجود آفريدگارى مى‏كند سبب نمى‏شود كه بگوئيم عالم همه تسبيح خدا مى‏گويند ، چون صرف كشف را تسبيح نمى‏گويند ، مگر وقتى كه توأم با قصد و اختيار باشد ، هم كشف باشد و هم قصد و قصد هم از توابع حيات است و اغلب موجودات عالم از حيات بى‏بهره‏اند آسمان و آنچه سياره است و زمين و آنچه جمادات است حيات ندارند ، پس گويا چاره‏اى نيست از اينكه تسبيح را حمل بر معناى مجازى نموده مقصود از آن را همان كشف و دلالت بر وجود پروردگار خود بدانيم .

در پاسخ مى‏گوئيم : از كلام خداى تعالى فهميده مى‏شود كه مساله علم نيز در تمامى موجودات هست ، هر جا كه خلقت راه يافته علم نيز بدانجا رخنه كرده است و هر يك از موجودات به مقدار حظى كه از وجود دارد بهره‏اى از علم دارد و البته لازمه اين حرف اين نيست كه بگوئيم تمامى موجودات از نظر علم با هم برابرند و يا بگوئيم علم در همه يك نوع است و يا همه آنچه را كه انسان مى‏فهمد مى‏فهمند و بايد آدمى به علم آنها پى ببرد و اگر نبرد معلوم مى‏شود علم ندارند .

البته اين نيست ، ولى اگر اين نيست دليل نمى‏شود بر اينكه هيچ بهره‏اى از علم ندارند ، خواهى گفت از كجاى كلام خدا برمى‏آيد كه همه عالمند و بهره‏اى از علم دارند ؟ مى‏گوئيم از آيه:

« قالوا انطقنا الله الذى انطق كل شى‏ء!» (21/فصلت) و نيز آيه :

« فقال لها و للأرض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين !» (11/فصلت)

و آياتى كه اين معنا را افاده كند بسيار است.

و چون چنين است كه هيچ موجودى فاقد علم نيست بنا بر اين خيلى آسان است كه بگوييم هيچ موجودى نيست مگر آنكه وجود خود را درك مى‏كند (البته مرحله‏اى از درك،) و مى‏خواهد با وجود خود احتياج و نقص وجودى خود را كه سراپايش را احاطه كرده اظهار نمايد ، احتياج و نقصى كه غناى پروردگار و كمال او آن را احاطه نموده است ، پس هيچ موجودى نيست مگر آنكه درك مى‏كند كه ربى غير از خداى تعالى ندارد ، پس او پروردگار خود را تسبيح نموده و از داشتن شريك و يا هر عيبى منزه مى‏دارد .

با اين بيان به خوبى روشن مى‏گردد كه وجهى ندارد كه ما تسبيح زمين و آسمان را در آيه مورد بحث حمل بر مطلق دلالت كرده و مرتكب مجاز شويم، زيرا وقتى جايز است ارتكاب مجاز كرد كه نشود كلام صاحب كلام را حمل بر حقيقت نمود.

نظير اين حرف ، گفتار بعضى ديگر است كه گفته‏اند : تسبيح بعضى از موجودات از قبيل مؤمنين از افراد انسان و ملائكه زبانى و قالى و تسبيح بقيه موجودات حالى است و مجازا تسبيح گفته مى‏شود ، چون موجودات هر يك به نوبه خود به وجود خداى تعالى دلالت مى‏كنند ، به اين اعتبار آنان را تسبيح‏گوى خدا خوانده است و خلاصه اينكه كلمه تسبيح در اين آيه بر سبيل عموم المجاز به كار رفته است .

جواب اين حرف همان جوابى است كه به اولى داديم و حق مطلب همان است كه گفتيم تسبيح تمامى موجودات تسبيح حقيقى و قالى است چيزى كه هست قالى بودن لازم نيست حتما با الفاظ شنيدنى و قراردادى بوده باشد. در آخر جلد دوم المیزان هم كلامى كه به درد اين بحث بخورد آمده است .

پس اينكه فرمود**:« تسبح له السموات السبع و الارض و من فيهن!» (44/اسری)** تسبيح حقيقى را - كه عبارت است از تكلم - براى هر وجودى اثبات مى‏كند .

آرى هر موجودى با وجودش و آنچه مربوط به وجودش مى‏باشد و با ارتباطى كه با ساير موجودات دارد خداى را تسبيح مى‏كند و بيانش اين است كه پروردگار من منزه‏تر از اين است كه بتوان مانند مشركين نسبت شريك و يا نقص به او داد.

و اينكه فرمود:« و ان من شى‏ء الا يسبح بحمده!»(44/اسرا) مقصود اين است كه بفهماند تسبيح براى خدا اختصاص به طايفه و يا نوع معينى از موجودات ندارد ، بلكه تمامى موجودات او را تسبيح مى‏گويند ، اين معنا را جمله قبلى هم - كه آسمانها و زمين و هر چه را كه در آنها است اسم مى‏برد - بيان كرد ، ولى چيزى كه هست اينكه : در اين جمله حمد خدا را نيز بر تسبيح اضافه كرد تا بفهماند همانطور كه خدا را تسبيح مى‏كنند حمد هم مى‏كنند و خدا را به صفات جميل و افعال نيكش مى‏ستايند .

چون همانطور كه در همه موجودات چيزى از نقص و حاجت وجود دارد كه از خود آنها نشات گرفته است ، همچنين سهمى از كمال و غنى در آنها وجود دارد كه مستند به صنع جميل خدا و انعام او است و از ناحيه او داراى اين اوصاف كماليه شده است .

بنا بر اين همانطور كه اظهار اين نعمتها يعنى وجود دادن آنها ، اظهار حاجت و نقص آن موجود و كشف برائت خدا از حاجت و نقص است و يا تسبيح است همچنين اظهار و ايجادش ابراز فعل جميل خدا نيز هست ، كه حكايت از اوصاف جميل خدا مى‏كند ، پس همين ايجاد هم تسبيح خدا و هم حمد خداست ، چون حمد جز ثناى بر فعل جميل اختيارى چيزى نيست ، موجودات هم با وجود خود همينكار را مى‏كنند ، پس وجود موجودات هم حمد خدا و هم تسبيح او است .

و به بيانى ديگر اگر اشياء و موجودات از جهت كشفشان ، غنا و كمال خدائى و نقص و احتياج خود مورد لحاظ قرار گيرند ، وجودشان تسبيح خواهد بود ، و اگر از اين جهت لحاظ شوند كه نشان دهنده نعمت وجود و ساير جهات كمالند از اين نظر وجودشان حمد خدا است ، البته در اين صورت وقتى حمد و تسبيح دارند كه شعور موجودات را هم در نظر بگيريم .

و اما اگر موجودات از اين نظر لحاظ شوند كه نشان دهنده صفات جمال و جلال خدايند و از علم و شعورشان قطع نظر شود ، در اين صورت صرفا آياتى هستند كه بر ذات پروردگار دلالت مى‏كنند .

و همين خود بهترين شاهد است بر اينكه مراد از تسبيح در آيه شريفه ، صرف دلالت به نفى شريك و نفى جهات نقص نيست ، زيرا خطاب به اينكه و ليكن شما تسبيح ايشان را نمى‏فهميد يا خطاب به مشركين است يا به تمام مردم( اعم از مؤمن و مشرك) و مشركين در هر حال دلالت اشياء بر وجود آورنده آن را مى‏فهمد ، در حالى كه آيه كريمه قوه فهم را از آنان نفى مى‏كند .

پس به سخن اين گروه نمى‏شود اعتنا كرد كه گفته‏اند خطاب به مشركين است و مشركين در اثر تدبر نكردن در آيات و كمى انتفاعشان از آن ، فهمشان به منزله عدم فهم ، فرض شده است و همچنين به حرف آنانكه ادعا كرده‏اند كه : چون مشركين حتى يك معناى از تسبيح را نمى‏فهميدند از اين نظر قرآن فهم تمامى معناى تسبيح را از ايشان نفى كرده است نمى‏شود اعتنا كرد زيرا با فهم را بى فهم فرض كردن ، يا بعض را جمع تصور نمودن با مقام احتجاج و استدلال سازگار نيست ، خداى تعالى در آيه قبل ايشان را مخاطب قرار داده تا به حجتش توجه كنند ، آنگاه چطور ايشان را نفهم فرض كرده است ؟ از همه بالاتر اين خود يك نوع مسامحه به خاطر تغليب و يا امثال آن است كه قرآن كريم تحمل آن را ندارد و نمى‏شود چنين چيزهائى را به آن نسبت داد .

و اما نفى فهم و فقه از مشركين در آيه بعدى كه مى‏فرمايد:« و اذا قرأت القرآن ...!»(45/اسری) به هيچ وجه نمى‏تواند مؤيد حرفهاى قبل واقع شود زيرا در آيه مذكور فهم قرآن را از ايشان نفى مى‏كند و فهم قرآن چه ربطى به فهميدن دلالت مخلوق بر خالق و بر منزه بودن آن دارد ؟ آرى تا اين را نفهمند هيچ حجتى بر آنان تمام نمى‏شود.

**پس حق اين است كه تسبيح - كه آيه شريفه آن را براى تمامى موجودات اثبات مى‏كند ، - تسبيح به معناى حقيقى است** كه در كلام خداى تعالى به طور مكرر براى آسمان و زمين و آنچه در بين آندو است( اعم از موجودات عاقل و غير عاقل) اثبات شده و ما مى‏بينيم كه در ميان نامبردگان موردى است كه جز تسبيح حقيقى را نمى‏شود بدان نسبت داد و چون تسبيح در آن مورد حقيقى است قهرا بايد در تمامى نامبردگان به نحو حقيقت باشد ، مثلا يكى از اين سنخ آيات ، آيه شريفه:

« انا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشى و الاشراق!»(18/ص) و آيه شريفه: « و سخرنا مع داود الجبال يسبحن معه و الطير!»(79/انبیا) است كه به يك سياق و يك بيان فرموده كوهها و مرغ‏ها با او تسبيح مى‏گفتند و قريب به اين مضمون است آيه« يا جبال اوبى معه و الطير!»(10/سبا) و با اينحال ديگر معنا ندارد تسبيح را نسبت به كوهها و مرغان زبان حال گرفت و نسبت به آن پيغمبر زبان قال !

علاوه بر اين ، روايات بسيارى ، هم از طريق اهل سنت و هم از طريق شيعه در دست داريم كه نسبت تسبيح به موجودات داده است از آن جمله روايات بى‏شمارى است كه مى‏گويد: سنگريزه‏هاى در دست رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ تسبيح گفتند!

**الميزان ج : 13 ص : 149**

**فصل ششم**

**تکلم خدا**

# گفتارى پيرامون: تكلم خداى سبحان

از جمله **« منهم من كلم الله ...!»** (253/بقره)بر مى‏آيد كه اجمالا عمل سخن گفتن از خداى تعالى سرزده و بطور حقيقت هم سرزده ، نه اينكه جمله نامبرده ، مجازگوئى كرده باشد ، خداى سبحان هم اين عمل را در كتاب خود ، كلام ناميده ، حال چه اينكه اطلاق كلام بر عمل نامبرده خدا ، اطلاق حقيقى باشد و يا اطلاقى مجازى ، پس پيرامون كلام از دو نظر بايد بحث كرد .

جهت اول اينكه : كتاب خداى عزوجل دلالت دارد بر اينكه آن ويژگى‏هاى مخصوصى كه خداى تعالى به انبياى خود داده و ساير مردم از درك آن عاجز مى‏باشند از قبيل وحى و تكلم و نزول روح و ملائكه و ديدن آيات بزرگ الهيه و نيز آنچه كه خبرش را به ايشان داده ، از قبيل : فرشته ، شيطان ، لوح ، قلم و ساير امورى كه از درك و حواس انسان مخفى است ، **همه امورى است حقيقى و واقعياتى است خارجى** ، نه اينكه انبيا خواسته باشند در اين دعاوى خود مجازگويى كرده باشند و مثلا نام قواى عقلانى را كه بشر را بسوى خير دعوت مى‏كند ، ملائكه گذاشته باشند و نام هر چيزى را كه اين قوا به ادراك انسان تحويل مى‏دهد ، وحى نهاده باشند و مرتبه عالى از اين قوا را كه افكار خوب و مفيد به اجتماع بشرى از آن ترشح مى‏شود ، روح القدس يا روح الامين ناميده باشند و قواى شهوانى و غضبيه را كه در نفس آدمى داعى به سوى شر و فساد است ، جن و يا شيطان خوانده باشند و افكار پليدى كه اجتماع صالح را به فساد مى‏كشانند و يا انسانها را به عمل زشت وا مى‏دارند وسوسه و نزعة ناميده باشند و يا اينكه انبيا ، در ساير گفته‏هاى خود مجازگويى كرده باشند .

براى اينكه آيات قرآنى و همچنين آنچه از بيانات انبياء گذشته عليهم‏السلام‏ كه براى ما نقل شده ، همه آن آيات ، روشنگر اين نكته‏اند ، كه آن حضرات ( انبياء) در مقام مجازگويى نبوده و نخواسته‏اند حالات درونى خود را با مثل بيان كنند و اگر كسى اين نكات روشن و بديهى را انكار كند ، قطعا سر ناسازگارى و لجبازى دارد و ما با او هم كلام نمى‏شويم و اگر جائز باشد كه اينگونه بيانات را با آنگونه تاويل‏ها و مجازگويى‏ها توجيه كنيم ، بايد جايز بدانيم كه تمامى خبرهايى كه از حقايق الهيه داده‏اند ، بدون استثنا به امور مادى محض تاويل نموده و از بيخ ، همه امور ماوراى ماده را منكر شويم و ما در اين باره در بحث از اعجاز ، بياناتى ايراد نموديم و چون نمى‏توانيم دست به چنين تاويلى بزنيم و ناگزيريم همه را به همان معناى ظاهرى آن حمل كنيم ، در مورد تكلم خداى تعالى ناگزيريم بگوئيم امرى است حقيقى و واقعيتى است خارجى ، همان آثارى كه بر تكلم‏هاى خود ما انسانها مترتب مى‏شود .

توضيح اينكه خداى سبحان از بعضى كارهاى خود تعبير به كلام و تكليم كرده ، مثلا فرموده:**« و كلم الله موسى تكليما !»**

و يا فرموده:**« منهم من كلم الله!»(164/نسا)** و اين دو اطلاق سر بسته و مبهم و نظاير آن را در آيه زير تفسير نموده ، و فرموده:**« و ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراى حجاب، او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء !»(51/شوری)**

اين آيه ، اطلاق ساير آيات را تفسير مى‏كند ، براى اينكه استثناى« **الا وحيا ...!**» معنا نمى‏دهد مگر وقتى كه منظور از تكليم در جمله**« ان يكلمه الله !»** تكليم حقيقى باشد ، پس تكليم خدا با بشر تكليم هست ، اما به نحوى خاص( همچنانكه در آيه سوره نساء ديديد كه فرمود: خدا با موسى تكلم كرد!»

پس حد و تعريف اصل تكليم بطور حقيقت ، بر آن صادق است و داراى معنى منفى نيست و نمى‏شود گفت كه اين عمل ، تكليم نيست .

حال ببينيم حقيقت كلام و تعريف آن در عرف ما بنى آدم چيست ؟ آدمى به خاطر احتياج خود به تشكيل اجتماع و تاسيس مدنيت به حكم فطرت ، به هر چيزى كه اجتماع بدان نيازمند است ( كه يكى از آنها سخن گفتن است،) تا به وسيله آن مقاصد خود را به يكديگر بفهمانند و فطرتش او را در رسيدن به اين هدف هدايت كرده ، به اينكه از راه صدائى كه از حلقومش بيرون مى‏آيد ، اين حاجت خود را تامين كند ، يعنى صداى مزبور را در فضاى دهانش جزء جزء نموده و از تركيب آن جزءها علامت‏هائى به نام كلمه درست كند ، كه هر يك از آنها( علامت‏ها) معنائى كه دارد ادا شود ، چون به جز اين علامت‏هاى قراردادى ، هيچ راه ديگرى نداشت تا به طرف مقابل خود بفهماند در دل چه دارد و چه مى‏خواهد .

پس انسان از اين جهت به تكلم نيازمند است كه براى تفهيم ديگران و فهميدن خود ، راه ديگرى به جز اين نداشت كه آواز خود را پاره پاره كند و از تركيب آنها علامت‏هائى به نام كلمه بسازد ، كه هر يك از آن كلمه‏ها نشان دهنده معنايى باشد و به همين جهت است كه مى‏بينيم واژه‏ها ، در زبانهاى مختلف ، با همه وسعتش دائر مدار احتياجات موجود بشر است، يعنى احتياجاتى كه بشر در طول زندگى و در زندگى عصر حاضر خود به آنها بر مى‏خورد .

و باز به همين جهت است كه مى‏بينيم روز به روز دامنه لغت‏ها گسترش مى‏يابد ، هر قدر تمدن و پيشرفت جامعه در راه زندگيش بيشتر مى‏شود لغت‏ها هم زيادتر مى‏شود .

از اينجا روشن مى‏شود كه كلام ( يعنى تفهيم آنچه در ضمير است به وسيله صداهاى تركيب شده و قراردادى،) وقتى تحقق مى‏يابد كه انسان در ميان اجتماع قرار گيرد، حتى اگر حيوانى هم اجتماعى زندگى كند ، گمان نمى‏كنم كه زبان و علامتهائى نداشته باشد ، قطعا دارد و اما انسان در غير ظرف اجتماع ، محتاج به كلام نيست ، به اين معنا كه اگر فرض كنيم انسانى بتواند به تنهائى زندگى كند و هيچ تماسى با انسانهاى ديگر نداشته حتى اجتماع خانوادگى هم نداشته باشد چنين فردى قطعا احتياج به كلام پيدا نمى‏كند ، براى اينكه نيازمند به فهميدن كلام غير نبوده و احتياج به فهماندن كلام به غير را ندارد .

و همچنين هر موجود ديگر كه در وجودش احتياج به زندگى اجتماعى و تعاونى ندارد فاقد زبان است ، مانند فرشته و شيطان .

پس كلام به آن نحوى كه از انسان سر مى‏زند از خداى تعالى سرنمى‏زند يعنى خدا حنجره ندارد تا صدا از آن بيرون آورد و دهان ندارد تا صدا را در مقطع‏هاى تنفس در دهان قطعه قطعه كند ، و با غير خودش قراردادى ندارد( كه بفرمايد مثلا هر وقت اگر فلان كلمه را گفتم بدان كه فلان معنا را منظور دارم!) براى اينكه شان خداى تعالى أجل و ساحتش منزه‏تر از آن است كه مجهز به تجهيزات جسمانى باشد و بخواهد با دعاوى خيالى و اعتبارى استكمال كند ، همچنانكه خودش فرمود:**« ليس كمثله شى‏ء !»**

ليكن در عين حالى كه قرآن كريم تكلم به معناى معهود بين مردم را از خداى تعالى نفى مى‏كند ، آيه شريفه:**« و ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراى حجاب !»** حقيقت معناى تكلم را در باره خداى تعالى اثبات نموده است .

پس خداى تعالى تكلم با آثار و خواص خود را دارد ، ولى آن حد اعتبارى را كه در تكلم معهود بشرى است ، ندارد و وقتى اثر كلام و نتيجه آن كه همان فهماندن طرف باشد ، در خداى تعالى هست ، قهرا بطور محدود جزء امور اعتباريه باقى مى‏ماند ، يعنى امورى كه تنها در اجتماع انسانى اعتبار دارد ، مانند ذرع كه فلز بودن آن واقعيت دارد ، ولى ذرع بودن آن حدى است اعتبارى و مانند كيل و ترازو كه آهن بودن و شكل آن واقعيت دارد ، ولى ترازو بودنش امرى است اعتبارى و همچنين چراغ ، كه اثرش يعنى روشنائى و روشنگريش امرى است واقعى ، ولى حد و حدودش امرى است اعتبارى و باز مانند سلاح كه از بين بردن دشمن توسط آن امرى است ثابت ، ولى به فلان شكل بودن آن امرى است قراردادى و امثال اين امور كه بيانش در سابق گذشت .

پس تا اينجا معلوم شد كه خاصيت كلام در خداى سبحان هست ، يعنى خدا هم مقصود خود را به پيامبر خود مى‏فهماند و اين همان حقيقت كلام است و خداى سبحان هر چند كه براى ما بيان كرده كه اين فهماندن انبيا حقيقت كلام است و اشاره كرد كه كلام او صفات و وضع كلام ما آدميان را ندارد و ليكن براى ما بيان نكرده و خود ما هم از كلام او درك نكرده‏ايم كه در حقيقت كلام او چيست ؟ و او چگونه با پيامبرانش حرف مى‏زند و مقاصد خود را به ايشان تفهيم مى‏كند ؟ چيزى كه هست اينكه : چه اين چگونگى را بفهميم و چه نفهميم نمى‏توانيم خواص كلام معهود نزد خود را از خدا سلب نموده و بگوئيم خدا كلام ندارد ، بلكه بايد بگوئيم آثار كلام يعنى تفهيم معانى مقصود و القاى آن در ذهن شنونده ، در خداى تعالى هست .

پس كلام خداى تعالى مانند زنده كردن و ميراندن و رزق و هدايت و توبه و ساير عناوين فعلى از افعال خداى تعالى است و در نتيجه صفات : متكلم ، محيى ، مميت ، رازق ، هادى ، تواب ، و غيره صفات فعل خدا هستند ، يعنى بعد از اينكه خدا موجودى شنوا آفريد و با او سخن گفت ، محيى و متكلم مى‏شود و چون حيات را از او گرفت مميت به شمار مى‏آيد و وقتى او را هدايت كرد و از گناهش صرف نظر نمود ، هادى و تواب مى‏شود .

پس لازم نيست كه خداى سبحان قبل از اين هم اين صفات را داشته باشد و ذات او از اين جهت تمام باشد ، بر خلاف علم و قدرت و حيات كه صفات ذاتند و بدون آنها ذات ، تماميت ندارد و چگونه مى‏توان گفت ، بين صفات ذات و صفات افعال ، كه صفاتى بعد از تماميت ذات و چه بسا قبل از انطباق بر زمان است ، فرقى نيست ؟ با اينكه خود خداى تعالى در آيات زير پاره‏اى از صفات و افعال خود را زمانى دانسته و مى‏فرمايد:

**« و لما جاء موسى لميقاتنا و كلمه ربه قال رب ارنى انظر اليك قال لن ترانى - بعد از آنكه موسى به ميقات ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت، وى گفت: پروردگارا خودت را به من نشان بده، تا به سوى تو نظر كنم! فرمود: هرگز مرا نخواهى ديد!»(143/اعراف)**

و نيز فرمود:

**« و قد خلقتك من قبل و لم تك شيئا - با اينكه من قبلا تو را آفريدم، در حالى كه هيچ چيزى نبودى!»** (9/مریم)و باز فرموده:

**« فقال لهم الله موتوا ثم احياهم - خداى تعالى نخست به ايشان فرمود بميريد و سپس آنها را زنده كرد!»(243/بقره)** و نيز فرموده:

**« نحن نرزقكم و اياهم - ما شما و آنها را روزى مى‏دهيم!»** (151/انعام) همچنين مى‏فرمايد:

**« الذى اعطى كل شى‏ء خلقه ثم هدى - موسى به فرعون گفت: پروردگار ما كسى است كه نخست هر چيزى را خلق كرد و سپس آن را هدايت نمود!»(50/طه)** و نيز فرمود:

**« ثم تاب عليهم ليتوبوا - سپس نظر رحمت خود را به ايشان برگردانيد تا توبه كنند!»(118/توبه)**

بطورى كه ملاحظه مى‏كنيد اين آيات كلام خدا ، خلقت ، ميراندن ، زنده كردن ، رزق ، هدايت و توبه را زمانى مى‏داند و همه را يكسان زمانى مى‏داند .

اين آن حقيقتى است كه انديشيدن در آيات قرآن و بحث و تفسيرى كه سر و كار آن تنها با خود قرآن است در خصوص معناى كلام دست مى‏دهد و اما اين سؤال كه از نظر علم كلام ، كه خود علمى جداگانه است و متخصصين آن را متكلمين گويند ، سخن گفتن خدا چه معنا دارد ؟ و متكلمين گذشته ، در اين باره چه گفته‏اند ؟ و نيز اين سؤال كه علم فلسفه در اين باره چه اقتضائى دارد ؟ پاسخ آن انشاء الله به زودى مى‏آيد .

اين را هم بايد دانست كه لفظ كلام يا تكليم از الفاظى است كه خداى تعالى در قرآن آن را در غير مورد انسان استعمال نكرده ، بلكه لفظ كلمه و يا لفظ كلمات را در غير مورد انسان استعمال كرده ، مثلا نفس آدمى را در آيه زير ، كلمه خوانده و فرمود:

**« و كلمته القيها الى مريم !»(171/نسا)**

و دين خدا را كلمه خوانده و فرموده:**« و كلمة الله هى العليا!»(40/توبه)**

و نيز فرموده:**« و تمت كلمة ربك صدقا و عدلا !»(115/انعام)**

و قضاى خدا و يا نوعى از خلق او را كلمه خوانده و فرموده:

**« ما نفدت كلمات الله !»** **(27/لقمان)** كه توضيح بيشترش خواهد آمد .

و اما لفظ قول را در قرآن مجيد بطور عموم استعمال كرده ، يعنى هم سخن گفتن خدا با انسان را شامل مى‏شود و هم با غير انسان را ، از آن جمله در مورد انسان فرموده:

**« فقلنا يا آدم ان هذا عدو لك و لزوجك - پس گفتيم اى آدم، اين ابليس دشمن تو و دشمن همسر تو است!» (117/طه)**

و در مورد ملائكه فرموده:

**« اذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة - آن زمان كه پروردگارت به ملائكه گفت: من در زمين جانشين خواهم نهاد!»(30/بقره)**

و نيز فرموده:

**« اذ قال ربك للملائكة انى خالق بشرا من طين - آن زمان كه پروردگارت به ملائكه گفت، من بشرى از گل خواهم آفريد!»(71/ص)**

و در مورد ابليس فرموده:

**« قال يا ابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى - فرمود: اى ابليس چه عامل و انگيزه‏اى تو را از اينكه سجده كنى در برابر چيزى كه من به دست خود آفريده‏ام بازداشت؟ »(75/ص)**

و در مورد غير صاحبان عقل فرموده:

**« ثم استوى الى السماء و هى دخان فقال لها و للارض ائتيا طوعا او كرها، قالتا اتينا طائعين - سپس به خلقت آسمان كه دودى بيش نبود بپرداخت، پس به آسمان و زمين گفت: چه بخواهيد و چه نخواهيد بايد بيائيد، گفتند: به طوع و رغبت آمديم!»(11/فصلت)**

و نيز فرموده:

**« قلنا يا نار كونى بردا و سلاما على ابراهيم - به آتش گفتيم بر ابراهيم سرد و بى آزار شود!»(69/انبیا)**

و نيز فرموده:

**« و قيل يا ارض ابلعى مائك و يا سماء اقلعى - گفته شد اى زمين آب خودت را فرو ببر ، اى آسمان تو هم بس كن!» (44/هود)**

و در آيه زير تمامى موارد را يعنى صاحبان عقل و غير صاحبان عقل را جمع كرده با اينكه موارد آن بسيار مختلف است يكسره فرموده:

**« انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون - امر او در وقتى كه چيزى را اراده كرده باشد تنها اين است كه به آن چيز بفرمايد موجود شو و آن چيز موجود مى‏شود!» (82/یس)**

و نيز فرموده:

**« اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون - چون قضاى امرى را براند تنها به آن امر ميگويد موجود شو و آن امر موجود مى‏شود!»(117/بقره)**

و آنچه كه بعد از دقت و تدبر از كلام خداى تعالى استفاده مى‏شود ، اين است كه لفظ قول از خداى تعالى به معناى ايجاد چيزى است كه : آنچه با وجود يافتنش دلالت بر معنائى مى‏كند كه مقصود خدا بوده است( همچنانكه قول در اصطلاح خود آدميان نيز به معناى ايجاد صدائى است كه بر معناى مقصود ما دلالت مى‏كند.)

دليل بر اينكه لفظ قول در قرآن مجيد به معناى چنين ايجادى است اين است كه هم در مواردى كه شنونده‏اى داراى گوش و درك است استعمال شده ، و هم در مواردى كه گوش و درك به آن معنائى كه معهود بين ما است ندارد ، مانند آسمان و زمين و تنها راه سخن گفتن با آنها تكوين و ايجاد است و به دليل اينكه دو آيه اخير يعنى آيه سوره يس و سوره مريم ، قول در آيات قبلى را به ايجاد و خلقت تفسير كرده است .

اين همان معنائى است كه گفتيم از تدبر در كلام خدا به دست مى‏آيد حال هر يك از دو مورد تكوينيات و غير تكوينيات را توضيح داده و مى‏گوئيم : اما قول خدا در مورد تكوينيات عبارت شد از خود آن موجود تكوينى ، كه خدا ايجادش كرد ، پس موجودات عالم در عين اينكه مخلوق خدايند قول خدا هم هستند ، براى اينكه خاصيت قول در آنها هست ، خاصيت قول اين است كه غير مرا به آنچه در قلب من است آگاه مى‏سازد ، مخلوقات خدا هم با خلقت و وجود خود بر خواست خدا دلالت مى‏كنند و اين پر واضح است كه به حكم دو آيه سوره يس و مريم ، وقتى خدا چيزى را اراده مى‏كند و مى‏فرمايد موجود شو حتى كلمه باش هم بين خدا و آن چيز واسطه نيست و غير از وجود خود آن چيز هيچ امر ديگرى دست اندر كار نيست ، پس هستى آن چيز ، بعينه ، قول خدا و باش خدا است ، پس قول خدا در تكوينيات عين همان خلقت و ايجاد است ، كه آن نيز عين وجود است و وجود هم عين آن چيز است و اما در غير تكوينيات از قبيل سخن گفتن با يك انسان ، مثلا بايد دانست كه قول خدا عبارت است از ايجاد امرى كه باعث پديد آمدن علمى باطنى در انسان مى‏شود ، علم به اينكه فلان مطلب چنين و چنان است ، حال يا به اينكه خداى تعالى صدايى در كنار جسمى ايجاد كند و انسانى كه پهلوى آن جسم ايستاده ، مطلب را بشنود و بفهمد و يا به نحوى ديگر كه ما نه آن را درك مى‏كنيم و نه مى‏توانيم كيفيت تاثيرش را در قلب پيامبر تصور نمائيم و نمى‏دانيم چگونه خداى تعالى به پيامبرى از پيامبران خود مى‏فهماند كه مثلا فلان مطلب چنين و چنان است ، اما اينقدر مى‏دانيم كه قول و كلام خدا با پيامبر خود ، حقيقت معناى قول و كلام را دارد .

و همچنين در مورد قول خدا با ملائكه يا شيطان ، ليكن در خصوص اين دو مورد و شبيه آن اگر مشابهى داشته باشند ، به خاطر اينكه وجودشان از سنخ وجود ما انسانها نيست ، يعنى حيوانى اجتماعى نيستند و همانند ما از راه تحصيل علم ، تكامل تدريجى ندارند .

بايد قول معنائى ديگر داشته باشد ، در ما انسانها قول عبارت بود از استخدام صوت يا اشاره به ضميمه قرارداد قبلى ، كه فطرت انسانى ما و اينكه حيوانى اجتماعى هستيم آن را ايجاب مى‏كرد و اما ملائكه و جن و مشابه آن دو و بطورى كه از كلام خداى سبحان بر مى‏آيد چنين وجودى ندارند ، پس قطعا سخن گفتن خدا با آنان طورى ديگر است .

از اينجا روشن مى‏شود كه سخن گفتن خود فرشتگان با يكديگر و خود شيطانها با يكديگر از راه استخدام صدا و استعمال لغت‏هائى در برابر معانى نيست و بنابر اين وقتى يك فرشته مى‏خواهد با فرشته‏اى ديگر سخن بگويد و مقاصد خود را به او بفهماند و يا شيطانى مى‏خواهد با شيطان ديگر سخن بگويد ، اينطور نيست كه مانند ما ، بدنى و سرى و در سر دهنى و در دهان زبانى داشته باشد و آن زبان صدا را قطعه قطعه نموده ، از هر چند قطعه‏اش لفظى در برابر مقصد خود درست كند و شنونده‏اى هم سرى و در سر سوراخى بنام گوش و داراى حس شنوايى و در پشت آن ، دستگاه انتقال صوت به مغز داشته باشد ، تا سخنان گوينده را بشنود و اين پر واضح است .

اما هر چه باشد بطور مسلم در بين اين دو نوع مخلوق ، حقيقت معناى سخن گفتن و سخن شنيدن هست و اثر قول و مخصوصا فهم ، معناى مقصود و ادراك آن را دارد ، هر چند كه قولى چون قول ما ندارند و همچنين بين خداى سبحان و بين ملائكه و شيطان قول هست ، اما نه چون ما ، كه عبارت است از ايجاد صوت از طرف صاحب قول و شنيدن آن از طرف مقابل .

و همچنين قولى كه احيانا به پاره‏اى از حيوانات بى زبان نسبت داده شده و از آن جمله قرآن كريم در باره مورچه زمان حضرت سليمان فرموده است:

**« قالت نملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم!»**

**« مورچه‏اى بانگ زد: اى مورچگان به سوراخهاى خود برويد!» (18/نمل)**

و نيز در باره هدهد سليمان عليه‏السلام مى‏فرمايد:

**« فقال احطت بما لم تحط به و جئتك من سبا بنبا يقين!»**

**« گفت: من به چيزى دست يافتم كه تو هرگز از آن خبر ندارى و من از شهر سباء خبرى يقينى آورده‏ام!»** (22/نمل)

و نيز در باره وحيى كه خود خدا به بعضى از جانداران بى‏زبان كرده مى‏فرمايد:

**« و اوحى ربك الى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتا و من الشجر و مما يعرشون!»**

**« پروردگارت به زنبور عسل وحى كرد كه از سوراخ كوهها و سقف خانه‏هايى كه مردم مى‏سازند و از شكاف درختان براى خود خانه‏ها بسازيد!» (68/نحل)**

اين را هم بايد تذكر داد كه غير از لفظ قول و كلام الفاظ ديگرى در قرآن هست كه به معناى آن دو نزديك است ، از قبيل لفظ وحى ، مانند آيه زير كه مى‏فرمايد:

**« انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح و النبيين!»(163/نسا)**

**« ما به سويت وحى كرديم آنچنانكه به انبيائى كه قبل از تو بودند وحى كرديم!»**

يكى ديگر ، لفظ الهام است ، كه در اين باره فرموده:

**« و نفس و ما سويها ، فالهمها فجورها و تقويها !»(8/شمس)**

**« سوگند به نفس كه آن را چه كامل آفريد و سپس فجور و تقوايش را الهامش كرد!»**

يكى ديگر لفظ نبا است كه در آن باره فرمود:

**« قال نبانى العليم الخبير- گفت: خداى دانا و با خبر مرا خبر داد!» (3/تحریم)**

يكى ديگر لفظ قص است ، كه در آن باره فرموده:

**« يقص الحق - حق را مى‏سرايد!» (57/انعام)**

و معناى سخن گفتن در همه اين الفاظ يعنى در وحى و الهام و نبا و قصه همان معنائى است كه در اول بحث گفتيم و آن اين بود كه حقيقت معناى قول در اين موارد بايد باشد و اثر قول و خاصيت آن را داشته باشد ، چه اينكه ما حقيقت امر آن را بشناسيم و يا نشناسيم و يا اجمالا چيزى از آن را درك كنيم و اما در خصوص وحى كه چگونه است گفتارى داريم كه در تفسير سوره شورى در المیزان آمده است.

سؤال ديگر كه در اينجا باقى مى‏ماند اين است كه چرا بعضى از موارد بالا را به بعضى از آن تعبيرات اختصاص داده ، با اينكه معناى مشتركى كه گفتيد در همه هست ؟ ، مثلا چرا بعضى از موارد را كلام ناميده ، و بعضى را قول و بعضى را وحى ؟ و چرا جاى اين تعبيرات را عوض نكرده است ؟ و مثلا آنجائى كه تعبير به قول كرده تعبير به وحى نكرده است ؟ .

جواب اين سؤال اين است كه اختصاص هر مورد به يك تعبير از اين جهت بوده كه انطباق عنايت لفظى با مورد ، ظهور بهترى داشته باشد ، مثلا اگر در آنجا كه از قول تعبير به كلام كرده ، خواسته است هم اصل معنا را برساند و آن اين است كه خداى تعالى به موسى چنين و چنان گفت ، هم احترامى از موسى عليه‏السلام كرده باشد و بفهماند كه او نسبت به ساير انبياى قبل از خود ، فضيلتى دارد و لذا از گفتار خود با موسى تعبير به كلام كرده و فرموده : خدا با موسى گفتگو كرد .

پس عنايت در اينطور تعبير نكردن ، در همين است كه بفهماند موسى مورد خطاب و گفتگوى با خدا قرار گرفت ، هر چند كه همين معنا از نظر اينكه به موسى چنين و چنان فهمانده ، قول است و لذا از اين امر الهى در مورد قضا و قدر و حكم و تشريع و امثال آن تعبير به قول كرده است ، مثلا فرموده:

**« قال فالحق و الحق اقول لاملان...!»(84/ص)**

كه در جمله **« و الحق اقول،»** گفتن به معناى قضا راندن است .

و همين قول در جائى كه به اين جهت مورد عنايت است كه بفهماند اين گفتار پنهانى ، از غير انبياء صورت مى‏گيرد و از آن به وحى تعبير مى‏شود و به همين جهت است كه تفهيم به انبياء عليهم‏السلام را وحى خواند و از آن جمله فرموده:

**« انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح و النبيين!»(163/نسا)**

**« ما به تو وحى كرديم همانطور كه به انبياى قبل از تو وحى مى‏كرديم!»**

جهت دوم : يعنى بحث از جهت كيفيت استعمال - در سابق توجه فرموديد كه بشر در آغاز مفردات لغات را در مقابل محسوسات و امور جسمانى وضع كرد و هر وقت لغتى را به زبان مى‏آورد ، شنونده به معناى مادى و محسوس آن منتقل مى‏شد و خلاصه دايره استعمال لغات امور مادى و محسوس بود ، سپس به تدريج منتقل به امور معنوى شد ، اين انتقال و استعمال لفظ در امور معنوى هر چند در ابتدا ، استعمال مجازى بود ليكن در اثر تكرار استعمال كار به جائى رسيد كه آن امر معنوى هم معناى حقيقى كلمه شد ، چون يكى از نشانيهاى حقيقت بودن استعمال ، تبادر است ، يعنى اينكه هر وقت كلمه به زبان جارى شود آن معنا به ذهن راه يابد و استعمال لغات در امور معنوى اينطور شد .

و ترقى اجتماع و پيشرفت انسان در تمدن باعث مى‏شد كه وسايل زندگى دوشادوش حوائج زندگى تحول پيدا كند ، و مرتب رو به دگرگونى بگذارد ، در حالى كه فلان كلمه و اسم ، همان اسم روز اول باشد ، مصداق و معناى فلان كلمه تغيير شكل دهد ، در حالى كه غرضى كه از آن مصداق منظور بوده همان غرض سابق باشد.

مثلا روز اولى كه بشر عربى زبان ، كلمه سراج و بشر فارسى زبان كلمه چراغ ، را وضع كرد ، براى آن ابزار و وسيله‏اى وضع كرد كه احتياجش را به نور برطرف سازد و در روزهاى اولى كه اين كلمه وضع شده بود معنا و مصداقش يعنى آن وسيله‏اى كه در شبهاى تاريك پيش پايش را روشن مى‏كرد عبارت بود از يك پياله پايه‏دار سفالى ، كه مقدارى روغن خوراكى و يا هر چربى ديگر در آن قرار داشت و فتيله‏اى در آن روغن ، غوطه خورده بود و سر فتيله در لبه پياله قرار گرفته و افروخته مى‏شد و شعله آن ، اطاق و مسير راه او را روشن مى‏كرد و سراميك سازان آن روز هم همين پياله پايه‏دار را مى‏ساختند و نام آن را چراغ مى‏گذاشتند ، سپس اين وسيله استضائه و روشنائى ، به صورتهاى ديگرى در آمد ، و در هر بار كه تغيير شكل مى‏داد ، كمالى زائد بر كمال قبلى خود را واجد مى‏شد ، تا آخر منتهى شد به چراغ الكتريكى ، كه نه پياله دارد و نه روغن و نه فتيله و **با اينكه هيچيك از اجزاى روز اول را ندارد ، باز لفظ چراغ را بر آن اطلاق مى‏كنيم و اين لفظ را بطور مساوى در مورد همه انحاء چراغها استعمال مى‏كنيم** ، بدون اينكه احتياج به اعمال عنايتى داشته باشيم و اين نيست مگر به خاطر همين كه غرض و نتيجه‏اى كه روز اول بشر را واداشت تا پياله پيه سوز را بسازد ، آن غرض بدون هيچ تفاوتى در تمامى اشكال چراغها حاصل است و آن عبارت بود از روشن شدن تاريكيها .

و معلوم است كه بشر به هيچيك از وسائل زندگى علاقه نشان نمى‏دهد و آن را نمى‏شناسد مگر به نتائجى كه براى او و در زندگيش دارند .

پس حقيقت چراغ ، عبارت شد از هر چيزى كه با روشنايى خود در شب نور دهد مادامى كه اين خاصيت و اثر باقى است حقيقت چراغ هم هست ، اسم چراغ هم بطور حقيقت بر چنين وسيله‏اى صادق است ، به شرط اينكه تغييرى در معناى كلمه رخ نداده باشد، هر چند كه احيانا در شكل آن وسيله يا در كيفيت كارش يا در كميت آن ، يا در اصل اجزاى ذاتش تغييراتى رخ داده باشد ، همانطور كه در مثال چراغ ديديم .

و بنابر اين ، پس ملاك در بقاى معناى حقيقى و عدم بقاى آن ، **همان بقاى اثر است، كه مطلوب از آن معنا است** ، مادام كه در معناى كلمه ، تغييرى حاصل نشده باشد ، كلمه در آن معنا استعمال مى‏شود و بطور حقيقت هم استعمال مى‏شود و در وسايل زندگى امروز كه به هزاران هزار رسيده و همه در همين امروز ساخته مى‏شود كمتر وسيله‏اى ديده مى‏شود كه ذاتش از ذات روز اولش تغيير نكرده باشد .

مع ذلك به خاطر اينكه خاصيت روز اول را دارد نام روز اول را بر آن اطلاق مى‏كنيم( يخچال را كه در روز اول عبارت بود از ميدانى وسيع براى يخ شدن آب و چاله‏اى عميق براى ذخيره كردن آن يخ ، امروز به چيزى اطلاق مى‏كنيم كه نه ميدان دارد و نه چاله!) و در لغات و اسامى هر زبانى از انتقالات قسم اول ، نمونه‏هاى زيادى ديده مى‏شود و انتقالات قسم اول اين بود كه لفظى كه در آغاز وضع شده بود براى معنايى محسوس در آخر به معنايى معقول و غير محسوس درآمده باشد ، چيزى كه هست مردى جستجوگر مى‏خواهد تا آمارى از اينگونه لغات بگيرد .

پس معلوم شد كه استعمال لفظ كلام و لفظ قول در موارد غير بشرى استعمالى حقيقى است و هيچ مجازى در كار نيست ، براى اينكه غرض از كلام و قول كه همان تفهيم ديگران است در كلام خدا با انبيا و ملائكه و جن و در كلام ملائكه و جن با يكديگر موجود است ، هر چند كه لوازم انسانى آن يعنى داشتن ريه و دهان و حنجره و صدا در آن موارد نباشد .

بنا بر اين ، از همه بيانات قبلى ، معلوم شد كه اطلاق كلام و قول در مورد خداى تعالى اطلاقى است كه از امرى حقيقى و واقعى حكايت مى‏كند ، قولش مى‏فهماند كه واقعا خدا گفتارى داشته و كلامش حكايت مى‏كند از اينكه خداى تعالى به راستى تكلمى كرده و سخنى گفته است .

و نيز معلوم شد كه كلام و قول خدا مرتبه‏اى از مراتب معناى حقيقى اين دو كلمه است ، هر چند كه از نظر مصداق با مصداقى كه معهود بين ما انسانها است اختلاف داشته باشد و اين مطلب اختصاصى به دو لفظ كلام و قول ندارد ، همه الفاظى كه هم در خدا استعمال مى‏شود و هم در ما ، از قبيل : حيات ، علم ، اراده ، اعطاء ، سميع و بصير همينطور هستند ، چون معناى همه اين الفاظ در بشر مستلزم جسمانيت است ، اگر ما مى‏بينيم براى اين است كه دو چشم داريم و اگر مى‏شنويم براى اين است كه دو گوش داريم و ... و ليكن اين معانى در خدا هست ، ولى لوازم امكانى آن در ساحت مقدس او نيست .

اين را هم بايد دانست كه آنجا هم كه لفظ قول در معناى رفع درجات است و فرموده : درجه بعضى را از درجه بعضى ديگر بالاتر برده از آن جهت كه مشتمل است بر يك امرى حقيقى و واقعيتى غير اعتبارى ، همان بگومگو و مطالبى كه در قول خدا داشتيم ، در اينجا نيز مى‏آيد و بيشتر علمائى كه كارشان بحث در اطراف معارف دينى است ، خيال كرده‏اند اينگونه بيانات از يك امر اعتبارى و معناى وهمى خبر مى‏دهند ، نظير همان امور اعتبارى و وهمى‏اى كه در بين ما اهل اجتماع هست ، پيش خود يكى را رئيس و زعيم اعتبار نموده و ديگران را مرئوس او قرار داده و يا يكى را بر ديگران برترى و تقدم و صدارت مى‏دهيم و از اين قبيل عناوين اعتبارى .

در نتيجه ادامه اين خيال ، كارشان به آنجا كشيده شده است ، كه آنچه از حقائق اخروى است را هم با آن عناوين وهمى مرتبط دانسته و گفته‏اند : بهشت و دوزخ و سؤال و حساب و ساير جزئيات معاد ، نيز مترتب بر همين امور اعتبارى است و به عبارتى ديگر رابطه ميان مقامات معنوى نامبرده و نتايجى كه مترتب بر آن مى‏شود ، خود يك رابطه‏اى است اعتبارى و قراردادى .

و چون به اينجا رسيدند ، به حكم اضطرار مجبور شدند بگويند : جاعل و برقرار كننده اين روابط ، خداى تعالى است و خدا خود محكوم به اين آراى اعتبارى است كه از يك شعور وهمى ناشى مى‏شود ، عينا مانند انسان در عالم ماده كه عالم حركت و استكمال است و به همين جهت مى‏بينيد كه حاضر نيستند انبيا و اوليا را داراى كمالاتى حقيقى و معنوى بدانند ، و به زحمت ، همه عباراتى را كه در كتاب و سنت ظهور در اين كلمات حقيقى دارد به نحوى از اعتبارات تاويل مى‏كنند.

**الميزان ج : 2 ص : 477**

# بحث فلسفى درباره مفهوم: کلام، و متکلم بودن خدای تعالی

حكما گفته‏اند: آن عملى كه نام آن در نظر مردم گفتار و كلام است، عبارت است از اينكه صاحب كلام بخواهد معنائى را كه در دل دارد به ديگران بفهماند و به اين منظور ، لغت وضع مى‏كند ، يعنى قبل از هر كار با ديگران قرار مى‏گذارد كه هر وقت من فلان صدا را از دهان بيرون آوردم ، بدان كه منظورم فلان چيز است( و به همين جهت است كه در تمامى جوامع بشرى لغات و واژه‏هائى معين شده كه هر لغت آن از معنائى حكايت مى‏كند،) و چون آن صدا به گوش طرف مقابل و يا هر شنونده‏اى رسيد ، معنائى كه طبق قرارداد قبلى براى آن لغت معين كرده بودند ، به ذهن او وارد مى‏شود و در نتيجه ، گوينده و شنونده هر دو به يك معنا متوجه مى‏شوند و غرض از تكلم كه همان تفهيم و تفهم است ، حاصل مى‏گردد و گفته‏اند غرض نهائى از كلام و حقيقت آن همين است كه فهم و ذهن كسى به معنائى آشنا شود كه تا كنون آشناى به آن نبود و اما بقيه خصوصيات و اينكه مثلا تفهيم كننده ، انسانى باشد و دستگاه تنفس داشته باشد و با نفس صدايى در حنجره خود پديد آورد و آن صدا را در فضاى دهان و به وسيله زبان ، شكل دهد و با تركيب چند صدا ، كلمه‏اى بسازد ، كه قبلا با همه شنوندگان قرار گذاشته بود كه اين صدا علامت فلان معنا است و اينكه شنونده ، دستگاه شنوائى داشته باشد ، دستگاهى كه صدا را در شرايطى معين بشنود يعنى در صورتى كه ارتعاش صدا در ثانيه فلان مقدار باشد ، نه كمتر و نه بيشتر ، همه اين خصوصيات مربوط به مصداق و مورد تكلم بشرى است ، نه اينكه همه آنها در تحقق حقيقت كلام دخالت داشته باشند ، و تفهيم‏هاى ديگر كلام نباشد .

پس در حقيقت كلام مصاديقى دارد ، يكى از آنها ، همان بود كه گفتيم ، مصداق ديگرش اشاره است ، مثل اينكه با دست به كسى اشاره كنى كه بنشين و يا بيا و يا اشاره كنى كه نرو ، يا نگو ، براى اينكه اين حركت هم وسيله‏اى براى تفهيم و مصداقى براى حقيقت كلام است ، همچنين موجودات خارجى كه هر يك معلول علتى است ، با هستى خود ، هستى علت خود را نشان مى‏دهد و با خصوصيات ذاتش بر خصوصيات علت خود دلالت مى‏كند ، پس اگر بگوئيم معلول با خصوصيات وجودش كلامى است براى علت خود ، درست گفته‏ايم ، براى اينكه اگر معلول و خصوصيات آن نبود ، كسى از ذات و صفت علت آگاه نمى‏شد ، پس هر موجود از موجودات عالم به آن جهت كه وجودش مثالى است براى كمال علت فياضه خود ، قهرا هر مجموعى از مجموعه‏هاى موجودات كلمه‏اى و آنگاه مجموع تمامى اين مجموعه‏ها يعنى سراپاى عالم امكان ، كلامى است براى خداى سبحان و خداى تعالى با اين كلمات سخن مى‏گويد و كمالات اسما و صفات خود را كه نهفته در ذات او است ظاهر مى‏سازد ، پس خداى تعالى همانطور كه او خالق عالم و عالم مخلوق او است ، همچنين او متكلم به عالم و عالم ، كلام او است ، چون به وسيله همين عالم است كه كمالات نهفته در اسماء و صفات خود را ظاهر مى‏سازد .

بلكه اگر در معناى جمله( دلالت بر معنا) دقت كنيم ، ناگزير مى‏شويم كه بگوئيم : ذات خداى تعالى بر ذات خود دلالت مى‏كند ، براى اينكه دلالت از هر راهى كه باشد بالاخره شانى از شؤون هستى و اثرى از آثار آن است و هيچ موجودى اين دلالت را از پيش خود نياورده ، بلكه همانطور كه وجودش از خدا است دلالتش هم از خدا و قائم به خدا است ، پس هر موجود كه با وجودش بر موجودش دلالت مى‏كند ، اين دلالتش فرع دلالتى است كه به نوعى بر ذات خود دارد( چون قبل از اينكه بر غير خودش دلالت كند بر هستى خود دلالت مى‏كند و ساده‏تر بگويم به خاطر اينكه موجود هست ، بر وجود صانع خود دلالت دارد،) و اين دلالتها در حقيقت از خدا است ، پس دال بر اين موجود كه داراى دلالت است و دال بر دلالتش خداى سبحان است( زيرا او است كه موجودى آفريده كه با آثارش بر وجود خودش و با هستى خود بر وجود خدا دلالت مى‏كند!)

پس خداى سبحان تنها كسى است كه با ذات خود هم بر ذاتش دلالت مى‏كند و هم بر تمامى مصنوعاتش ، و بنابر اين مى‏توان مرتبه‏اى از ذات او را كلام ناميد ، همچنانكه به بيان گذشته مرتبه‏اى از فعل او را كلام ناميديم .

پس خلاصه بيان فلسفى اين شد كه خداى تعالى از دو جهت متكلم است يك مرتبه از كلام ، صفت ذات است ، از اين جهت كه بر ذات او دلالت مى‏كند و مرتبه ديگر آن صفت فعل است ، كه همان خلقت و ايجاد باشد ، چون هر موجودى بر كمال پديد آورنده‏اش دلالت دارد.

و آنچه در اينجا از فلاسفه نقل كرديم به فرض كه درست هم باشد ، لغت با آن مساعد نيست ، براى اينكه آنچه از كتاب و سنت كه براى خدا اثبات كلام كرده با امثال عبارات زير اثبات كرده، مى‏فرمايد:

**« منهم من كلم الله!»(253/بقره)**

**« و كلم الله موسى تكليما!»(164/نسا)**

**« اذ قال الله يا عيسى...!»(55/آل عمران)**

**« و قلنا يا آدم...!»(35/بقره)**

**« انا اوحينا اليك...!»(163/نسا)**

**« نبانى العليم الخبير!»(3/تحریم)**

و كلام به معناى عين ذات با هيچيك از اين عبارت‏ها سازش ندارد .

اين را هم بايد دانست كه بحث كلام از قديمى‏ترين بحث‏هائى است كه علماى اسلام را به خود مشغول داشته و اصلا علم كلام را به همين مناسبت علم كلام ناميدند كه چون از اينجا شروع شد كه آيا كلام خدا قديم است يا حادث ؟ اشاعره قائل بودند به اينكه كلام خدا قديم است و گفتار خود را چنين تفسير كردند كه منظور از كلام ، معانى ذهنى است كه كلام لفظى بر آنها دلالت مى‏كند و اين معانى همان علوم خداى سبحان است كه قائم به ذات او است و چون ذات او قديم است صفات ذاتى او هم قديم است و اما كلام لفظى خدا كه از مقوله صوت و نغمه است ، حادث است ، چون زائد بر ذات و از صفات فعل او است .

در مقابل ، معتزله قائل شدند به اينكه كلام خدا حادث است چيزى كه هست گفته خود را تفسير كرده‏اند به اينكه منظور ما از كلام ، الفاظى است كه طبق قرارداد لغت دلالت بر معانى مى‏كند و كلام عرفى هم همين است و اما معانى نفسانى كه اشاعره آن را كلام ناميده‏اند ، كلام نيست ، بلكه صورتهاى علمى است ، كه جايش در نفس است .

و به عبارتى ديگر وقتى ما سخن مى‏گوئيم در درون دل و در نفس خود چيزى به جز مفاهيم ذهنى كه همان صورتهاى علمى است نمى‏يابيم ، اگر منظور اشاعره از كلام نفسى ، همين مفاهيم باشد ، كه مفاهيم كلام نيست ، بلكه علم است و اگر چيز ديگرى غير صور علمى را كلام ناميده‏اند ، ما در نفس خود چنين چيزى سراغ نداريم .

مى‏توان به معتزله اشكال كرد و پرسيد چرا جايز نباشد كه يك چيز به دو اعتبار ، مصداق دو صفت و يا بيشتر بشود ؟ و چرا صور ذهنى به آن جهت كه انكشاف واقعيات و درك آن است ، مصداق علم و به آن جهت كه مى‏توان آن را به ديگران القا كرد ، كلام نباشد .

**مؤلف** : و بيانى كه اين نزاع را از ريشه بر مى‏كند ، اين است كه صفت علم در خداى سبحان به هر معنائى كه گرفته شود چه عبارت باشد از علم تفصيلى به ذات و علم اجمالى به غير و چه عبارت باشد از علم تفصيلى به ذات و به غير ، در مقام ذات( اين دو معنا دو نوع معنايى است كه از علم ذاتى خدا كرده‏اند،) و چه عبارت باشد از علم تفصيلى قبل از ايجاد و بعد از ذات و يا عبارت باشد از علم تفصيلى بعد از ايجاد و ذات هر دو ، به هر معنا كه باشد علم حضورى است ، نه حصولى و آنچه معتزله و اشاعره بر سر آن نزاع كرده‏اند ، علم حصولى است ، كه عبارت است از مفاهيم ذهنيه‏اى كه از خارج در ذهن نقش مى‏بندد و هيچ اثر خارجى ندارد( آتش ذهنى ذهن را نمى‏سوزاند و تصور نان صاحب تصور را سير نمى‏كند!) و اين مطلبى است كه در جاى خودش اقامه برهان بر آن كرده‏ايم و گفته‏ايم مفهوم و ماهيت در تمامى زواياى عالم به جز ذهن انسانها و يا حيواناتى كه اعمال حيوانى دارند و با حواس ظاهرى و احساسات باطنى خود كارهاى زندگى را صورت مى‏دهند ، وجود ندارند .

و خداى سبحان منزه است از اينكه ذهن داشته باشد ، تا مفاهيم ، در ذهن او نقش ببندد و باز يكى از چيزهايى كه جز در ذهن انسانها جايى ندارد ، مفاهيم اعتبارى است كه به جز وهم ، ملاكى براى تحقق ندارد ، نظير مفهوم عدم ، ملكيت ، مملوكيت و ساير اعتباريات در ظرف اجتماع و چنين چيزهائى در ذات خداى تعالى نيست و گرنه بايد ذات او محل تركيب و معرض حدوث حوادث باشد و گفتارش احتمال صدق و كذب داشته باشد و محذوراتى ديگر از اين قبيل كه ساحت او منزه از آنها است .

باقى مى‏ماند اين سؤال كه خداى تعالى چگونه زبان موجودات را مى‏فهمد ؟ و علم او به مفاهيم الفاظ گويندگان چگونه است ؟ كه انشاء الله تعالى در جاى مناسب پاسخ آن داده مى‏شود .

**الميزان ج : 2 ص : 497**

**فصل هفتم**

**رؤیت خدا**

# مفهوم رؤیت خدا

**« وَ لَمَّا جَاءَ مُوسى لِمِيقَتِنَا وَ كلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَب أَرِنى أَنظرْ إِلَيْك قَالَ لَن تَرَانی وَ لَكِنِ انظرْ إِلى الْجَبَلِ فَإِنِ استَقَرَّ مَكانَهُ فَسوْف تَرَاخ فَلَمَّا تجَلى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسى صعِقاً فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سبْحَنَك تُبْت إِلَيْك وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ‏!»**

**« و چون موسى به وعده گاه ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت ، عرض كرد: پروردگارا خودت را به من بنما كه ترا بنگرم ، گفت : هرگز مرا نخواهى ديد ولى به اين كوه بنگر اگر بجاى خويش برقرار ماند شايد مرا توانى ديد و همينكه پروردگارش بر آن كوه جلوه كرد آن را متلاشى نمود و موسى بيهوش بيفتاد و چون به خود آمد گفت : منزهى تو ، سوى تو باز مى‏گردم و من اولين مؤمن هستم!» (143/اعراف)**

... موسى گفت:« رب ارنى انظر اليك - پروردگارا خودت را بنمايان تا نگاهت كنم!» يعنى وسائل ديدارت را برايم فراهم ساز تا به تو نظر اندازم و تو را ببينم . آرى ، ديدن فرع نظر انداختن است و نظر انداختن فرع تمكين و تمكين از ديدن است .

خداى تعالى به موسى فرمود:« لن ترانى - تو ابدا مرا نخواهى ديد! و لكن انظر الى الجبل!» معلوم مى‏شود كوهى در مقابل موسى عليه‏السلام مشهود بوده كه خداى تعالى اشاره به آن نموده: - به اين كوه نگاه كن كه من اينك خود را براى آن ظاهر مى‏سازم ، اگر ديدى تاب ديدار مرا آورد و بر جاى خود استوار بماند ، بدانكه تو هم تاب نظر انداختن به من و ديدن مرا دارى!

« فلما تجلى ربه للجبل!» و وقتى تجلى كرد و براى كوه ظاهر گرديد با تجلى خود آن را درهم كوبيد و در فضا متلاشيش ساخت و پرتابش كرد و موسى از هيبت منظره افتاد و از دنيا رفت و يا بيهوش شد!

وقتى به هوش آمد گفت : منزهى تو و من در باره درخواستى كه كردم توبه نموده و اولين كسى هستم كه در باره ناديدنى بودن تو ايمان آورده‏ام!

اين بود آن معنايى كه از ظاهر الفاظ آيه شريفه استفاده مى‏شود و دقت در آن اين معنا را افاده مى‏كند كه اگر مساله رؤيت و نظر انداختن را عرضه به فهم عوام و مردم متعارف كنيم بدون درنگ آن را حمل بر رؤيت و نظر انداختن به چشم مى‏كنند و ليكن اين حمل صحيح نيست ، زيرا ما شك نداشته و نخواهيم داشت در اينكه رؤيت عبارت است از اينكه جهاز بينائى بكار بيفتد و از صورت جسم مبصر ، صورتى به شكل آن و به رنگ آن برداشته و در ذهن انسان رسم كند ، خلاصه اينكه عملى كه ما آن را ديدن مى‏خوانيم عملى است طبيعى و محتاج به ماده جسمى در مبصر و باصر هر دو و حال آنكه بطور ضرورت و بداهت از روش تعليمى قرآن بر مى‏آيد كه هيچ موجودى بهيچ وجهى از وجوده شباهت به خداى سبحان ندارد ، پس از نظر قرآن كريم خداى سبحان جسم و جسمانى نيست و هيچ مكان ، جهت و زمانى او را در خود نمى‏گنجاند و هيچ صورت و شكلى مانند و مشابه او و لو به وجهى از وجوه يافت نمى‏شود .

و معلوم است كسى كه وضعش اينچنين باشد ابصار و ديدن به آن معنايى كه ما براى آن قائليم به وى متعلق نمى‏شود **و هيچ صورت ذهنيى منطبق با او نمى‏گردد ، نه در دنيا و نه در آخرت!**

پس غرض موسى بن عمران عليهماالسلام‏ هم از تقاضايى كه كرد اين نبوده ، چون چنين درخواستى لايق مقام رفيع شخصى مثل او كه يكى از پنج پيغمبر اولو العزم است و موقف خطيرى كه وى داشته با چنين غفلت و جهالتى سازگار نيست .

آرى ، تمناى اينكه خداوند در عين اينكه منزه از حركت و زمان و مكان و نواقص ماديت است خود را به انسان نشان دهد و به چشم انسان قدرتى دهد كه بتواند او را ببيند به شوخى شبيه‏تر است ، تا به يك پيشنهاد جدى .

خلاصه كلام اينكه مگر ممكن است خداوند سببى از اسباب مادى را آنقدر تقويت كند كه با حفظ حقيقت و اثر خود ، در يك امر خارج از ماده و آثار ماده و بيرون از حد و نهايت عمل نموده و اثر باقى بگذارد ؟ چشم ما سببى است از اسباب مادى كه سببيتش تنها در امور مادى است و محال است عمل آن متعلق به چيزى شود كه هيچ اثرى از ماديت و خواص ماديت را ندارد .

بنا بر اين بطور مسلم اگر موسى عليه‏السلام‏ در آيه مورد بحث تقاضاى ديدن خدا را كرده غرضش از ديدن غير اين ديدن بصرى و معمولى بوده و قهرا جوابى هم كه خداى تعالى به وى داده نفى ديدنى است غير اين ديدن ، چه اين نحو ديدن امرى نيست كه سؤال و جواب بردار باشد ، موسى آن را تقاضا كند و خداوند دست رد به سينه‏اش بزند .

خواهيد گفت پس معناى رؤيت خدا در آيه مورد بحث و همچنين در آيه:

**« وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة!» (22/قیامه) و آيه:**

**« ما كذب الفؤاد ما رأى!» (11/نجم) و آيه:**

**« من كان يرجوا لقاء الله فان اجل الله لآت!»(5/عنکبوت) و آيه:**

**« ا و لم يكف بربك انه على كل شى‏ء شهيد! الا انهم فى مرية من لقاء ربهم الا انه بكل شى‏ء محيط!» (53و54/فصلت) و آيه :**

**« فمن كان يرجوا لقاء ربه فليعمل عملا صالحا و لا يشرك بعبادة ربه احدا!»**

**(110/کهف)**

و نيز آيات بسيار ديگرى كه رؤيت خدا و لقاى او را اثبات مى‏كند چيست ؟ و آيا شما بين اين آيات و آياتى كه صريحا امكان رؤيت را نفى مى‏كند مانند جمله« لن ترانى» از آيه مورد بحث و همچنين مانند آيه:« لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار !»(103/انعام) و امثال آن چگونه جمع مى‏كنيد ؟ و به چه بيانى منافاتى را كه بين اين دو دسته از آيات به چشم مى‏خورد بر طرف مى‏سازيد ؟ جواب اين سؤال را ديگران هم داده و گفته‏اند : مراد از اين رؤيت قطعى‏ترين و روشن‏ترين مراحل علم است و تعبير آن به رؤيت براى مبالغه در روشنى و قطعيت آن است ، چيزى كه هست بايد دانست حقيقت اين علم كه آن را علم ضرورى مى‏ناميم چيست ؟

چون از هر علم ضرورى به رؤيت تعبير نمى‏شود ، مثلا ما به علم ضرورى مى‏دانيم كه شخصى به نام ابراهيم خليل و يا به نام اسكندر و يا كسرى وجود داشته و با اينكه علم ما به وجود ايشان ضرورى است علم خود را رؤيت نمى‏خوانيم و همچنين ما به علم ضرورى مى‏دانيم كه شهرى بنام لندن و يا شيكاگو و يا مسكو وجود دارد و ليكن صحيح نيست به صرف داشتن اين علم بگوييم ما لندن را ديده‏ايم حتى در مقام مبالغه در عالم بودن خود نيز صحيح نيست چنين تعبيرى بكار بريم ، اگر هم بخواهيم مبالغه كنيم بايد بگوييم : وجود ابراهيم و اسكندر و كسرى آنقدر براى من روشن است و يقين من به وجود ايشان آنقدر زياد است كه تو گوئى من ايشان را ديده‏ام نه اينكه بگوييم : من ايشان را ديده‏ام و همچنين در مثال لندن و شيكاگو و مسكو .

از اين مثال روشن‏تر علم ضرورى به بديهيات اوليه از قبيل يك نصف عدد دو است و يا عدد چهار جفت است مى‏باشد ، زيرا اين بديهيات بخاطر كليتى كه دارند محسوس و مادى نيستند و چون محسوس نيستند مى‏توانيم اطلاق علم بر آنها بكنيم و ليكن صحيح نيست آنها را رؤيت بناميم ، و همچنين تمامى تصديقات عقليى كه در قوه عاقله انجام مى‏گيرد و يا معانيى كه ظرف تحققش وهم است كه ما اطلاق علم حصولى بر آنها مى‏كنيم و ليكن آنها را رؤيت نمى‏ناميم و اگر در پاره‏اى از امور عقلى كلمه رأى و رأيت را بكار مى‏بريم مقصودمان ديدن به چشم نيست بلكه مقصود حكم كردن و اظهار نظر است .

بله ، در ميان معلومات ما معلوماتى است كه اطلاق رؤيت بر آنها مى‏شود و آن معلومات به علم حضورى ما است ، مثلا مى‏گوييم : من خود را مى‏بينم كه منم و مى‏بينم كه نسبت به فلان امر ارادت و نسبت به آن ديگرى كراهت دارم و مى‏بينم كه فلان چيز را دوست و فلان چيز را دشمن مى‏دارم و مى‏بينم كه نسبت به فلان امر اميدوار و آرزومندم معناى اين ديدنها اين است كه من ذات خود را چنين مى‏يابم و آن را بدون اينكه چيزى بين من و آن حائل باشد چنين يافتم و من خود ذاتم را يافتم كه نسبت به فلان امر ارادت و محبت دارد ، كراهت و بغض دارد ، اميد و آرزو دارد و ... و اين امور نه به حواس محسوس‏اند و نه به فكر ، بلكه درك آنها از اين باب است كه براى ذات انسان حاضرند و درك آنها احتياجى به استعمال فكر و يا حواس ندارد .

البته اشتباه نشود اين تعبير غير تعبير مى‏بينمت كه فلان چيز را دوست مى‏دارى و فلان چيز را دشمن مى‏دارى مى‏باشد ، براى اينكه معناى جمله اخير اين است كه من با چشم خود تو را در هياتى مى‏بينم كه آن هيات و قيافه دلالت دارد بر اين كه تو در دل ، فلان چيز را دوست مى‏دارى .

و اين غير آن مطلبى است كه ما خاطر نشان ساخته و به حب و بغض و ارادت و كراهت نفس مثال آورديم ، چون در آن مثال كه مى‏گفتيم : من مى‏بينم كه نسبت به فلان امر ارادت و نسبت به آن ديگرى كراهت دارم ... مقصودمان اين است كه من خود ارادت و كراهت و حب و بغض را و خلاصه حقيقت و واقعيت اين امور را در نفس خود مى‏يابم ، نه اينكه از چيزى ديگر پى به وجود آنها برده و به وجود آنها استدلال مى‏كنم .

تعبير از اينگونه معلومات به رؤيت تعبيرى است شايع ، اين معنا كه معلوم شد اينك مى‏گوييم : هر جا كه خداى تعالى گفتگو از ديده شدنش كرده در همانجا خصوصياتى ذكر كرده كه از آن خصوصيات مى‏فهميم منظور از ديده شدن خداى تعالى همين قسم از علمى است كه خود ما هم آن را رؤيت و ديدن مى‏ناميم : مثلا در آيه: « ا و لم يكف بربك انه على كل شى‏ء شهيد الا انهم فى مرية من لقاء ربهم الا انه بكل شى‏ء محيط!»(53و54/فصلت) كه يكى از آيات اثبات كننده رؤيت است ، قبل از اثبات رؤيت نخست اثبات كرده كه خدا نزد هر چيزى حاضر و مشهود است و حضورش به چيزى و يا به جهتى معين و به مكانى مخصوص اختصاص نداشته بلكه نزد هر چيزى شاهد و حاضر و بر هر چيزى محيط است ، بطورى كه اگر به فرض محال كسى بتواند او را ببيند مى‏تواند او را در وجدان خودش و در نفس خود و در ظاهر هر چيز و در باطن آن ببيند ، اين است معناى ديدن خدا و لقاى او نه ديدن به چشم و ملاقات به جسم كه جز با روبرو شدن حسى و جسمانى و متعين بودن مكان و زمان دو طرف صورت نمى‏گيرد .

آيه شريفه:« ما كذب الفؤاد ما رأى!» (11/نجم)نيز به اين معنا اشعار دارد.

چون نسبت رؤيت را به فؤاد مى‏دهد كه بدون ترديد مراد از آن نفس انسانيت و آن حقيقتى است كه انسان را از ساير حيوانات متمايز مى‏سازد نه قلب صنوبرى شكل كه در قسمت درونى طرف چپ سينه قرار دارد .

نظير آيه فوق آيه شريفه:

« كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون!

كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون!»(14و15/مطففین)

است كه دلالت دارد بر اينكه آن مانعى كه ميان مردم و خدا حائل شده همانا تيرگى گناهانى است كه مرتكب شده‏اند و اين تيرگى‏ها است كه ديده دل‏ها (جان‏هاى) ايشان را پوشانده و نمى‏گذارد كه به مشاهده پروردگار خود تشرف يابند **، پس معلوم مى‏شود كه اگر گناهان نباشد جانها خدا را مى‏بينند نه چشمها .**

خداى تعالى در كلام مجيد خود يك قسم ديگر از رؤيت را هم اثبات كرده كه در آن رؤيت ، مانند رؤيت مورد بحث حاجتى به عضو بينائى نيست ، و آن رؤيتى است كه در آيه شريفه:

« كلا لو تعلمون علم اليقين!

لترون الجحيم!

ثم لترونها عين اليقين!» (5تا7/تکاثر)و آيه:

« و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض و ليكون من الموقنين!» ()75/انعام)

ذكر شده، زيرا در تفسير آيه اخیر در المیزان گفتيم كه مقصود از ملكوت باطن اشياء است ، نه ظاهر محسوس آنها .

پس به وجوهى كه ذكر شد معلوم گرديد كه خداى تعالى در كلام خود رؤيتى را اثبات كرده كه غير از رؤيت بصرى و حسى است ، بلكه يك نوع درك و شعورى است كه با آن حقيقت و ذات هر چيزى درك مى‏شود ، بدون اينكه چشم و يا فكر در آن به كار رود ، شعورى اثبات كرده كه آدمى با آن شعور بوجود پروردگار خود پى برده معتقد مى‏شود ، غير آن اعتقادى كه از راه فكر و استخدام دليل به وجود پروردگار خود پيدا مى‏كند ، بلكه پروردگار خود را به وجدان و بدون هيچ ستر و پرده‏اى درك مى‏كند و اگر نكند به خاطر اين است كه به خود مشغول شده و دستخوش گناهانى شده است كه ارتكاب نموده و اين درك نكردن هم غفلت از يك امر موجود و مشهود است نه اينكه علم به كلى از بين رفته باشد .

در هيچ جاى از قرآن هم آيه‏اى كه دلالت كند بر زوال علم ديده نمى‏شود بلكه همه جا از اين جهل به غفلت تعبير شده كه معنايش اشتغال به علمى ديگر و در نتيجه از ياد بردن او است نه اينكه علم به وجود او به كلى از بين رفته باشد و اين آن چيزى است كه كلام خداى سبحان آن را بيان نموده و عقل هم با براهين روشن خود ، آن را تاييد مى‏كند و همچنين با روايات وارده از ناحيه مقدسه ائمه اهل بيت صلوات الله عليهم اجمعين صدق ادعاى ما روشن می شود.

البته بطورى كه از كلام مجيد خداى تعالى استفاده مى‏شود ، اين علم كه از آن به رؤيت و لقاء تعبير شده تنها براى صالحين از بندگانش آنهم در روز قيامت دست مى‏دهد ، همچنانكه فرمود:

« وجوه يومئذ ناضرة! الى ربها ناظرة !»(22و23/قیامه)

آرى ، قيامت ظرف و مكان چنين تشرفى است، نه دنيا كه آدمى در آن مشغول و پابند به پروراندن تن خويش و يكسره در پى تحصيل حوائج طبيعى خويشتن است ، دنيا محل سلوك و پيمودن راه لقاى خدا و به دست آوردن علم ضرورى به آيات او است و تا به عالم ديگر منتقل نشود به ملاقات پروردگارش نائل نمى‏شود ، همچنانكه فرموده:

« يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه!»(6/انشقاق)

و در اين معنا آيات بسيار ديگريست كه دلالت دارند بر اينكه مرجع و بازگشت و منتهاى همه به سوى اوست و همه در تلاش رسيدن به اويند .

اين است آن علم ضرورى مخصوصى كه خداى تعالى آن را در باره خود اثبات نموده و از آن به رؤيت و لقاء تعبير فرموده است ، حال اين تعبير به نحو حقيقت است يا مجاز ، بحث از آن خيلى داراى اهميت و مورد احتياج ما نيست ، هر چه هست باشد ، ما اينقدر مى‏دانيم كه به شهادت قرائنى كه ذكر كرديم مقصود از رؤيت ، آن علم ضرورى مخصوص است ، حال اگر اين تعبير به نحو حقيقت باشد قهرا قرائن مذكور قرائن معينه مى‏شود و اگر به نحو مجاز باشد قرينه‏هاى صارفه خواهد بود .

**آن نكته‏اى كه قابل توجه است اين است كه قرآن كريم اولين كتابى است كه از روى اين حقيقت پرده برداشته و به بى‏سابقه‏ترين بيانى اين راز را آشكار ساخته است ، چون در كتابهاى آسمانى قبل از قرآن اثرى از اين راز ديده نمى‏شود و اصلا در پى اثبات اين قسم علم به خدا بر نيامده‏اند ، كتب فلاسفه‏اى هم كه در پيرامون اينگونه مسائل صحبت مى‏كنند از اين نكته و اين حقيقت خالى است ، چرا كه در نزد فلاسفه علم حضورى منحصر است به علم هر چيزى به خودش ، آرى اين منتى است كه اسلام و كتاب آسمانيش در تنقيح معارف الهى بر بشر دارد !**

**الميزان ج : 8 ص : 304**

# تحلیل روايتى درباره: رؤیت خدا

در اين بحث پاره‏اى از روايات را كه در معناى رؤيت قلب از ائمه اهل بيت عليهم‏السلام‏ وارد شده نقل مى‏كنيم:

مرحوم صدوق در كتاب توحيد و امالى به سند خود از حضرت رضا عليه‏السلام‏ روايت كرده كه در ضمن خطبه‏اى از خطبه‏هاى خود فرمود:

* خداوند يگانه است اما نه يگانه عددى!
* او ظاهر است، اما ظهورش مانند ظهور ساير موجودات نيست كه ما به مباشرت خود آنها را مى‏بينيم!
* او متجلى است، اما تجليش مانند تجلى و طلوع خورشيد و ماه نيست تا در انتظار طلوعش به جستجو بر آييم!
* او باطن است اما باطن بودنش مانند غروب آفتاب و يا غيبت ساير موجودات به مفارقت و جدا شدن نيست!

مؤلف: داستان تجلى دائمى خداى تعالى براى تمامى موجودات و مخلوقات خود در كلمات امير المؤمنين و ساير ائمه عليهم‏السلام‏ مكرر آمده و ما در مباحث توحيد در ذيل آيه:« لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة!»(73/مائده) پاره‏اى از آن كلمات را در المیزان ايراد نموديم .

و نيز در كتاب توحيد به سند خود از امام صادق عليه‏السلام روايت كرده كه در ضمن مطالبى كه در باره توحيد ايراد نموده چنين فرموده است:

* خداى تعالى واحد و صمد است!
* ازلى و صمدى است!
* او را ظلى نيست تا نگاهش بدارد، بلكه او است كه هر چيزى را به ظلش نگاه مى‏دارد!
* او عارف به هر مجهول و خودش معروف در نزد هر جاهل است!
* نه او در خلق خويش است و نه خلقش در او است!

مؤلف: ظاهر اينكه فرمود: معروف در نزد هر جاهل است اين است كه او را در نزد مخلوقاتش معرفتى است كه هيچگاه دستخوش غفلت نمى‏شود و در پس پرده جهل قرار نمى‏گيرد ، بخلاف معرفتى كه از طريق استدلال حاصل مى‏شود و در نتيجه وقتى صورت برهان از صفحه ذهن محو شود معرفت نيز از بين مى‏رود ، اين در صورتى است كه مقصود از جمله مذكور اين باشد كه انسان در باره هر چيز جاهل باشد نسبت به پروردگارش جاهل نيست و اما اگر مقصود از آن اين باشد كه خداى سبحان نزد هر جاهلى معروف است هر چند خودش از معرفت خود غافل باشد گفتار ما كه منظور از معرفت ، معرفت حاصله از استدلال نيست روشن‏تر خواهد بود.

و كلمه ظل در آنجا كه فرمود: او را ظلى نيست تا نگاهش بدارد ...! اصطلاحى است در ميان ائمه هدى عليهم‏السلام‏ و مقصود از ظل چيزى، حد آن چيز است، به همين جهت آن را از خداى سبحان نفى و در باره غير او اثبات كردند .

امام باقر عليه‏السلام‏ آن را در پاره‏اى از احاديث ذر و احاديث طينت تفسير نموده و از آن جمله فرموده: خداى تعالى طايفه‏اى از بندگان خود را از طينت بهشت و طايفه ديگرى را از طينت آتش خلق فرمود، آنگاه همه آنان را در ظلال قرار داد! پرسيدند ظلال چيست؟ فرمود: هيچ سايه خود را در آفتاب نديده‏ايد؟ سايه شما چيزي است ولى چيزى نيست! خواسته‏اند بفرمايند ظل همان حدود وجودى موجودات است كه بنظر مى‏رسد چيزى غير وجود آنها است و حال آنكه نيست، مانند سايه كه بنظر مى‏رسد غير خود انسان است و حال آنكه نيست، آرى حدود وجودى موجودات غير از تعينات آنها چيز ديگرى نيست، ليكن در عين اينكه چيزى نيست اگر نباشد موجودى به وجود در نمى‏آيد. بعيد نيست كه ائمه عليهم‏السلام‏ اين اصطلاح را از آيه ظلال اقتباس كرده باشند .

و در كتاب ارشاد و غير آن از امير المؤمنين عليه‏السلام‏ روايت شده كه در ضمن يكى از كلمات خود فرموده است: خداوند بزرگتر از آن است كه از چيزى پوشيده و پنهان شود و يا چيزى از او پوشيده بماند!

و نيز از همان جناب روايت شده كه فرمود: من هيچ چيزى را نديدم مگر آنكه قبل از ديدن آن ، خدا را ديدم!

و نيز فرموده: من هرگز پروردگارى را كه نديده باشم عبادت نمى‏كنم!

و در نهج البلاغه از آنجناب نقل شده كه فرمود: ديدگان او را به رؤيت بصرى نديده و ليكن دلهاست كه او را به حقيقت ايمان ديدار كرده است!

و در كتاب توحيد به سند خود از ابى بصير روايت كرده كه گفت: از امام صادق عليه‏السلام‏ پرسيدم آيا مؤمن در روز قيامت خدا را مى‏بيند؟ فرمود: آرى قبل از قيامت او را ديده‏اند!

عرض كردم چه وقت؟ فرمود: در آن موقعى كه از ايشان پرسيد:

**« ا لست بربكم - آيا من پروردگار شما نيستم؟**

**و ايشان در جواب گفتند: بلى!» (172/اعراف)**

آنگاه پس از مقدارى سكوت فرمود: مؤمنين او را در دنيا هم مى‏بينند، مگر تو همين الآن او را نمى‏بينى؟ عرض كردم: اجازه دارم اين مطلب را از قول شما براى ديگران نقل كنم؟ فرمود: نه! براى اينكه هر كسى معناى اينگونه مطالب را نمى‏فهمد، آنوقت مردم جاهل گفتارت را شبيه به كفر مى‏پندارند و نمى‏فهمند كه رؤيت به قلب غير از رؤيت به چشم است و هيچ با هم ربطى ندارند و خداوند بزرگتر از آن اوصافى است كه ملحدين و مشبهه برايش قائلند!

مؤلف: از اين روايت بخوبى استفاده مى‏شود كه مقصود از رؤيت همانطور كه رؤيت به چشم نيست اعتقاد و ايمان قلبى هم كه از راه استدلال كسب مى‏شود نيست و اگر لفظ رؤيت در مورد خداى تعالى زياد استعمال نمى‏شود جهتش همين است كه از اين لفظ معناى رؤيت جسمانى به ذهن عامه مردم تبادر مى‏كند و خلاصه اينكه ترس از گمراه شدن مردم مانع شيوع استعمال اين لفظ در مورد خداى تعالى است و گر نه در مورد خدا نيز حقيقت رؤيت كه عبارت از مشاهده علمى چيزى غير از راه استدلال است ثابت و صادق است ، بلكه تعدادى از روايات هم كه رؤيت خدا را انكار مى‏كنند به اين لسان انكار شده كه خداى سبحان از طريق فكر ، معلوم و معروف واقع نمى‏شود .

و در توحيد به سند خود از امام موسى بن جعفر عليه‏السلام‏ روايت كرده كه در خلال كلماتى كه در توحيد ايراد فرموده چنين گفتند:

* بين خدا و خلقش غير خود خلق حجابى نيست، پس اگر از خلق خود محجوب شده اين محجوبيش مانند محجوب بودن ماديات بخاطر حائل شدن حائلى نيست! آرى، او از خلقش مستور است بدون سترى مستور، او بزرگ و شايسته بزرگى است و معبودى جز او نيست!

مؤلف: در كتاب علل و كتاب جوامع توحيد همين معنا از حضرت رضا عليه‏السلام‏ نيز روايت شده و روايت شريفه بالا معرفت حقيقى به خدا و آن معرفتى را كه جهل و خطا و زوال و تغيير نمى‏پذيرد تفسير نموده و مى‏فرمايد:

* خداى تعالى از هيچ موجودى پوشيده و نهان نيست مگر بوسيله خود آن موجود - بخلاف ما كه اگر از كسى و يا چيزى پنهان مى‏شويم بوسيله ديوار و يا چيز ديگرى خود را پنهان مى‏كنيم - پس در حقيقت حجاب و مانع از مشاهده خداى تعالى خود موجودات هستند!

آنگاه اضافه مى‏كند كه ساتريت و حجاب بودن موجودات بطور حقيقت نيست، حجابى است كه نمى‏بايست حجاب و مانع باشد و خلاصه اينكه مى‏فهماند: خداى سبحان بايستى براى مخلوقات مشهود باشد، الا اينكه خود بينى مخلوقات، ايشان را از مشاهده خداوند غافل ساخته و نمى‏گذارد متوجه شوند به اينكه خدا را دائما مشاهده مى‏كنند!

آرى ، علم به او هميشه و در هر حال هست و ليكن علم به علم است كه گاهى به خاطر سرگرمى به چيزهاى ديگر مفقود مى‏گردد!

در كتاب محاسن به سند خود از محمد بن فضيل روايت كرده كه گفت از امام ابى الحسن عليه‏السلام‏ پرسيدم آيا رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ پروردگار خود را مى‏ديد؟ فرمود: آرى با دل خود مى‏ديد، مگر نشنيده‏اى كلام خداى عز و جل را كه مى‏فرمايد:« ما كذب الفؤاد ما رأى- دل در آنچه ديده بود دروغ نگفت!» (11/نجم) از اين آيه به خوبى بر مى‏آيد كه آنجناب پروردگار خود را مى‏ديده و ليكن نه به چشم سر بلكه به قلب!

و نيز به سند خود از عبد الاعلى مولى آل سام از امام صادق عليه‏السلام‏ روايت كرده كه در ضمن حديثى فرمودند:

* و هر كه گمان كند كه خدا را شناخته و وقتى از او بپرسند چطور شناختى او در جواب، خدا را به حجاب و يا صورت و يا مثالى تشبيه كند چنين كسى مشرك است، زيرا حجاب و مثال و صورت غير خدا است!
* خداى تعالى واحد است و توحيد او ضرورى است، بنا بر اين، چگونه داراى توحيد است كسى كه او را به غير او شناخته است، تنها راه شناختن خدا اين است كه او را با او و از راه خود او بشناسند، هر كس او را به وسيله غير او بشناسد در حقيقت او را نشناخته، بلكه همان غير را شناخته است، چون ميان خدا و خلايق واسطه‏اى نيست تا خلايق او را به وسيله آن واسطه بشناسند، خداوند همه عالم را از هيچ آفريده!
* به اسمائى مسمى مى‏شود و او غير آن اسماء است و اسماء هم غير اوست و اگر به وصفى توصيفش مى‏كنيم او غير واصف و واصف غير اوست، بنا بر اين هر كس خيال كند كه ايمانش به خداى تعالى ايمان به كسى است كه او را نمى‏شناسد او گمراه از معرفت است، چون مخلوق جز با خدا چيزى را درك نمى‏كند، پس معرفت به خدا هم جز با خداى تعالى بدست نمى‏آيد!
* آرى ، نه خداوند در مخلوقات است و نه مخلوقات در اويند!

مؤلف : اين روايت معرفت خدا را براى هر موجودى كه داراى درك است هر چند دركش ناچيز باشد اثبات مى‏كند و آن را به آدميان انحصار نمى‏دهد ، چون ملاك اين معرفت و راه آن را فكر ندانسته تا در نتيجه مخصوص آدميان باشد و صريحا مى‏رساند كه انحصار معرفت به فكر و استدلال خود جهل به خدا و شرك خفى به او است.

بيان اين معنا منوط به يادآورى مقدماتى است كه در همين روايت مى‏باشد و آن مقدمات يكى اين است كه تعلق گرفتن معرفت انسان به چيزى ادراك همان چيز است ، همچنانكه ادراك چيزى عبارت است از تعلق گرفتن معرفت ما به آن چيز و لا غير .

پس اگر فرض كنيم كه ما چيزى را به وسيله چيز ديگرى شناخته‏ايم و آن چيز ديگر واسطه در شناسائى ما بوده پس در حقيقت همين واسطه متعلق ادراك ما قرار گرفته نه آن چيزى كه صاحب اين واسطه بود ، زيرا اگر معرفت بواسطه معرفت به صاحب واسطه هم بوده باشد بايستى به يك معنا واسطه و صاحب واسطه يكى باشند هر چند به اعتبارى ديگر غير هم بوده باشند و تا به يك اعتبار يكى نباشند ممكن نيست معرفت به يكى از آن دو معرفت به ديگرى باشد ، مثلا حسين نامى كه از جلو ما عبور مى‏كند و ما او را در ذهن خود تصور مى‏كنيم ، اين صورتى كه از آن شخص در ذهن ما ترسيم مى‏شود واسطه ميان ما و درك حسين است در عين اينكه به وجهى عين او نيست به وجه ديگرى عين او است زيرا اگر عين او نباشد لازمه‏اش اين است كه ما حسين را نديده درك نكرده باشيم و در نتيجه تمامى علوم ما جهل بوده باشد .

و ليكن اين حرف در معرفت خدا جريان ندارد زيرا ميان ما و خداى تعالى چيزى واسطه نيست و در نتيجه ما آن طور كه حسين را درك مى‏كرديم و به وى معرفت پيدا مى‏كرديم نمى‏توانيم به خداوند معرفت پيدا كنيم ، مگر اينكه او را با خود او بشناسيم .

بنا بر اين ، كسى كه ادعا مى‏كند من خداى تعالى را بوسيله تفكرات و تصور و تصديق و يا بوسيله آيات خارجى شناخته‏ام در حقيقت به شرك خفى مبتلا شده چون قائل به وجود واسطه‏اى بين خدا و خلق شده ، واسطه‏اى كه نه خدا است و نه خلق خدا و معلوم است كه چنين چيزى بايد مستقل و بى‏نياز از خدا باشد و يا به عبارتى ديگر خدايى مانند خداى تعالى و شريك او خواهد بود ، پس اگر خداى تعالى به ذات خود شناخته شد كه خوب و گر نه به هيچ وسيله و واسطه ديگرى شناخته نمى‏شود و چون خداوند بطور مسلم قابل شناختن است پس او شناخته به ذات خويش است ، يعنى معروفيت او و ذات او يك چيز است و چون محال است كه شناخته نشود لذا ثبوت ذات او عين ثبوت شناخته شدن او است .

خواهيد پرسيد چطور خداى تعالى قابل شناسائى است و محال است كه شناخته نگردد؟ در جواب براى توضيح مطلب مى‏گوييم:

- هيچ موجودى از موجودات و مخلوقات به ذات خود مستقل از خداى تعالى نيست ، نه در خارج و نه در ذهن و هر موجودى كه ما تصور و فرض كنيم وجودش نظير وجود رابطه‏اى است كه در جمله عدد چهار جفت است ميان عدد چهار و جفت برقرار است ، همچنانكه رابطه ميان آن دو به هيچ وجهى از وجوه مستقل از آن دو طرف نيست ، همينطور هيچ موجودى مستقل از آفريدگار خود نخواهد بود .

بنا بر اين ، اگر علم ما و يا علم مخلوق ديگرى به چيزى تعلق بگيرد در همان حال به آفريدگار آن چيز نيز تعلق گرفته ، چون آن چيز هم در خارج و هم در ذهن ما همراه با آفريدگارش است ، چون اگر وجودش متكى به وجود آفريدگارش نباشد خواه ناخواه بايد مستقل از او باشد .

پس هيچ عالمى پى به معلومى نمى‏برد مگر اينكه قبل از پى بردن به آن معلوم به وجود آفريدگار آن معلوم پى برده باشد .

و چون خود آن عالم هم مخلوق است و در عالم بودنش مستقل از خالق خود نيست - چه اگر مستقل از خالقش باشد مخلوق نخواهد بود - پس هم خود عالم در عالم بودنش محتاج به خدا است و هم معلومى كه تحصيل كرده در معلوم بودنش محتاج به خدا است ، به اين معنا كه معلوم هيچ وقت معلوم نمى‏شود مگر آنكه خالقش معلوم شود و ما هر چيزى را كه بفهميم و به هر چيزى كه علم پيدا كنيم نخست علم ما به خالق آن چيز تعلق گرفته و در ثانى به خود آن چيز ، همچنانكه خالق آن چيز نخست خودش عالم بود نه اينكه به طفيل علم او ما نيز عالم شده‏ايم .

با در نظر گرفتن اين مطلب در آيه شريفه:« و لا يحيطون بشى‏ء من علمه الا بما شاء !»(255/بقره) و همچنين در كلام امير المؤمنين عليه‏السلام‏ كه فرمود:« ما رايت شيئا الا و رايت الله قبله - **من هيچ چيز نديدم مگر آنكه قبل از ديدن آن چيز خدا را ديدم**!» - دقت بفرماييد!

خلاصه كلام اينكه خداى تعالى معروف و معلوم است به دليل اينكه به حكم ضرورت ثبوت هر علمى به هر معلومى منوط بر اين است كه نخست او معروف و معلوم باشد .

پس اينكه امام صادق عليه‏السلام در روايت بالا فرمودند: هر كه گمان كند كه خدا را به حجاب و يا صورت و يا مثالى شناخته او در حقيقت به خدا شرك ورزيده بعيد نيست كه مقصود آنجناب از كلمه حجاب همان واسطه‏هايى باشد كه فرض كرديم فاصله ميان خدا و عارف به او قرار گيرد و مراد از صورت ، صورت ذهنى باشد كه هميشه توأم با اوصاف محسوس از قبيل اشكال و الوان و مقادير است و مراد از مثال ، معانى عقلى و غير محسوس باشد، ممكن هم هست بگوييم مراد از صورت صور محسوس و مراد از مثال صور خيالى است .

و يا مراد از صورت تصور و مراد از مثال تصديق آن تصور است و به هر حال روايت به هر كدام از اين چند معنا باشد علوم فكرى را شامل است و روايات ديگر در اينكه علم فكرى به خداى تعالى احاطه پيدا نمى‏كند بسيار زياد است .

مقدمه ديگر جمله خداى تعالى واحد است و توحيدش ضرورى است مى‏باشد ، زيرا از اين جمله نيز بدست مى‏آيد كه معرفت با واسطه ، شرك است ، زيرا در چنين معرفت ، چيزى بعنوان واسطه اثبات شده كه نه خالق است و نه مخلوق و چنين چيزى هر چند به وجهى از وجوه مباين با خدا است ليكن به وجهى ديگر بايد مشارك با او باشد و اين خود شرك است ، و خداوند كسى است كه هيچ چيزى به هيچ وجهى از وجوه مشارك با او نيست ، تا در نتيجه واحد نباشد و از قبيل صور علميه نيست ، كه در معنا و حقيقت با معلوم خارجى متحد و در وجوه از آن جدا و در نتيجه مركب از ماهيت و وجود باشد .

مقدمه ديگر جمله چگونه داراى توحيد است كسى كه او را به غير او شناخته مى‏باشد ، زيرا در اين جمله خاطر نشان ساخته كه چنين عقيده‏اى شرك است ، چرا كه ذات خدا را مركب دانسته و براى او شريك اثبات كرده است .

و نيز جمله تنها راه شناختن خدا اين است كه او را با خود او از راه خود او بشناسند است كه واسطه در معرفت را لغو كرده و جمله هر كس او را بوسيله غير او بشناسد در حقيقت او را نشناخته بلكه همان غير را شناخته است كه به ضميمه تعليل چون ميان خدا و خلائق واسطه‏اى نيست مى‏رساند كه بيرون از خدا و خلايق هيچ موجودى نيست كه خلايق را با خدا مرتبط سازد : خداوند همه عالم را از هيچ آفريده آفريدن او مانند صنع صنعتگران نيست كه مواد تركيبى خارجى به ضميمه نقشه مصنوع در ذهن او ، او را با مصنوعش ارتباط دهد .

و جمله به اسمائى مسما مى‏شود و او غير آن اسماء است به منزله دفع اعتراضى است كه ممكن است بشود و آن اين است كه كسى بگويد : ما اگر خدا را مى‏شناسيم تنها از راه اسمائى مى‏شناسيم كه جمال و جلال او را حكايت مى‏كنند در جمله بالا اين اعتراض را جواب مى‏دهد به اينكه مسمى شدن به اسماء ، خود اقتضا دارد كه او غير اسماء باشد ، براى اينكه اگر غير اسماء نبود و اسماء عين او و او عين اسماء بود مى‏بايست معرفت او به اسماءش معرفت خود او باشد نه معرفت او به چيز ديگر.

جمله او غير واصف و واصف غير او است نيز همين معنا را تاكيد مى‏كند.

جمله هر كس خيال كند كه ايمانش به خدا ايمان به كسى است كه او را نمى‏شناسد اشكالى است كه از طرف صاحب اعتراض بيان شده ، در حقيقت صاحب اعتراض برگشته و مى‏گويد : ايمان ما به خدا ايمان به امر مجهولى است كه راهى به شناسائى ذات او نداريم ، تنها چيزى كه در اين باره براى ما امكان دارد ايمان به آيات او است ، كه آن را بطور مجاز ايمان به خدا هم مى‏گوييم ، در حالى كه ايمان به خدا نيست ، جمله او گمراه از معرفت است اشكال بالا را جواب داده و مى‏فرمايد : چنين كسى نمى‏فهمد كه چه مى‏گويد ، براى اينكه او بدون ترديد چيزى را درك مى‏كند و چنان نيست كه هيچگونه دركى نداشته باشد و چون ناگزير از اقرار به چنين دركى است مى‏گوييم هيچ مخلوقى هيچگونه دركى ندارد مگر بوسيله خدا پس اين شخص خدا را مى‏شناسد و گر نه ممكن نبود كه بوسيله خدا چيز ديگرى را بشناسد ، معرفت خدا هم جز بوسيله خود خداى تعالى بدست نمى‏آيد چون گفتيم هيچ رابطه مشتركى ميان خالق و مخلوق نيست ، آرى نه خدا در مخلوقات است و نه مخلوقات در اويند .

پس خلاصه مفاد روايت اين شد كه **معرفت خداى سبحان براى هر داراى درك و صاحب شعورى ضرورى است ، الا اينكه بسيارى از خلق از اينكه چنين معرفتى دارند غافلند و كسانى هم كه خدا را شناخته و مى‏فهمند كه خدا را شناخته‏اند اينگونه افراد به خوبى مى‏دانند كه خدا را با خود خدا شناخته‏اند ، بلكه هر چيز ديگرى را هم بوسيله خدا شناخته‏اند!**

و اين مفاد بعضى از قسمت‏هايش در روايات ديگرى نيز ديده مى‏شود و اين قبيل روايات در ميان روايات صادره از ائمه اهل بيت عليهم‏السلام‏ آنقدر زياد است كه نه مى‏شود همه را در اينجا نقل كرد و نه حاجتى به نقل آنها است .

در خاتمه اين بحث خاطر نشان مى‏سازيم كه اگر ما در مساله رؤيت و ديدن خداى تعالى بحث فلسفى جداگانه‏اى ايراد ننموديم براى اين بود كه بيانات ائمه عليهم‏السلام‏ در روايات اين باب خود بياناتى بود فلسفى و با نقل روايات مذكور ديگر حاجتى به ايراد بحث فلسفى جداگانه‏اى نبود!

**الميزان ج : 8 ص : 339**

**فصل هشتم**

**پرستش**

# گفتارى در چند مبحث پيرامون: پرستش

**بحث 1- گرايش و اطمينان انسان به حس**

انسان در زندگى اجتماعيش بر اساس اعتبار قانون عليت و معلوليت كلى و اعتبار ساير قوانين كلى زندگى مى‏كند ، قوانينى كه خود او آنها را از اين نظام كلى و محسوس جهان گرفته است ، انسان بر خلاف آنچه كه ما آن را در عملكرد ساير حيوانات مشاهده مى‏كنيم در تفكر و استدلال و يا در قياس چيدن و نتيجه گرفتن از قياس در چهار ديوارى آنچه حس كرده نمى‏گنجد بلكه پا را از آن فراتر نهاده و به گرفتن نتايجى بسيار دور مى‏پردازد .

انسان در عين حال در فحص و بحث و كنجكاويش آرام نمى‏گيرد تا در نهايت در باره علت پيدايش اين عالم محسوس كه خود او جزئى از آن عالم است حكمى يا به اثبات و يا به نفى نموده( تا خود را آسوده سازد!) چون مى‏بيند سعادت زندگى او كه در نظر او هيچ چيزى محبوب‏تر از آن نيست بر دو تقدير اثبات و نفى فرق مى‏كند يعنى مى‏بيند اگر معتقد شود به اينكه براى اين عالم علت فاعله‏اى به نام خداى عز و جل هست ، سعادت زندگيش جوهر و واقعيتى خواهد داشت كه در صورت نداشتن چنين اعتقادى جوهره و واقعيت زندگيش با فرض اول مختلف مى‏شود .

آرى اين معنا بسيار روشن است كه هيچ شباهتى بين زندگى يك انسان خداپرست كه معتقد است به اينكه براى اين عالم صانع و صاحب و معبودى است يكتا و زنده و عليم و قدير ، خدايى كه هيچ چاره‏اى جز خضوع در برابر عظمت و كبريايى او و عمل بر طبق آنچه او را خشنود بسازد نيست ، با زندگى انسانى ديگر كه مى‏پندارد اين عالم بى صاحب و بى صانع و افسار گسيخته است به چشم نمى‏خورد.

آرى چنين كسى كه براى عالم ، مبدأ و منتهايى قائل نيست براى انسان زندگى‏اى غير از اين زندگى محدود كه با مرگ خاتمه مى‏يابد و با فوت باطل مى‏شود قائل نيست و انسان هيچ موقف و واقعيتى غير از آنچه حيوانهاى زبان بسته دارند ندارد بلكه واقعيت زندگى او نيز در چند كلمه شهوت و غضب و شكم و عورت خلاصه مى‏شود .

پس اين اختلاف جوهره حيات و جوهره سعادت زندگى بشر ، انگيزه‏اى درونى بود تا بشر را به اين فكر بيندازد كه آيا براى هستى معبودى هست يا نه ؟ و به دنبال اين انگيزه ، انگيزه‏اى ديگر پيدا شده به اينكه در مساله قبلى حكم كند به اينكه آرى عالم را صانعى هست و آن فطرت خود بشر بود كه حكم مى‏كرد به اينكه عالم الهى دارد كه تمامى عالم را به قدرت خود خلق كرده و به ربوبيت خود نظامى عمومى در آن جارى ساخته و به مشيت خود هر موجودى را به سوى غايت و كمالش هدايت نموده و به زودى هر موجودى به سوى پروردگارش كه از ناحيه او نشات گرفته بود بر مى‏گردد - توجه بفرمائيد - و آنگاه كه انسان از آنجا كه همه روزه بلكه همه ساعته سر و كارش با حس و محسوسات است و در طول زندگيش فرو رفته در ماده و ماديات است اين انس به ماديات براى او عادتى شده و باعث گشته كه معقولات و ذهنيات خود را نيز قالبى حسى بدهد هر چند كه آن معقولات ، امورى باشد كه حس و خيال هيچ راهى به درك آن نداشته باشد ، مانند كليات و حقايقى كه منزه از ماده است ، علاوه بر سر و كار داشتن همه روزه با ماديات ، علت ديگر اين خطاء اين است كه اصولا انسان از طريق حس و احساس و تخيل ، به معقولات منتقل مى‏شود ، پس آدمى انيس حس ، و مالوف با خيال است .

اين عادت هميشگى و غير منفك از انسان ، او را وادار كرد به اينكه براى پروردگارش نيز يك صورتى خيالى تصور كند حال آن صورت چه باشد بستگى دارد به اينكه از امور مادى با چه چيز بيشتر الفت داشته باشد حتى مى‏بينيم بيشتر موحدين ، كه ساحت رب العالمين را منزه از جسميت و عوارض جسميت مى‏دانند در عين حال هرگاه مى‏خواهند به او توجه كنند و يا از ناحيه او چيزى بگويند در ذهن خود براى او صورت خيالى مبهمى تصور مى‏كنند ، صورتى كه جداى از عالم است ، چيزى كه هست اين است كه تعليم دينى اين خطا را با جمع بين نفى و اثبات و مقارنه بين تشبيه و تنزيه اصلاح نموده و به موحدين آموخته است كه بگويند خداى تعالى چيز هست و ليكن هيچ چيز مثل او نيست ، خداى تعالى قدرت دارد ولى نه چون قدرتى كه خلق او دارد( قدرت در خلق به معناى داشتن سلسله اعصاب است ، اما در خداوند قدرت بدون سلسله اعصاب مى‏باشد!)

خداى تعالى علم دارد اما نه چون علمى كه خلق او دارد( خلق اگر علم دارد به خاطر اين است كه داراى بافته‏هاى مغزى است، اما خداى تعالى علم دارد بدون آنكه داراى بافته‏هاى مغزى باشد!) و بر همين قياس هر كمالى را براى خدا اثبات مى‏كند ولى نواقص امكانى و مادى را از او نفى مى‏نمايد .

و بسيار كم اتفاق مى‏افتد كه آدمى متوجه ساحت عزت و كبريايى بشود و دلش خالى از اين مقايسه باشد اينجا است كه مى‏فهميم خداى هستى به كسى كه دل خود را براى خدا خالص كرده و به غير او به هيچ چيز ديگر دل نبسته و خود را از تسويلات و اغوائات شيطانى دور داشته چه نعمت بزرگى ارزانى داشته است ، خود خداى سبحان در ستايش اينگونه افراد فرموده:

« سبحان الله عما يصفون الا عباد الله المخلصين!»(159/صافات)

و در حكايت كلام ابليس فرموده:

« فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين!» (84و85/ص)

و كوتاه سخن اينكه انسان بسيار حريص است در اينكه امور غير محسوس را در صورت امور محسوس تخيل كند مثلا وقتى مى‏شنود كه در ماوراء طبيعت جسمى و محسوس ، نيرويى هست قوى‏تر و تواناتر و عظيم‏تر و بالاتر از طبيعت و آن نيرو است كه در طبيعت كار مى‏كند و محيط به آن است ، نيرويى است قديم‏تر از طبيعت و مدبر طبيعت و حاكم در آن ، نيرويى كه هيچ موجود جز به امر او موجود نمى‏شود و جز به امر او و به مشيت و اراده او از حالى به حال ديگر متحول نمى‏گردد ، وقتى همه اينها را مى‏شنود بدون درنگ آن نيرو و اوصافش را به اوصاف نيروى جسمانى و آنچه از مقايسه جسمانيات با يكديگر مى‏فهمد تشبيه و قياس مى‏كند .

و بسيار مى‏شود كه آن نيرو را به صورت انسانى تصور مى‏كند كه در بالاى آسمانها بر يك صندلى كه همان تخت حكمرانى است نشسته و امور عالم را از راه تفكر تدبير نموده و سپس تدبير خود را با اراده و مشيت و امر و نهى خود تكميل مى‏كند و تحقق مى‏بخشد ، همچنانكه مى‏بينيم تورات موجود ، آن نيرو ، يعنى خداى تعالى را چنين موجودى معرفى كرده و نيز گفته كه خداى تعالى انسان را به شكل خود آفريده ، كه ظاهر انجيل‏هاى موجود مسيحيان نيز همين است .

پس روشن شد كه نزديكتر به طبع بشر و مخصوصا انسانهاى ساده اولى اين بوده كه براى پروردگار منزه از شبه و نظير خود صورتى تصور كند كه شبيه به موجودات مادى و جسمانى باشد ، البته صورتى كه با اوصاف و خصوصياتى كه براى خدا قائل است تناسب داشته باشد ، همچنانكه مسيحيان ، ثالوث( يعنى سه خدا بودن خدا در عين يكى بودن!!) را به انسانى تشبيه مى‏كنند كه داراى سه صورت است ، كه گويى هر يك از صفات عمومى ، وجه و صورتى است براى رب كه با آن سه صورت ، با خلق خود مواجه مى‏شود .

**بحث 2- توجه به خدا از راه عبادت**

وقتى انسان حكم كند به اينكه براى عالم خالق و خدايى است كه عالم را به علم و قدرت خود آفريده ديگر چاره‏اى جز اين ندارد كه در برابر او خاضع گردد ، خضوعى عبادتى ، تا ناموس عام عالمى را كه همان خضوع ضعيف در برابر قوى و خاضع شدن عاجز و ناتوان در مقابل قادر و توانا و تسليم شدن صغير حقير در مقابل عظيم كبير است پيروى كرده باشد ، آرى اين ناموس عام در همه عالم جارى است و در همه اجزاى هستى حاكم است و با اين ناموس كلى است كه اسباب در مسببات اثر نموده و مسببات از اسباب متاثر مى‏شوند .

البته اين ناموس در همه عالم ، مظاهرى يكسان ندارد بلكه وقتى در موجودات جاندار صاحب شعور و اراده ظهور مى‏كند مظاهرش عبارت است از خضوع و انقياد ضعيف در برابر قوى همانطور كه از حال حيوانات بى زبان مشاهده مى‏كنيم كه وقتى خود را در برابر حيوانى نيرومندتر از خود مى‏بينند دچار حالت ياس مى‏شوند به اين معنا كه از مقاومت در برابر او و از غلبه يافتن بر او نوميد گشته تسليم و منقاد او مى‏شوند .

و وقتى در انسانها ظهور مى‏كند مظاهرش وسيع‏تر و روشن‏تر از مظاهر آن در حيوانات است براى اينكه انسان داراى دركى عميق‏تر و خصيصه فكر مى‏باشد و در اجراى آن ناموس در غالب مقاصد و اعمالش به يك جور اجراء نمى‏كند ، او در هر كارى جلب نفع و يا دفع ضرر را در نظر دارد هر جا كه اين منظورش با خضوع تامين شود ، خضوعى متناسب آن از خود نشان مى‏دهد كه اين خضوعها نيز يك جور نيست مانند خضوع رعيت در برابر سلطان و خضوع فقير در برابر غنى ، خضوع مرئوس در برابر رئيس ، مامور در برابر آمر ، خادم در برابر مخدوم ، متعلم در برابر معلم ، عاشق در برابر محبوب ، محتاج در برابر مستغنى ، عبد در برابر مولا ، مربوب در برابر رب ، كه هر يك به نحو و شكلى على الحده است .

ولى همه اين خضوعها با همه اشكالى كه دارد يك حقيقت است و آن عبارت است از احساس ذلت و خوارى در نفس در مقابل عزت و قهر طرف مقابل و آن شكل و قيافه‏اى كه حاكى از احساس درونى ذلت است عبارت است از همان عبادت ، حال هر طور كه مى‏خواهد باشد و از هر كس كه مى‏خواهد باشد و در برابر هر كس كه مى‏خواهد باشد و خلاصه مى‏خواهيم بگوييم همه انحاء خضوع‏ها چه خضوع در برابر خداى تعالى و چه خضوع برده در برابر مولايش و چه خضوع رعيت نسبت به سلطانش و چه خضوع محتاج در برابر مستغنى و چه غير اينها ، همه و همه عبادت است .

به هر حال انسان هيچ راهى به انكار اين حقيقت ندارد و نمى‏تواند هيچگونه خضوعى در برابر هيچ كس و هيچ چيز نداشته باشد براى اينكه اين خضوع ريشه در فطرت آدمى دارد و فطريات چيزى نيست كه بتوان شانه از زير آن خالى كرد مگر آنكه كشف خلافى رخ دهد يعنى كسى كه مدتها در برابر فلان شخص خضوع داشت او را قوى و خود را ضعيف مى‏پنداشت به دست آورد كه اشتباه كرده ، نه آن شخص قوى بوده و نه خود در برابر او ضعيف است ، بلكه هر دو ، سر و ته يك كرباسند .

و به همين جهت است كه مى‏بينيم قرآن كريم و دين مبين اسلام از گرفتن خدايان دروغينى غير از خدا و خضوع در برابر آنها نهى نكرده مگر بعد از آنكه براى مردم روشن ساخته كه اينها خدايان دروغين هستند و همه آنها مانند خود مردم مخلوق و مربوبند و عزت و قوت هر چه هست براى خداى تعالى است همچنانكه خداى تعالى در باره مخلوق بودن هر چيزى كه غير خدا است فرموده:

**« ان الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم!» (194/اعراف) و نيز فرموده:**

**« و الذين تدعون من دونه لا يستطيعون نصركم و لا انفسهم ينصرون! و ان تدعوهم الى الهدى لا يسمعوا و تريهم ينظرون اليك و هم لا يبصرون!»**

**(198/اعراف)**

و در باره اينكه خضوع در برابر خداى تعالى فطرى هر انسانى است فرموده:

**« قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا و بينكم أن لا نعبد الا الله و لا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون!»(61/آل عمران)**

در اين آيه ، گفتار به مساله تسليم شدن در برابر خداى تعالى ختم شده ، بعد از آنكه اهل كتاب را دعوت كرد به اينكه عبادت غير خدا را ترك كنند و دست از خدايان دروغين برداشته و از خضوع در برابر مخلوقين مثل خود اجتناب كنند .

فرمود: پس شاهدشان بگير كه شما مسلمانان ، تسليم در برابر خداييد!

و در باره اينكه همه قوت‏ها و نيروها تنها از آن خدا است فرمود:

« أن القوة لله جميعا! » (165/بقره)و در باره اينكه همه عزت از آن خدا است فرمود:

« فان العزة لله جميعا!»(139/نسا) و در باره اينكه به جز خداى تعالى هيچ دوست و صاحب اختيار و شفيعى نيست فرموده:

« ما لكم من دونه من ولى و لا شفيع !»(4/سجده)

و آيات ديگرى در اين معانى است .

بنا بر اين ، نزد غير خداى تعالى چيزى كه ما را وادار به خضوع كند وجود ندارد ، پس هيچ مجوزى نيست كه خضوع ما را در برابر كسى غير خدا جايز كند مگر آنكه خضوع در برابر غير خدا برگشتش به خضوع در برابر خداى تعالى باشد و دستور به احترام غير خدا و تعظيمش از ناحيه خود خداى تعالى صادر شده باشد مانند دستور به احترام رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ و پيروى بدون چون و چراى آن جناب ، كه آيه شريفه زير در باره آن فرموده:

**« الذين يتبعون الرسول النبى الامى ... فالذين امنوا به و عزروه و نصروه و اتبعوا النور الذى انزل معه اولئك هم المفلحون!»(157/اعراف)**

و نيز مانند دستور به اطاعت اولياء الله كه آيه زير در باره آن فرموده:

« انما وليكم الله و رسوله و الذين امنوا ... و هم راكعون!» (55/مائده)

و نيز فرموده:

« و المؤمنون و المؤمنات بعضهم أولياء بعض يامرون بالمعروف و ينهون عن المنكر!»(71/توبه)

و نيز مانند دستور به احترام شعائر خدا كه آيه زير بيانگر آن است:

« و من يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب!» (32/حج)

پس در اسلام هيچ خضوعى براى احدى غير خداى تعالى وجود ندارد مگر آن خضوعى كه برگشتش به اطاعت دستور الهى و خضوع در برابر او باشد .

**بحث 3- سرچشمه بت پرستی**

در فصل گذشته روشن شد كه انسان در تجسم دادن به امور معنوى و تصور و قالب‏گيرى آنها به تمثيل در قالب محسوس ، در پرتگاهى دشوار قرار دارد و در عين حال ، اين درك فطرى را نيز دارد كه در برابر هر نيرويى كه مافوق نيروى او و قاهر و غالب بر او باشد ناگزير از خضوع و اعتنا به شان آن نيرو است .

و چون انسان ، چنين وضعى دارد كه سرايت روحى شرك و وثنيت در مجتمع او آن چنان است كه گويى اصلا قابل اجتناب نيست حتى در مجتمعات متمدن و پيش رفته امروزى و حتى در مجتمعاتى كه اساسش بى دينى است مى‏بينيم كه براى مردان سياسى و يا نظامى خود مجسمه ساخته و آن را تعظيم و احترام مى‏كنند و در خاضع شدن در برابر آن مجسمه‏ها ، حركاتى از خود نشان مى‏دهند كه مراسم وثنيت عهد قديم و انسانهاى اولى را به ياد ما مى‏آورد علاوه بر اين در همين عصر حاضر در روى زمين آنقدر بت‏پرست هست كه شايد آمارشان به صدها ميليون نفر برسد و اين جمعيت انبوه ، هم در شرق زمين هستند و هم در غرب آن .

از اينجا اين احتمال به حسب اعتبار عقلى تاييد مى‏شود كه اساس و ريشه وثنيت همان مساله مجسمه سازى باشد و به عبارت ديگر قبل از پيدا شدن وثنيت ، نخست اين رسم در بشر معمول شد كه براى بزرگان خود و مخصوصا بزرگانى كه از آنان از دنيا مى‏رفته مجسمه‏اى مى‏ساختند تا به اصطلاح ياد او را زنده نگهدارند ، سپس اين رسم پيدا شد كه براى رب النوع‏هايى كه به حسب اعتقادشان رب ناحيه‏اى از نواحى عالم هستند نيز بايد مجسمه‏اى بسازند تا نشان دهنده صفاتى باشد كه براى آن رب النوع و يا به عبارت ديگر براى آن خدا معتقدند .

اتفاقا در روايات وارده از طرق ائمه اهل بيت عليهم‏السلام نيز مضامينى ديده مى‏شود كه اين احتمال را تاييد مى‏كند ، از آن جمله در تفسير قمى روايتى مضمر( يعنى بدون ذكر نام امام آورده،) و در كتاب علل الشرايع همان روايت با ذكر سند از امام صادق عليه‏السلام‏ آمده كه در ذيل آيه شريفه:«و قالوا لاتذرن الهتكم ...!» (23/نوح) فرموده: اينها مردمى بودند كه خودشان خدا پرست بودند و وقتى از دنيا رفتند خويشان و علاقمندانشان از مرگ آنان سخت ناراحت شدند ، ابليس - كه خدا لعنتش كند - نزد آنان آمد و گفت : من(براى تسلاى دل شما) اصنام و مجسمه‏هايى به شكل و قيافه آن عزيزان شما مى‏سازم تا با نظر كردن به آن مجسمه‏ها دلتان آرام گرفته با آنها مانوس شويد و از عبادت خدا باز نمانيد ، پس براى آنها اصنامى به شكل عزيزان آنان درست كرد كه در كنار آن مجسمه‏ها به عبادت خداى عز و جل مى‏پرداختند ، در ضمن در حال عبادت ، به آن مجسمه‏ها نظر مى‏كردند و چون فصل زمستان و بارندگى مى‏شد براى اينكه از عبادت باز نمانند مجسمه‏ها را داخل خانه‏هاى خود مى‏بردند .

اين مراسم يعنى عبادت خدا در برابر مجسمه يادبود عزيزان همچنان ادامه يافت تا آنكه يك نسل از بين رفت و اولاد آنان روى كار آمدند در حالى كه از منطق پدران خود در مراسم مذكور اطلاعى نداشتند و خيال مى‏كردند كه پدرانشان همين مجسمه‏ها را مى‏پرستيدند ، لذا آنها به جاى پرستش خداى عز و جل شروع كردند به پرستش اصنام ، اين است معناى اينكه خداى تعالى مى‏فرمايد:« و لا تذرن ودا و لا سواعا...!»(23/نوح)

از سوى ديگر تاريخ مى‏گويد در روم و يونان قديم رسم بر اين بود كه هر خانواده‏اى ، بزرگ خود را مى‏پرستيدند و وقتى بزرگشان از دنيا مى‏رفت صنم و مجسمه‏اى از آن بزرگ برايشان درست مى‏شد تا اهل خانه آن را بپرستند و نيز بيشتر پادشاهان و بزرگان روم در ميان مردم خود معبود و مورد پرستش بودند كه قرآن كريم هم( اين نكته تاريخى را تاييد نموده،) و از آنها نمرود پادشاه معاصر ابراهيم عليه‏السلام‏ را كه آن جناب با وى در خصوص پروردگارش محاجه و جدال و احتجاج كرد و نيز فرعون معاصر موسى عليه‏السلام‏ را ذكر كرده است .

همين امروز در بت خانه‏هاى موجود و در آثار باستانى كه تاكنون بر جاى مانده مجسمه و صنم بسيارى از رجال بزرگ دين ، مانند مجسمه بودا و صنم‏هاى بسيارى از براهمه و ديگران موجود است .

اينكه براى مردگان خود صنم مى‏ساخته و آن را مى‏پرستيدند خود يكى از شواهدى است بر اينكه اين اقوام ، مرگ را انتهاى زندگى و يا به تعبير ديگر بطلان و نابودى نمى‏دانسته‏اند بلكه معتقد بوده‏اند به اينكه ارواح مردگان ، بعد از مرگ نيز باقى هستند و همان عنايت و آثارى كه در زندگى خود داشتند در بعد از مرگ نيز دارند بلكه آثار وجوديشان بعد از مردن قوى‏تر و اراده‏شان نافذتر و تاثير آن شديدتر مى‏شود ، براى اينكه بعد از مردن ، ديگر پاى بند چار چوب محدود ماديات نبوده و از تاثرات جسمانى و انفعالهاى جرمانى( اثر پذيرى مادى) نجات يافته‏اند و لذا فرعون ، هم عصر موسى عليه‏السلام با اينكه خودش اله مردم بود مع ذلك براى خود اصنامى داشت و قرآن كريم در اين باره مى‏فرمايد:

« و قال الملا من قوم فرعون اتذر موسى و قومه ليفسدوا فى الارض و نذرك و آلهتك!» (127/اعراف)

**بحث 4- چرا براى ارباب انواع و خدايانى ديگر مجسمه ساختند**

**ولى براى خداى تعالى مجسمه نساختند ؟**

گويا - همانطور كه قبلا گفتيم - مجسمه سازى براى رجال بزرگ ، بشر را منتقل كرد به اينكه براى معبودهاى خيالى خود نيز مجسمه بسازند ولى سابقه ندارد كه براى خداى سبحان مجسمه ساخته باشند ، خدايى كه متعال و بلندتر از آن است كه دست اوهام بشر به ساحتش احاطه يابد و گويا همين متعالى بودن خداى تعالى مشركين را از مجسمه سازى براى او منصرف كرده و به ساختن مجسمه براى غير او واداشته است ، پس هر فرد و قومى به آنچه كه از جهات تدبير محسوس در عالم اهميت مى‏داده براى خداى آن ناحيه مجسمه مى‏ساخته و با عبادت آن خدا كه به نظر او الله تعالى تدبير آن ناحيه را به او واگذار نموده است خدا را عبادت مى‏كرده.

آنهايى كه در سواحل درياها و اقيانوسها زندگى مى‏كرده‏اند از آنجا كه به عوايد و فوايد دريا چشم دوخته و از خطر طغيان دريا بيمناك بودند خداى درياها را مى‏پرستيدند تا آنان را از عوايد درياها برخوردار نموده و از طوفان و طغيان آنها حفظ كند .

و آنها كه در بيابانها زندگى مى‏كرده‏اند خداى بيابانها را مى‏پرستيدند تا آنان را از فوايد بيابانها برخوردار و از ضرر و زيان آنها حفظ كند و نيز كسانى كه اهل جنگ بودند رب جنگ را مى‏پرستيدند و همچنين هر چيز ديگرى كه براى آنان اهميت داشته خداى آن را مى‏پرستيدند .

چيزى نگذشت كه سليقه‏ها نيز در كار مجسمه سازى به كار افتاد و هر كس هر الهى را كه دوست مى‏داشت و طبق شكل و قيافه‏اى كه در ذهن خود براى آن اله تصور مى‏كرد مجسمه‏اى مى‏ساخت اگر دلش مى‏خواست آن را از فلز بسازد از فلز مى‏ساخت و اگر دوست مى‏داشت از چوب يا سنگ يا غير اينها مى‏ساخت ، حتى روايت شده كه بنى حنفيه كه قبيله‏اى از يمامه بودند ، بتى از كشك درست كردند و اتفاقا وقتى دچار قحطى شدند و گرسنگى بر آنان فشار آورد از ناچارى حمله كرده و بت خود را خوردند .

بعضى از آنان اگر به درخت و يا سنگى زيبا بر مى‏خوردند و از آن خوششان مى‏آمد همان را خداى خود گرفته و مى‏پرستيدند ، گوسفند و يا شترى را سر مى‏بريدند و خون آن را به آن مجسمه مى‏ماليدند تا آن بت گوسفندان و شتران ايشان را از درد و بلا حفظ كند و وقتى حيواناتشان مريض مى‏شدند آنها را يكى يكى آورده و به بت مى‏ماليدند تا شفا پيدا كنند و بسيار مى‏شد كه درختان را ارباب و خداى خود اتخاذ مى‏كردند و به آن درختان به اصطلاح دخيل مى‏شدند و از آن تبرك مى‏جستند و هرگز به آنها آسيب نمى‏رساندند ، نه قطعش مى‏كردند و نه شاخه‏اش را مى‏شكستند و با آوردن قربانيها و نذورات و هدايا به آن درختها تقرب مى‏جستند .

اين سنت ، كار عقايد مردم را به هرج و مرج كشانيد و عقايد در باره بت و بت‏پرستى آنقدر شاخه شاخه شد كه با هيچ ضابطه‏اى نمى‏توان آن را آمارگيرى نمود ، چيزى كه هست در بيشتر معتقدات بت‏پرستان اين يك عقيده وجود دارد كه بت را شفيع خود به درگاه خدا مى‏گيرند تا آن بت ، خيرات را به سوى آنان جلب و شرور را از آنان دفع كند ، البته بسيارى از عوام مشركين هستند كه بت را مستقل در الوهيت مى‏دانند نه شفيع در درگاه معبود و حتى آن را مقدم بر خداى تعالى و برتر از او مى‏دانند دليل اين معنا هم آيه زير است كه عقايد آنان را حكايت كرده و مى‏فرمايد:

**« فما كان لشركائهم فلا يصل الى الله و ما كان لله فهو يصل الى شركائهم!»**

(136/انعام)

بعضى از مشركين ملائكه و بعضى ديگر جن را عبادت مى‏كنند و بعضى ستارگان ثابت مانند ستاره شعرى را مى‏پرستند و طايفه‏اى بعضى از ستارگان سيار را معبود خود مى‏گيرند - كه در كتاب الهى به همه اين عقايد اشاره شده است - انگيزه آنان در همه اينها طمع در خير معبودها و يا ترس از شر آنها است .

كم هستند مشركينى كه غير خدا را معبود گرفته باشند و براى آن معبود بتى درست نكرده باشند تا عبادات خود را روبروى آن صنم انجام دهند بلكه هر چيزى را كه معبود خود مى‏گيرند بتى نيز از چوب يا سنگ و يا فلز براى آن درست مى‏كنند و از صفات و مزاياى حيات ، هر مزيتى را كه براى معبود خود قائل باشند آن صفت و مزيت را در آن بت مجسم مى‏سازند در نتيجه بتى را به صورت انسان مى‏تراشند و بتى ديگر را به صورت حيوان ، هر چند كه معبودشان شكل و قيافه آن بت را نداشته باشد مانند كواكب ثابت يا سيار و مانند اله علم و اله حب و اله رزق و اله جنگ و اله‏هايى ديگر نظير اينها .

و منطق مشركين در ساختن صنم براى معبودهاى خود اين است كه مى‏گويند خدا ، متعال و منزه از داشتن صورتى محسوس است و مانند ارباب انواع و ساير اله‏هاى مادى نيست تا به شكل و قيافه‏اى در آيد و يا اينكه هميشه در حالت ظهور نيستند مثلا فلان ستاره كه معبود ما است هميشه پيدا نيست تا عبادات خود را روبروى آن انجام دهيم بلكه همواره در حال طلوع و غروب است و دست يابى و توجه به آن مشكل است ، پس لازم است صنمى درست شود كه اولا حاكى از صفات و خصوصيات آن اله باشد و ثانيا هميشه در دسترس باشد تا هر وقت انسان بخواهد عبادتى كند رو به سوى آن كند.

**بحث 5- بت پرستی صابئیون**

وثنيت - بت‏پرستى - هر چند اقسام گوناگون آن به يك اصل بر مى‏گردد و آن عبارت است از شفيع گرفتن به درگاه خدا و پرستش بت و مجسمه آن شفيع و شايد اين مسلك چند بار سراسر عالم بشرى را گرفته باشد همچنانكه قرآن كريم از امت‏هاى مختلفى آن را حكايت مى‏كند، از امت نوح و ابراهيم و موسى عليهماالسلام‏ الا اينكه اختلاف مذاهب و گروندگان به اين مسلك آنقدر سليقه‏ها و هوا و هوسها و خرافات را در آن راه داده‏اند كه امروز براى يك متتبع ، محال و يا نزديك به محال است كه آمار آن مذاهب را به دست بياورد و بيشتر آن مذاهب مبنى بر اساس استوار و ثابت ، و قواعدى نظم يافته و با هم سازگار نيستند .

تنها مذهبى كه از مذاهب بت‏پرستى مى‏توان گفت تا اندازه‏اى انتظام يافته و اصول و فروعش با هم سازگار است مذهب صابئه و وثنيت برهمى‏ها و بودائى‏ها است .

اما وثنيت صابئه بر اين اساس مبتنى شده كه مى‏گويند بين كون و فساد ، و حوادثى كه در زمين رخ مى‏دهد با عالم بالا مثلا با حركت اجرام فلكى چون خورشيد و ماه و عطارد و زهره و مريخ و مشترى و زحل رابطه‏اى وجود دارد ، و به عبارت ديگر اجرام فلكى و روحانياتى كه متعلق به آنها است اين نظام محسوس و مشهود عالم اراضى را تدبير مى‏كنند و هر يك از آنها با يكى از حوادث زمين ارتباط دارد كه عالم نجوم بيانگر ارتباط هر حادثه‏اى با جرمى از اجرام سماوى است و اين حوادث ، هر زمان كه دور فلك تجديد شود از نو شروع مى‏شود ، حوادث دور گذشته را كه در هر قطعه از زمين داشت دوباره بروز مى‏دهد و اين جريان همواره تجديد مى‏شود بدون اينكه به جائى و زمانى منتهى و متوقف گردد .

پس در حقيقت اجرام فلكى و روحانيات آنها واسطه‏هايى هستند بين خداى سبحان و بين اين عالم مشهود و ما اگر آنها را عبادت كنيم آنها ما را به خداى تعالى نزديك مى‏كنند به همين جهت ما ناگزيريم از اينكه براى آن روحانيات مجسمه و بتى بسازيم و آنها را عبادت كنيم تا خدا را عبادت كرده باشيم چون ، نه خدا ديدنى است و نه آن روحانيات .

مورخين خاطرنشان كرده‏اند كه اولين كسى كه اساس بت‏پرستى صابئه را بنيان نهاد و اصول و فروع آن را تهذيب كرد يوذاسف منجم بود كه در سرزمين هند در زمان سلطنت طهمورث پادشاه ايران ظهور كرد و مردم را به سوى مذهب صابئه دعوت نمود و خلقى انبوه به او گرويدند و مذهبش در اقطار زمين يعنى در روم و يونان و بابل و ديگر سرزمينها شيوع پيدا كرد و براى مراسم عبادت معبدها و هيكل‏هايى ساخته شد كه در آنها بت‏هايى نصب شد كه هر بتى مربوط به ستاره‏اى بود ، و احكام و شرايع تشريع شد و ذبيحه‏ها و قربانيهايى رسم شد ، كه متصدى اين هيكل‏ها همان كاهنان معروف بودند و چه بسا به اين مذهب نسبت داده باشند كه گاهى انسانها را نيز قربانى مى‏كردند .

اين طايفه ، خداى تعالى را تنها در الوهيت ، واحد و يگانه مى‏دانند نه در عبادت و او را منزه از هر نقص و قبيحى مى‏دانند و وقتى او را توصيف مى‏كنند در همه اوصاف به نفى توصيف مى‏كنند نه به اثبات ، مثلا نمى‏گويند خدا عالم و قادر وحى است بلكه مى‏گويند خدا جاهل و عاجز نيست و نمى‏ميرد و ظلم و جور نمى‏كند و اين صفات سلبى را بطور مجاز ، اسماء حسنى مى‏نامند و آن صفات را اسم حقيقى نمى‏دانند، و ما در المیزان آنجا كه آيه شريفه:« ان الذين امنوا و الذين هادوا و النصارى و الصابئين!»(62/بقره) را تفسير مى‏كرديم - در جلد اول - مقدارى از تاريخ وثنيت صابئه را نقل كرده ايم.

**بحث 6- بت پرستی برهمنان**

« برهميه » يكى از مذاهب اصلى و ريشه‏دار وثنيت است و شايد بتوان گفت كه قديم‏ترين مذهب وثنيت در بين مردم است براى اينكه تمدن هندى از قديم‏ترين تمدن بشرى است ، آنقدر قديمى است كه آغاز آن بطور تحقيق معلوم نشده و آغاز تاريخ وثنيت هندى نيز معلوم نگشته ، چيزى كه هست اين است كه بعضى از مورخين مانند مسعودى و غير او گفته‏اند كه كلمه برهمن نام اولين پادشاه هند است كه بلاد هند را آباد كرد و قوانينى مدنى در آنجا تاسيس نمود و عدل و داد را در بين اهل هند بگسترانيد .

و شايد مذهب برهميه بعد از آن پادشاه به نام او ناميده شد چون بسيارى از امم گذشته ، ملوك و بزرگان قوم خود را مى‏پرستيدند چون معتقد بودند كه از ناحيه غيب داراى سلطنت و سطوت شده‏اند و لاهوت در آنها به نوعى ظهور كرده ، مؤيد اين مطلب هم اين است كه از ظاهر كتاب ويدا كه كتاب مقدس آنان است بر مى‏آيد كه اين كتاب مجموع چند رساله و چند مقاله مختلفى است كه هر قسمت از آن را يكى از رجال دينى بسيار قديم ايشان نوشته و بعدها به اين مردم به ارث رسيده و همه آنها را جمع كرده و به نام كتاب ويدا گرد آورده‏اند ، كتابى كه اشاره مى‏كند به دينى كه براى خود نظامى دارد ، علماى سانسكريت نيز به اين معنا تصريح كرده‏اند و لازمه اين حرف اين است كه برهميه نيز مانند ساير مذاهب وثنيت از مشتى افكار عاميانه و بى ارزش آغاز شده باشد و آنگاه در طول زمان تحولات و تطوراتى در مراحل تكامل به خود گرفته و در آخر بهره‏اى از كمال را دارا شده باشد.

بستانى در كتاب دائرة المعارف در اين باره بيانى دارد كه خلاصه آن از نظر خواننده مى‏گذرد: كلمه بَرَهم یا بَرهَم( به فتحه باء و راء و سكون هاء و ميم و يا به فتحه باء و سكون راء و فتحه‏ها و سكون راء و ميم) در نزد هندى‏ها نام اولين و بزرگترين معبود است و اين معبود نزد هندى‏ها اصل و منشا تمامى موجودات است ، و خود موجودى است واحد و تغيير ناپذير و غير قابل درك ، موجودى است ازلى و مطلق ، كه سابق بر تمامى مخلوقات عالم است و همه مخلوقات عالم را يكجا به مجرد اراده‏اش و به فرمان« أوم» يعنى: « كن – باش» آفريده .

و حكايت برهم از همه جهات شبيه است به حكايت « اى بوذه» و هيچ فرقى بين آن دو نيست مگر در نام و صفات ، و بسيار مى‏شود كه كلمه برهم را نام اقنوم‏هاى سه‏گانه كه ثالوث هندى‏ها از آن سه تاليف شده و يا به تعبير ديگر برهما و وشنو و سيوا از آن تركيب يافته قرار مى‏دهند ، و پرستندگان برهم را برهميون و يا براهمه مى‏نامند .

و اما كلمه برهما به معناى همان برهم معبود هندى‏ها است البته در بعضى از حالاتش يعنى در زمانى كه به كار خود مشغول شد( به دليل زياد شدن الف در آخرش كه اين از اصطلاحات آنها است،) پس به اصطلاح هنود ، برهم و برهما به يك معنا است و آن عبارت است از آفريدگار جهان كه قبل از آفريدن نامش برهم و بعد از دست به كار خلقت شدن نامش برهما است و اين برهما همان اقنوم اول از ثالوث هندى است به اين معنا كه برهم در سه اقنوم ظهور مى‏كند هر بار در يك اقنوم ، پس اقنوم اول كه برهم براى اولين بار در آن ظهور كرده نامش برهما است و اقنوم دوم نامش وشنو است و اقنوم سوم نامش سيوا است .

پس همينكه برهما خواست دست به كار خلقت شود مدتى طولانى بر روى سدره اى كه در زبان هندى به آن كمالا و در زبان سنسكريت بدما گويند بنشست و از هر سو نظر مى‏كرد ، برهما كه خود چهار سر و هشت چشم داشت هر چه نظر كرد جز فضايى بسيار وسيع و ظلمانى و مالامال از آب نديد از آن فضاى تاريك دهشت زده شد و نتوانست سر آن را ريشه‏يابى كند به ناچار ساكت و لال ، غرق در تفكر گشت .

قرنها بدين منوال گذشت كه ناگهان صدائى به دو گوشش خورد و صداى نامبرده ، او را كه در حال چرت زدن و انديشيدن بود به خود آورد و به او گفت كه : هوش و گوشت با باغادان باشد - باغادان لقب برهم است - ناگهان باغادان را ديد كه به شكل يك مرد داراى هزار سر در آمد ، برهما در برابر او به سجده افتاد و او را تسبيح گفت ، كه در اثر تسبيح برهما ، دل باغادان باز شد و نور را از هيچ و پوچ بيافريد و ظلمت را از بين ببرد و حالت هست شدن خود و يا هست شدن او و ساير كائنات را براى بنده‏اش برهما به شكل جرثومه‏هايى داراى پوشش اظهار كرد و به او نيرويى بخشيد كه بتواند با آن نيرو و جرثومه‏ها را از آن پوشش خارج سازد .

برهما صد سال الهى كه هر سالش سى و شش هزار سال شمسى است به دقت و مطالعه پرداخت كه چگونه كار را شروع و از كجا آغاز كند ، بعد از گذشت اين مدت ، كار خود را آغاز كرد و ابتدا هفت آسمان را خلق كرد كه به زبان برهمائيان سورغة ناميده مى‏شود و آن هفت آسمان را با اجرامى نورانى كه اين قوم به آنها ديقانه مى‏گويند روشن ساخت ، آنگاه مريثلوكا يعنى مقر مرگ و سپس زمين و ماه آن را بيافريد ، آنگاه مساكن هفتگانه زمين را كه به زبان سنسكريت تبالة ناميده مى‏شود را خلق كرد و آن مساكن را به وسيله هشت گوهر كه هر يك بر روى سر مارى جاى داده شده روشن ساخت .

پس آسمانهاى هفتگانه و مساكن هفتگانه عبارتند از عوالم چهارده‏گانه كه در ميثولوژياى هندى مصطلح است .

آنگاه به آفرينش جفت‏هاى هفتگانه پرداخت تا او را در كارهايش يارى دهند كه ده فرد از آنها يكى به نام مونى و نه تاى ديگر آنها به نام ناريدا اونوردام از مساعدت وى امتناع ورزيده و بر تاملات دنيوى اكتفا كردند ، برهما چون چنين ديد با خواهرش ساراسواتى ازدواج كرد ، و از او صد فرزند گرفت ، و نام بكر ، دكشا بود كه صاحب پنجاه دختر گرديد و سيزده نفر از آنان با كاسيابا كه احيانا او را برهمان اول نيز مى‏نامند ازدواج كردند ، و اين كاسيابا همان است كه براى برهما فرزندى درست كرد به نام مارتشى .

و يكى از آن دختران نامبرده كه نامش أديتى بود ارواح منيره را بزاييد ، كه به آنها ديقانه گويند و اين ارواح ، همانهايى هستند كه ساكن در آسمانها بوده و خيرات را انجام مى‏دهند و اما خواهرش ديتى جمع بسيارى از ارواح شريره را زاييد ، كه نام آنها داتينه و يا اسورة است كه در ظلمت‏ها منزل گزيده و تمامى شرور عالم به آنها منتهى مى‏شود .

و اما كره زمين تا اين زمان خالى از سكنه بود ، بعضى از برهمائيان مى‏گويند برهما مانوسويامبوقا را از درون نفس خود خارج كرد ، ولى بعضى ديگر مى‏گويند مانوسويامبوقا قبل از برهما بوده و او همان خود برهم ، معبود واحد است ، كه برهما را با ساتاروبا ازدواج داد و به آن دو گفت : زاد و ولد را زياد كنيد و نسل خود را رشد دهيد .

بعضى ديگر گفته‏اند برهما صاحب چهار فرزند شد به نامهاى برهمان كشتريا ، قايسيا ، و سودرا ، كه اولى از دهان او خارج شد و دومى از بازوى راستش و سومى از ران راستش و چهارمى از پاى راستش و در نتيجه اين چهار تن چهار ريشه و مبدأ شدند براى چهار فرقه اصلى .

و سه تن اخير ايشان نيز با سه زن از زنان خارج شده از او ازدواج كردند كه اولى از بازوى راست او و دومى از ران چپ او و سومى از پاى چپ او خارج شده بودند و به نام شوهرانشان ناميده شدند ، به اضافه علامت تانيث ، كه در ادبيت برهمائيان كلمه نى مى‏باشد( اين وضع سه تن از زاييده برهما بود اما زاييده اول او يعنى) برهمان او نيز با همسرى از همسران پدرش ازدواج كرد ، اما همسر نامبرده از نسل أسوره شريره بود ، اين ترتيبى بود كه در كتاب فيداس براى كيفيت خلقت عالم ذكر كرده .

و اما برهما بعد از آنكه اله خالق قدير شد از رتبه وشنو ، اقنوم دوم و رتبه سيوا ، اقنوم سوم سقوط كرد ، جريان سقوطش چنين بود كه دچار كبر و عجب شد و پنداشت كه او نظير و هم پايه على است و در نتيجه در نارك - يعنى دوزخ - بيفتاد و عفو و مغفرت شامل حالش نشد مگر به يك شرط و آن اين بود كه در چهار قرن به شكل جسدى مادى در بيايد ، برهما دربار اول به صورت كلاغى با شعور كه نامش كاكابوسندا بود درآمد ، در نوبت دوم به شكل بار باقلميكى در آمد كه اول دزد بود و سپس مردى عبوس و رزين و نادم شد ، و پس از آن مترجم معروفى براى فيداس و مؤلفى براى كتاب راميانا شد و در نوبت سوم به صورت قياس در آمد كه شاعر و مؤلف كتاب مهابارانا و بغاقة و بورانها بود و در نوبت چهارم كه همين قرن فعلى يعنى عصر كالى‏يوغ است به صورت كاليداسا در آمد كه شاعر تشخيصى عظيم و مؤلف كتاب ساكنتالا و تنقيح كننده مؤلفات قلميكى است در آمد .

سپس برهما در سه حال ظهور كرد ، در حال اول واحد صمد و كل اعظم على بود و در حال دوم همان حالت اول را به مرحله عمل درآورد و شروع به عمل كرد ، و در حالت سوم به شكل انسانى حكيم متجسد و ظاهر شد .

و برهما در هند عبادتى عمومى ندارد و چنان نيست كه عموم مردم او را عبادت كنند ، بلكه در هند فقط يك هيكل( معبد) دارد ، چيزى كه هست هندى‏ها او را موضوع عبادت خود قرار مى‏دهند و صبح و شام در دعاهاى خود او را مى‏خوانند ، به اين طريق كه سه نوبت با كف دست خود ، آب گرفته و روبروى آفتاب آن آب را به زمين پرت مى‏كنند و در هنگام ظهر عبادت خود را تجديد مى‏كنند ، به اين طريق كه گلى تقديم آن هيكل مى‏كنند و در تقديس آتش ، به جاى گل ، روغن مصفى تقديمش مى‏كنند همانطور كه براى اله آتش تقديم مى‏كنند و اين تقديس از همه تقديس‏هاى ديگرشان مهم‏تر و مقدس‏تر است و نام آن ، هوم و يا هوما و رغيب است .

برهما به شكل مرد داراى ريشى بلند در مى‏آيد كه به يك دست ، سلسله كائنات را دارد و به دست ديگر ، آن ظرفى كه آب حيات آسمانى در آن است در حالى كه بر مركب هما سوار است - هما عبارت است از مرغى الهى كه به كركس و عقاب شبيه است - .

و اما برهمان پسر برهماى بكر است و برهما او را از دهان خود بيرون آورد ، كه شرحش گذشت ، و نصيبش را چهار كتاب مقدس به نام فيداس قرار داد ، و چهار كتاب مقدس كنايه است از چهار كلمه‏اى كه او هر يك را با يك دهان از چهار دهانش تكلم كرده .

و چون برهمان خواست تا با مثل خواهرانش ازدواج كند برهما به او گفت: تو براى درس و نماز متولد شده‏اى ، بايد كه از علاقه‏هاى جسمانى دورى كنى ، ولى برهمان به قول پدرش قانع نشد ، در نتيجه برهما بر او غصب كرد و او را با يكى از زنان جنى شرير كه آنها را اسوره مى‏گويند ازدواج داد و نتيجه اين ازدواج ولادت براهمه شد و براهمه عبارتند از كاهنان مقدس كه تفسير كتاب فيداس مخصوص ايشان است و نيز گرفتن نذوراتى كه هندى‏ها دارند به عهده ايشان است .

و اما كشتريا صنف جنگجويان براهمه را زاييد و قايسيا صنف اهل زراعت هنودرا و سودرا صنف بردگان براهمه را ، بنا بر اين براهمه چهار صنفند .

غير بستانى گفته‏اند كه : كيش برهميه به چهار طبقه تقسيم شده است طبقه اول براهمه كه عبارتند از علماى مذهب ، طبقه دوم ارتشى‏ها ، طبقه سوم كشاورزان و طبقه چهارم تجار و بقيه طبقات اجتماع يعنى زنان و بردگان در آن كيش مورد اعتناء واقع نشده‏اند و ما در تفسير آيه شريفه:« يا ايها الذين آمنوا عليكم انفسكم ...!»(105/مائده) در جلد ششم المیزان در ذيل يك بحثى علمى از كتاب ما للهند من مقولة تاليف ابو ريحان بيرونى پاره‏اى از وظايف براهمه و عبادات آنان را در اين تفسير نقل كرديم و همچنين پاره‏اى از مطالب از كتاب ملل و نحل ، تاليف شهرستانى را در باره شرايع صابئين بازگو نموديم .

و مذاهب وثنيت هندى كه گويا صابئين نيز مثل ايشانند همه در يك عقيده اتفاق دارند و آن اعتقاد به تناسخ است و حاصل آن اين است كه عوالم هستى هم از طرف گذشته و ازل و هم ناحيه آينده و ابد نامتناهيند و هر عالمى براى خود بهره‏اى از بقاء موقت دارد ، وقتى اجل آن عالم منقضى شد صورتى كه دارد از دست مى‏دهد و باطل مى‏شود و از آن عالم ، عالمى ديگر متولد مى‏شود كه آن نيز مدتى زندگى مى‏كند و مى‏ميرد و از آن عالم نيز عالم سومى پديد مى‏آيد و همچنين از ازل چنين بوده و تا ابد نيز چنين خواهد بود .

اين وضع كه در سراسر جهان و در همه عوالم جريان دارد در تك تك نفوس انسانها نيز جارى است و نفوس انسانيت كه متعلق مى‏شود به بدنها هرگز نمى‏ميرد ، هر چند كه بدنها مى‏ميرند ، اما نفسى كه متعلق بوده به اين بدنى كه در حال مرگ است ، مبدأ حيات مى‏شود براى بدنى ديگر كه در حال پيدايش است ، مدتى هم با اين بدن زندگى مى‏كند تا مرگ آن بدن برسد ، باز متعلق مى‏شود به بدن سوم و كيفيت زندگيش در هر بدن بستگى دارد به كارهايى كه در بدن قبلى انجام داده ، اگر نيكوكار بوده و با اعمال نيك فضايل نفسانى كسب كرده ، زندگى خوشى خواهد داشت ، و اگر با اعمال زشت رذائلى كسب كرده، زندگى نكبت بارى خواهد داشت ، البته اين جريان مخصوص نفوس ناقصه است ، اما نفوسى كه در معرفت برهم( خداى سبحان) به درجه كمال رسيده‏اند آنها به حيات ابدى زنده و از تولد بار دوم ايمن و از نظام قهرى تناسخ خارج مى‏باشند .

**بحث 7- بت پرستی بودائی**

دائرة المعارف بستانى در باره وثنيت بودائى مطالبى آورده كه خلاصه‏اش اين است كه وثنيت برهميه به وسيله كيش بودا ، بازسازى و اصلاح شد و اين كيش منسوب است به بودا سقيامونى كه بنا به آنچه از تاريخ سيلانى نقل شده در سال پانصد و چهل و سه قبل از ميلاد وفات يافته ، البته تواريخ ديگر ، غير اين را گفته‏اند و اختلاف در سال فوت او به دو هزار سال هم كشيده شده است و به همين جهت كه تاريخ درستى از اين مرد در دست نيست بسيارى احتمال داده‏اند كه وى يك شخص خرافى و موهوم بوده و چنين شخصى اصلا وجود نداشته ، ولى كاوشهايى كه اخيرا در گايا شده و همچنين آثارى كه در بطنة به دست آمده بر صحت وجود اين شخص دلالت دارد و نيز آثار ديگرى از تاريخ زندگى و تعاليمى كه وى به شاگردان و پيروان خود القاء مى‏كرده به دست آمده است .

بودا از خانواده‏اى شاهنشاهى بوده كه به خاندان سوذودانا معروف بوده‏اند ، كه از دنيا و شهوات آن كناره‏گيرى نموده و در جوانى از مردم عزلت مى‏گزيده است و سالهايى از عمر خود را در بعضى از جنگلهاى وحشتناك به تزهد و رياضت كشيدن گذرانده تا آنجا كه دلش به نور معرفت روشن شده است آنگاه از جنگل خارج شده به ميان مردم آمده و بطورى كه گفته‏اند در آن هنگام سى و شش سال از عمر او مى‏گذشته و در بين مردم به دعوت پرداخته و آنان را به تخلص از رنج و بدبختى و رستگارى به راحتى كبرى و حياتى آسمانى و ابدى و سرمدى دعوت مى‏كرده و آنان را نصيحت مى‏نموده و به تمسك به ذيل شريعت خود تشويق مى‏كرده است و اصول شريعتش عبارت بوده از تخلق به اخلاق كريمه و رها كردن شهوات و اجتناب از رذائل.

بودا ( بطورى كه نقل شده،) بر خلاف برهمى‏ها كه خود را تافته‏اى جدا بافته مى‏دانستند و بطور كلى مردم را در تشرف به سعادت دينى متفاوت و زنان و كودكان را به كلى محروم از اين سعادت مى‏دانستند همواره در باره خود و معايب و وساوس درونيش صحبت مى‏كرده و هيچ بزرگى و تكبرى براى خود قائل نبوده و رسما مى‏گفته من نيز مانند همه شما گرفتار تسويلات و وساوس نفسانى هستم و نيز مى‏گفته در عالم به جز يك شريعت ، شريعت ديگرى نيست و گويا منظورش اين بوده كه همه شرايع در اين سخن اتفاق دارند كه مجرمين بايد به شدت عقوبت شوند و صالحان به ثواب عظيم برخوردار گردند ولى شريعت من هيچ سخنى از عقوبت نداشته و براى عموم مردم نعمت است و در آن شريعت همانند آسمان ، جايى است براى مردان و زنان و كودكان و دختران و اغنياء و فقراء ، چيزى كه هست توانگران به زحمت مى‏توانند اين راه را بپيمايند .

تعليم بودا بطورى كه از عقايد بودائيان بر مى‏آيد بر اين اساس است كه طبيعت ، تهى و تو خالى بوده و چيزى جز وهمى حيله‏گر نيست و عدم در همه جا و در هر زمان وجود دارد و مملو از غش است و همين عدم است كه همه ديوارها و موانع بين اصناف مردم و جنسيات و احوال دنيوى آنان را بر مى‏دارد و نه تنها مردم را برادر يكديگر مى‏سازد بلكه حتى كرمها را نيز برادر بودائيان مى‏سازد .

بودائيان معتقدند به اينكه آخرين عبارتى كه سقيامونى به آن تكلم كرده اين بوده : هر موجود مركب فانى است و در نظر بودائيان هدف نهايى و آخرين مرحله كمال عبارت است از : نجات نفس از هر بيمارى و غرور .

و نيز معتقدند به اينكه دوره تناسخ كه البته نقطه‏اى نهايى كه بدان منتهى شود ندارد در يك صورت از وسط پاره مى‏شود و قطع مى‏گردد و آن وقتى است كه نفس از تولد جديد امتناع بورزد كه در اين صورت تصميم مى‏گيرد خود را حتى از ميل به هستى پاك كند .

اين بود قواعد اصولى كيش بودا كه بطور صريح در قديمى‏ترين تعليماتش كه در الاريانى ستيانس درج شده آمده است و عبارت است از چهار قاعده مهم كه به خود سقيامونى نسبت داده شده و گفته‏اند وى اين چهار قاعده را در اولين موعظه‏اش كه در جنگلى معروف به جنگل غزال در نزديكى‏هاى بنارس ايراد كرده بود خاطرنشان ساخته است .

و اين حقايق چهارگانه عبارتند از معرفى الم، معرفى ريشه آن، لا شى‏ء كردن و از بين بردن الم و راهى كه آدمى را موفق به از بين بردن آن مى‏كند .

در معرفى الم گفته است : الم عبارت است از ولادت و سن و مرض و مرگ و برخورد با ناملايمات و جدا شدن از محبوبها و عجز از رسيدن به مقاصد و اسباب الم عبارت است از شهوات نفسانى و جسمى و هواهاى درونى .

حقيقت سوم عبارت است از لا شى‏ء كردن همه اين سببها .

حقيقت چهارم عبارت است از لا شى‏ء كردن الم ، كه در باره حقيقت چهارم گفته است اين طريقه هشت قسم است - نظر صحيح 2 - حس صحيح 3 - نطق صحيح 4 - فعل صحيح 5 - مركز صحيح 6 - جد و كوشش صحيح 7 - ذكر صحيح 8 - تامل و تفكر صحيح ، كه اين هشت طريقه از نظر بودائيان عبارت است از ايمان و در حفاريهايى كه در بسيارى از بناهاى باستانى آنان شده و همچنين در چند كتاب از كتب مدونه آنان نيز آمده (نوشته‏اند) كه ايمان عبارت است از اين هشت چيز .

و اما دستور العمل و ادب بودا هر چه هست برگشتش به سه چيز است 1 - اجتناب از هر چيز پست و زشت 2 - عمل كردن و انجام دادن هر كار نيك 3 - تهذيب عقل .

آنچه ما از تعاليم بودا در اينجا آورديم آن تعاليمى است كه مذاهب مختلف بودائى همه در آن اتفاق دارند و هيچ اختلافى در آن نيست و اما غير اينها يعنى كيفيت عبادت و قربانى كردن كهونت و فلسفه و اسرارى كه براى امورى ذكر كرده‏اند مسايلى است كه در طول زمان و مرور ايام به كيش بودا اضافه كرده‏اند كه سخنانى عجيب و آرائى غريب در آن ديده مى‏شود ، آرائى در مورد خلقت عالم و سخنانى در مورد نظم عالم و چيزهايى ديگر .

از جمله حرفهاى عجيبى كه زده‏اند اين است كه بودا به هيچ وجه از ناحيه خدا حرف نمى‏زده و اين نه بدان جهت بوده كه مبدأ هستى را قبول نداشته و يا از آن روى‏گردان بوده ، بلكه از اين جهت بوده كه او همه تلاش خود را صرف مجهز كردن مردم به زهد و ترك زندگى دنيوى و نفرت دادن از اين خانه غرور و نيرنگ مى‏كرده .

**بحث 8- بت پرستی عرب**

وثنى‏هاى عرب ، اولين طايفه‏اى هستند كه اسلام لبه تيز مبارزات خود را متوجه آنان نموده و به دين توحيد دعوتشان كرده و در عهد جاهليت ، قسمت عمده مردم عرب بدوى بودند و شهرنشين‏ها امثال مردم يمن نيز در عين داشتن تمدن شهرى مع ذلك طبع صحرانشينى خود را حفظ كرده بودند و علاوه بر رسوم موروثى از نياكان ، رسومى هم از همسايگان نيرومندشان چون ايران و روم و مصر و حبشه و هند در آنان حكم مى‏كرد كه يك دسته از آن رسوم و آداب، رسوم و آداب دينى بود.

و نياكان قديم عرب يعنى آنها كه عرب خالص بودند و قوم عاد ، ارم و ثمود از آن جمله بودند همه دين وثنيت داشتند به دليل اينكه خداى تعالى در كتاب مجيدش در ضمن سرگذشت قوم هود و صالح و اصحاب مدين و اهل سبا و داستان سليمان و خبرى كه هدهد از آن سرزمين برايش آورد ، داشتن اين مسلك را به اين اقوام نسبت داده و اين اعتقاد را از آنان حكايت كرده است .

وضع نياكان عرب بدين منوال بود تا آنكه ابراهيم عليه‏السلام فرزندش اسماعيل و همسرش هاجر را به سرزمين مكه آورد كه سرزمينى خشك و بدون آب و علف بود و تنها قبيله جرهم در آن زندگى مى‏كردند ، ابراهيم عليه‏السلام‏ آن دو را در آن سرزمين گذاشت و اسماعيل در آنجا رشد كرد و به تدريج شهر مكه ساخته شد آنگاه ابراهيم عليه‏السلام‏ كعبه بيت الحرام را در آنجا بنا نهاد و مردم را به دين حنيف خود كه همان دين اسلام بود دعوت نمود و مردم حجاز و اطراف آن ، دين آن جناب را پذيرفتند و ابراهيم عليه‏السلام‏ حج خانه خدا و مراسم آن را براى آنان تشريع نمود كه آيه شريفه زير به همه اين مطالب دلالت داشته و فرمان خداى تعالى به ابراهيم را اينطور حكايت مى‏كند:

« و اذن فى الناس بالحج ياتوك رجالا و على كل ضامر ياتين من كل فج عميق!» (27/حج)

پس از گذشت ايام ، بعضى از اعراب در اثر معاشرتشان با يهوديانى كه در ناحيه‏اى از حجاز ساكن بودند به دين يهود گرايش پيدا نموده و كيش نصرانيت نيز در بعضى از نواحى جزيره رخنه يافت و همچنين كيش مجوسيت در ناحيه‏اى ديگر براى خود جا باز كرد .

بعد از اين حوادث ، وقايعى در مكه بين دودمان اسماعيل و قوم جرهم اتفاق افتاد و سرانجام دودمان اسماعيل قوم جرهم را از مكه بيرون كرد و عمرو بن لحى بر شهر مكه و اطراف آن مستولى گرديد .

زمانى كه عمرو بن لحى به مرض سختى مبتلا شد ، به او گفتند : در بلقاء ، از سرزمين شام آبگرمى هست كه اگر در آن استحمام كنى بهبودى مى‏يابى .

عمرو به شام رفت و در ناحيه بلقاء در آن آبگرم استحمام كرد و بهبودى يافت و در آن سرزمين به مردمى برخورد كه بت مى‏پرستيدند ، از آنان پرسيد كه : اين چه مراسمى است ؟ گفتند اين بت‏ها ارباب ما هستند كه ما آنها را به شكل هياكل علوى و به شكل افرادى از بشر ساخته‏ايم تا از آنها يارى بخواهيم و آنها ما را يارى كنند و در هنگام خشكسالى از آنها باران بخواهيم و براى ما باران بفرستند .

عمرو بن لحى از اين سخن خوشش آمد و از آن مردم خواست تا بتى از بت‏هايشان را به وى بدهند .

آنها نيز بتى به نام هبل به وى دادند ، عمرو ، هبل را به مكه آورد و بر بام كعبه نهاد ، بت اساف و بت نائله كه به گفته شهرستانى در كتاب ملل و نحل به شكل زن و شوهرى بودند و بنا به گفته ديگران به شكل دو جوان بودند نيز با او بود ، عمرو مردم را دعوت كرد به اينكه بت‏ها را بپرستند و اين پيشنهاد را در بين قوم خود ترويج كرد و قوم او كه همان دودمان اسماعيل بودند پس از آنكه سالها بر دين توحيد بودند و مردم دنيا آنان را پيروان دين حنيف مى‏شناختند - چون پيروان ملت ابراهيم عليه‏السلام‏ بودند - به كيش بت‏پرستى برگشتند ، در حقيقت معناى حنفيت را از دست داده و فقط اسم آن برايشان باقى ماند و حنفاء ، اسم شد براى بت‏پرستان عرب .

و يكى از عواملى كه باعث شد كيش وثنيت را زود بپذيرند و آنان را به كيش وثنيت نزديك سازد اين بوده كه مردم حجاز چه يهود و چه نصارا و چه مجوس و چه بت پرستش ، احترام بسيارى براى كعبه قائل بودند و اين شدت احترام به حدى رسيده بود كه وقتى مى‏خواستند از اين سرزمين خارج شوند و به نقطه‏اى سفر كنند ، سنگى از سنگ‏هاى حرم را به عنوان تبرك و محفوظ بودن از خطر با خود مى‏بردند و هر جا كه منزل مى‏كردند آن سنگ را زمين گذاشته دورش طواف مى‏كردند تا هم به اين وسيله سفر خود را مبارك سازند و هم محبت خود نسبت به كعبه و حرم را اظهار كرده باشند .

اين كارها باعث شد كه وثنيت در عرب شايع شود چه عرب اصلى و چه آنهايى كه در اصل عرب نبودند بعدها عرب شدند و ديگر از اهل توحيد كسى از اين انحراف سالم نماند مگر عدد اندكى كه در هيچ جا نامشان برده نمى‏شد .

و از جمله بت‏هاى معروف در بين آنان بت هبل و اساف و نائله بود كه گفتيم : عمرو بن لحى آنها را از شام آورد و مردم را به پرستش آنها دعوت كرد( و از ديگر بتان آنان) بت لات و عزى و مناة و ود و سواع و يغوث و يعوق و نسر بود كه نام اين هشت بت در قرآن كريم آمده و پنج بت اخير آنها را به قوم نوح نسبت داده‏اند.

در كافى به سند خود از عبد الرحمان بن اشل بياع الانماط از امام صادق عليه‏السلام‏ روايت آورده كه فرمود: بت يغوث در برابر درب كعبه نصب شده بود و جاى بت يعوق دست راست كعبه و محل بت نسر دست چپ كعبه بود .

و نيز در همين روايت آمده كه بت هبل بر بام كعبه اساف و نائله بر بالاى صفا و مروه نصب شده بودند .

و در تفسير قمى آمده كه امام عليه‏السلام فرمود: بت ود متعلق به قبيله كلب و بت سواع متعلق به هذيل و بت يغوث مربوط به مراد و بت يعوق متعلق به همدان و بت نسر از آن حصين بود .

و در وثنيت عرب آثارى از وثنيت صابئه از قبيل غسل كردن بعد از جنابت و امثال آن وجود داشت .

و آثارى ديگر از وثنيت براهمه در آن ديده مى‏شد نظير اعتقاد به انواع( اعتقاد به تاثير داشتن 22 ستاره در اوضاع كره زمين كه طلوع و غروب هر يك به دنبال ديگرى است،) و اعتقاد به دهر( و اينكه عالم از ازل بوده و تا ابد خواهد بود و صانعى آن را نيافريده،) كه بيانش در وثنيت بودا گذشت و خداى تعالى از بت پرستان عرب ، همين اعتقاد را حكايت نموده مى‏فرمايد:

**« و قالوا ما هى الا حياتنا الدنيا نموت و نحيا و ما يهلكنا الا الدهر!»(24/جاثیه)**

هر چند كه بعضى از مفسرين گفته‏اند : اين آيه مربوط به ماديون است كه اصلا وجود صانع تبارك و تعالى را قبول ندارند .

در وثنيت عرب آثارى هم از دين حنيف يعنى اسلام ابراهيم باقى مانده بود مانند ختنه كردن و حج رفتن ، چيزى كه هست همين سنت‏ها را نيز با سنن وثنيت مخلوط كرده بودند مثلا وقتى به زيارت خانه خدا ( حج) مى‏آمدند ، دستى هم به سر و گوش بت‏هاى دور كعبه مى‏كشيدند و هنگام طواف لخت مادر زاد مى‏شدند و لبيك را به اين عبارت مى‏گفتند : لبيك لبيك اللهم لبيك لا شريك لك الا شريك هو لك ، تملكه و ما ملك ، وثنيت عرب مراسم و معتقدات ديگرى نيز داشتند كه نمى‏توان گفت از آثار كدام كيش است بلكه از تراشيده‏هاى خود آنان بوده مانند اعتقاد به بحيرة و سائبه و وصيله و حام و اعتقاد به صدى و هام و انصاب - بت‏ها و ازلام - تيره چوب‏هايى كه با آن تار مى‏زدند و امورى ديگر كه بيان و شرحش در كتب تاريخ آمده و ما در المیزان در سوره مائده در ذيل آيه 103 كلمات بحيره و سائبه و وصيله و حام را و نيز در ذيل آيه 3 و آيه 9 آن سوره كلمات ازلام و انصاب را تفسير كرديم .

**بحث 9- دفاع اسلام از توحید و نبردش با بت پرستی**

دعوت الهى چه قبل از اسلام و چه بعد از اسلام همواره با وثنيت در جنگ بوده و در برابر آن ايستاده و مردم را به سوى دين توحيد خوانده است ، همچنانكه خداى تعالى در قرآن كريم در ضمن سرگذشت دعوت انبياء و رسولانى چون نوح و هود و صالح و ابراهيم و شعيب و موسى عليه‏السلام اين معنا را آورده و در ضمن سرگذشت عيسى و لوط و يونس عليهماالسلام‏ به آن اشاره فرموده است .

و در آيه شريفه زير مطلب را بطور اجمال آورده مى‏فرمايد:

**« و ما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحى اليه انه لا اله الا انا فاعبدون!»**

**(25/انبیا)**

رسول گرامى اسلام حضرت محمد مصطفى صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ نيز دعوت عمومى خود را نخست با دعوت وثنى مذهبان قوم خود به طريق حكمت و موعظه حسنه و جدال به بهترين وجه به دين توحيد آغاز كرد و آنان جز با مسخره كردن و آزار و اذيت آن جناب و شكنجه دادن به مؤمنين، عكس العملى نشان ندادند و كار فتنه انگيزى و شكنجه مسلمانان را به حدى از شدت رساندند كه جمعى از مسلمين را ناچار كردند تا مكه را ترك گفته به سرزمين حبشه هجرت كنند ، مشركين وقتى چنين ديدند نقشه كشتن آن جناب را ريختند لذا آن حضرت به مدينه هجرت فرمود و به دنبالش دسته دسته مردم با ايمان به مدينه هجرت كردند.

و چيزى نگذشت كه در صحنه‏هايى چون بدر و احد و خندق و جنگ‏هاى بسيارى ديگر با مسلمين گلاويز شدند تا آنكه خداى تعالى آن جناب را در فتح مكه بر آنان پيروز ساخت و آن جناب خانه كعبه و حرم را از لوث بت‏هاى مشركين پاك نموده و بت‏هايى كه پيرامون كعبه مشرفه نصب شده بود بشكست و چون كه هبل بر بالاى بام كعبه نصب شده بود لذا على عليه‏السلام‏ را به بالاى بام فرستاد و آن جناب آن بت بزرگ را به پايين پرت كرد( و بطورى كه گفته‏اند: هبل بزرگترين بت مشركين بوده و باز بطورى كه ذكر كرده‏اند: آن را در عتبه مسجد الحرام دفن كردند!)

اسلام عنايت شديدى دارد بر اينكه ماده وثنيت را ريشه كن كرده و دلها را از خاطراتى كه انسانها را به سوى شرك مى‏كشاند پاك كند و نفوس بشر را از اينكه پيرامون آن بگردند و به اين اعتقاد خرافى نزديك بشوند برگرداند و اين شدت عنايت اسلام از معارف اصولى و اخلاقى و احكام شرعيه اسلام به خوبى مشهود است ، زيرا اعتقاد حق را تنها اين مى‏داند كه:

**« لا اله الا هو له الاسماء الحسنى!»(**8/طه)

معبودى جز الله نيست و آنچه كلمه حسنى است از آن او است و او مالك هر چيز است و هستى اصيل از آن او است ، خدايى است كه مستقل به ذات خود و عنى از عالميان است و هر موجودى غير او هستيش از ناحيه او آغاز شده و برگشتش نيز به سوى او است ، خدايى كه كل موجودات در تمام شؤون ذات و در حدوث و بقايش نيازمند به او هستند ، پس اگر كسى نسبت استقلالى هر چند ناچيزى به شيئى از اشياء دهد و آن را به همان مقدار از خداى تعالى - نه از غير خدا - مستقل بداند ، حال يا ذاتش را مستقل از آن جناب بداند و يا صفات و اعمالش را ، چنين كسى به حسب اين نسبت دادن مشرك خواهد بود .

و نيز اسلام را مى‏بينى كه خلق را دستور مى‏دهد به توكل جستن بر خداى تعالى و داشتن ثقه و اعتماد به او و داخل شدن در تحت ولايت و سرپرستى او و دوستى كردن با هر كس و هر چيز در راه رضاى او و دشمنى كردن با هر كس و هر چيز در راه رضاى او و نيز دستور مى‏دهد به اينكه خلق اعمال خود را خالص براى او انجام دهند و از اعتماد و ركون و دلبستگى به غير خدا نهى مى‏كند و نيز از اطمينان داشتن به اسباب ظاهرى و اميد بستن به غير او و از عجب ورزيدن و تكبر كردن نهى مى‏كنند و همچنين از هر عمل قلبى و بدنى كه معنايش استقلال دادن به غير او و شرك ورزيدن به او است نهى مى‏كنند .

و نيز مى‏بينى كه اسلام از سجده كردن براى غير خداى تعالى و از ساختن مجسمه به شكل هر موجود سايه‏دار و از كشيدن تصوير هر موجود زنده و از اطاعت غير خدا كردن و به امر و نهى غير خدا گوش دادن و عمل كردن نهى مى‏كند مگر آنكه برگشت اطاعت غير خدا به اطاعت خدا باشد ، مانند اطاعت كردن از انبياء و امامان دين كه خود خداى تعالى دستور داده آنان را اطاعت كنيم و نيز اسلام را مى‏بينى كه از بدعت نهادن و يا بدعت ديگران را متابعت نمودن و از پيروى گامهاى شيطان نهى مى‏كند .

و روايات وارده از رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ و ائمه اهل بيت عليهم ‏السلام پر است از اينكه شرك به خداى تعالى دو قسم است : شرك جلى و واضح و شرك خفى كه جايش درون دل است و اينكه شرك داراى مراتب بسيار است و به جز افراد مخلص هيچ كس نمى‏تواند از همه مراتب آن مبراء باشد و اينكه شرك آنقدر دقيق و نهفته است كه تشخيص آن براى صاحبش از تشخيص صداى پاى مورچه بر روى سنگ بلورين آن هم در شب ظلمانى دشوارتر است .

در كافى از امام صادق عليه‏السلام روايت شده كه آن جناب در تفسير آيه شريفه:« يوم لا ينفع مال و لا بنون الا من اتى الله بقلب سليم!»(88و89/شعرا) فرمود: قلب سليم آن قلبى است كه وقتى به ديدار خدا مى‏آيد غير خدا كسى در آن نباشد ، و نيز فرمود : هر قلبى كه در آن شرك و يا شكى باشد آن قلب ساقط است و اگر اين همه سفارش به زهد در دنيا كرده‏اند ، براى اين است كه دلهايشان براى آخرت از هر چيز غير خدا فارغ و تهى شود .

و نيز روايت وارد شده كه عبادت كردن خدا به طمع بهشت ، عبادت اجيران است و عبادت كردن از ترس عذاب خدا ، عبادت بردگان زير دست است و حق عبادت آن است كه آدمى خداى تعالى را به خاطر اينكه دوستش مى‏دارد عبادت كند و اين عبادت ، عبادت بندگان گرامى و بزرگوار است و اين مقامى است مكنون كه جز پاكان كسى به آن دسترسى ندارد و در سابق در بحث‏هايى كه گذشت رواياتى چند در اين باب نقل شد .

**بحث 10- اساس سیره رسول الله بر توحید و نفی شرکاء!**

خداى تعالى در آيه زير برنامه‏اى را كه به رسول گراميش دستور داده تا آن را سيره خود در مجتمع بشرى قرار دهد بطور اجمال بيان كرده و مى‏فرمايد:

**« قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا و بينكم ان لا نعبد الا الله و لا نشرك به شيئا و لا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون!»(64/ال عمران)**

و نيز در آيه زير به رخنه يافتن عقايد وثنيت در دين حنيف آنان اشاره نموده مى‏فرمايد:

« قل يا اهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم غير الحق و لا تتبعوا اهواء قوم قد ضلوا من قبل و اضلوا كثيرا و ضلوا عن سواء السبيل!»(77/مائده)

و نيز در مقام مذمت اهل كتاب فرموده:

« اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون الله و المسيح بن مريم و ما امروا الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما يشركون!» (31/توبه)

رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ در اجراى احكام و حدود با تمامى طبقات بطور مساوى عمل مى‏كرد و هيچگونه تبعيضى را روا نمى‏داشت و سيره‏اش بر اين جارى بود كه فاصله طبقاتى را تا حد ممكن به حد اقل رسانده و طبقه حاكم را به محكوم و رئيس را به مرئوس ، خادم را به مخدوم ، غنى را به فقير و مردان را به زنان و شريف را به افراد بى خانمان و گمنام نزديك سازد در نظر آن جناب هيچ كرامت و فخر و تحكمى براى احدى بر احدى نيست مگر كرامت و مزيت تقوا و حساب سنجش افراد در دست خدا و حكم از آن او است .

رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ غنائم جنگى و اموال بيت المال را بين عموم مردم بالسويه تقسيم مى‏كرد و از اينكه شخص قوى ، نيرومندى خود را به رخ بكشد و به اين وسيله دل ضعيف و افراد خوار و ذليل را بشكند و متاثر نمايد نهى مى‏فرمود و اجازه نمى‏داد ثروتمند با زينت آلات خود پيش روى فقير مسكينى خودنمايى كند و به اصطلاح معروف پز بدهد و يا حاكمان و رؤسا شوكت خود را به رخ رعيت بكشند .

رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم مانند يكى از افراد معمولى زندگى مى‏كرد و هيچ امتيازى براى خود قائل نبود نه در خوراك و كيفيت آن، نه در نوشيدنى‏ها، نه در پوشيدنى‏ها و كيفيت آن، نه در نشستن و جاى آن ، نه در راه رفتن و نه در هيچ چيز ديگر كه ما جوامع و كليات سيره آن جناب را در جلد ششم المیزان آورده ايم.

**بحث 11- بحث تحلیلی در مقایسه تعالیم اسلام با سایر ادیان**

در اين بحث ، تعليم قرآن كريم را بطور اجمال و كلى به قياس با تعاليم ويدا و اوستا و تورات و انجيل يعنى كتاب بودائيان و مجوسيان و يهوديان و نصارا مى‏سنجيم و اين بحث ، بحثى است تحليلى و شريف:

**1-تناسخ در نظر وثنى مذهبان:**

يكى از اصول اوليه‏اى كه كيش برهميه و امثال آن از قبيل بودائيه و صابئيه دارند اعتقاد به تناسخ است و تناسخ اين است كه بگوييم عالم محكوم به كون و فساد دائمى است ، پس اين عالم مشهود كه حس ما آن را احساس مى‏كند و همچنين اجزايى كه در آن هست از عالم ديگرى مثل خود و سابق بر خود تكون يافته و همچنين آن عالم سابق بر اين عالم نيز از عالمى قبل از خود متولد شده و پديد آمده و همچنين تا بى نهايت هر عالمى از عالم سابق بر خود متولد شده است و اين عالم به زودى فاسد مى‏شود همانطور كه مى‏بينيم تك تك اجزاى آن فاسد مى‏شود ، پس از فساد عالم ما نيز عالمى ديگر پديد مى‏آيد و انسان در همه اين عوالم زندگى مى‏كند اما زندگيش در اين عالم مطابق و هم سنخ اعمالى است كه در عالم قبلى انجام داده ، اگر در عالم قبلى اعمالى صالح انجام داده و در اثر تكرار اعمال خير ملكه‏اى خوب براى خود كسب كرده باشد هنگام مرگ جانش از بدنش بيرون مى‏آيد و به كالبد بدنى ديگر مى‏رود و در آن بدن زندگى خوش را از سر مى‏گيرد و اين زندگى خوش ، پاداش اعمال صالحى است كه در عالم قبلى انجام داده بود و كسى كه در زندگى اخلاد به زمين كند يعنى صرفا دل به ماديات ببندد و هوا و هوس خود را پيروى كند همينكه مى‏ميرد جانش به بدنى بدبخت حلول مى‏كند و در عالم بعدى با انواع عذابها و ناملايمات دست و پنجه نرم مى‏كند مگر آنكه برهم را شناخته و با او متحد شده باشد كه در اين صورت از شر ولادت دوم و عذاب‏هايى كه گفتيم در آن هست نجات مى‏يابد و ذاتى ازلى و ابدى مى‏شود كه خود عين بها و ارزش و سرور و زندگى و قدرت و علم است و فنا و بطلان در آن راه ندارد .

به همين جهت يك واجب دينى بر هر انسان اين است كه هر چه زودتر با برهم كه همان الله مبدأ همه موجودات است آشنا شود و به وى ايمان آورد و با قربانى دادن و عبادت كردن به او تقرب بجويد و نفس را با اخلاق كريمه و اعمال صالحه بيارايد كه اگر انسانى نفس خود را از ماديات و دنيا پرهيز دهد و متخلق به اخلاق كريمه گردد و نفس را با تكرار اعمال نيك و كسب ملكات نيك بيارايد و با شناختن خود ، برهم را بشناسد خودش برهمن مى‏شود و با برهم متحد مى‏گردد و اين خود سعادت كبرى و حيات خالص است و گرنه حد اقل به برهم ايمان بياورد و عمل صالح كند تا در حيات و عالم بعدى كه آخرت او است زندگى سعيد و پاكيزه‏اى داشته باشد .

ليكن برهم از آنجا كه ذاتى است مطلقه و محيط به كل جهان و هيچ چيزى به او احاطه ندارد لذا بلند مرتبه‏تر و اجل از اين است كه انسان او را بشناسد مگر به نوعى توصيف به نفى نقايص ، يعنى گفتن اينكه او جاهل و عاجز و ... نيست - و نمى‏تواند بگويد او عالم و قادر و ... هست - انسان يا از اين راه مى‏تواند او را بشناسد و يا از راه عبادت و قربانى دادن ، پس بر ما انسانها واجب است كه از طريق عبادت با اولياى او و اقوياء خلقش تقرب بجوييم تا آنها شفيعان ما نزد او شوند و آن اوليا و اقوياى خلق همان آلهه‏اى هستند كه به جاى خدا عبادت مى‏شوند - البته از راه عبادت شدن مجسمه‏ها و اصنامشان - و اين آلهه كه عددشان بسيار است يا از جنس ملائكه‏اند و يا از جنس جن و يا از ارواح مكملين براهمه ، اما پرستش شدن جن به خاطر ترس از شر آنها است و پرستش شدن ديگران به خاطر طمع و رحمت آنها و ترس از خشم آنها است كه بعضى از آن آلهه همسران خدا و بعضى پسران خدا و بعضى دختران او هستند .

اينها كل معارف دينى برهميه و تعليماتى است كه علماى مذهب براهمه به مردم مى‏آموزند .

ليكن آنچه از كتاب اوپانيشاد كه فصل چهارم از كتاب ويدا و به منزله خاتمه‏اى است براى آن كتاب ، به دست ميايد ، چه بسا با آن كلياتى كه از عقايد براهمه گذشت مطابقت ندارد هر چند كه علماى مذهب براهمه اين عدم تطابق و توافق را تاويل و يك دانشمند متفكر وقتى رساله‏هاى اوپانيشاد را كه آموزنده معارف الهى است مطالعه مى‏كند مى‏بيند كه هر چند اين رسائل ، عالم الوهيت و شؤون مربوط به آن ، از قبيل اسماء و صفات و افعال آن يعنى آغاز خلقت ، اعاده خلق ، اصل خلقت ، رزق ، زنده كردن ، ميراندن و غير اينها را توصيف مى‏كند طورى توصيف مى‏كند كه امور جسمانى و مادى آنطور توصيف مى‏شود مثلا عالم الوهى را به اوصافى توصيف مى‏كند كه مستلزم انقسام پذيرى و تكه تكه شدن و داشتن حركت و سكون و انتقال و حلول و اتحاد و بزرگ شدن و كوچك گشتن و ساير احوال جسمانيت و ماديت است ، و ليكن در چند جاى آن رساله‏ها تصريح شده به اينكه عالم الوهى برهم ذاتى است مطلقه و متعالى از اينكه حد و تعريفى آن را محدود كند ، ذاتى است كه داراى اسماء حسنى و صفات عليا از قبيل : علم و قدرت و حيات مى‏باشد و ذاتى است منزه از صفات نقص و عوارض ماده و جسمانيت ، ذاتى است كه مثل او چيزى نيست و اين مطالب آنقدر در اغلب فصول اوپانيشاد تكرار شده كه هر كس آن كتاب را بخواند به اين مطالب بر خواهد خورد .

و در تحت عنوان شيت استر در ادهياى ششم ، آيه هشتم سر الاكبر عين اين عبارت آمده: ( لم يولد منه شى‏ء و لم يتولد من شى‏ء و ليس له كفوا احد!) و اين خود تصريح است به اينكه برهم احدى الذات است ، نه از چيزى متولد شده و نه چيزى از او متولد مى‏شود و احدى مثل و مانند او نيست .

و در اوپانيشاد ، ادهياى چهارم ، آيه 13 مى‏خوانيم كه شيت استر گفته است : آيا براى اين ذات نورانى اعمال صالح بجاى آورم و يا آن ذات روشن و ظاهر را ترك گفته ، به درگاه هر فرشته‏اى قربانى تقديم كنم ؟

و اين خود صريح است در اينكه حق اين است كه غير خداى تعالى هيچ كس و هيچ چيز عبادت نشود و به درگاه غير خدا قربانى تقديم نگردد بلكه سزاوار به عبادت ، تنها او است و هيچ شريكى برايش نيست .

و اگر كسى به اوپانيشاد مراجعه كند در بسيارى از فصول آن مى‏بيند كه تصريح شده به اينكه قيامتى هست و اينكه قيامت عالمى است جليل كه خلقت بدان منتهى مى‏شود و مى‏بيند كه در بيان ثواب اعمال و عقاب آنها بعد از مرگ عباراتى آورده كه هر چند قابل انطباق با مساله تناسخ هست ، اما متعين در آن نيست بلكه با مساله برزخ نيز قابليت انطباق دارد .

و در بحث‏هاى ايراد شده در اوپانيشاد آنچه هيچ ديده نمى‏شود خبر از اوثان و اصنام و عبادت كردن براى آنها و تقديم قربانى به آنها است .

و اينهايى كه ما از كتاب و يا به عبارت ديگر از رسائل اوپانيشاد نقل كرديم ( كه البته آنچه نقل نكرديم بيشتر از اينها است!) حقايقى است بس بلند و معارفى است حق كه هر انسان سليم الفطره‏اى به آن اعتماد مى‏كند و اين مطالب - همانطور كه ملاحظه مى‏فرماييد - تمامى اصول وثنيت را كه در اول بحث برشمرديم نفى مى‏كند .

آنچه كه نظر عميق و بحث دقيق ما را بدان رهنمون مى‏شود اين است كه اينگونه مطالب ، حقايق عاليه‏اى است كه بعضى از افراد انگشت‏شمارى كه اهل ولايت الله بوده‏اند آن را كشف كرده و به بعضى از شاگردان خود كه صلاحيت آنان را به دست آورده بودند تعليم و خبر داده‏اند ، چيزى كه هست اين مردان برجسته و انگشت شمار آنچه به شاگردان خود گفته‏اند غالبا به طريق رمز بوده و در تعليم خود مثالهايى نيز به كار برده‏اند .

سپس شاگردان ايشان آنچه از آنان گرفتند اساس و زيربناى سنت حيات قرار دارند سنتى كه در حقيقت همان دين مجتمع است و عامه مردم به آن گرايش دارند و آن معارف دقيقى است كه جز آحادى از اهل معرفت نمى‏تواند آن را تحمل كند و بفهمد براى اينكه سطح آن بسى بلندتر از افق فهم عامه مردم است كه تنها پيرامون محسوسات و مخيلات دور مى‏زند و بيش از آن نصيبى از درك ندارد و فهم عامه كجا و درك اينگونه معارف كجا ، فهم و عقل عامه كه هيچگونه مهارت و آشنايى از معارف حق ندارند از درك چنين مطالبى پياده و عاجز است .

اشكالى هم كه به اين مذهب و سنت اجتماعى وارد است همين است كه زيربناى آن هر چند معارفى است حق ، اما معارفى است كه در هر دوره تنها چند نفر انگشت شمار آن را مى‏فهمند و اين نمى‏تواند براى كل جامعه كه به اقرار خود آنان از درك آن معارف پياده‏اند ، دينى و سنتى اجتماعى باشد چون اولا فطرت آفرينش ، انسان را با غريزه انس به يكديگر و دور هم جمع شدن آفريده و معنا ندارد جمعيتى كه دور هم جمع شده و يك مجتمع را تشكيل داده‏اند در درك سنت حيات از هم فاصله داشته باشند و فقط افرادى انگشت شمار آن سنت را بفهمند و ديگران نفهمند و تحميل چنين سنت و چنين دينى بر اجتماع در حقيقت لغو كردن سنت فطرت و مخالفت با طريقه خلقت است .

علاوه بر اين ، اين كار كنار گذاشتن طريق عقل نيز هست و حال آنكه مى‏دانيم طريقه عقل يكى از سه طريق درك حقايق است و آن عبارت است از : وحى و كشف و عقل و طريقه عقل از آن دو طريقه ديگر عمومى‏تر و از نظر اهميتش براى زندگى دنيوى انسان مهم‏تر است زيرا وحى چيزى است كه جز اهل عصمت يعنى انبياء گرام ، كسى به آن دسترسى ندارد و طريقه كشف هم موهبتى است كه جز به آحادى از اهل اخلاص و يقين نمى‏دهند و تنها طريقى كه براى عموم بشر باقى مى‏ماند اين طريق است ، حتى مردم براى استفاده از دو طريق اول نيز به عقل نيازمندند .

پس همه افراد بشر در زندگى همه روزه خود احتياج مبرم به عقل دارد و اگر طريقه‏اى بخواهد عقل او را از اعتبار بيندازد ، اين طريقه ، طريقه صحيحى نيست و اين باعث مى‏شود كه تقليد اجبارى را بر همه شؤون مجتمع زنده و حتى بر عقايد و اخلاق و اعمال آن حاكم سازد و معلوم است كه اگر چنين شود انسانيت به كلى ساقط مى‏گردد .

بعلاوه ، اين روش باعث مى‏شود كه سنت استعباد( برده كردن مردم) در مجتمع انسانى جاى‏گير شود شاهد روشن آن نيز تجارب طولانى تاريخى در امت‏هاى بشريت است كه در هر زمان و هر جا با دين وثنيت زندگى كرده ، سنن استعباد در او جريان يافته و انسانها ، انسانهايى مثل خود( و حتى بدتر از خود) را ارباب خود گرفتند .

1. **سرايت اين محذور به ساير اديان**

اديان عمومى ديگر نيز با اينكه اعتقاد به يگانگى اله از اصول اساسى آنها بود از خطرى كه گفتيم وثنيت را گرفتار كرد سالم نماندند و آنها نيز به شرك در عبادت گرفتار گشتند و اين شرك در عبادت آنان را به عين همان ابتلاهاى وثنيت مبتلا كرد كه مهم‏ترين آنها همان سه محذور مذكور در سابق بود .

اما بودائيان و صابئان ، وضعشان در اين گرفتاريها روشن است و تاريخ شاهد گوياى آن مى‏باشد و ما قبلا فهرستى از عقايد و اعمال آنان را برشمرديم .

و اما مجوسيان ، هر چند الوهيت را در اهورامزدا منحصر دانسته‏اند و ليكن خضوع عبادتى و تقديسشان براى چند كس است :

1- يزدان 2 - اهريمن 3 - ملائكه‏اى كه موكل بر شؤون ربوبيتند 4 - خورشيد 5 - آتش و چيزهايى ديگر ، شاهد بر اين معنا نيز تاريخ است كه سنت عبادتى آنان و همچنين سرگذشت برده‏گيرى خلق از ناحيه ارباب و اختلاف طبقاتى را از آنان نقل مى‏كند و همچنين تدبر در مذاهب آنان و اعتبار عقل خود ما اينطور حكم مى‏كند كه بايد همه اين انحرافها از ناحيه تحريف دين اصيل مجوس در بين مجوسيان راه يافته باشد ، از رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ هم در باره مجوسيان روايت شده كه فرموده‏اند : مجوسيان پيغمبرى داشته‏اند كه او را به قتل رساندند و كتابى داشته‏اند كه آن را سوزاندند .

و اما يهود ، قرآن كريم بسيارى از اعمال آنان را بيان كرده ، از آن جمله اين است كه يهود كتاب خدا را تحريف كردند و علماى خود را به جاى خدا ارباب خود گرفتند و خداى تعالى به خاطر همين اعمالشان ، فطرتشان را منكوس و سليقه‏هايشان را معكوس و منحرف ساخت( و به عبارتى ديگر انحراف ظاهريشان را به انحراف در باطنشان كشاند!)

و اما نصارى كه ما در جلد سوم المیزان بطور مفصل در باره انحرافات فكرى و عملى آنان صحبت كرديم ، خواننده مى‏تواند بدانجا مراجعه نمايد و اگر بخواهد مى‏تواند مقدمه انجيل يوحنا و رساله‏هاى پولس را با ساير انجيل‏ها تطبيق بدهد و سپس كار خود را با مراجعه به تاريخ كليسا تكميل كند چون گفتار در اين باب بسيار طولانى است .

پس بحث عميق در اين مساله ، ما را به اين نتيجه مى‏رساند كه هر مصيبتى كه تمامى مجتمعات دينى در عالم بشريت را گريبانگير شده همه از مواريث وثنيت نخستينى است كه معارف الهى و حقايق عالى حقه را بدون اينكه در قالب بيانى ساده بريزند و هم سطح افكار عامه كنند لخت و برهنه گرفته و آن را اساس سنت‏هاى دينى قرار دادند و بر فهم ساده عوام كه جز با حس و محسوس الفتى ندارند تحميل كردند و نتيجه‏اش اين شد كه ديديم .

1. **اسلام مفاسد مذكور را چگونه اصلاح كرد ؟**

و اما اسلام براى اصلاح اين مفاسد و رهايى بشر از اين محذورها معارف عاليه را در قالب بيان ساده‏اى ريخت كه هضمش براى فهم‏هاى ساده و عقول عادى آسان شود و از پشت حجاب با اين حقايق تماس بگيرد و پرده پيچ شده‏اش را دريافت بدارد و اين طريقه‏اى است كه براى حال عوام بسيار مفيد و صالح بود و اما خاصه كه توانايى درك آن حقايق را دارند بى پرده آن را در زيباترين چهره و در بديع‏ترين جمال درك مى‏كنند و از خطر آن محذورها ايمن و مطمئن هستند و اينها در زمره آن كسانيند كه خداى تعالى مورد انعامشان قرار داده يعنى انبياء و صديقين و شهدا و صالحينى كه حسن اولئك رفيقا و خداى تعالى در اين باره كه معارف عاليه را تا سطح افكار عموم مردم تنزل داده و در خور فهم همگان كرده است مى‏فرمايد:

« و الكتاب المبين انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون! و انه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم!»(1تا4/زخرف) و نيز مى‏فرمايد:

« انه لقرآن كريم! فى كتاب مكنون! لا يمسه الا المطهرون!»(77تا79/واقعه)

و رسول گرامى اسلام صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ هم فرمود:

« انا معاشر الانبياء امرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم!»

اسلام مشكل شرك و وثنيت را در مرحله توحيد از اين راه حل كرده كه استقلال در ذات و صفات را از تمامى موجودات بجز خداى سبحان نفى كرده و خداى تعالى را قيوم بر هر چيز دانسته است و فهم انسانها را در بين دو نقطه انحراف تشبيه و تنزيه نگه داشته و در وصف خداى تعالى فرموده است : او حيات دارد اما نه چون حيات ما ( كه محتاج به داشتن بدن است،) و علم دارد ، اما نه چون علم ما (كه نيازمند داشتن مغز و سلامتى بافته‏هاى آن است،) و قدرت دارد اما نه چون قدرت ما ( كه زائيده سلسله اعصاب است،) شنوايى دارد اما نه چون شنوايى ما ( كه نيازمند داشتن دستگاه شنوايى است،) و بينايى دارد اما نه چون بينايى ما ( كه نيازمند دستگاه بينايى است،) و كوتاه سخن اينكه : هيچ چيز مانند او نيست تا ما او را به آن چيز تشبيه كنيم و او بزرگتر از آن است كه توصيف شود .

اسلام با اين حال به مردم دستور داده كه در اين باره هيچ سخنى بدون داشتن مدرك و علم نگويند و زير بار هيچ سخن و دعوتى در مورد اعتقادات نروند مگر با حجتى عقلى ، البته حجتى كه عقل و فهمشان بتواند آن را درك كند و هضم نمايد.

به همين جهت اسلام توانسته است كه اولا دين خدا را با آن همه معارفش هم بر عموم بشر عرضه كند و هم بر خواص ، آن هم نه اينكه بعضى را به عوام و بعضى را به خواص عرضه كرده باشد بلكه خاص و عام را بطور مساوى از آن معارف برخوردار نموده و ثانيا عقل بشر را بكار انداخته و آن را كه بزرگترين موهبت الهى است مهمل و بى فايده نگذاشته و ثالثا طبقات مختلفه مردم در مجتمع انسانى را به يكديگر نزديك كرده و آنقدر نزديك كرده كه ديگر بيشتر از آن امكان ندارد ، نه طبقه‏اى را از اين معارف برخوردار و طبقه‏اى ديگر را محروم كرده و نه طبقه‏اى را مقدم و طبقه‏اى ديگر را مؤخر كرده است و در اين باره فرموده:

« ان هذه امتكم امة واحدة و انا ربكم فاعبدون!»(92/انبیا) و نيز فرموده:

« يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر و انثى و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقيكم!»(13/حجرات)

اين اجمال سخن بود و تو خواننده محترم مى‏توانى با مطالعه بحث‏هاى متفرقى كه در المیزان آمده به تفصيل سخن در اطراف آن را به دست آورى! و الله المستعان!

1. **پاسخ به يك شبهه**

چه بسا اشخاصى اينطور بپندارند اينكه در ادعيه، رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله ‏وسلّم‏ و آل معصومينش عليهم‏السلام‏ شفيع قرار داده شده‏اند و به حق آنان از خداى تعالى درخواست شده و همچنين زيارت قبور آن حضرات و بوسيدن ضريحشان و تبرك جستن به تربتشان و تعظيم آثارشان همه مصاديقى است از شركى كه در شرع از آن نهى شده و همان شرك وثنيت است و استدلال كرده‏اند به اينكه اينگونه توجيه عبادى در حقيقت قائل شدن به تاثير ربوبى براى غير خداى تعالى است و اين خود شرك است و مگر بت‏پرستان چه مى‏كردند ؟ آنها نيز مى‏گفتند : اين بت‏ها شفعاء ما در درگاه خداى سبحانند و ما اگر بت‏ها را مى‏پرستيم براى اين منظور است كه ما را قدمى به درگاه خدا نزديك سازند .

و چه فرق است در پرستش كردن غير خدا بين اينكه آن غير خدا پيغمبرى باشد و يا وليى از اولياى خدا باشد و يا جبارى از جباران و يا غير ايشان ، همه اين پرستش‏ها شركى است كه در شرع از آن نهى شده .

ليكن اين اشخاص از چند نكته غفلت كرده‏اند : اول اينكه ثبوت تاثير براى غير خدا چه تاثير مادى و چه معنوى ضرورى است و نمى‏توان آن را انكار كرد ، خود خداى تعالى در كلام مجيدش تاثير را با همه انواعش به غير خداى تعالى نسبت داده و مگر ممكن است غير اين باشد ؟ با اينكه انكار مطلق آن ابطال قانون عليت و معلوليت عمومى است كه خود ركنى است براى همه ادله توحيد ، و ابطال قانون مذكور ، هدم بنيان توحيد است .

آرى ، آن تاثيرى كه خداى تعالى در كلام مجيدش از غير خداى تعالى نفى كرده تاثير استقلالى است كه هيچ موحدى در آن سخنى ندارد ، هر مسلمان موحدى مى‏داند كه هندوانه و سرديش ، عسل و گرميش در مزاج ، از خداى تعالى است ، او است كه هر چيزى را آفريده و اثرش را نيز خلق كرده .

و هيچ موحدى نمى‏گويد كه : عسل در بخشيدن حرارت به بدن حاجتى به خداى تعالى ندارد .

و اما اينكه بگوييم : نه هندوانه سرد است و نه عسل گرم و نه آب اثر سردى دارد و نه آتش اثر حرارت ، در حقيقت بديهيات عقل را انكار كرده و از فطرت بشرى خارج شده‏ايم ، خوب وقتى خداى تعالى بتواند به فلان موجود ، فلان اثر و خاصيت را ببخشد چرا نتواند به اولياى درگاهش مقام شفاعت و وساطت در آمرزش گناهان و برآمدن حاجات را ببخشد و حتى در تربت آنان اثر شفا بگذارد ؟ كسانى كه به اهل شفاعت يعنى به اولياى خدا متوسل مى‏شوند كارشان بدون دليل نيست آنها مى‏دانند كه اولا خداى تعالى در كلام مجيدش به افرادى كه مرضى درگاهش باشند مقام شفاعت داده و فرموده:

**« ولايملك الذين يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق وهم يعلمون!»**

**(86/زخرف)**

و نيز فرموده: « **و لا يشفعون الا لمن ارتضى!»(**28/انبیا)

و اگر در درخواستهايشان خداى تعالى را به جاه آن حضرات و به حق آنان سوگند مى‏دهند در اين عمل خود ، دليل دارند و آن كلام خود خداى تعالى است كه مى‏فرمايد:

« و لقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين انهم لهم المنصورون و ان جندنا لهم الغالبون!» (171تا173/صافات)و نيز مى‏فرمايد:

« انا لننصر رسلنا و الذين آمنوا !» (51/غافر)

و اگر آن حضرات را تعظيم مى‏كنند و با زيارت قبورشان و بوسيدن ضريحشان اظهار محبت نسبت به آنان مى‏كنند و با تربت آنان تبرك مى‏جويند براى اين است كه اين اعمال را مصاديقى براى تعظيم شعائر مى‏دانند و به آيه شريفه:« و من يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب!»(31/حج) و آيه مودت به ذى القربى و به آيات ديگر و روايات سنت ، تمسك مى‏كنند .

پس چنين كسى كه اينگونه اعمالى را انجام مى‏دهد مى‏خواهد وسيله‏اى به درگاه خدا برده و به آيه شريفه:

« **يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله و ابتغوا اليه الوسيله**!»(35/مائده)

عمل كرده باشد ، پس اين خود خداى تعالى است كه ابتغاء وسيله به آن حضرات را تشريع كرده و دوست داشتن آنان و تعظيمشان را واجب فرموده و همين دوستى و تعظيم را وسائلى به درگاه خود قرار داده است و معنا ندارد كه خداى تعالى محبت به چيزى و تعظيم آن را واجب كند و در عين حال آثار آن را تحريم نمايد .

بنا بر اين هيچ مانعى در اين كار نيست كه كسى از راه دوستى انبياء و امامان الهى و تعظيم امر آنان و ساير آثار و لوازمى كه براى محبت و تعظيم هست به درگاه خدا تقرب بجويد ، البته اين در صورتى است كه دوستى و تعظيم و بوسيدن ضريح و ساير آثار محبت ، جنبه توسل و استشفاع داشته باشد نه اينكه اين امور و اين اشخاص را مستقل در تاثير بداند و يا اين اعمال جنبه پرستش داشته باشد .

و ثانيا از فرقى كه بين شرك و استشفاع هست غفلت ورزيده‏اند ، و به عبارتى ساده‏تر اينكه نتوانسته‏اند فرق بگذارند بين اينكه كسى غير خدا را بپرستد تا او نزد خدا شفاعتش كند و يا به خدا نزديكش كند و بين اينكه تنها خدا را بپرستد و غير خدا را شفيع درگاه او قرار دهد و با دوستى كردن به غير خدا به درگاه خدا تقرب بجويد ، كه در فرض اول به غير خداى تعالى استقلال داده و عبادت را خالص براى غير خدا كرده كه اين خود شرك ورزيدن در عبوديت است و در صورت دوم استقلال را فقط و فقط به خداى تعالى داده و او را مخصوص به عبادت كرده و احدى را شريك او قرار نداده است .

و اگر خداى تعالى مشركين را مذمت فرموده ، براى اين است كه گفته بودند:

« ما الا نعبدهم ليقربونا الى الله زلفى!»(3/زمر)

كه اين گفتارشان ظاهر در اين است كه به غير خدا استقلال داده‏اند و در عبادت تنها همان غير خدا را در نظر مى‏گيرند نه خداى تعالى را و اگر گفته بودند : ما تنها خدا را مى‏پرستيم و در عين حال از ملائكه و يا رسولان و اولياى خدا اميد داريم كه با اذن خدا ما را شفاعت كنند و كمبود ما را جبران نمايند .

و يا گفته بودند : ما به اين نامبردگان توسل مى‏جوييم و آنان را به درگاه خدا وسيله قرار مى‏دهيم و شعائرش را تعظيم مى‏كنيم و اوليايش را دوست مى‏داريم ، هرگز مشرك نبودند بلكه شركاى آنان همان جنبه را مى‏داشت كه كعبه در اسلام دارد يعنى وجهه عبوديت آنان واقع مى‏شد نه معبود ، همانطور كه كعبه وجهه عبوديت مسلمين است نه معبود آنان بلكه مسلمين خداى تعالى را روبروى آن عبادت مى‏كنند .

و من نمى‏فهمم اين آقايان در باره حجر الاسود و استحباب بوسيدن آن و دست ماليدن به آن را در اسلام چگونه توجيه مى‏كنند ؟ و همچنين در باره خود كعبه چه مى‏گويند ؟ آيا طواف پيرامون كعبه و بوسيدن و استلام حجر شركى است كه در اسلام استثناء نشده ؟ - كه مساله شرك ، حكم ضرورى عقلى است و قابل تخصيص و استثناء نيست - و يا مى‏گويند : اين كار فقط عبادت خدا است( و كعبه) و حجر الاسود حكم طريق و جهت را دارد ؟ اگر اين را مى‏گويند ، از ايشان مى‏پرسيم پس چه فرقى بين سنگ كعبه و بين غير آن هست ؟ اگر تعظيم غير خدا بر وجه استقلال دادن به آن غير نباشد و جنبه پرستش نباشد ، چرا شرك شمرده شود ؟ و تمامى روايات و آياتى كه بطور مطلق به تعظيم شعائر الهى و تعظيم رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ و دوست داشتن آن جناب و مودت با حضرتش و حب اهل‏بيتش و مودت آنان سفارش كرده و همچنين سفارشات ديگرى از اين قبيل ، سفارش‏هايى است كه بجا و هيچ اشكالى در آنها نيست .

**الميزان ج : 10 ص : 403**