

حوزه مبارک مهدوی / نجف اشرف

ام البراهین صغری

با شرح سنوسی

(مطالعه توضیحی مختصر اعتقادات اشاعره)

تهیه و تنظیم

دکتر علاء سالم

مترجم

گروه مترجمان انتشارات انصار امام مهدی علیه السلام

ام البراهین صغری با شرح سنوسی	نام کتاب
ام البراهین الصغری بشرح السنوسی	نام کتاب اصلی
علاء سالم	نویسنده
گروه مترجمان انتشارات انصار امام مهدی <small>علیه السلام</small>	مترجم
اول	نوبت انتشار
۱۴۰۱	تاریخ انتشار
۲۰۱۶ / ۱۴۳۷	تاریخ انتشار کتاب اصلی
---	کد کتاب
اول	ویرایش ترجمه

جهت کسب اطلاعات بیشتر در خصوص دعوت مبارک سید احمد الحسن علیه السلام
به تارنماهای زیر مراجعه کنید:

www.Almahdyoon.org

www.Almahdyoon.co

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست

پیش درآمد.....	۷
مقدمه.....	۹
معنی حکم شرعی، عادی و عقلی.....	۹
حکم شرعی.....	۱۰
حکم عادی.....	۱۳
حکم عقلی.....	۱۸
اقسام حکم عقلی (واجب، مستحیل، جایز).....	۲۰
پرسش‌ها.....	۲۶
آنچه در اعتقادات بر مکلف واجب است.....	۲۹
۱- شناخت امور اعتقادی بر مکلف واجب شرعی است.....	۲۹
۲- آیا تقلید در اعتقادات جایز است یا باید تحقیق کرد؟.....	۳۰
پرسش‌ها.....	۳۸
صفات خبری از نظر اشاعره.....	۳۹
صفات خبری از نظر متأخرین اشاعره:.....	۴۲
پرسش‌ها.....	۴۳
آنچه برای خداوند سبحان واجب است.....	۴۴
پرسش‌ها.....	۴۶
۱- صفت وجود.....	۴۷
پرسش‌ها.....	۵۰
۲- قدیم بودن.....	۵۰
پرسش‌ها.....	۵۴
۳- بقا.....	۵۴
پرسش‌ها.....	۵۷
۴- مخالفت با حوادث (حادث‌ها).....	۵۸
پرسش‌ها.....	۶۰
۵- قائم بودن به خود.....	۶۱
پرسش‌ها.....	۶۵

- ۶- وحدانیت (یگانگی)..... ۶۵
- پرسش‌ها..... ۶۷
- صفات معانی و صفات معنوی..... ۶۸
- پرسش‌ها..... ۷۰
- صفات معانی..... ۷۰
- ۱ و ۲- قدرت و اراده..... ۷۰
- ۳- علم..... ۷۵
- ۴- حیات (زندگی)..... ۷۶
- ۵ و ۶- سمع و بصر (شنیدن و دیدن)..... ۷۷
- ۷- کلام (سخن گفتن)..... ۷۹
- پرسش‌ها..... ۸۲
- صفات معنوی..... ۸۵
- پرسش‌ها..... ۸۷
- آنچه در حق خداوند سبحان محال است..... ۸۹
- ۱ تا ۳- عدم، حدوث، و وقوع عدم..... ۹۲
- پرسش‌ها..... ۹۴
- ۴- همانندی با حادث‌ها..... ۹۴
- پرسش‌ها..... ۹۸
- ۵- اینکه قائم به خودش نباشد..... ۹۸
- ۶- اینکه یکتا نباشد..... ۹۹
- پرسش‌ها..... ۱۰۱
- ۷- عجز و ناتوانی..... ۱۰۱
- پرسش‌ها..... ۱۰۲
- ۸- ایجاد چیزی در حالی که آن را اراده نکرده باشد..... ۱۰۲
- پرسش‌ها..... ۱۰۶
- ۹ تا ۱۳- جهل، مرگ، کوری، و لالی..... ۱۰۷
- پرسش‌ها..... ۱۱۲
- آنچه در حق خداوند سبحان جایز است..... ۱۱۳

- پرسش‌ها ۱۱۴
- آنچه در حق فرستادگان واجب است، و آنچه برایشان محال است، و آنچه جایز است..... ۱۱۵
- دلایل آنچه در حق فرستادگان واجب است ۱۱۷
- ۱- دلیل وجوب انصاف ایشان به صدق و راستی ۱۱۷
- ۲- دلیل وجوب انصاف آنان به امانت‌داری ۱۲۰
- ۳- دلیل وجوب انصاف آنان به تبلیغ ۱۲۳
- پرسش‌ها ۱۲۴
- دلیل آنچه در حق فرستادگان جایز است ۱۲۵
- پرسش‌ها ۱۲۷
- پرسش‌ها ۱۳۰

بسم الله الرحمن الرحيم
والحمد لله رب العالمين
و صلى الله على محمد و آل محمد الأئمة و المهديين و سلم تسليماً

پیش درآمد

قبل از شروع بررسی اعتقادات اشاعره لازم است نکاتی را خاطر نشان کنیم:
الف) شناخت عقیده اشاعره مسئله مهمی است، و با توجه به نکات زیر این اهمیت برای ما روشن می شود:

- ۱- مذهب رسمی بیشتر اهل سنت، اشعری است.
- ۲- شناخت این عقیده فرصت را از وهابپوئی می گیرد که اخیراً اهل سنت را [به نفع خود] مصدوره کرده اند و به جای تمامی اهل سنت صحبت می کنند... و ما شدت تفاوت میان اعتقادات اشاعره و وهابپوئی سفیانی (بندگان هبل) را خواهیم دید.

خلاصه ای از مذهب کلامی اشاعره:

۱. این مذهب توسط ابوالحسن اشعری (۲۶۰ تا ۳۲۴ق) پس از اینکه روش استادش ابوعلی جبایی را رها کرد و روش اختصاصی خود را بنا نهاد تأسیس شد، و به کسانی که بعد از آن به روش او عمل می کنند «اشاعره» گفته می شود.
۲. امامان بزرگ اشاعره عبارت اند از: بیهقی، نووی، غزالی، فخر رازی، ابن حجر عسقلانی، قرطبی، سبکی، ابن عساکر و...
۳. اشاعره پیرو رویکرد عقلی هستند، و در استدلالات اعتقادی در کنار استفاده از متون دینی- از مقدمات کلامی یا فلسفی و منطقی نیز بهره می برند، و چنانچه نتوانند به ظاهر آیات یا روایات عمل کنند از روش تأویل متون دینی

در بازگرداندن ظاهر متون استفاده می‌کنند. این دو تفاوت رویکردی از

مهم‌ترین تفاوت‌های روش اشاعره و وهابیت سلفی محسوب می‌شود.

ب) این پژوهش، بر مبنای خلاصه‌گویی و شناخت بنیان‌های اعتقادات اشاعره، و نیز

شرح اصطلاحات کلامی مرسوم آن‌ها، و آنچه دانستنش برای دانشجو ضروری است

پایه‌ریزی شده است؛ اما جزئیات و انشعابات دیگر را به درس‌ها و مطالعات عمیق‌تر موکول

می‌کنیم.

ج) این پژوهش تا حد امکان مقایسه عقیده اشاعره با عقیده راستین در بعضی

موضوعات خواهد بود، و در بعضی موضوعات دیگر فقط جنبه توضیحی خواهد داشت.

غرض اصلی از این درس، شناخت اعتقادات اشاعره است.

د) کتابی که برای این درس انتخاب شده «ام‌البراهین صغری» نوشته ابو‌عبدالله

سنوسی محمد بن یوسف بن عمر بن شعیب» است که دارای متنی موجز و مختصر است

و عده زیادی از علمای اهل سنت به شرح و توضیح آن پرداخته‌اند. سنوسی اهل قبیله‌ای

در مراکش و از علمای بزرگ «تلمسان» (شهری در مراکش) بوده است. اغلب مورخین

معتقدند وی پس از سال ۸۳۰ ق متولد و در سال ۸۹۵ ق وفات کرده است.

معنی حکم شرعی، عادی و عقلی

مؤلف نوشته است:

«بسم الله الرحمن الرحيم.

ستایش از آن خداست. سلام و صلوات بر رسول خدا.

بدان که حکم عقلی به سه قسم منحصر می‌شود: وجوب، استحاله، و جواز.

واجب: چیزی است که نبودش از نظر عقلی تصور نمی‌شود.

مستحیل: چیزی است که وجودش از نظر عقلی تصور نمی‌شود.

جایز: چیزی است که وجودش و نبودش از نظر عقلی درست است.

حکم: اثبات چیزی، یا نفی آن را گویند؛ و حکم‌کننده به آن، یا شرع است، یا عادت،

یا عقل؛ و به همین دلیل است که حکم شرعی، به عادی و عقلی تقسیم‌بندی شده

است.»

توضیح:

از آنجا که تمام این تحقیق برای بیان مسائل مرتبط با اساس عقیده و الاهیات، و نیز توضیح آنچه حق سبحان و متعال به آن وصف می‌شود از آنچه از آن نفی می‌شود شکل گرفته است، بنابراین نویسنده ابتدا با مقدمه‌ای شروع کرده که در آن، معناهایی را که عقل درک می‌کند و حکم (ادراک) عقل از آن‌ها نتیجه می‌شود توضیح می‌دهد؛ یعنی مفاهیم وجوب، استحاله، جواز...؛ که توضیح این مفاهیم خواهد آمد.

نکته دیگر: او با چنین مقدمه‌ای عقلی شروع کرده، به این دلیل که رویکرد قابل اتکا

برای اشاعره در شناخت مسائل اعتقادی، روش عقلی است نه نقلی (و این مشابه وضعیت علمای کلامی شیعه است)؛ به همان دلیلی که در مرحله قبلی، در مطالعه کتاب عقاید امامیه شیخ مظفر دیدیم؛ و پاسخ گفته شده در آنجا برای شرح روش شناخت حق در اساس اعتقادات دینی و مفاهیم دیگر، بدون هیچ تفاوتی در اینجا هم خواهد آمد.

نکته سوم: نویسنده معنای حکم را چنین بیان کرده است: «اثبات چیزی یا نفی آن.» یعنی گاهی حکم ایجابی است مثل: احمدالحسن (علیه السلام) حق است. و گاهی سلبی است، مثل: علمای بی عمل حق نیستند.

به علاوه در اینجا حاکم این حکم، یا شرع است که در این صورت به آن «حکم شرعی» می‌گوییم، یا عادت است که در این صورت «حکم عادی» نامیده می‌شود، یا عقل است که در این صورت به آن «حکم عقلی» می‌گوییم.

حکم شرعی

وی در بیان حکم شرعی می‌نویسد:

«حکم شرعی، خطاب خداوند متعال است که به افعال مکلفین به وسیله طلب، یا اباحه، یا وضع [قانون] برای آن دو تعلق می‌گیرد.

اما «طلب» در اعتقاد ما چهار حالت دارد:

۱. وجوب: طلب فعل به صورت قطعی و یقینی است، مثل ایمان به خدا و فرستادگان، و ارکان پنج‌گانه اسلام.

۲. استحباب: طلب فعل به صورت غیر قطعی و یقینی؛ مثل نافله صبح و...

۳. تحریم: طلب انجام‌ندادن فعلی به صورت قطعی و یقینی؛ مثل شرک، زنا

و...

۴. کراهت: طلب انجام‌ندادن فعلی به صورت غیرقطعی و غیریقینی؛ مثل

خواندن قرآن در رکوع و سجود.

اباحه: تخییر [حق انتخاب] بین انجام یا ترک است؛ مثل ازدواج، و خرید و فروش.

وضع [قانون] برای آن دو، یعنی برای طلب و اباحه عبارت است از اینکه شارع سببی، یا شرطی، یا مانعی را از احکام پنج‌گانه وارد شده در کلام ما، ذیل طلب و اباحه ذکر کرده باشد.

سبب: آنچه ذاتاً از وجودش «وجود» و از عدمش «عدم» لازم می‌آید؛ مثل زوال (ظهر) که شارع آن را به‌عنوان سبب وجوب نماز ظهر وضع کرده است؛ در نتیجه از وجود آن وجوب نماز ظهر، و از عدمش، عدم وجوب نماز ظهر لازم می‌شود.

توضیح قید ذاتی: گاهی به‌دلیل وجود مانع یا برآورده‌نشدن شرط، با وجود علت (سبب) معلول (مسبب) حاصل نمی‌شود و این ایرادی به «سبب» (یا علت) نامیده‌شدن آن وارد نمی‌کند؛ زیرا اگر به ذات آن بدون در نظر گرفتن برآورده‌نشدن شرط یا وجود مانع، نگاه کنیم وجود آن، وجود مسبب را اقتضا می‌کند.

شرط: آنچه ذاتاً عدمش، عدم را لازم می‌کند؛ ولی وجودش، نه وجود و نه عدمی را لازم نمی‌گرداند. مثال: رابطه «سررسید سال» با وجوب زکات در اعیان [طلا و نقره] و چهارپایان [گاو، گوسفند، شتر]، در صورتی که سال تمام نشده باشد زکات اموال گفته‌شده واجب نمی‌شود؛ اما در صورتی که سال تمام شده باشد الزاماً وجوب زکات یا عدم زکات واجب نمی‌شود؛ زیرا [سبب] وجوب زکات، متوقف بر مالکیت تمام نصاب است.

مانع: آنچه ذاتاً وجودش، عدم را لازم می‌کند، و عدمش، وجود و عدم را لازم نمی‌کند. مثل حیض که لازمه وجودش، عدم وجوب نماز است، و از عدمش وجوب نماز و عدم آن لازم نمی‌آید؛ زیرا وجوب نماز متوقف بر عوامل دیگری است که در زمان پاکی، چه بسا حاصل شود و چه بسا حاصل نشود.

با این توضیحات مشخص شد «سبب» با هر دو طرفش یعنی وجود و عدم تأثیر

می‌گذارد، و شرط فقط با عدمش در «عدم» تأثیر می‌گذارد، و مانع فقط با وجودش در «عدم» تأثیر می‌گذارد. توضیحات مفصل مربوط به حکم شرعی در «علم اصول» بحث می‌شود.»

توضیح:

وی حکم شرعی را چنین تعریف کرده است: خطاب الهی که به افعال مکلفین مربوط می‌شود؛ و دو قسم دارد:

اول، حکم شرعی تکلیفی: یعنی درخواست انجام یا ترک کاری از مکلفین، یا اباحه برای آنان؛ و این درخواست چهار حالت دارد:

۱. درخواست انجام کار به صورت الزامی و قطعی که به آن «وجوب» می‌گویند؛ مثل نماز.

۲. درخواست انجام کار به صورت غیر الزامی که به آن «استحباب» می‌گویند؛ مثل نمازهای نافله.

۳. درخواست ترک کاری به صورت الزامی و قطعی که به آن «حرمت» می‌گویند؛ مثل دروغ‌گفتن.

۴. درخواست ترک کاری به صورت غیر الزامی و قطعی که به آن «کراهت» می‌گویند؛ مثل خوابیدن بعد از طلوع آفتاب.

اما «اباحه» به معنی «تخیر» (حق انتخاب) بین انجام یا ترک کاری است، و هر کاری را که نه واجب باشد، نه مستحب، نه حرام، و نه مکروه، «مباح» می‌گویند.

دوم، حکم شرعی وضعی: شارع، علت (یا سبب) یا شرط یا مانعی را برای انجام یا ترک کاری که از مکلفین خواسته، یا درباره امر مباحی، وضع کرده است؛ چنین اسباب و عوامل و شروط و موانع را «حکم شرعی وضعی» می‌نامند.

سبب: آنچه از وجودش وجود چیز دیگر، و از عدمش عدم چیز دیگر لازم می‌شود؛ مثل نسبت زوال (ظهر) به وجوب نماز ظهر، که وجود زوال، سبب وجوب نماز ظهر می‌شود و

عدم آن موجب عدم وجوب نماز ظهر می‌شود.

شرط: آنچه از عدمش، عدم چیزی لازم می‌آید، اما از وجودش، نه وجود و نه عدم چیزی دیگر لازم نمی‌آید؛ مثل نسبت طهارت به نماز، که درستی نماز، مشروط به طهارت است و اگر این شرط از بین برود نماز صحیح هم از بین می‌رود؛ اما با وجود این شرط یعنی با وجود طهارت، وجود نماز درست لازم نمی‌آید؛ چون صحت نماز متوقف بر امور دیگری است.^۱

مانع: آنچه از وجودش، عدم چیزی لازم می‌آید، اما از عدمش، وجود یا عدم چیز دیگر لازم نمی‌آید؛ مثل نسبت حیض به وجوب نماز که وجود آن، مستلزم عدم وجوب نماز است، اما از عدم حیض، وجود یا عدم نماز لازم نمی‌آید؛ زیرا وجود نماز متوقف بر امور دیگری است که گاهی حاصل می‌شود و گاهی حاصل نمی‌شود.

به هر حال این احکام را «احکام وضعی» می‌نامند، و تا به اینجا مسائل مربوط به حکم شرعی و اقسام آن یعنی حکم تکلیفی و حکم وضعی- را بیان کردیم.

حکم عادی

وی در بیان معنی حکم عادی می‌گوید:

«و اما حکم عادی: اثبات ارتباط «وجودی» یا «عدمی» میان دو چیز به واسطه تکرار همراهی میان آن‌ها که با حس ادراک شده است. مثال: حکم به سوزانده‌بودن آتش؛ این حکم عادی است چون سوزانده‌بودن آتش در بسیاری از اجسام با لمس آن همراه است و در موارد متعدد با حس مشاهده شده است، و معنای این حکم عادی در این مثال این نیست که «آتش» همان عاملی است که در گرم کردن یا سوختن آنچه لمس شده تأثیر گذاشته است؛ زیرا «عادت» هرگز به چنین معنایی دلالت نمی‌کند، و نهایت آنچه

۱ - مثل رو به قبله‌بودن، رسیدن وقت و... که از دیگر شروط صحت نماز است. (مترجم)

عادت به آن دلالت می‌کند فقط اقتران و همراهی میان دو چیز است؛ اما دربارهٔ مشخص کردن فاعل آن، این به عادت مربوط نمی‌شود، و چنین نتیجه‌ای نیز از عادت حاصل نمی‌شود. این ویژگی مربوط به تمام احکام عادی از جمله سیرکننده بودن غذا، گوارا بودن آب، نورانی بودن خورشید و برنده بودن چاقو و چیزهای دیگر از این دست است که قابل شمارش نیست. فاعل همراه با این آثار فقط با دلیل عقلی و نقلی شناخته می‌شود؛ و هم عقل و هم نقل هر دو خداوند متعال را ایجادکننده (سبب) تمام هستی می‌دانند و هر چه ماسوای او، هیچ اثری نه کلی و نه جزئی- ندارد [و غیرخدا سببی نیست]. برخی به اشتباه این احکام عادی را عقلی قلمداد کرده‌اند، و وجود اثر هرکدام از آن‌ها را ناشی از آنچه به‌طور عادی انجام شده می‌دانند؛ حال این اثر می‌خواهد به‌صورت طبیعی ایجاد شود یا به‌خاطر نیرویی که در سبب قرار داده شده است، که این گروه آخر [اثر، نتیجهٔ قوهٔ داخلی اسباب است] به بیراهه رفته‌اند؛ و هیچ تغییر و قوتی نیست مگر از خداوند تبارک‌وتعالی؛ و از خداوند می‌خواهیم ما را از فتنه‌های پیدا و پنهان نجات دهد، و به حق حضرت رسول ﷺ ما را به درست‌ترین راه‌ها هدایت فرماید.»

توضیح:

گفتیم حکم شرعی همان «خطاب الهی» (فرمان الهی) است؛ اما حکم عادی در حقیقت اثبات ارتباط یا عدم ارتباط میان دو چیز است؛ و این ارتباط، بر پایهٔ ملاحظهٔ حسی اقتران و همراهی تکرارشونده میان دو چیز حاصل می‌شود. مثال آن: آمدن زید برای غذا خوردن که با صدای مؤذن همراه شود؛ به‌طوری که این حالت بارها تکرار، و منجر به این شده که برای زید هنگام شنیده شدن صدای اذان، به نزدیکی زمان غذا خوردن وی حکم می‌کند یا برعکس؛ پس به‌عنوان مثال، این حکم، حکمی عادی تلقی می‌شود؛ زیرا بنا به سبب و مسببی حقیقی ایجاد نشده است، و فقط حکمی بر مبنای اقتران و همراهی بین دو امر، به‌علت مشاهدهٔ حسی از تکرار این همراهی بوده است.

اما نویسنده اشعری است و مبنای اعتقادی شناخته‌شده از اشاعره، انکار ارتباط علی

بین علت و معلول در این عالم است، با این استدلال که چنین اعتقادی، لازمه توحید در خالقیست است؛ پس آن‌ها باور دارند به اینکه علت و سبب و خالق مستقیم هر چیزی که در این عالم حاصل می‌شود خداوند سبحان و متعال است، و به‌طور کلی واسطه‌بودن هر مخلوقی را در تأثیرگذاری رد کرده‌اند، چه برسد به واسطه‌بودن مخلوق در خلقت و متصف‌بودنش به صفت خالق.

نویسنده مثال‌های دیگری را نیز بر همین منوال بر مبنای این عقیده پیش می‌کشد، بنابراین می‌بینیم او ارتباط میان آتش و سوزاندن یا سوختن و گرما را صرفاً به‌عنوان یک عادت (تکرار) به تصویر می‌کشد، و بر همین اساس اینکه آتش، سوزنده یا گرمابخش باشد را حکمی عادی قلمداد کرده است. در حکم‌کردن او به اینکه خورشید نورانی، و چاقو بُزان است نیز همین وضعیت وجود دارد؛ زیرا او علیّت خورشید را برای نورافشانی و چاقو را برای بُزندگی انکار می‌کند، و این پدیده‌ها را صرفاً به‌عنوان یک عادت [که در اثر تکرار مشاهده شده است] می‌بیند، و به همین صورت درباره سایر مثال‌هایی که ذکر کرده نیز با وجود ارتباط صریح و روشن علی در آن‌ها، این چنین حکمی کرده است.

اما او در فهم و برداشتی غلط و نادرست گرفتار شده است؛ دفاع از توحید (یگانگی) (که اساس و پایه دین خداست) به آن صورتی که اشاعره پنداشته‌اند، با منحصرکردن تمام خلقت‌ها و تأثیرگذاری‌ها در فقط خداوند سبحان، و نفی تأثیرگذاری دیگران محقق نمی‌شود. چگونه چنین باشد در حالی که خداوند سبحان و متعال فرموده است:

- ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾^۱ (و مبارک است خداوند که نیکوترین آفرینندگان

است).

- ﴿أَنِّي أَلْقَيْتُكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ

فِي ذَلِكَ لَآيَةٌ لِّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿١﴾ (من از گِل برای شما چیزی به شکل پرنده می‌سازم و در آن می‌دمم که به اراده و مشیت خدا پرنده‌ای می‌شود؛ و کور مادرزاد و مبتلای به پیسی را بهبود می‌بخشم؛ و مردگان را به اذن خدا زنده می‌کنم؛ و شما را از آنچه می‌خورید و آنچه در خانه‌هایتان ذخیره می‌کنید خبر می‌دهم؛ مسلماً اگر مؤمن باشید در این برای شما نشانه‌ای است).

- ﴿فَالْمُدْبِرَاتِ أَمْرًا﴾^۲ (و سوگند به آن‌ها که تدبیر می‌کنند).
- ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ﴾^۳ (و جز برای کسی که خدا بپسندد شفاعت نمی‌کنند، و آنان از ترس او هراسان و بیمناک‌اند).
- ﴿وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ﴾^۴ (و همواره نگهبانانی برای شما می‌فرستد، تا هنگامی که یکی از شما را مرگ دررسد؛ فرستادگان ما جانش را می‌گیرند، و آنان کوتاهی نمی‌کنند).

پس کارهایی هستند (خلقت، بهبودبخشیدن بیماری، زنده کردن، تدبیرکردن، شفاعت کردن، قبض روح و...) که مخلوقاتی که خداوند به آن‌ها اجازه داده و برای اجرای این امور توانمند ساخته است انجامشان می‌دهند؛ بنابراین علت‌هایی وجود دارند، و پس از حصول این اسباب و علت‌ها، معلول‌هایی از آن‌ها ناشی خواهند شد؛ و با وجود تصریح قرآن، باور به این نکته، واجب خواهد بود، و قطعاً مخالفتی با توحید نخواهد داشت؛ بلکه این، خود توحید است.

سید احمد الحسن علیه السلام در توضیح کلمه توحید «لا اله الا الله» می‌فرماید:

«... همچنین آشکار می‌سازد که اتصاف به صفت الوهیت مقید به فقر و

۱ - آل عمران: ۴۹.

۲ - نازعات: ۵.

۳ - انبیاء: ۲۸.

۴ - انعام: ۶۱.

نیازمندی به خدای سبحان و متعال، گروه خاصی از خلق خدا را شامل می‌شود که (دیگران) در [رفع] نیازها به آن‌ها رو می‌کنند؛ یعنی از آن‌ها درخواست می‌کنند، و این عده به اذن خدا حوایج و نیازها را برآورده می‌سازند، و به اذن خدا می‌آفرینند، و به اذن خدا شفاعت می‌کنند: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْنِيكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّكُم إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾^۱ (و فرستاده‌ای به جانب بنی اسرائیل که: من با معجزه‌ای از پروردگارتان نزد شما آمده‌ام؛ برایتان از گل چیزی چون پرنده می‌سازم و در آن می‌دمم، به اذن خدا پرنده‌ای شود؛ و کور مادرزاد را و برص گرفته را شفا می‌دهم و به فرمان خدا مرده را زنده می‌کنم و به شما می‌گویم چه خورده‌اید و در خانه‌های خود چه ذخیره کرده‌اید؛ اگر از مؤمنان باشید، این‌ها برای شما نشانه‌های حقانیت من است).

﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ادْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتْنَا بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتِكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾^۲ (خدا به عیسی بن مریم گفت: نعمتی را که به تو و مادرت ارزانی داشته‌ام یاد کن، آن هنگام که با روح القدس یاری‌ات کردم تا تو -چه در گهواره و چه در بزرگسالی- سخن بگویی، و به تو کتاب و حکمت و تورات و انجیل آموختم؛ و آنگاه که به امر من از گل چیزی

۱ - آل عمران: ۴۹.

۲ - مائده: ۱۱۰.

چون پرنده ساختی و در آن دمیدی و به امر من پرنده‌ای شد و کور مادرزاد و پیسی گرفته را به فرمان من شفا دادی و مردگان را به فرمان من از گور بیرون آوردی و چون با این دلایل روشن نزد بنی اسرائیل آمدی، من آنان را از آسیب‌رساندن به تو بازداشتیم و از میانشان کسانی که کافر بودند گفتند این جز سحر و جادویی آشکار نیست).

و خدای متعال می‌فرماید: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾^۱ (در خور تعظیم است خداوند، آن بهترین آفرینندگان)؛ یعنی غیر از خداوند سبحان و متعال آفرینندگان دیگری هم وجود دارند که به حول و قوه الهی می‌آفرینند؛ و او برترین آن‌هاست؛ چراکه او غنی است و ایشان فقیر و نیازمند درگاه او سبحان و متعال هستند.

همچنین حق تعالی می‌فرماید: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَىٰ وَهُمْ مِّنْ خَشِيَّتِهِ مُشْفِقُونَ﴾^۲ (می‌داند هرچه را در برابر آن‌هاست و هرچه را پشت سر آن‌هاست، و آنان جز کسانی را که خداوند از آن‌ها خشنود است شفاعت نمی‌کنند و از بیم او هراسان‌اند)؛ و آیتی که به این موضوع دلالت می‌کند بسیار هستند...^۳

حکم عقلی

وی در بیان «حکم عقلی» می‌گوید:

«و اما حکم عقلی، عبارت است از آنچه عقل، ثبوت یا نفی اش را درک می‌کند، بدون

۱ - مؤمنون: ۱۴.

۲ - انبیاء: ۲۸.

۳ - کتاب توحید.

اینکه به تکرار، یا وضع واضح نیاز داشته باشد؛ و این سومین قسمی بود که در اصل اعتقادات به آن پرداختیم، و بیان «حکم عقلی» توسط ما به جهت احتراز از حکم شرعی و عادی است که معنایشان را پیش تر دانستیم.»

توضیح:

حکم عقلی یعنی ادراک عقل. این ادراک گاهی در سطح اثبات یعنی اثبات یک شیء است. و گاهی در سطح نفی، یعنی نفی یک شیء؛ به علاوه ادراک عقلی برخلاف حکم عادی متوقف بر تکرار مشاهده، و برخلاف حکم شرعی متوقف بر خطاب الهی نیست. سؤال: آیا آنچه نویسنده می‌خواهد در مباحث اعتقادی اثبات کند، احکام شرعی هستند، یا عادی، یا عقلی؟

پاسخ: او به حکم عقلی بدون دو حکم دیگر یعنی حکم عادی و شرعی تکیه می‌کند. این پاسخ به این معناست که طبق نظر اشاعره اصل عقیده فقط با عقل ثابت می‌شود؛ درست به همان صورتی که ما در ابتدای درس کتاب عقاید امامیه از شیخ مظفر دانستیم، و همان پاسخ در اینجا نیز تکرار می‌شود.

و خلاصه پاسخ:

شناخت خداوند، و منبع و راه شناخت آن، و هرآنچه به آن مربوط می‌شود همگی به واسطه خلیفه خدا در زمینش به دست می‌آید، و برای افراد دارای عقل سالم راهی جز ایمان به خلیفه خدا در زمانشان وجود ندارد، تا هدف نهایی از خلقتشان را از او فراگیرند و جزئیات مختلف معرفت الهی را از [چشمه علم او] بنوشند. اما اینکه گمان کرده‌اند با روش عقلی و ادراکات عقلی، و با اجتهاد و تفکر می‌توان بدون نیاز به خلیفه خدا و سخنانش به اصول اعتقادی دست یافت، گفته‌ای پوچ است و ارزشی ندارد؛ به همین دلیل از اهل بیت (علیهم السلام) روایت شده است: «اگر حجت نباشد زمین اهلش را فرومی‌برد»؛ زیرا خلیفه و جانشین خدا (علیه السلام) کسی است که هدف خلقت یعنی شناخت و معرفت را محقق می‌سازد. خلقت بدون هدف، سفیهانه است و چنین کاری از حکیم مطلق سر نمی‌زند؛ بنابراین خلیفه

خدا، سهم بزرگی از کتاب خدا و سنت خلفای الهی دارد؛ کتاب و سنتی که درباره او و جایگاهش، و خصوصیاتش و راه شناختش صحبت کرده‌اند. ایمان به او ایمان به خدا، و اطاعت از او اطاعت از خدا، و رضایت او رضایت خدا، و سرپیچی از او سرپیچی از خداست، و هرگونه عمل و اعتقاد، بدون ایمان و تسلیم در برابر او، ارزشی ندارد.

اقسام حکم عقلی (واجب، مستحیل، جایز)

وی پس از اینکه معنای حکم عقلی را بیان کرده، اقسام سه‌گانه‌ای برای آن شرح داده و گفته است:

«حکم عقلی در سه قسم منحصر است. این یعنی هرآنچه عقل تصور می‌کند یعنی درک می‌کند و از ذات یا صفات وجودی یا سلبی یا احوال قدیم یا حادث خالی نیست. حتماً یکی از این اقسام سه‌گانه است؛ به عبارت دیگر ناگزیر باید با یکی از این‌ها توصیف شود: وجوب، محال، یا جواز.»

وی گفته است: «واجب، چیزی است که عقل، عدمش را تصور نمی‌کند»: یعنی واجب عقلی، امری است که در عقل، عدمش ادراک نمی‌شود؛ حال یا از همان ابتدا، تصور وجوب به دقت نظر نیازی ندارد، که در این صورت «ضروری» نامیده می‌شود، مثل اشغال فضا توسط جرم، چراکه عقل از همان ابتدا، جدایی جرم از تَحْیُّز و اشغال فضا را تصور نمی‌کند، یعنی جرم حتماً مقداری فضا اشغال می‌کند؛ یا این وجوب، نیازمند دقت نظر و تفکر است، که در این صورت به آن «نظری» می‌گویند، مثل صفت «قدمت» برای مولای ما خداوند عزوجل؛ زیرا فقط وقتی عقل تفکر کند و نتایج ناشی از حدوث خدا، مثل دور و تسلسل را که محال است می‌بیند، وجوب قدمت را برای خدا درک می‌کند.

با این توضیح متوجه شدیم واجب، به «ضروری» و «نظری» تقسیم می‌شود.

وی گفته است: «مستحیل (محال)، چیزی است که وجودش در عقل متصور

نمی‌شود.» و این عدم تصور نیز یا به صورت ابتدایی است، یا پس از تفکر حاصل می‌شود. مثال اول: جسم نمی‌تواند از حرکت و سکون هم زمان خالی باشد؛ یا تجزّد جسم از هر دوی این‌ها به طوری که هیچ‌کدام از این دو در جسم موجود نباشد امکان‌پذیر نیست؛ و عقل از همان ابتدا چنین وضعیتی را برای جسم تصور نمی‌کند.

مثال دوم: اینکه ذات خدا، جرم باشد؛ خداوند بسی برتر و بالاتر از چنین نسبت‌هایی است. وجه محال بودن این معنا را عقل بعد از تأمل و تفکر در محالاتی -همچون اجتماع تقيضین- که به دنبال خواهد داشت درک می‌کند؛ به این صورت که عقل، و جوب قدیم بودن و بقا را برای خداوند عزوجل اثبات می‌کند تا دور یا تسلسل پیش نیاید؛ زیرا اگر خداوند متعال جرم باشد این قطعاً حدوث را برای خداوند لازم می‌گرداند (خداوند برتر از چنین نسبتی است)؛ چراکه عقل برای هر جرمی، حدوث را لازم می‌گرداند؛ بنابراین اگر خداوند جرم باشد، به دلیل الوهیت، واجب‌القدیم می‌شود و به دلیل جرم‌داشتن، واجب‌الحدوث (خداوند برتر از چنین نسبتی است)؛ و این یعنی قطعاً و یقیناً «اجتماع تقيضین».

بنابراین متوجه شدیم این قسم یعنی محال- هم به «ضروری» و «نظری» تقسیم می‌شود.

وی گفته است: «جایز، چیزی است که هم وجود و هم عدمش در عقل صحیح است.» و این نیز یعنی یا به صورت ضروری، یا نظری.

مثال حالت اول: انصاف جرم به حرکت؛ که عقل از همان ابتدا صحیح بودن وجود و نیز عدم وجود حرکت را برای جرم درک می‌کند.

مثال دوم: عذاب کردن کسی که خدا را اطاعت کرده و هیچ معصیتی نکرده است. عقل فقط وقتی حکم به جواز عذاب این فرد می‌دهد که ابتدا در برهان وحدانیت دقت کند و بفهمد تمام افعال و اعمال، مخلوق خداوند متعال هستند و هیچ‌کس غیر از خداوند متعال تأثیرگذار نیست، که البته لازم‌اش این است که ایمان و کفر، و اطاعت و معصیت، از نظر عقلی مساوی باشند و خداوند بتواند هرکدام از این‌ها را به جای دیگری قرار دهد؛

یعنی مطیع را عذاب کند و سرپیچی‌کننده و گناهکار را ثواب دهد؛ در حالی که نسبت‌دادنِ ظلم به مولای ما عزوجل محال است. چگونه چنین کند و ظلم نماید، در حالی که ظلم یعنی تصرف برخلاف امر، و حال آنکه مولای ما عزوجل خودش امرکننده و نهی‌کننده و اباحه‌کننده است، و امر و نهی از ناحیه هیچ‌کس دیگری متوجه او نیست؛ زیرا همه چیز ملک اوست، و هیچ‌کس غیر از او خلقتی ندارد و اثرگذار نیست، و در ملکش هیچ شریکی ندارد و از آنچه انجام می‌دهد بازخواست نمی‌شود؛ بنابراین صحیح است که عقل هر مؤمن و کافر و مطیع و عاصی، وجودِ ثواب و عقاب، و عدم این دو را صحیح بداند؛ اما اختصاص یافتن هرکدام از آن‌ها به فردی به خصوص این فقط به اختیار خداوند متعال است، نه اینکه عقل آن را اقتضا کند. اما ادراک جواز این معنا توسط عقل همان طور که گفته شد، متوقف بر تحقیق و نظر است.

به این ترتیب برای شما روشن می‌شود جایز هم مثل دو مفهوم قبلی- به «ضروری» و «نظری» تقسیم می‌شود؛ پس روشن است در مجموع هر سه قسم حکم عقلی دارای قسم ضروری و نظری هستند که حاصل در مجموع- شش قسم می‌شود.

اما اینکه در قسم سوم یعنی جایز- صحت را به عقل مقید کردیم و گفتیم «آنچه در عقل صحیح است» به این دلیل است که مسائلی مثل جواز عذاب در حق مطیع را شامل شود؛ چراکه عقل عاملی است که به صحت وجود عذاب و عدم آن در حق مطیع حکم می‌کند؛ به این معنا که هرکدام از عذاب و پاداش که در حق مطیع از طرف خدا واقع شود، وقوع آن مستلزم نقص در حق خداوند نیست و البته محال هم نیست.

اما شرع بیان کرده است که خداوند متعال با فضل خودش برای مؤمن مطیع یکی از این دو امری را که در حق آن مؤمن جایز است انتخاب کرده، که همان ثواب و نعمت ابدی است؛ همان طور که خداوند متعال با عدالتش برای سرکش و کافر، امر دیگر یعنی عذاب و آتش دردناک را برگزیده است.»

توضیح:

در سخنان نویسنده نکاتی وجود دارد:

اول: ادراکات عقل گاهی ذاتی است (مثل ذات خداوند متعال) و گاهی صفاتی است که ذات به صورت ایجابی به آن‌ها متّصف می‌شود (مثل علم، قدرت و...)؛ یا صفات سلبی است که ذات به آن‌ها متّصف نمی‌شود، یعنی از ذات سلب می‌شوند (مثل عدم اتصاف به جسمیت، حرکت و...)؛ و سومین قِسم اینکه احوال گذشته است، به طوری که مسبوق به عدم نیست یا احوال حادث است.

منظور از «احوال» صفات و معانی هستند، مثل علم و قدرت و... که اشاعره آن‌ها را «معانی» و معتزله «احوال» می‌نامند.^۱ منظور از «معانی» علم، قدرت و... است که به نظر آن‌ها اضافه بر ذات هستند، به این صورت که «ذات» یک چیز است و «علم» چیز دیگری قائم به ذات است.^۲

دوم: همهٔ این مُدرکات عقلی از سه قسم خارج نیستند: «وجوب، محال، جواز» و معنای آن‌ها عبارت است از:

واجب: آنچه عدمش در عقل تصور نمی‌شود؛ یعنی امری است که به صورت عقلی نمی‌شود آن را سلب و عدمش را فرض کرد؛ و بر دو قسم است:

أ. آنچه عقل آن را به صورت بدیهی و بدون نیاز به تفکر و تحقیق علمی و اقامهٔ دلیل درک می‌کند، و «ضروری» نامیده می‌شود؛ مثل اینکه عقل درک می‌کند هر جسمی لاجرم به فضایی نیاز دارد که آن را اشغال کند.

ب. آنچه عقل وجودش را بعد از برهان و دلیل درک می‌کند، و این قِسم «نظری» نامیده می‌شود؛ مثل ادراک صفت قدیم برای خداوند سبحان؛ این صفت بعد از اقامهٔ دلیل و برهان اثبات می‌شود و خلاصهٔ آن عبارت است از: ذات الهی یا به قدیم متّصف می‌شود، یا به حدوث؛ اما اتصاف خدا به حدوث لازم می‌گرداند به علتی نیازمند باشد که او را از عدم به وجود آورده باشد؛ چراکه

۱ - مراجعه کنید به: ملل و نحل شهرستانی: ج ۱ ص ۴۹ و ۸۶.

۲ - مراجعه کنید به: کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد: ص ۳۲۱.

هر حادثی نیازمندِ مُحدثی است که آن را به وجود آورده است، و این ضرورتاً باطل است؛ پس ثابت می‌شود خداوند متعال «قدیم» است. مستحیل (محال): آنچه در عقل وجودش تصور نمی‌شود؛ که این نیز بر دو صورت است:

ا. آنچه عقل محال بودنش را بدیهی می‌داند؛ مثل ناممکن بودن سکون و تحرک جسم به صورت هم‌زمان. این امری محال است که عقل نمی‌تواند تصورش کند؛ چراکه هر جسمی یا ساکن است یا متحرک.

ب. آنچه عقل وجودش را بعد از دقت و تفکر منتفی می‌داند؛ مثل انصاف ذات مقدس به جسمیت که در نتیجه لازمه‌اش، نیازمندی به جهت‌گیری و اشغال فضا است. این محال است و ذات الهی از آن منزّه است؛ اما ناممکن بودن آن بعد از اقامهٔ برهان و دلیل ثابت می‌شود، که خلاصه‌اش چنین است: این گفته منجر می‌شود به جمع بین دو نقیض، که قطعاً باطل است؛ اما چگونه؟ قبلاً فهمیدیم خداوند متعال باید قدیم باشد، و حدوث (یا مسبوق به عدم بودن) یا فنا (اینکه عدم همراهش باشد) در حق او محال است. بنابراین خداوند سبحان به دلیل الوهیتش واجب است قدیم باشد؛ اما جسمانی بودن و اشغال فضا از خصوصیات امور حادثِ مسبوق به عدم یا همراه با عدم است، و اگر خداوند جسم باشد، به دلیل جسمانیتش واجب خواهد بود که حادث باشد، و در عین حال واجب است به دلیل الوهیتش - قدیم نیز باشد؛ و این یعنی جمع بین دو نقیض!

جایز (ممکن): آنچه وجود و عدم وجودش در عقل صحیح است؛ پس نه از جمله اموری است که عدمش تصور نمی‌شود (که واجب هستند)، و نه از اموری است که وجودش تصور نمی‌شود (که محال هستند)؛ و همانند دو مفهوم قبلی گاهی ضروری و بدیهی هستند، و بار دیگر با نیاز به دلیل، «نظری» می‌شوند.

مثال اول: انصاف جسم به حرکت. این صفتی است که عقل گاهی دربارهٔ جسم تصور

می‌کند، و چه بسا آن را ممتنع بداند؛ بنابراین اتصاف جسم به حرکت یا سکون، عقلاً جایز است.

اما مثال جواز نظری: نویسنده مثالی را بر مبنای اعتقادات اشاعره مطرح می‌کند. همان طور که پیش‌تر گفته شد اشاعره معتقدند در عالم خلقت فقط خداوند متعال مؤثر است و غیر خدا هیچ تأثیری ندارد، حتی با اجازه خداوند. پس برای جواز نظری، عذاب کردن افراد مطیع توسط خدا و فرستادن آن‌ها را به جهنم، و فرستادن گنهکاران را به بهشت مثال می‌زند، و می‌گوید این امری است که به صورت عقلی، جایز است؛ زیرا وقتی تمام افعال، مخلوق خداوند متعال باشند، پس ایمان مؤمن و سرپیچی گنهکار هیچ اثری به دنبال نخواهند داشت و طبق ادعای آن‌ها از نظر عقلی همه آن‌ها مساوی هستند، و اشاعره می‌گویند این مقتضای ایمان به وحدانیت خداوند و نفی شریک از اوست، و خداوند از کرده‌های خود بازخواست نمی‌شود، در حالی که مخلوقات بازخواست می‌شوند.

اما آن‌ها فراموش کرده‌اند که خداوند متعال، حکیم است و از حکیم، به هیچ وجه خلاف حکمت سر نمی‌زند؛ و کمترین چیزی که درباره مولایی که بنده خود را به کاری امر می‌کند و بنده آن را انجام می‌دهد و سپس مولی او را مؤاخذه کند گفته می‌شود این است که این کار به دور از حکمت است، و درباره نهی هم وضعیت به همین صورت است. این درست است که اگر خداوند سبحان با عدالتش با خلقتش رفتار کند همه نابود خواهند شد، اما او به بندگان مطیع و مخلص خود وعده بهشت و رضایت خودش را داده، و به گنهکاران، خشم و آتش خود را وعده داده است. آیا اشاعره معتقدند خداوند خُلف وعده می‌کند و به این ترتیب عکس آن را نیز عقلاً جایز می‌دانند؟!

اما درباره اصل رعایت توحید و یگانگی خدا و نفی شرک، این به آن معنا نیست که تأثیر غیر خدا را - که به اذن او صورت می‌گیرد - نفی کنیم.

سؤال: چرا نویسنده وقتی جایز را تعریف کرده، گفته است: «آنچه در عقل، وجود و عدم وجودش صحیح است»؟

پاسخ: نویسنده می‌گوید: به این دلیل عقل را گفتم چون فقط عقل، جواز ثواب و عقاب

در حق مطیع را درک می‌کند؛ اما بر اساس شرع، خداوند متعال از فضلِ خودش بهشت را برای مطیع و جهنم را برای گنهگار برگزیده است.

خلاصه: هرکدام از تقسیم‌بندی‌های «واجب، مستحیل (محال) و جایز» به «ضروری و نظری» تقسیم می‌شوند که مجموعاً شش قِسم می‌شوند.
سپس نویسنده می‌گوید:

«بدان که حرکت و سکون برای جسم را می‌توان برای هر سه قِسم حکم عقلی مثال زد: وجوب عقلی، ثبوت یکی از این دو [یعنی حرکت یا سکون] است، البته نه به صورت مشخص [اینکه کدامیک باید باشد]؛ محال، نفی هر دو از جسم به طور هم‌زمان است؛ و جواز، ثبوت یکی از این دو به صورت مشخص برای جسم است.

بدان که شناخت این اقسام سه‌گانه و تکرار آن‌ها در قالب مثال‌ها، با هدف آرامش قلب انجام شد تا برای حاضر کردن معانی‌شان نیاز به تفکر و زحمت چندانی نداشته باشد؛ حضوری که برای هر عاقلی که می‌خواهد به شناخت خدا و فرستادگانش برسد لازم و ضروری است؛ بلکه همان طور که امام‌الحرمین [عبدالملک جوینی] و دیگران گفته‌اند شناخت این اقسام سه‌گانه همان عقل است و کسی که معانی آن‌ها را نداند اصلاً عاقل نیست؛ و توفیق از خداست.»

پرسش‌ها

- ۱- اقسام حکم را نام ببرید، و هرکدام را به‌طور مختصر شرح دهید.
- ۲- اقسام حکم شرعی کدام‌اند؟
- ۳- چرا نویسنده مثال‌هایی را که وجود رابطه‌ی علیت میان‌شان بدیهی است (مثل چاقو و بریدن، خورشید و روشنایی) را در ضمنِ مثال‌های حکم عادی ذکر کرده است؟
- ۴- اشاعره معتقدند فقط خداوند مؤثر در وجود است. پرسش‌های زیر مطرح می‌شود:
 ا. چه چیزی باعث شده آن‌ها به چنین اعتقادی برسند؟
 ب. این اعتقاد، آن‌ها را به کجا برده است؟

ج. آیا نظر آنها پذیرفتنی است؟

۵- اقسام حکم عقلی را نام ببرید.

آنچه در اعتقادات بر مکلف واجب است

۱- شناخت امور اعتقادی بر مکلف واجب شرعی است

نویسنده می‌گوید:

«[این عبارت]: "بر مکلف شرعاً واجب است تا واجب، مستحیل و جایز را در حق خدا بشناسد. همچنین واجب است مثل همین‌ها را در حق رسولان الهی (علیهم الصلاة والسلام) نیز بشناسد" یعنی شرعاً بر همه مکلفین - که بالغ و عاقل هستند - شناخت آنچه گفته شد واجب است؛ چرا که با شناخت این‌ها او واقعاً مؤمن، و ایمانش بر پایه بصیرت دینی است. وی فقط گفته است بشناسد و نگفته جزم و یقین پیدا کند؛ به این دلیل که در عقاید و ایمان، شناخت لازم است؛ و شناخت عبارت است از «جزم مطابق با واقع که با دلیل حاصل شده است»، و با گفتن کلمه «جزم» از ظن و شک و وهم احتراز می‌کند؛ زیرا همه اجماع دارند بر اینکه ظن و شک و وهم در اعتقادات کفایت نمی‌کند؛ و با عبارت «مطابق» یعنی «حق موافق با واقع» از جزم غیرمطابق با واقع دوری می‌کند؛ مثل جزم و یقین به مسائل کفرآمیز که با تقلید از سران کفر حاصل می‌شود. وی با کلمه «با دلیل» از جزم بی‌دلیل - مثل جزم و یقین مقلد اجتناب کرده است؛ زیرا در مسائل اعتقادی نمی‌توان تقلید کرد؛ و منظور از جزم و یقین مطابق با واقعیت در اعتقادات مربوط به ایمان بدون دلیل است.»

توضیح:

مکلف، شخصی بالغ و عاقل است؛ بلوغ، خصوصیت واضحی است که در مباحث فقهی تعریف شده و مشخص است. چنین مکلفی واجب است اعتقادات را بشناسد. در اینجا نکاتی مطرح می‌شود:

اول: شرعاً واجب است صفات خدا را - چه واجب (که حق سبحان به آن‌ها آراسته است)، چه مستحیل (که محال است خداوند به آن متصف باشد)، و چه جایز - بشناسد. به همین صورت مکلف باید صفات رسولان الهی را (چه صفاتی را که محال است به آنان

متصف باشند، و چه صفاتی را که جایز است به آن‌ها متصف باشند) بشناسد.
دوم: حاکم به این وجوب، شرع است؛ برخلاف شیخ مظفر و دیگران که این وجوب معرفت را عقلی و نه شرعی می‌دانستند.
سوم: نویسنده «شناخت» را بر مکلف با گفته «واجب است بشناسد» واجب کرده، و معرفت را این‌گونه تعریف کرد: «جزم مطابق با واقع که با دلیل حاصل شده است». او با کلمه «جزم»، ظن و شک و وهم را خارج کرده است؛ زیرا در مسائل اعتقادی فایده‌ای ندارند.

و منظور وی از کلمه «مطابق»، یعنی جزم باید حقی مطابق با واقع باشد تا از جزم غیر مطابق با واقع اجتناب شود؛ مثل اعتقادات کفار؛ زیرا آن‌ها به مسائلی جزم و یقین دارند که با تقلید از سران کفر حاصل شده است. در اینجا نیز جزم و یقین حاصل شده است، اما مطابق با حق و واقع نیست.

و کلمه «دلیل»، جزم مقلد را خارج می‌کند؛ زیرا این جزم و یقینی بدون دلیل است و مثل چنین یقینی در اعتقادات کافی نیست. این کلمه برای توضیح بیشتر مبنی بر عدم کفایت تقلید در اعتقادات آمده است.

۲- آیا تقلید در اعتقادات جایز است یا باید تحقیق کرد؟

سنوسی گفته است:

«اکثر علمای مشهور همچون شیخ اشعری، باقلانی، امام‌الحرمین و ابن‌القاضی- شناخت و تحقیق، و عدم کفایت تقلید را واجب دانسته‌اند. ابن‌قاضی و مالک نیز چنین نظری داشته‌اند. در ادامه بیشتر قائلان به «وجوب معرفت» (یعنی جزم و یقین مطابق با واقع که با دلیل حاصل شده باشد) [درباره مقلد در اعتقادات] دچار اختلاف شده‌اند:

برخی از آن‌ها گفته‌اند: مقلد در اعتقادات، مؤمن است، اما به‌خاطر ترک معرفتی که نتیجه‌اش نظر صحیح است، معصیت کرده است.

برخی دیگر گفته‌اند: او مؤمن است و معصیتی نکرده، مگر آنکه از شایستگی تحقیق و فهم صحیح برخوردار بوده باشد [ولی تحقیق نکرده است].

و برخی دیگر گفته‌اند: مقلد به هیچ وجه مؤمن نیست؛ و بعضی دیگر این نظر را رد کرده‌اند.

امام‌الحرمین در کتاب «الشامل» برای مکلفین تقسیمات چهارگانه‌ای مطرح کرده است:

الف: کسی که پس از بلوغش مدت زمان زیادی زندگی کرده و می‌توانسته تحقیق کند و تحقیق کرده است، چنین شخصی، مؤمن است.

ب: کسی که پس از بلوغش مدت زیادی زندگی کرده و می‌توانسته تحقیق کند و تحقیق نکرده است، چنین فردی مؤمن نیست.

ج: کسی که پس از بلوغش مدت کمی زندگی کرده و نمی‌توانسته تحقیق کند یا اینکه در آن مدت کم توانسته مقداری تحقیق کند، مؤمن است.

د: کسی که پس از بلوغش مدت کمی زندگی کرده و در آن مدت کم می‌توانسته مقداری تحقیق کند و تحقیق نکرده است، در صحت ایمان این فرد دو نظر وجود دارد که قول صحیح، ایمان‌نداشتن است.

بنده [سنوسی] می‌گویم: به نظر من شاید این تقسیم‌بندی مربوط به شخصی باشد که به هیچ جزم و یقینی در امور اعتقادی - حتی به صورت تقلیدی - دست نیافته است.

«غیر جمهور» [عده‌ای که در اقلیت هستند] مثل شیخ عارف، ولی بن ابوجمره، امام غزالی، عشیری و ابن‌رشید و دیگران - معتقدند تحقیق نه تنها شرط صحت ایمان نیست، بلکه اصلاً واجب نیست و فقط از شروط کمال محسوب می‌شود.

نظر درست بر اساس قرآن و سنت - وجوب تحقیق و به دست آوردن شناخت صحیح است، اما اینکه آیا تحقیق شرطی برای ایمان است یا نه، مشخص نیست. ابن عربی معرفت تقلیدی خداوند را به مبتدعه نسبت داده، و در کتاب خود «المتوسط فی

الاعتقادات» چنین گفته است: «بدانید - خداوند شما را آگاه کند- این علمی که مکلف به شناختش هستیم، نه خودبه‌خود حاصل می‌شود و نه از طریق الهام، و تقلید در آن صحیح نیست، و از طریق اخبار [آیات و روایات] نیز به آن نمی‌رسیم. تنها راه رسیدن به این شناخت، تحقیق و بررسی، و ترسیم آن به‌صورت فکری مرتب‌شده در نفس [روح و روان] است؛ به‌گونه‌ای که منجر به علم یا ظنی شود که علمی از معلومات را به‌دنبال داشته باشد، یا باعث غلبهٔ ظن در مظنونات شود. اگر قرار بود این علم به‌صورت خودبه‌خودی حاصل شود همهٔ عقلا آن را درک می‌کردند، و اگر قرار بود از طریق الهام باشد خداوند آن را در همهٔ قلوبِ زندگان قرار می‌داد تا با آن تکلیف محقق شود. البته الهام خودش نوعی ضرورت و حصول خودبه‌خودی است، و ما ضرورت را رد کردیم، و صحیح نیست گفته شود خداوند به‌صورت تقلیدی شناخته می‌شود، به آن صورتی که گروهی از مبتدعین چنین گفته‌اند؛ زیرا اگر قرار بود خداوند با تقلید شناخته شود قول هیچ‌یک از تقلیدشدگان شایستهٔ تبعیت و تسلیم‌شدن نبود؛ در حالی که رأی هرکدام از آن‌ها مخالف و ضد یکدیگر است. همچنین جایز نیست گفته شود خداوند با اخبار [آیات و روایات] شناخته می‌شود؛ زیرا کسی که خدا را نمی‌شناسد چگونه می‌تواند بفهمد این خبر، خبر خدا بوده است؟ بنابراین ثابت شد تنها راه، تحقیق است، و این نخستین واجب بر عهدهٔ مکلف است؛ زیرا معرفت و شناخت، از نخستین واجبات است و جز با تحقیق حاصل نمی‌شود. بنابراین چون واضح شد تحقیق بر معرفت مقدم است، پس ثابت شد وجوب تحقیق قبل از وجوب معرفت است؛ همچنان که وجوب شناخت خدا در دین، مشخص و واضح است.» پایان کلام ابن‌عربی.

توضیح:

نویسنده نکاتی را در این متن مطرح می‌کند:

نکتهٔ اول: مشهور علمای اشاعره مثل شیخ اشعری، باقلانی، و جوینی- قائل به وجوب معرفت و عدم جواز تقلید در اعتقادات هستند. آن‌ها دربارهٔ ایمان تقلیدی به سه گروه تقسیم شده‌اند:

- ۱- مقلد مؤمن است، ولی به دلیل ترک شناخت و معرفت گناهکار است، و فرقی نمی‌کند شرایط تحقیق و بررسی را داشته است یا نه.
 - ۲- اگر مقلد شرایط تحقیق و بررسی را نداشته باشد مؤمن است و گناهکار نیست.
 - ۳- مقلد اصلاً مؤمن نیست.
- نکته دوم: نویسنده تقسیمات چهارگانه‌ای را برای مکلف -از نظر وجوب یا عدم وجوب تحقیق- مطرح می‌کند که جوینی (متولد ۴۷۸ق) آن را در کتاب خود «الشامل فی اصول الدین» توضیح داده، و به صورت زیر است:
- ۱- مکلفی که مدت زیادی بعد از بلوغش زندگی کرده و می‌توانسته تحقیق کند و تحقیق کرده و معتقد شده است، ایمانش صحیح است.
 - ۲- ایمانِ مکلفی که مدت زیادی بعد از بلوغش زندگی کرده و می‌توانسته تحقیق کند و تحقیق نکرده است، صحیح نیست.
 - ۳- ایمانِ مکلفی که مدت کمی بعد از بلوغش زندگی کرده و نمی‌توانسته در آن مدت تحقیق کند، یا اینکه در همان مدت مشغول تحقیق بوده، صحیح است.
 - ۴- قول درست‌تر درباره مکلفی که مدت‌زمان کمی بعد از بلوغش زندگی کرده و شروع به تحقیق نکرده، این است که ایمانش صحیح نیست.
- سپس نویسنده به دنبال این تقسیم‌بندی می‌گوید: احتمالاً این تقسیم‌بندی مربوط به فردی است که در اعتقادات جزم و یقین ندارد؛ زیرا کسی که یقین داشته باشد ولو به صورت تقلیدی- ایمانش پذیرفته می‌شود.
- نکته سوم: نویسنده گفته‌ای را از برخی از علما مثل غزالی، ابن ابوجمره و عشیری- نقل کرده که خلاصه‌اش چنین است: تحقیق و جست‌وجو در اعتقادات از شرایط درستی ایمان مکلف نیست (به این معنا که اگر وی اعتقاداتش را بدون تحقیق و بررسی به دست بیاورد، ایمانش صحیح و پذیرفته است؛ اما از این نظر که وجوب تحقیق را ترک کرده، گناهکار است)؛ بلکه حتی معرفت و شناخت برخلاف نظر مشهور علمای اشاعره- اصلاً واجب نیست، و فقط از شروط کمال ایمان است (یعنی به دست آوردن مرتبه بالایی از ایمان

است).

نکته چهارم:

سؤال: نظر مؤلف یعنی سنوسی- درباره مسئله «وجوب تحقیق در اعتقادات» چیست؟ و اینکه آیا تحقیق از شرایطِ درستی ایمان است یا خیر؟
 پاسخ: آنچه از کتاب و سنت برمی آید این است که نظر صحیح، واجب بودن تحقیق برای به دست آوردن اعتقادات است؛ اما درباره اینکه آیا از شرایط درستی ایمان است یا خیر، وی به صورت یقینی چیزی نمی گوید و مسئله را به صورت مبهم رها می کند و در انتها همان طور که در ادامه خواهد آمد- قائل به احتیاط در تحصیل دانش و علم صحیح در مسائل اعتقادی می شود.

وی گفته ای از ابن عربی را در این باب آورده، و سپس گفته است:

«می گویم: این سخن خوبی است که ابن عربی گفته و وی به این نظر «که مقلد مؤمن نیست» این گونه اشکال وارد کرده است: لازمه این قول، تکفیر اکثریت عامه مؤمنان است که بخش زیادی از این امت را تشکیل می دهند؛ همچنین این نظر با این روایات معارض می شود که پیروان حضرت رسول ﷺ از دیگر انبیا بیشتر هستند و یک سوم امت رسول خدا وارد بهشت می شوند.»

توضیح:

یعنی ابن عربی این نظر را که «مقلد در اعتقادات، مؤمن نیست، و تحقیق، شرط صحت ایمان است» قبول ندارد، و اینگونه اشکال وارد می کند که لازمه آن تکفیر عمده مسلمین است و این، مخالف با روایتی است که می گوید پیروان رسول خدا ﷺ از دیگر انبیا بیشتر هستند.

سپس سنوسی پاسخی را برای این اشکال ابن عربی بیان کرده و گفته است:

«و چنین پاسخ می دهم: دلیلی که شناخت اعتقادات را برای تمام مکلفین واجب می کند دلیل «فی الجملة» است؛ یعنی دلیلی که فی الجملة برای مکلف علم و اطمینان

به عقاید را حاصل می‌کند؛ به‌گونه‌ای که قلبش نگوید «نمی‌دانم»، یا چون مردم این‌طور می‌گفتند، من هم گفتم. این دلیل آن روش معرفتی را که متکلمین بر طریقتش هستند بر مکلف شرط نمی‌کند؛ اینکه ادله را مشخص و آن‌ها را مرتب کند، و شبهات مربوطه را پاسخ دهد؛ همچنین این دلیل، ایجاد توانایی برای بیان طمأنینه‌ای را که در قلب به‌واسطهٔ این دلیل فی‌الجمله حاصل شده است برای فرد شرط نمی‌کند.

بی‌تردید، حصول این دلیل فی‌الجمله، برای عمدهٔ این امت یا همهٔ آن‌ها قبل از آخرالزمان ممکن است؛ چراکه در آخرالزمان علم نافع برداشته، و جهل باقی پایدار می‌شود، و در آن زمان، سنت و تقلید جاری باقی نمی‌ماند، چه رسد به معرفتی که بیشتر علما و حتی معرفتی که بیشتر مردم به آن ظن و گمان داشته‌اند. شاید ما این زمان را درک کنیم، و خدا یاری‌رسان است، و لا حول و لا قوة الا بالله العظیم.

از ابوامامه رحمته الله علیه روایت شده است، گفت: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «در آخرالزمان فتنه‌ای خواهد بود که فرد، صبحگاه مؤمن است، و شامگاه کافر است، مگر کسی که خداوند او را با علم مجاور کرده باشد.» و در روایت دیگر فرموده است: «مگر کسی که خداوند او را با علم زنده نگه داشته است.»

توضیح:

نویسنده پس از اینکه اشکال ابن‌عربی را مبنی بر عدم کفایت تقلید در اعتقادات، و وجوب تحقیق و اقامهٔ دلیل بر مکلفین بیان کرده، چنین به آن پاسخ داده و توضیح داده است که منظور از دلیلی که مکلف برای اعتقاداتش اقامه می‌کند، دلیل اجمالی بوده است نه تفصیلی؛ و این یعنی او اعتقاداتش را بشناسد و از تماشان آگاه باشد؛ به‌گونه‌ای که در قلبش دربارهٔ مسائل اعتقادی نگوید نمی‌دانم، یا فقط شنیده‌ام که مردم این‌گونه می‌گفتند؛

۱ - أبو امامه باهلی، صُدَّی بن عجلان بن وهب از قبیله قیس عیلان (وفات ۸۶ق / ۷۰۵م). از صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله است. (مترجم)

و این شناختی است که برای بیشتر مردم ممکن، و در دسترس است. از مردم اقامهٔ دلیل به روش علمای علم کلام و امثال آن‌ها خواسته نمی‌شود تا گفته شود این کار برای بیشتر مردم دشوار است؛ اینکه ادله را مرتب و مشخص و به‌صورت استدلالی بیان کنند و سپس شبهات آن را پاسخ دهند.

در انتها نویسنده قائل به احتیاط می‌شود و می‌گوید مکلف باید احتیاط کند و عقایدش را با یادگیری و تحقیق صحیح به دست آورد، نه به‌صورت تقلیدی؛ و گفته است:

«در مجموع، احتیاط بهترین کاری است که عاقل در کارهای خود انجام می‌دهد؛ خصوصاً در این موضوع مهم که سرمایهٔ اساسی هرکسی است، و تمام اخبار بر اساس آن بنا شده‌اند؛ پس فرد با همت و اراده چگونه راضی می‌شود مرتکب تقلیدی که محل اختلاف است بشود، و معرفت و تعلیم با بررسی و تفحص درستی را ترک کند که با آن فرد از هر ترسی ایمن، و به درجهٔ علمای مذکور در فرمایش حق تعالی وارد می‌شود: ﴿شَهَدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ (خدا - که همواره برپادارندهٔ عدل است - گواهی می‌دهد جز او هیچ معبودی نیست؛ و فرشتگان [او] و دانشوران نیز گواهی می‌دهند هیچ معبودی جز او نیست). هیچ‌کسی از رسیدن به چنین مرتبهٔ ایمن‌پاکی کوتاهی نمی‌کند، مگر کسی که دارای همت و اراده‌ای سست و پست باشد.»

در ادامه نویسنده به نصیحت و راهنمایی‌هایی می‌پردازد که در سعی و تلاش مکلف در هم‌نشینی با علمایی که دارای نور بصیرت هستند و به راه اعتقادات صحیح دست یافته‌اند خلاصه می‌شود، و آن‌گونه که وی می‌گوید این عده بسیار اندک هستند، و از اینکه علم را از هرکسی که ادعای علم می‌کند بگیرد برحذر می‌دارد؛ چراکه هم‌نشینی و یادگیری از وی در دنیا و آخرت، برای وی گران تمام می‌شود.

وی می‌گوید:

«اما بر عاقل لازم است اولاً دقت کند چه کسی به این علم رسیده است، و او را برای هم‌نشینی انتخاب کند؛ همان کسانی که از طرف خدا با نور بصیرت تأیید شده‌اند و در این زمانه قلب‌های زاهدی دارند، نسبت به دردمندان و فقیران مهربان‌اند، و نسبت به

مؤمنان ضعیف، رثوف هستند. هرکس صاحب این صفات را در این زمان واقعاً کم‌خیر بیابد باید دست او را محکم بگیرد و بداند کسی که چنین اوصافی یا شبیه به آن را داراست همانندی ندارد؛ زیرا در هر زمان فقط یکی از آن‌ها وجود دارد که علما به او وصیت کرده‌اند و به علاوه در این زمان این افراد مخفی هستند و عدّه بسیار کمی از مردم به آن‌ها رهنمون می‌شوند. این عده باید خدا را هر صبح و شام شاکر باشند که از چنین غنیمت بزرگی باخبرشان کرده است؛ چراکه خداوند کریم از فضل خودش او را به گنج بزرگی از گنج‌های بهشت نائل گردانیده که هرچه بخواهد از آن انفاق می‌کند. چنین افراد سعادت‌مندی امروزه خیلی نادر هستند.

اما مفاسد دنیوی و اخروی هم‌نشینی با کسی که از این علوم عقایدی بهره‌ای دارد اما چنین اوصافی را ندارد بیش از مصالحش است، و وجود چنین افرادی در این زمانه چه بسیار است، و چه بسا برخی افراد احمق به هوس بیفتند که در امور دینی و فروع آن طبق روش گذشتگان صالح به تفقه بپردازند و طبق روش آن‌ها عمل کنند، ولی این فرد پلید - که از درگاه خداوند دور شده است - افرادی را که مشغول تفقه در دین و کسب فواید دنیوی و اخروی شده‌اند، کم‌هوش و بی‌خرد ببیند. چقدر این فرد خبیث و بدنهاد شده است که ظلمت را نور و نور را ظلمت می‌بیند؛ و کسی که خداوند فتنه‌اش را بخواهد از طرف خدا هیچ چیزی ندارد. این‌ها همان کسانی هستند که خدا نمی‌خواهد قلب‌هایشان را پاک گرداند، و هم در دنیا خوار می‌شوند و هم در آخرت عذاب بزرگی می‌بینند. اینان به سخنان دروغ گوش می‌دهند و اموال حرام می‌خورند. از خداوند می‌خواهیم هنگام مرگ با همه ما و دوستانمان با فضل خودش رفتار کند و در حق همه مؤمنان لطف کند و آن‌ها را در این زمانه سخت، با جود و کرم خودش به حق محمد ﷺ از فتنه‌ها حفظ فرماید.»

توضیح:

عالیم، ربّانی نمی‌شود و پیروانش نجات نمی‌یابند، مگر با شناخت کتاب خدا و جدانشدن از آن؛ و کسی که چنین صفتی را دارد - طبق متن صریح حدیث تقلین که در کتاب‌های

مسلمین به تواتر آمده است. فقط امامی از آل محمد علیهم‌السلام است، و لاغیر.

پرسش‌ها

- ۱- امر واجبی که مکلف باید به آن معتقد باشد چیست؟ به نظر اشاعره آیا این وجوب عقلی است یا شرعی؟
- ۲- نویسنده شناخت اعتقادی را این‌گونه تعریف کرده و گفته است: «جزم مطابق با واقع که با دلیل حاصل شده است.» این سخن وی را توضیح دهید.
- ۳- نظر مشهور علمای اشاعره دربارهٔ تقلید در اعتقادات چیست؟
- ۴- آیا به نظر اشاعره کسی که در اعتقاداتش تقلید کند ایمانش پذیرفته می‌شود؟
- ۵- نظر نویسنده دربارهٔ وجوب تحقیق در اعتقادات چیست؟ آیا این شرطی برای صحت ایمان مکلف است یا خیر؟

صفات خبری از نظر اشاعره

منظور از صفات خبری، مجموع صفات شنیداری است که منبع آن فقط شنیدن است؛ یعنی آنچه راه اثباتش فقط کتاب و سنت است و به دید عقلی تکیه نمی‌کند؛ مثل صفاتی همچون صورت، دست‌ها و چشمان و...؛ این‌ها صفاتی هستند که متون دینی آن‌ها را شامل می‌شود و اصطلاحاً به آن‌ها «متون متشابه» می‌گویند، و در مقابل متون محکم و روشنی هستند که نیازی به تأویل ندارند.

صفات خبری - از دید آنان - به دو قسم تقسیم می‌شود:

صفات ذاتی: «صفاتی هستند که از آزل و تا ابد لازمهٔ ذات هستند، و خداوند متعال از آزل و پیوسته به آن متّصف بوده و هست.»^۱

صفات فعلی: صفاتی هستند که به خواست و ارادهٔ خداوند تعالی بازمی‌گردند؛ مثل صفت استواء (قرارگرفتن)، و پایین آمدن، آمدن و رفتن...
دیدگاه سلف و خلف در این خصوص:

طبق نظر علمای اشاعره، دیدگاه سلف اهل علم پیش از قرن سوم هجری - یعنی صحابه و تابعین و تابعین آن‌ها - و خلف - که علمای پس از پایان قرن سوم هجری هستند - مبتنی بر بازگرداندن متون متشابه از ظاهر محالشان بوده است، و با استناد به آیات محکم اعتقاد داشته‌اند قطعاً منظور شارع، این ظواهر نبوده است.

سلف و خلف نسبت به بازگرداندن متون از ظاهر محالشان اتفاق نظر دارند؛ ولی سلف معانی این متشابهات را فقط به خداوند متعال واگذار می‌کردند؛ البته پس از اینکه خداوند را از ظاهر آن‌ها منزه دانستند، و این روشی برای تأویل اجمالی متون متشابه بوده است؛ اما خلف، تأویل تفصیلی برای متون متشابه را برگزیدند؛ یعنی لفظ را به همان معنایی تعبیر کنیم که در زبان عربی جایز، و برای خداوند متعال شایسته است.

۱ - اعتقاد و الهدایة الی سبیل الرشاد، بیهقی: ص ۶۱؛ التمهید، باقلانی: ص ۲۹۸.

اشعری، روش تعامل با صفات خبری را مشخص می‌کند:
اشعری، نکات کلیدی اصلی روشی را که به‌طور کلی در باب صفات باید از آن دنباله‌روی کرد مشخص می‌کند؛ پس سلف چنین مقرر داشتند:

«آن‌ها اتفاق نظر داشتند به اینکه خداوند متعال به همه صفاتی که خودش را با آن‌ها توصیف کرده، یا نبی‌اش او را با آن‌ها توصیف کرده است توصیف می‌شود؛ بدون هیچ اعتراضی به آن، و مشخص کردن کیفیت برایش؛ و اینکه ایمان به آن واجب، و ترک بیان کیفیت برایش لازم است.»^۱

و در بابی که به اصولی اختصاص داده که سلف به آن اجماع داشته‌اند، اشعری گفته است:

«و آن‌ها دلایل آن را خاطر نشان کرده، و در زمان پیامبر ﷺ به آن دستور داده‌اند.»^۲

وی خاطر نشان کرده است:

«آن‌ها اجماع داشته‌اند که خداوند عزوجل می‌شود و می‌بیند و دو دست گشوده دارد، و روز قیامت زمین یکسره در قبضه اوست، و آسمان‌ها پیچیده به دست راست اوست، بدون اینکه آسیبی برساند، و اینکه دست‌های خداوند متعال، غیر از نعمتش است... و اجماع داشته‌اند که خداوند عزوجل می‌آید در حالی که فرشتگان در روز قیامت به صف ایستاده‌اند تا به امت‌ها و حساب و عقاب و ثوابشان پرداخته شود... آمدن او از نوع حرکت و منتقل شدن نیست، بلکه اگر آن که می‌آید جسم یا جوهری باشد، آمدن او، حرکت و منتقل شدن است. حال اگر ثابت شود خداوند عزوجل جسم و جوهر نیست، پس واجب نیست آمدنش، منتقل شدن یا حرکت باشد... و اینکه خداوند متعال به آسمان دنیا فرود می‌آید، همان طور که از پیامبر ﷺ روایت شده است، و فرود آمدن او به صورت

۱ - رساله الی اهل الثغر، امام اشعری: ص ۲۳۶.

۲ - رساله الی اهل الثغر، امام اشعری: ص ۲۰۵.

منتقل شدن نیست؛ زیرا او نه جسم است و نه جوهر...»^۱

و در فصلی که به روشنگری از سخن اهل حق و سنت اختصاص داده، گفته است:

«... خداوند متعال به همان شکلی که بیان کرده و به همان معنایی که اراده فرموده، بر عرش استوار است؛^۲ البته فرارگرفتن و استواربودنی به دور از تماس و استقرار و مکان داشتن و حلول و منتقل شدن... و خداوند سبحان، صورتی دارد بدون هیچ چگونگی و کیفیتی، همان طور که ایشان ﷺ فرموده است: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾^۳ (و ذات باشکوه و ارجمند پروردگارت باقی می ماند)؛ و خداوند سبحان دو دست بدون هیچ چگونگی و کیفیتی دارد، همان طور که خداوند سبحان می فرماید: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾^۴ (با دستانم آفریدم)؛ و همان طور که می فرماید: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾^۵ (بلکه دو دستش گشوده است)؛ و خداوند سبحان دو چشم بدون هیچ چگونگی و کیفیتی دارد؛ همان طور که خداوند سبحان می فرماید: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾^۶ [کشتی] زیر نظر ما روان بود)»^۷

و این یعنی اشعری رد می کند که چنین صفاتی به شکل حقیقی- برای خداوند سبحان ثابت شده باشد، و حتی رد می کند که توصیف شدن به این صفات به صورت حقیقی بوده باشد. « آمدن او از نوع حرکت و منتقل شدن نیست و...»؛ پس او، حق سبحان را از ظاهر این صفات بازمی دارد، و معنایش را به خودش واگذار می کند.

۱ - رساله الی اهل الثغر، امام اشعری: ص ۲۲۵.

۲ - استوی علی العرش.

۳ - الرحمن: ۲۷.

۴ - ص: ۷۵.

۵ - مائده: ۶۴.

۶ - قمر: ۱۴.

۷ - الابانة، ابوالحسن الشعری: ص ۲۱.

صفات خبری از نظر متأخرین اشاعره:

وقتی به شیوخ متأخر این مذهب می‌رسیم بسیاری از آنان مثل ابوحامد غزالی و ابوالمعالی جوینی- را می‌بینیم که بر یکی از دو نظر وی هستند، و عبدالقاهر بغدادی و ابوالمظفر اسفراینی و سیف‌الدین آمدی و فخرالدین رازی، به تأویل صفات خبری می‌پردازند و تلاش می‌کنند معانی آن‌ها را به صفات معنوی بازگردانند؛ و هدف همه این‌ها، محقق کردن تنزیه به شکل مستقیم و به طور کلی بوده است، با تکیه بر احکام عقل، و شکل‌های استعارات که در زبان عربی موجود است؛ به عنوان مثال واژه دست‌ها را حمل بر قدرت می‌کنند، و صورت (وجه) را به وجود، و چشمان را به دیدن...^۱

از جمله مسائلی که در جهت تأویلش تلاش کرده‌اند «استواء» در سخن حق تعالی بوده است: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^۲ (خدای رحمان که بر عرش استیلا دارد). ابومنصور بغدادی یکی از متکلمین اشاعره گفته است:

«...معتزله پنداشته‌اند به معنای "استیلا یافتن" است که باطل است؛ زیرا این لازم می‌گردد قبل از قرار گرفتن بر عرش، به آن استیلا نداشته باشد، و با تشبیه پنداشته‌اند استوای خدا بر عرش به معنای این است که از بالا با عرش تماس دارد. کرامیه، لفظ تماس را به "ملاقات" تغییر دادند... و اصحاب ما در این خصوص اختلاف نظر دارند. برخی از آنان می‌گویند استیلا جزء متشابهات است که فقط خداوند آن را می‌داند؛ این نظر مالک بن انس و فقهای مدینه مثل اصمعی- بوده است؛ و روایت شده است از مالک درباره "استواء" (استیلا) پرسیده شده و وی گفته است: استواء، عقلانی، و چگونگی‌اش مجهول است، و پرسش از آن، بدعت است و ایمان به آن، واجب است. برخی از آنان گفته‌اند: استواء (استیلا) خداوند بر عرش، کاری است که در عرش ایجاد کرده و آن را

۱- الارشاد، جوینی: ص ۱۵۵.

۲- طه: ۵.

استیلا نامیده است... .

و این نظر ابوالحسن اشعری است... و صحیح از نظر ما تأویل عرش در این آیه به مُلک (فرمان‌روایی) است؛ و گویی چنین اراده فرموده: فرمان‌روایی برای هیچ‌کس جز او مقرر نشده است...»^۱

خلاصهٔ مذهب اشاعره در این باب - که شکل نهایی این مذهب است - به این صورت است که مکلف حق انتخاب دارد، میان تسلیم‌شدن در برابر این صفات به همان صورتی که هست بدون اینکه به واقعیت معانی لغوی‌شان که باری تعالی خود را از آن منزّه کرده است اعتقاد داشته باشد و این مذهب سلف بوده است، یا آن‌ها را به شکل تفصیلی تأویل کند و معانی‌شان را از ظواهر ناممکنشان به شکلی بازگرداند که زبان آن را می‌پذیرد و شرع به آن گواهی می‌دهد، و این مذهب خلف است.

پرسش‌ها

- ۱- معنای صفات خبری چیست؟
- ۲- به‌طور خلاصه عقیدهٔ اشاعرهٔ متقدم و متأخر را دربارهٔ این موضوع توضیح دهید.

آنچه برای خداوند سبحان واجب است

پیش تر گفتیم حکم عقلی به «واجب، محال، و جایز» تقسیم می‌شود. در اینجا نویسنده به دنبال پیاده کردن این تقسیم‌بندی در اعتقاد به حق سبحان است تا مکلف، آنچه را باید خداوند سبحان به آن موصوف شود، از آنچه محال است به آن موصوف شود و نیز از آنچه جایز است به آن متصف شود باز بشناسد.

وی در ابتدای اثبات آنچه برای خداوند سبحان واجب است گفته است:

«از جمله آنچه برای مولای ما (عزوجل) واجب است بیست صفت است.»

وی با به کار بردن «من» تبعیضیه [به معنی از جمله] اشاره کرده به اینکه صفات واجب برای مولای ما (عزوجل) در این بیست صفت محدود نمی‌شود؛ زیرا کمالات خداوند متعال، نهایت ندارد؛ ولی درباره ناتوانی از شناخت، از آنجا که دلیل عقلی یا نقلی برای آن اقامه نشده است، به فضل خداوند متعال ما آن را نمی‌پذیریم.»

توضیح:

۱- نویسنده، بیست صفت کمالی را ذکر کرده است که عقل، وجوب اتصاف حق سبحان را به آن‌ها درک می‌کند؛ ولی این صفات در واقع به همین بیست صفت محدود نمی‌شوند و نهایت ندارند و قابل شمارش نیستند؛ و این بیست صفت به این علت آورده شده‌اند که دلیل عقلی یا نقلی برایشان اقامه شده، و علت بیان نکردن دیگر صفات از نظر نویسنده ناآگاهی و فقدان دلیل بوده است.

بنده عرض می‌کنم: برخی از علمای عقاید صفات کمال را به سه [صفت] اساسی تقسیم کرده‌اند؛ به طوری که صفات دیگر به آن‌ها بازمی‌گردد و این سه صفت، عبارت‌اند از «علم، قدرت و حیات»؛ و برخی از آنان مثل اشاعره و برخی از علمای شیعه این صفات اصلی را هفت تا ذکر کرده‌اند؛ همچنین برخی از آنان، تعداد مشخصی را برای صفات سلبی در نظر گرفته‌اند، ولی تعیین تعداد و محصور کردن، درست نیست؛ صحیح آن است که

خداوند سبحان برای آفریدگانش با لاهوت مطلق و کمال مطلق یعنی الله تجلی کرده است تا مخلوقات او را بشناسند، و در نتیجه او به تمام کمالات مطلق وصف شده، و از هر نقص و کمبودی به دور است.

بنابراین اینکه نویسنده بیان کرده صفات کمالیه نهایت ندارند صحیح است.

۲- صفات کمالیه (ثبوتیه): صفاتی هستند که در آنها اثبات اتصاف ذات مقدس به کمالی نهفته است، مثل علم و حیات و قدرت؛ برخلاف صفات سلبی که در آنها، نقص و کمبودی از ذات مقدس سلب می‌شود، مثل سلب جسمیت و حرکت و ترکیب.

۳- برای بررسی و مطالعه برخی از این کمال‌هایی که حق سبحان به آنها متصف است می‌توانید دعای جوشن کبیر امام زین العابدین (علیه السلام) را مطالعه کنید.

۴- اعتقاد اشاعره درباره صفات، به این خلاصه می‌شود که صفات به ذات اضافه شده‌اند؛ به این معنا که ذات مقدس یک چیز است و حقیقت مشخصی دارد، و هر کدام از صفات چیز دیگری است و حقیقتی متفاوت با ذات دارد که به ذات اضافه می‌شود، و ذات نیز به آن متصف می‌شود.

بنده عرض می‌کنم: این نظر باطل است، و صحیح آن است که صفات خداوند، عین ذات اوست.

سید احمد الحسن (علیه السلام) فرموده است:

«اولین مرتبه توحید، شناخت شامل بودن تمامی این اسما در ذات الهی است؛ یعنی الله، رحمان رحیم است در حالی که رحمت، ذات اوست، و قادر است در حالی که قدرت ذات اوست؛ و شناخت اینکه تمامی این اسما از در رحمتی که درونش «رحیم» و بیرونش «رحمان» است منشعب شده‌اند؛ و شناخت اینکه تمامی این اسما از ذات، جدا نبوده، بلکه عین ذات‌اند؛ و شناخت اینکه تمام این اسما و صفات به دلیل نیاز خلق به آنهاست؛ لذا وجود آنها ناشی از نیاز خلق است، نه از روی

تعلق داشتن آن‌ها به خداوند سبحان و متعال.»^۱

همچنین فرموده است:

«... حال که یکپارچگی این اسما در ذات الهی یا الله، و فنایشان در آن آشکار شد، دانستیم یگانگی (احدیت) در ذات الهی یا الله سبحان و متعال محقق شده، و این همان نخستین مرتبه مقصود در توحید است، و همان طور که پیش تر گذشت. این یگانگی جمیع اسما و صفات در ذات الهی یا الله، یگانگی حقیقی است؛ یعنی الله، واحد احد است و تمام اسما و صفات عین ذات اویند؛ نه عَرَضی که ذات با آن‌ها توصیف شود و نه جوهری که از آن ترکیب یافته باشد؛ پس او الله رحمان قادر... است.»^۲

پس این گفته اشاعره با محکم کتاب - که به یکتا بودن ذات حکم می‌کند - مخالف است:
﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (بگو اوست خدای یگانه).

پرسش‌ها

- ۱- عقیده اشاعره را درباره صفات کمالیه و معنای اینکه صفات خداوند، زائد بر ذاتش هستند توضیح دهید.
- ۲- باطل بودن سخن آنان را توضیح دهید، و به‌طور خلاصه سخن درست را در این خصوص بیان کنید.

* * *

۱ - کتاب توحید.

۲ - کتاب توحید.

اما این صفات بیست‌گانه‌ای که لازم است خداوند سبحان به آن‌ها متصف شود عبارت‌اند از:

۱- صفت وجود

نویسنده گفته است:

«و عبارت است از: وجود.»

معنای آن روشن است؛ و برشمردن «وجود» به‌عنوان یک صفت در مذهب اشعری، از روی تسامح بوده است؛ زیرا از نظر او [وجود] عین ذات است و اضافه بر ذات نیست، و ذات، صفت نیست؛ ولی از آنجا که به‌طور لفظی، ذات به وجود توصیف می‌شود و گفته می‌شود ذات مولای ما (جل و عز) موجود است، پس به‌طور کلی- صحیح است صفت شمرده شود؛ اما در مذهب کسی که «وجود» را اضافه بر ذات در نظر گرفته است- مثل امام رازی- این برشمردن وجود به‌عنوان صفت صحیح بوده و تسامحی در آن نیست. عده‌ای هم هستند که آن را در حادث- نه در قدیم- اضافه بر ذات دانسته‌اند، که این مذهب فلاسفه است.»

توضیح:

نویسنده سه نظر را دربارهٔ صفت «وجود» نقل می‌کند:

اول: نظر برخی از اشاعرهٔ متقدم مثل شیخ اشعری- که به نظر او صفت وجود، تنها صفتی است که عین ذات مقدس است، نه هیچ‌کدام از صفات دیگر که اضافه بر ذات هستند. طبق این نظر، برشمردن صفت وجود به‌عنوان صفات کمالیه، نوعی تسامح بوده، و مبنی بر جواز بوده است؛ زیرا «وجود» عین ذات است و چیز دیگری نیست، و ذات، صفت نیست؛ در نتیجه وجود نیز صفت حقیقی نیست.

اصل و خاستگاه این جواز، اطلاق لفظی بوده است؛ چراکه وقتی وجود به‌طور لفظی-

به ذات نسبت داده، و گفته می‌شود «ذات، موجود است»، عاملی برای برشمردن «وجود» به‌عنوان صفت شده است.

دوم: نظر برخی از اشاعره متأخر مثل فخر رازی- که از نظر او «وجود» مثل صفات دیگر- اضافه بر ذات مقدس است. طبق این نظر، صفت وجود، حقیقت شمرده می‌شود نه به‌صورت مجازی- و یک صفت کمالی مثل دیگر صفات کمالی است.

سوم: نظر فلاسفه، که بین قدیم و حادث، تفصیلاتی قائل شده‌اند. از نظر آنان «وجود» برای «قدیم» عین ذات است و برای «حادث» اضافه بر ذات است.

خلاصه:

- ۱- معنای «وجود» روشن است و نیاز به تعریف ندارد.
 - ۲- صفت وجود از نظر کسی که وجود را اضافه بر ذات می‌داند، صفتی حقیقی، و از نظر کسی که آن را جزو ذات می‌داند، به‌صورت مجازی است.
 - ۳- «وجود» یک «صفت نفسی» است؛ به این معنا که وجود، در خودش معنای ایجابی دارد؛ برخلاف برخی از صفات بعدی مثل قدیم‌بودن، باقی‌بودن، وحدانیت و دیگر صفات- که همان طور که روشن خواهد شد، معنایشان سلبی است.
- بنده عرض می‌کنم: تمایز قائل‌شدن میان «وجود» و دیگر صفات درست نیست؛ زیرا توحید حقیقی، با تسبیح و تنزیه است، نه با توصیف؛ همان طور که امام (علیه السلام) در کتاب توحید بیان کرده است.
- متن زیر نمونه‌ای از متونی از امامان طاهر ماست که خداوند سبحان را به «وجود» توصیف کرده‌اند:

دعای حزین امام زین‌العابدین (علیه السلام) که آن را پس از نماز شب می‌خواند:

«أُنَاجِيكَ يَا مَوْجُودًا فِي كُلِّ مَكَانٍ لَعَلَّكَ تَسْمَعُ نِدَائِي فَقَدْ عَظُمَ جُزْمِي وَقَلَّ حَيَاتِي مَوْلَايَ يَا مَوْلَايَ أَيُّ الْأَهْوَالِ أَنْدَكُرُّ وَ أَيُّهَا أَنْسَى وَ لَوْلَمْ يَكُنْ إِلَّا الْمَوْتُ لَكَفَى كَيْفَ وَ مَا بَعْدَ الْمَوْتِ أَعْظَمُ وَ أَذَى مَوْلَايَ يَا مَوْلَايَ حَتَّى مَتَى وَ إِلَى مَتَى أَقُولُ لَكَ الْعُنْبَى مَرَّةً بَعْدَ أُخْرَى ثُمَّ لَا

تَجِدُ عِنْدِي صِدْقًا وَ لَا وِفَاءَ فَيَاغُوثَاهُ ثُمَّ وَاغُوثَاهُ بِكَ يَا اللَّهُ مِنْ هَوَى قَدْ غَلَبَنِي وَ مِنْ عَدُوِّ قَدِ اسْتَكَلَبَ عَلَيَّ وَ مِنْ دُئِبَا قَدْ تَزَيَّيْتُ لِي وَ مِنْ نَفْسٍ أَمَارَةٍ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي مَوْلَايَ يَا مَوْلَايَ إِنْ كُنْتُ رَحِمْتُمْ مِثْلِي فَارْحَمْنِي وَ إِنْ كُنْتُ قَبِلْتُ مِثْلِي فَاقْبَلْنِي يَا قَابِلَ السَّحْرَةِ اقْبَلْنِي يَا مَنْ لَمْ أَزَلْ أَنْتَعَرَفْ مِنْهُ الْحُسْنَى يَا مَنْ يُعَدِّينِي بِالنَّعَمِ صَبَاحًا وَ مَسَاءً إِزْحَمْنِي يَوْمَ آتِيكَ فَرْدًا شَاخِصًا إِلَيْكَ بَصْرَى مُقَدَّمًا عَلَيَّ قَدْ تَبَرَّءَ جَمِيعُ الْخَلْقِ مِنِّي نَعَمَ وَ آبَى وَ أُمِّي وَ مَنْ كَانَ لَهُ كَدَى وَ سَعْيِي فَإِنْ لَمْ تَزَحْمْنِي فَمَنْ يَزَحْمْنِي وَ مَنْ يُؤْنِسُ فِي الْقَبْرِ وَحْشَتِي وَ مَنْ يُنْطِقُ لِسَانِي إِذَا خَلَوْتُ بِعَمَلِي وَ سَأَلْتَنِي عَمَّا أَنْتَ أَعْلَمُ بِهِ مِنِّي فَإِنْ قُلْتَ نَعَمَ فَآئِنِ الْمَهْرَبُ مِنْ عَدْلِكَ وَ إِنْ قُلْتَ لَمْ أَفْعَلْ قُلْتَ أَلَمْ أَكُنِ الشَّاهِدَ عَلَيْكَ فَعَفُوكَ عَفُوكَ يَا مَوْلَايَ قَبْلَ سَرَابِيلِ الْقَطِرَانِ عَفُوكَ عَفُوكَ يَا مَوْلَايَ قَبْلَ جَهَنَّمَ وَ النَّيِّرَانِ عَفُوكَ عَفُوكَ يَا مَوْلَايَ قَبْلَ أَنْ تُعَلَّ الْأَيْدَى إِلَى الْأَعْنَاقِ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ وَ خَيْرَ الْغَافِرِينَ»

«راز گویم با تو ای که همه جا هستی، تا شاید فریادم را بشنوی؛ زیرا جرم و گناهم بزرگ، و شرمساری‌ام اندک است. مولای من، ای مولای من، کدامیک از هراس‌هایم را یادآوری کنم، و کدامیک را فراموش کنم، و اگر غیر از مرگ چیزی نبود، همان کافی بود. چگونه! با اینکه جهان پس از مرگ بزرگ‌تر و سخت‌تر است. مولای من! ای مولای من! تا چه وقت و تا کی بگویم (من گنهکارم و) تو حق بازخواستم را داری؛ نه یک بار بلکه بارها؛ ولی باز هم تو از من راستی و وفا بینی. پس ای فریاد و باز هم ای فریاد به درگاه تو خدایا، از هوای نفسی که بر من چیره شده و از دشمنی که بر من حمله‌ور شده و از دنیایی که خود را برایم آراسته و از نفس امرکننده به بدی؛ مگر آنکه پروردگارم رحم کند. مولای من، ای مولای من، اگر به کسی چون من رحم کرده‌ای، پس به من نیز رحم کن و اگر کسی مانند مرا پذیرفته‌ای مرا هم بپذیر، ای پذیرندهٔ ساحران (فرعون)، مرا هم بپذیر، ای که تا بوده از او نیکی دیده‌ام، ای که غذایی دادی به نعمت‌های خود در هر صبح و شام. رحم کن به من روزی که تنها به نزدت آیم در حالی که دیده‌ام را به درگاهت دوخته‌ام و نامهٔ عملم به گردنم آویخته و همهٔ مردم از من بیزاری جویند، حتی پدر و مادرم، و حتی کسی که رنج و تلاشم

برای او بوده. پس اگر تو نیز به من رحم نکنی، چه کسی به من رحم کند و کیست که مونس وحشت قبرم باشد و کیست که زبانم را گویا کند، آنگاه که با علمم تنها شوم و تو از من بپرسی آنچه را که خودت از من به آن داناتری. پس اگر بگویم آری، کجا از عدل تو گریزگاهی است و اگر بگویم نکردم، جواب دهی آیا من گواه تو نیستم؛ پس عفو تو را، عفو تو را خواهانم، ای مولای من، قبل از پوشیدن پیراهن آتش‌زا، عفو تو را، عفو تو را خواهانم. ای مولای من، پیش از گرفتارشدن در جهنم و آتش سوزان، عفو تو را، عفو تو را خواهانم. ای مولای من، پیش از آنکه دست‌ها به گردن‌ها با زنجیر بسته شود، ای مهربان‌ترین مهربانان و بهترین آمرزندگان.»

پرسش‌ها

- ۱- آیا صفت «وجود» حقیقی است یا مجازی؟
- ۲- به نظر نویسنده سنوسی- آیا معنای وجودی که خداوند سبحان به آن توصیف می‌شود سلبی است یا ایجابی؟
- ۳- آیا اینکه نویسنده میان وجود و دیگر صفات از این نظر که معنای آن را ایجابی، و معنای دیگر صفات را سلبی در نظر گرفته تفاوت قائل شده، صحیح است؟

۲- قدیم بودن

نویسنده گفته است:

«قدیم بودن: صحیح‌تر آن است که قدیم بودن، صفتی سلبی است، نه به معنای چیزی که در خودش موجود است مثل علم. بلکه عبارت است از سلب عدم، که سابق بر وجود باشد؛ یا به عبارت دیگر می‌توان گفت عبارت است از عدم سرآغاز داشتن برای وجود؛ یا به عبارت دیگر یعنی عدم افتتاح (آغاز نشدن) وجود؛ و هر سه عبارت به یک

معناست. این معنای «قدیم بودن» در حق خداوند متعال به اعتبار ذات والا، و صفات آشکار بزرگ اوست.

اما وقتی به حادث اطلاق می شود معنای آن همان طور است که مثلاً وقتی می گویی «این یک ساختمان قدیمی است و سازه ای قدیمی دارد»، به معنای طول مدت وجود آن است، هر چند حادثی مسبوق به عدم باشد. همان طور که حق تعالی می فرماید: ﴿إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ﴾ (تو سخت در گمراهی دیرین خود هستی) و سخن خداوند متعال: ﴿كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ (مانند شاخه خشکیده درخت خرما). قدیم به این معنا برای خداوند متعال محال است؛ زیرا وجود او (جل و عز) به زمان و مکان مقید نمی شود؛ به این خاطر که هر دوی این ها حادث هستند و فقط آنچه حادث است به یکی از این دو مقید می شود. حال آیا جایز است درباره خداوند متعال لفظ «قدیم» بیان شود، و گفته شود او (جل و عز) قدیم است، به این دلیل که معنای آن -از نظر عقلی و نقلی- برای او واجب است؟ یا چنین لفظ برایش نمی آید و فقط گفته می شود قدیم بودن -و عبارت های مشابه آن- برای خداوند متعال واجب است؛ و اسم «قدیم» به صورت لفظی بر او اطلاق نمی شود، به این دلیل که نام های او (جل و عز) توقیفی هستند؟

این از جمله مسائلی است که برخی از مشایخ درباره اش شک و تردید داشته اند؛ ولی «عراقی» در «شرح اصول سبکی» گفته است: حلیمی آن را در اسمها برشمرده، و گفته است: در کتاب به صراحت نیامده، ولی در سنت هست. عراقی گفته است: و به آنچه "ابن ماجه" در سنن خود روایت کرده اشاره می کنم؛ به حدیثی که ابوهریره رضی الله عنه گفته، و در آن "قدیم" را جزو ۹۹ اسم برشمرده است.»

توضیح:

نویسنده در عبارت خود به دو نکته اشاره کرده است:

اول: صفت قدیم بودن که عقل، وجوب اتصاف خداوند سبحان به آن را درک می کند معنایش سلبی است؛ زیرا گفته شد گاهی صفات، معنای ایجابی و نفسی دارند، و گاهی

معنای سلبی دارند؛ و صفت قدیم‌بودن، از نوع دوم است و می‌توان آن را با یکی از عبارتهای زیر توضیح داد:

۱- سلبِ عدم سابق بر وجود.

۲- عدم سرآغاز داشتن برای وجود.

۳- عدم افتتاح وجود.

همهٔ این عبارتها و تعریف‌ها یک معنا را می‌رسانند، و پنهان نیست که معنایشان سلبی است.

دوم: قدیم‌بودن وقتی به موجودِ حادث اطلاق می‌شود مثلاً وقتی بگویی این خانه، قدیم است. معنایش طول مدت وجودش است؛ و محال است خداوند سبحان با این معنا به قدیم متصف شود؛ زیرا طولی که در این معنا هست، طول زمانی است، و خداوند سبحان به زمان و مکان مقید نمی‌شود، و از این دو منزّه است؛ زیرا هر دوی این‌ها حادث هستند و بدیهی است فقط حادث به این دو مقید می‌شود.

سوم: عقل قطعاً درک می‌کند که خداوند سبحان به قدیم‌بودن (با معنای سلبی) توصیف می‌شود. وجود خداوند سبحان مسبوق به عدم نیست، و وجودش سرآغازی ندارد. متون شرعی نیز بر این نکته تأکید کرده‌اند؛ بنابراین معنای «قدمت» از جمله صفاتی است که خداوند سبحان با دلیل عقلی و نقلی - به آن متصف می‌شود؛ ولی پرسش این است: آیا لفظ «قدیم» را بر او اطلاق می‌کنیم و می‌گوییم خداوند «قدیم» است؟ یا او را با این [لفظ] می‌خوانیم و می‌گوییم «ای قدیم»؛ همان طور که مثلاً می‌گوییم «ای رحمان». علت اطلاق قدیم به صورت لفظی بر او این است که برای اطلاق قدیم بر او دلیل عقلی و نقلی وجود دارد مبنی بر اینکه معنای «قدیم‌بودن» خصوصیتی است که واجب است خداوند سبحان به آن متصف شود... آیا این صحیح است یا خیر؟ و می‌گوییم: دلیل عقلی و نقلی - هرچند دلالت دارد بر اینکه که معنای قدیم‌بودن از جمله صفاتی است که خداوند سبحان باید به آن متصف باشد. ولی می‌دانیم اسم‌های خداوند سبحان، توقیفی هستند، و امر آن‌ها به دست شارع است، و -طبق نقطه نظر نویسند- دلیل شرعی برای جواز اطلاق لفظ «قدیم»

به خداوند سبحان وجود ندارد!

نظر صحیح در این مسئله چیست؟ نویسنده سنوسی- به طور قطعی و یقینی درباره این مسئله اظهار نظر نکرده، و فقط به ظنیات برخی از مشایخ اشاعره در این خصوص بسنده کرده است. سپس نظری از شارح اصول سبکی، عبدالرحیم عراقی اشعری (ت ۸۲۶ق) نقل کرده است: اینکه حلیمی شافعی (که جزو بزرگان علمای اهل سنت و محدثان آنان است «ت ۳۳۸») قدیم را جزو اسم‌های خداوند سبحان برشمرده است، و دلیل او سنت بوده است؛ ولی در کتاب، چیزی به صراحت نیامده است.

خلاصه:

۱- صفت «قدیم» به یکی از دو معنای زیر به کار برده می‌شود:

اول: معنای سلبی دارد: «نه اولی دارد، و نه آغازی دارد، و مسبوق به عدم نیست».

دوم: معنای ایجابی: «طول مدت وجود او».

آنچه عقل درک می‌کند و جوب اتصاف خداوند سبحان فقط به معنای اول است، و نه معنای دوم که حادث‌ها با آن توصیف می‌شوند.

۲- نویسنده نسبت به درستی اطلاق لفظ «قدیم» به خداوند یقین نکرده است؛ با اینکه اعتقاد دارد معنای قدیم از جمله صفاتی است که خداوند سبحان بر اساس دلیل عقلی و نقلی، باید به آن متصف شود.

نمونه‌ای از مطالبی که از آل محمد (علیهم السلام) درباره اتصاف خداوند سبحان به قدیم بودن آمده است: از فتح بن یزید، از ابوالحسن (علیه السلام) روایت شده است، گفت: از ایشان درباره پایین‌ترین سطح شناخت پرسیدم. ایشان فرمود: «اقرار به اینکه خدایی جز او نیست. شبیهی ندارد، و همانندی ندارد، و او قدیم است، به طوری که وجودش اثبات شده، بدون اینکه مفقود بوده

باشد؛ و هیچ چیزی همانند او نیست.»^۱

پرسش‌ها

- ۱- معنای «قدیم» که خداوند سبحان به آن متّصف می‌شود چیست؟
- ۲- «قدیمی» که حادث به آن توصیف می‌شود چه معنایی دارد؟ و چرا محال است خداوند به آن توصیف شود؟
- ۳- آیا به نظر نویسنده صحیح است لفظ قدیم به خداوند اطلاق شود؟
- ۴- اینکه اسم‌های خداوند توقیفی است یعنی چه؟

۳- بقا

نویسنده گفته است:

«و بقا (باقی بودن).

عبارت است از سلبِ "عدم" پس از "وجود"؛ یا به عبارت دیگر، عبارت است از عدمِ "آخریت برای وجود"؛ هر دو عبارت به یک معنا هستند.

برخی از امامان درباره معنای بقا در حقّ خداوند متعال می‌گویند: یعنی استمرار وجود در آینده تا بی‌نهایت؛ همان طور که معنای قدیم درباره خداوند، استمرار وجود در گذشته تا بی‌نهایت است. گویی گوینده این عبارت نیاز دارد که بگوید قدیم و بقا دو صفتِ نفسی هستند؛ زیرا برای خداوند به معنای وجود همیشگی در گذشته و آینده هستند؛ و «وجود» نفسی است، زیرا ذات بدون آن محقق نمی‌شود.

چنین دیدگاهی، سُست و ضعیف است؛ زیرا این دو صفت، اگر نفسی باشند لازمه‌اش این خواهد بود که ذات بدون این دو درک نشود؛ و حال آنکه این درست نیست؛ زیرا در این صورت، وجود ذات عقلانی می‌شود؛ و سپس برای وجوبِ قدیم‌بودن و بقای ذات باید دلیل آورده شود.

عده‌اندکی سخن ضعیفی بیان کرده و گفته‌اند: قدیم و بقا، دو صفت قائم به ذات هستند، مثل علم و قدرت. ضعف این گفته پنهان نیست؛ زیرا لازمه‌اش این است که قدیم‌بودن و بقا با قدیم دیگری- قدیم باشند، و با باقی‌بودن موجودی دیگر، باقی باشند؛ سپس روی سخن به این قدیم آخر و این بقا منتقل می‌شود، و برای این دو نیز همان که برای قبلی لازم بود لازم می‌شود، و به این ترتیب تسلسل لازم می‌شود.

ضعیف‌تر از این سخن، سخن کسی است که تفاوت قائل شده و گفته است: «قدیم‌بودن» سلبی است، و «بقا» وجودی است.

دیدگاه حق و راستینی که محققین به آن اعتقاد دارند: این دو، صفت‌های سلبی هستند؛ یعنی هرکدام از این دو عبارت است از نفی آنچه برای خداوند متعال شایسته نیست، و در خارج از ذهن معنایی برای آن‌ها وجود ندارد..»

توضیح:

سومین صفتی که عقل، و وجوب اتصاف خداوند سبحان به آن را درک می‌کند صفت «بقا» است، دلیل عقلی و شرعی به آن تأکید کرده است؛ پس راهی برای ورود فنا به ساحت مقدس خداوند نیست؛ خداوند بسی برتر و بالاتر از چنین نسبت‌هایی است. نویسنده یعنی سنوسی- به چند نظر درباره‌ی معنای «بقا» اشاره کرده است که می‌توان آن‌ها را به صورت زیر خلاصه کرد:

نظر اول: معنای «بقا» که خداوند سبحان به آن توصیف می‌شود به نظر نویسنده و محققین اشاعره- سلبی است همان طور که در صفت «قدیم» گفته شد- و می‌توان نکات زیر را در توضیح آن بیان کرد:

۱- سلب عدم لاحق (پیوست) به وجود.

۲- عدم آخریت برای وجود.

نظر دوم: معنای «بقا» ایجابی و عبارت است از «استمرار وجود در آینده تا بی‌نهایت»؛ و قدیم نیز از دید آنان ایجابی است و به معنای «استمرار وجود در گذشته تا بی‌نهایت» است. پس قدیم و بقا - از این دیدگاه - ایجابی هستند، نه سلبی. پس این دو وجود مربوط به گذشته و آینده هستند، و وجود، صفتی نفسی است و معنای ایجابی دارد؛ به طوری که نمی‌توان ذات را بدون آن‌ها تصور کرد.

نویسنده سنوسی - می‌گوید: این دیدگاه برای تفسیر «بقا» باطل است؛ زیرا بقا و قدیم اگر دو خصوصیت نفسی باشند به این معنا خواهد بود که امکان ندارد ذات مقدس، بدون این دو درک شود، و این درست نیست؛ زیرا ما در اصل - وجود ذات را بدون وجوب اتصاف ذات به بقا و قدیم بودن، درک می‌کنیم؛ و پس از این ادراک است که برای وجوب اتصاف ذات به این دو صفت، برهان طلب می‌کنیم؛ و این دلیلی است برای اینکه بقا و قدیم، همان «وجود» نیستند که ذات به آن توصیف می‌شود.

نظر سوم: بقا و قدیم بودن، دو موجود قائم به ذات هستند، درست مثل علم و قدرت. این نظر نیز باطل است، زیرا تسلسل را لازم می‌گرداند.

توضیح بطلان این دیدگاه: صفات قائم به ذات مثل علم و قدرت و زندگی و اراده... اضافه بر ذات هستند، و با قدیم بودن آن، قدیم، و با بقای آن، باقی هستند. اگر صفت قدیم بودن و بقا این چنین باشند، در این صورت صفت قدیم بودن، قدیم، و صفت بقا، باقی می‌شد. در این صورت روی سخن به این قدمت و بقای دیگر منتقل می‌شود که این دو نیز قدیم و باقی هستند و در ادامه پرسش درباره این قدمت و بقای جدید پیش کشیده می‌شود و در نهایت به تسلسل می‌انجامد، و «تسلسل» باطل است.

نظر چهارم: تمایز قائل شدن میان قدیم بودن و بقا؛ اینکه قدیم بودن به معنای سلبی، و بقا به معنای وجودی است.

این نظر نیز از دید نویسنده باطل است، و برای تمایز مذکور، دلیل معتبری وجود ندارد.

توجه:

اینکه معنی صفات خداوند سبحان سلبی باشد موضوعِ درستی است؛ زیرا قبلاً دانستیم توحید خداوند سبحان، با تسبیح و تنزیه اوست، نه در توصف او و وضع معانی ثبوتی برای صفات و کمالات خداوند. محدود چگونه می‌تواند به نامحدود احاطه پیدا کند؟! ولی اختلاف در بیان معنای بقا و قدیم بر مبنای اعتقادات اشاعره از آنجا ناشی می‌شود که صفات خداوند اضافه بر ذاتش هستند، و همان طور که دانستیم، این دیدگاهی باطل است؛ و درست آن است که صفات خدا عین ذاتش هستند.

در باره اسم «باقی» - که به خداوند سبحان اطلاق می‌شود- امام صادق (علیه السلام) فرموده است: رسول الله ﷺ فرمود: «خداوند تبارک و تعالی ۹۹ اسم دارد؛ صد تا منهای یکی. هر کس آن‌ها را بشمارد وارد بهشت می‌شود؛ و این اسم‌ها عبارت‌اند از: الله، اله، واحد، احد، صمد، اول، آخر، سمیع، بصیر، قدیر، قاهر، علی، اعلی، باقی و...»^۱

پرسش‌ها

- ۱- به‌طور خلاصه نظراتی را که سنوسی در شرح صفت بقا نقل کرده است، و نیز نظر برگزیده توسط وی را بیان کنید.
- ۲- آیا این سخن نویسنده درست است که معنای صفت بقا، سلبی است؟ چرا؟

۴- مخالفت با حوادث (حادث‌ها)

نویسنده گفته است:

«و مخالفت خداوند متعال با حادث‌ها.»

یعنی هیچ کدام از حادث‌ها به هیچ وجه شبیه خداوند متعال نیست؛ نه در ذات، نه در صفات و نه در کارها. حق تعالی می‌فرماید: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (هیچ چیز همانند او نیست، و اوست شنوای بینا). آغاز این آیه، تنزیه است و پایش اثبات. سرآغاز این آیه، ردی بر مجسمه و همانند آنان است، و پایش، معطله را -که همه صفات را رد کرده‌اند- رد می‌کند؛ و حکمت مقدم داشتن تنزیه در این آیه، از باب مقدم داشتن سلب نسبت به اثبات است؛ هرچند در بسیاری از جایگاه‌ها عکس آن شایسته‌تر است؛ به این خاطر که اگر با شنیدن و دیدن آشکار شود، قطعاً پندار تشبیه می‌رود؛ زیرا کسانی که قائل به تشبیه هستند درباره شنیدن می‌گویند با گوش است و درباره دیدن می‌گویند با چشم است، و هر دوی این‌ها فقط به بعضی از موجودات تعلق می‌گیرد، و بر وجه به خصوصی هستند که از عدم بعد می‌آیند، و سخنانی از این دست. این آیه کریم با تنزیه آشکار شده است تا از آن، نفی تشبیه خداوند متعال به شکل مطلق دانسته شود؛ حتی درباره گوش و چشم که بعد از آن بیان شده است؛ چراکه شنیدن و دیدن خداوند متعال، مانند شنیدن و دیدن خلاق نیست؛ زیرا گوش و چشم خداوند متعال، دو صفت قائم به ذات او هستند که گنهکاری و آزاررسانی و لازمه‌های این‌ها برای آن محال، و قدیم بودن و بقایشان واجب است؛ و به تمام وجود تعلق دارند، چه قدیم و چه حادث، چه ذاتی باشد و چه صفت، چه آشکار باشد و چه پنهان.»

توضیح:

چهارمین صفت از صفاتی که عقل، وجوب اتصاف خداوند سبحان به آن را درک می‌کند صفت «مخالفت بودن با حوادث است» [شبهت نداشتن به هیچ حادثی].

حادث (مفرد حوادث): منظور، موجودی است که وجودش مسبوق به عدم بوده [از

عدم به وجود آمده است، یا قبل از موجود شدن نبوده است؛ یعنی نبوده و سپس بوده است؛ پس برای ایجاد و به وجود آمدش از عدم، به علتی نیاز دارد.

معنای مخالفت خداوند سبحان با حوادث یعنی هیچ چیزی مشابه و همانند او نیست، نه در سطح ذات، و نه در سطح صفاتش. حق تعالی می فرماید: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (هیچ چیز همانند او نیست، و اوست شنوای بینا).

دوم: نویسنده، معانی عقیدتی مُستفاد از این آیه را بیان کرده و گفته است: در این آیه، مقدمه‌ای آمده و فرموده: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ و سپس فرموده ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾. طبق دیدگاه او، آنچه در ابتدا آمده پاسخ و ردی بر سخن «مجسمه» و افراد شبیه به آنان است که خداوند را تجسیم، و او را به آفریدگانش تشبیه کرده‌اند؛ خداوند بسی برتر و بالاتر از چنین نسبت‌هایی است. این آیه، اعتقاد آنان را تکذیب می کند؛ زیرا بیان می کند هیچ چیز همانند او نیست؛ و می دانیم «جسم» خصوصیتی است که حادثا به آن توصیف می شود. اما در قسمت بعدی آیه، پاسخ و ردی است بر معطله، که صفات و ویژگی‌های خدا را رد کرده و گفته اند خداوند سبحان به هیچ صفت کمالی توصیف نمی شود. این آیه، بطلان اعتقاد آنان را بیان کرده و فرموده است: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾. پس خداوند سبحان، با شنیدن و دیدن توصیف شده است.

سوم: در این آیه کریم، حق سبحان، تنزیه را بر اثبات وصف مقدم داشته است. پرسش: در بسیاری اوقات مقدم داشتن اثبات بر نفی در کلام، بهتر دانسته شده است، و مثلاً گفته می شود: «سافر القوم و لم یسافر محمد: این گروه مسافرت کردند و محمد مسافرت نکرد.» و این کار بهتر از مقدم داشتن سلب بر اثبات دانسته می شود؛ اما در این آیه دیدیم سلب و تنزیه بر اثبات مقدم داشته شده است. حال چرا چنین است؟

نویسنده پاسخ می دهد و می گوید: این کار بنا به حکمتی انجام شده، و دلیل آن نفی تشبیه و همانندی برای خداوند سبحان است؛ زیرا عده‌ای، برای خداوند متعال، گوش و چشم عادی، و شنیدن را با گوش و دیدن را با چشم ثابت کرده‌اند؛ خداوند برتر و بالاتر از چنین نسبت‌هایی است. و گفته‌اند این دو خصوصیت فقط به برخی از موجودات تعلق دارد،

نه به همه آن‌ها؛ البته با توجه به شروط خاصی مثل دور نبودن زیاد، و دیگر شرط‌هایی که مشخص کرده‌اند.

خداوند سبحان با سلب آغاز کرده است، زیرا وقتی اراده کرد شنیدن و دیدن را در سخن خود بیان کند (و به این دلیل که چه بسا این کار، تشبیه را به ذهن‌ها متبادر کند) تنزیه و نفی تشبیه را مقدم داشت و فرمود: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ تا چنین برداشتی به ذهن هیچ‌کسی خطور نکند؛ و سپس بعد از این نفی، شنیدن و دیدن را به صورتی که به هیچ‌وجه با شنیدن و دیدن مخلوقات شبیه نیست اثبات فرموده است؛ پس گوش او، همانند گوش آفریدگانش نیست، و چشم او همانند چشم آنان نیست.

چهارم: نویسنده، اعتقاد اشاعره را دربارهٔ صفت گوش و چشم بیان کرده است؛ به صورت

زیر:

- هر دو صفت کمالی هستند.

- هر دو بر ذات او اضافه شده‌اند.

- قائم به ذات هستند، و از آنجا که قائم به ذاتش هستند یعنی گوش و چشم- از

گنجهکاری و آزارسانی و لازمه‌های آن‌ها منزّه هستند.

- با قدمت ذات خداوند سبحان، قدیم، و با بقای او، باقی هستند.

- به همهٔ موجودات تعلق دارند؛ چه قدیم باشند و چه حادث، چه ذاتی باشند و چه صفت،

چه ظاهر باشند و چه باطن.

و ان شاء الله بعداً توضیحات بیشتر دربارهٔ گوش و چشم خواهد آمد.

پرسش‌ها

۱- ائصاف خداوند سبحان به مخالفت با حوادث به چه معناست؟

۲: سنوسی توضیح داده است که در این آیه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾

پاسخی به مجسمه و معطله است. آن را توضیح دهید.

۵- قائم‌بودن به خود

نویسنده گفته است:

«خداوند متعال قائم به خودش است: یعنی نه به محل نیاز دارد و نه به تخصیص دهنده.»

یعنی از جمله ملاحظاتی که برای خداوند متعال لازم می‌گرداند قائم به خودش یعنی به ذات خودش باشد، معنای قائم‌بودن به خودش برای خداوند است که سلب نیازمندی خداوند متعال از تمام چیزهاست؛ پس خداوند متعال به هیچ محلی یعنی هیچ ذاتی نیاز ندارد که در آن موجود شود، مگر ذات متعال خودش؛ درست مثل صفت که در ضمن موصوف موجود می‌شود؛ زیرا این خصوصیت در حیطة صفات قرار می‌گیرد، و خداوند متعال، ذاتی است که با صفات توصیف شده است، و به آن صورتی که نصارا و باطنیه - که با آنان هم‌نظر هستند- (خداوند همه‌شان را هلاک گرداند) ادعا می‌کنند، خداوند عزوجل صفت نیست؛ و هنگام شرح و بسط برهان‌ها، دلیل آن خواهد آمد.

همچنین به تخصیص‌دهنده‌ای نیاز ندارد؛ یعنی به فاعلی که «وجود» را به او تخصیص بدهد، نه در ذاتش و نه در هیچ‌کدام از صفاتش؛ بلکه فقط چیزی به تخصیص‌دهنده یعنی فاعل- نیاز دارد که عدم را می‌پذیرد؛ و حال آنکه مولای ما (جل و عز) عدم را نمی‌پذیرد؛ به دلیل وجوب قدمت و بقا برای ذات خداوند متعال و تمامی صفاتش؛ بنابراین به‌طور کلی- نیازمندی برایش محال است.

به این ترتیب شما متوجه می‌شوید منظور ما از «محل» در اصل اعتقادات، «ذات» است، و منظور ما از تخصیص‌دهنده، فاعل است؛ پس با عدم نیاز او به محل یعنی ذاتی دیگر- لازم می‌آید خداوند (جل و عز) ذات باشد نه صفت؛ و با عدم نیاز به تخصیص‌دهنده یعنی فاعل- لازم می‌شود ذات خداوند (جل و عز) مانند دیگر ذات‌هایی که به محلی نیاز ندارند نباشد مثلاً جرم‌ها؛ زیرا این ذات‌ها هرچند بی‌نیاز از محل هستند یعنی از ذات‌هایی که قیام صفات با موصوف با آن استوار می‌شود- اما ابتدائاً و در ادامه، ضرورتاً به تخصیص‌دهنده یعنی فاعل- نیازمند هستند، که همان مولای ما (جل و عز) است.

بنابراین «قائم‌بودن به خود» عبارت است از بی‌نیازی مطلق؛ و این خصوصیت جز برای مولای ما تبارک‌وتعالی امکان‌پذیر نیست. حق تعالی می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (ای مردم، شما به خدا نیازمندید، و این خداست که بی‌نیاز ستوده است) و می‌فرماید: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (خدای صمد [بی‌نیاز مطلق]، نزاده، و زاده نشده است، و هیچ‌کس او را همتا نیست).

خداوند متعال با این فرمایش خود: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ نیازمندی هرآنچه جز خودش را به خودش ثابت کرده است؛ زیرا «صمد» کسی است که در نیازها به او رو می‌کنند، و از او درخواست می‌کنند؛ و شکی نیست که هرآنچه غیر از خداوند متعال یا زبان حال یا با زبان مقال یا با هر دو- در ابتدا و ادامه، نیازمند اوست؛ و حق تعالی با این فرمایش خود: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ وجوب غنا و بی‌نیازی خود (جل و عز) را از مؤثر، ثابت کرده است. در نتیجه خداوند متعال به مؤثر و علتی برای وجود خود (تعالی) نیاز ندارد؛ و با این فرمایش خود: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ به این نکته اشاره کرده است؛ یعنی وجودش از چیزی آفریده نشده است؛ یعنی به دلیل وجوب قدیم‌بودن و بقایش، علتی برای وجود خداوند متعال وجود ندارد؛ همچنین خداوند متعال به اثر نیازمند نیست، زیرا خداوند متعال آن را از حوادث آفریده است، و خداوند (جل و عز) از عرض‌ها و غرض‌ها هیچ غرضی ندارد، و خداوند متعال برای هیچ‌کدام از این حادث‌ها، یاریگری ندارد؛ بلکه خداوند (جل و عز) صرفاً با اختیار، و بدون هیچ واسطه و نیازمندی و علتی، فاعل است؛ و با فرمایش خود: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ به آن اشاره کرده است؛ یعنی وجود هیچ‌چیزی از ذات متعالی‌اش زاده نشده است، یعنی اینکه قسمتی از آن، از او بوده باشد، یا بدون قصدی ناشی از او باشد، یا با کمک کسی که برای آن کار با او همراهی کرده و زوج شده باشد، یا بنا به علتی بوده باشد که او را وادار به انجام آن کرده باشد؛ زیرا در تمامی این‌ها اگر خداوند متعال این‌چنین باشد، لازم می‌شود او نیز همچون حادث‌ها باشد. چگونه چنین باشد در حالی که خداوند تبارک‌وتعالی هیچ همانند و همتایی ندارد، نه پدری دارد، نه همسری، نه فرزندی، و نه همانندی که میان او و حوادث باشد؛ پس مبارک و بلندمرتبه است.»

توضیح:

از جمله صفاتی که عقل، و جوب اتصاف خداوند سبحان را به آن درک می‌کند «قائم‌بودن خداوند متعال به خودش» است؛ و این صفت نیز مثل صفت‌های قدیم و بقا- معنای سلبی دارد. قائم‌بودن خداوند به خودش یعنی به محل یا تخصیص‌دهنده نیاز ندارد. محل: ذاتی است که موجود از طریقش موجود می‌شود؛ و تخصیص‌دهنده: فاعل مؤثر ایجادکننده است؛ و عدم احتیاج به محل یعنی خداوند سبحان، قائم به ذات مقدس خودش است، و به ذات دیگر یا چیز دیگری نیاز ندارد تا با آن استوار شود یا از طریق آن موجود شود، به آن صورتی که صفت در موصوف موجود می‌شود؛ مثلاً صفت «علم» به ذات دیگری عارض می‌شود، و در نتیجه این «ذات» به علم متصف می‌شود و گفته می‌شود عالم است. در وجود خداوند متعال، وضعیت این چنین نیست. خداوند سبحان، غنی مطلق است و به ذات مقدس خودش استوار است و به هیچ چیزی نیازمند نیست تا با آن موجود شود؛ خداوند بسی برتر و بالاتر از چنین نسبت‌هایی است.

به عبارت دیگر، چیزی که نیاز دارد به ذات دیگری قائم باشد صفت است؛ پس به موصوفی نیازمند است تا به آن عارض شود و به آن متصف گردد و از طریق آن موجود شود؛ ولی خداوند سبحان، ذات است و به آن صورتی که برخی از فرقه‌های باطل طبق تعبیر نویسند- مثل نصارا و باطنیه ادعا می‌کنند صفت نیست.

بنده عرض می‌کنم: اگر منظور نویسند از الوهیت این است که صفتی همانند دیگر صفات باشد، خداوند سبحان برتر از آن است که الوهیت، گنه و حقیقتش باشد؛ همان طور که سید احمد الحسن (علیه السلام) در سرآغاز کتاب توحید روشن فرموده است.

اما عدم احتیاج خداوند سبحان به تخصیص‌دهنده، یعنی خداوند سبحان به فاعل ایجادکننده، و مؤثری که سمت وجود را برای او در برابر سمت عدم تخصیص بدهد نیازمند نیست.

توضیح: نسبت «موجود ممکن» به وجود و عدم، مساوی است؛ یعنی وجود یا عدم

برایش جایز است؛ در نتیجه برای اینکه موجود شود به فاعلی نیاز دارد تا سمت وجود را برایش تخصیص بدهد؛ و روشن است چنین وضعیتی فقط برای «وجود ممکن» قابل تصور است. خداوند سبحان، واجب‌الوجود است، و وجودش عین ذاتش است؛ و از اینجاست که او از فاعلی که سمت وجود را برایش تخصیص بدهد بی‌نیاز است، و وجودش «ممکنی» نیست که به تخصیص‌دهنده و فاعل یا علتی نیازمند باشد تا او را موجود کند؛ خداوند بسی برتر و بالاتر از چنین نسبتی است.

در نتیجه ثابت می‌شود خداوند سبحان، قائم به خودش است (یعنی به محل و تخصیص‌دهنده نیازمند نیست)؛ و این پنجمین صفت است.

پرسش: بقیه ذات‌ها نیز به خودشان استوار هستند و به محلی که از طریق آن موجود شوند نیاز ندارند؛ مثلاً زید به خودش قائم و موجود است و به ذات دیگری نیازمند نیست تا در آن و از طریق آن موجود شود. حال آیا این به آن معناست که او به همین صفتی متصف است که ما درصدد اثبات وجوب اتصاف حق سبحان به آن هستیم؟

پاسخ: زید و همه ذات‌های ممکن‌الوجود اگرچه قائم به ذات خود هستند و به ذات دیگری که در آن به وجود بیاید نیاز ندارند، اما به تخصیص‌دهنده و فاعل و علتی نیاز دارند تا آن‌ها را از عدم به وجود بیاورد؛ هم در سطح سرآغاز، و هم در سطح استمرار؛ و تنها ذاتی که هم به بی‌نیازی مطلق، و هم به عدم نیاز به محل و تخصیص‌دهنده توصیف می‌شود، خداوند سبحان و متعال است. حق تعالی می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (ای مردم، شما به خدا نیازمندید، و این خداست که بی‌نیاز ستوده است).

و همان‌طور که خداوند سبحان به محل و مؤثر (علت) نیازمند نیست، خداوند سبحان به اثر (مخلوق) نیز نیازمند نیست. خداوند سبحان، ایجادکننده چیزهاست و انجام‌دهنده کارها با اختیار خودش است. آن‌ها را ایجاد کرده است، ولی نه با اجبار و نه از سر اضطرار؛ و او با ذات خودش بی‌نیاز است، و به غیر خودش نیازمند نیست؛ مبارک و بلند مرتبه است.

پرسش‌ها

- ۱- معنای اتصاف خداوند سبحان به قائم بودن به خودش را توضیح دهید.
- ۲- ذات‌های دیگر نیز قائم به خودشان هستند. پس قائم به ذات بودن خداوند چه فرقی با آن‌ها دارد؟
- ۳- متنی دینی برای این صفت بیان کنید و چگونگی استناد به آن را توضیح دهید.

۶- وحدانیت (یگانگی)

نویسنده گفته است:

«و وحدانیت: یعنی نه در ذاتش و نه در صفاتش و نه در کارهایش، دوّمی ندارد.»

یعنی وحدانیت در حق خداوند متعال، سه صورت را شامل می‌شود؛ اولی، نفی کثرت در ذات خداوند متعال است که «کم متصل» نامیده می‌شود. دومی، نفی نظیر برای او در ذاتش است یعنی نظیر در یکی از صفاتش- که «کم منفصل» نامیده می‌شود. سومی، یکتا بودن خداوند متعال برای ایجاد و تدبیر کلی، بدون هیچ واسطه و تحقیق و تفحصی؛ در نتیجه به‌طور کلی- هیچ مؤثری جز خداوند متعال در اثر وجود ندارد. خداوند بلندمرتبه می‌فرماید: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (ماییم که هر چیزی را به اندازه آفریده‌ایم) و می‌فرماید: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾ (این است خدا، پروردگار شما؛ هیچ معبودی جز او نیست، آفریننده هر چیزی است؛ پس او را پرستید)؛ همچنین خداوند (جل و عز) می‌فرماید: ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (فرمانروایی آسمان‌ها و زمین از آن اوست)؛ و نیز تبارک و تعالی می‌فرماید: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (و خداوند شما را و آنچه را می‌سازید آفریده است!).»

توضیح:

ششمین صفت از صفاتی که عقل به وجوب انصاف خداوند متعال به آن حکم می‌کند «وحدانیت» است؛ و به نظر نویسنده معنای آن مثل صفات قبلی- سلبی است. معنای صفت وحدانیت: خداوند سبحان، در ذاتش و در صفاتش و کارهایش، دومی ندارد.

در این صفت، سه نوع از نفی و سلبِ نقص و کمبود از خداوند متعال وجود دارد: اول: خداوند سبحان در ذاتش یکتاست؛ به این معنا که در ذاتش، دومی ندارد؛ پس کثرتی در ذاتش نیست، و از اجزا ترکیب نشده است (و اصطلاحاً به آن «کم متصل» می‌گویند).

دوم: خداوند سبحان در ذات و صفاتش یکتاست؛ به این معنا که در ذات و صفاتش نظیر و مشابهی ندارد؛ پس هیچ موجودی نیست که در ذاتش نظیر او باشد، یا در یکی از صفاتش همانند او باشد (و اصطلاحاً به آن «کم منفصل» می‌گویند). سوم: خداوند سبحان، در کارهایش یکتاست.

و نویسنده در اینجا وحدانیت را به یگانه‌بودن خداوند سبحان در ایجاد و تدبیر بدون هیچ واسطه‌ای تفسیر کرده، و اینکه خداوند سبحان، یگانه‌مؤثر است، و در عالم آفرینش هیچ مؤثری جز او نیست.

بنده عرض می‌کنم: اینکه خداوند سبحان در ایجاد و تدبیر به هیچ چیزی نیاز ندارد، شکی در آن نیست؛ اما نفی تأثیرگذاری چیزهای دیگر در عالم آفرینش به‌طور کلی -حتی به اذن خداوند سبحان- صحیح نیست؛ زیرا قرآن و سنت شریف به‌صراحت آن را بیان کرده‌اند؛ و پیش‌تر درباره‌اش گفته شد.

پرسش‌ها

- ۱- معنای وحدانیت خداوند سبحان چیست؟
- ۲- معنای وحدانیت خداوند در کارهایش را بیان کنید، و اگر نیاز به توضیحی دارد آن را شرح دهید.

سنوسی گفته است:

«این شش صفت: اولی - یعنی وجود - نفسی است، و پنج تای دیگر، سلبی هستند.»

حقیقت صفت نفسی، حالت واجب برای ذات است؛ البته تا زمانی که برای ذات، با علتی دلیل آورده نشود؛ مثل تحییّز برای جرم. مادام که جرم باشد واجب الجرم است؛ و ثبوت این نوع صفت برای او با علتی توجیه نمی‌شود.

وی با این گفته خود «با علتی برایش دلیل آورده نمی‌شود»^۱ از حالت معنوی اجتناب کرده است؛ مثل اینکه به عنوان مثال ذات، عالم و توانا و اراده کننده است؛ چراکه با اقامه شدن علم و قدرت و اراده با ذات برایش دلیل آورده شده است.

همچنین از صفات معانی نیز اجتناب کرده است؛ مثل علم و قدرت. اما علم و قدرت، جزو صفات نفسی و معنوی نیستند؛ زیرا احوال هستند، و احوال به خودی خود نه موجود هستند و نه معدوم. علم و قدرت دو صفتی هستند که در خودشان موجود، و با موجودی قائم هستند.

حال اگر این نکته را متوجه شدی، بدان «وجود» از نظر کسی که آن را اضافه بر ذات دانسته باشد صفتی نفسی است؛ اما کسی که آن را خود ذات در نظر می‌گیرد، در اصل صفت نیست، و استدلال برای برشمردن آن جزو صفات نفسی، پیش تر گفته شد؛ و در اینجا همانند همان استدلال برای برشمردن آن جزو صفات نفسی آورده می‌شود؛ زیرا

معنای وجود به ذات بازمی‌گردد؛ حال چه بگوییم عین ذات است، یا اضافه بر حقیقت ذات است؛ زیرا ذات جز به اینکه موجود باشد خارج از ذهن ثابت نمی‌شود.

این گفته وی: «پنج صفت دیگر سلبی هستند» یعنی مدلول و معنای هرکدام از آن‌ها، عدم چیز است که شایسته مولای ما (جل و عز) نیست؛ و مدلول آن‌ها صفت موجود در خود این صفات نیست؛ همان طور که درباره علم و قدرت و دیگر صفات معنای که در ادامه می‌آید. این چنین است؛ پس معنای قدیم بودن، سلبی، یعنی نفی مسبوق بودن (پیش‌تر بودن) عدم بر وجود است؛ به عبارت دیگر می‌توان گفت: نفی اولویت برای وجود. معنای بقا، نفی پیوست‌شدن عدم به وجود است؛ و مخالفت با حوادث، نفی همانندی در ذات و صفات و کارهاست؛ و قائم‌بودن به خود، نفی نیازمندی ذات عالی به محل، یعنی ذات دیگری است که استواری صفت به موصوف، قائم به آن است، و نفی نیازمندی خداوند متعال به تخصیص‌دهنده یا فاعل است. یگانگی، عدم دوگانگی در ذات متعالی و صفات و کارهاست؛ یا به عبارت دیگر: نفی کمیت متصل و منفصل و به‌طور کلی. نفی شریک در کارهاست؛ و معنا، یکی است؛ و توفیق فقط با خداوند است.»

صفات معانی و صفات معنوی

سنوسی گفته است:

«سپس خداوند متعال، هفت صفت واجب دارد که صفات معانی نامیده می‌شوند»

و منظور از صفات معانی، صفاتی است که در خودشان موجود هستند؛ حال چه حادث باشد مثل سفیدی و سیاهی جرم، یا قدیم باشد مثل علم و قدرت خداوند متعال. هر صفتی که در خودش موجود باشد اصطلاحاً «صفت معنا» نامیده می‌شود. اگر صفت در خودش موجود نباشد، اگر برای ذات واجب باشد مادام که برای ذات علتی آورده نشود، «نفسی» یا «حلول‌کننده نفسی» نامیده می‌شود و مثال آن، تحیز جرم است و اینکه مثلاً قابلیت جای‌گرفتن در اجسام را دارد؛ و اگر صفت در نفس خودش موجود

نباشد ولی علتی برایش آورده شده باشد فقط مادام که علتش قائم به ذات است برای ذات واجب است و صفت «معنوی» یا «حلول‌کننده معنوی» نامیده می‌شود؛ و مثال آن این است که مثلاً ذات، عالم و تواناست.»

توضیح:

۱- نویسنده، هفت صفت از صفات معانی، و هفت صفت از صفات معنوی را بیان می‌کند که مجموعشان چهارده صفت است، و با ضمیمه کردن به شش صفت قبلی، بیست و هفت صفت از صفاتی که عقل، وجوب اتصاف خداوند سبحان به آنها را درک می‌کند شامل می‌شوند.

۲- منظور از صفات معانی چیست؟

از آنجا که اشاعره اضافه بودن صفات بر ذات مقدس را باور دارند، آنها به صفاتی که در خودشان وجود دارند «صفات معانی» اطلاق کرده‌اند؛ پس صفات معانی، صفاتی هستند که به خودی خود موجود هستند؛ حال یا حادث است مثل سفیدی جرم، یا قدیم است مثل آگاهی و قدرت خداوند متعال.

۳- تفاوت بین این صفات با صفات معنوی چیست؟

دانستیم هر صفتی که پیش از عارض شدن بر ذات، در خودش وجود داشته باشد مثل صفت علم و قدرت. صفات معانی نامیده می‌شود؛ ولی صفات معنوی، وجود مستقلاً در خودشان ندارند، بلکه پس از عارض شدن بر ذات و اتصاف ذات به آنها، آشکار می‌شوند، مثل عالم و قادر. این دو صفت صفاتی هستند که پس از عارض شدن صفت علم و قدرت بر ذات هویت می‌یابند و قبل از آن وجودی در خودشان نداشته‌اند؛ در نتیجه این صفات، فرع بر اتصاف به صفات معانی، و مترتب بر آنها هستند.

پرسش‌ها

۱- صفات معانی یعنی چه؟

۲- تفاوت آن‌ها با صفات معنوی چیست؟

صفات معانی

۱ و ۲- قدرت و اراده

وی گفته است:

«از جمله: قدرت و اراده، که به همهٔ ممکنات تعلق می‌گیرند.»

یعنی از نظر تعلق گرفتن قدرت و اراده بر ممکنات نه واجب‌ها و نه محال‌ها- یکسان هستند؛ ولی از نظر چگونگی تعلق گرفتن این دو به ممکنات، متفاوت هستند. قدرت، صفتی است که در ایجاد ممکن و از بین رفتن آن مؤثر است، و اراده، صفتی است که در اختصاص یکی از دو طرف ممکن مثل وجود و عدم، یا طولانی شدن و کوتاه شدن، یا خصوصیات دیگر از این دست، برای اینکه یکی از این دو طرف به جای طرف دیگر واقع شود، تأثیر می‌گذارد؛ در نتیجه تأثیر قدرت، فرع بر تأثیر اراده است؛ زیرا مولای ما (جل و عز) هیچ ممکنی را با قدرت خودش پدید نیاورد یا معدوم نساخت مگر آنچه حق تعالی، وجود و عدمش را اراده فرموده است، و تأثیر اراده از نظر اهل حق بر اساس علم به کل آنچه است که خداوند تبارک و تعالی به اینکه از ممکنات باشد یا نباشد علم دارد و در نتیجه مراد او (جل و عز) بوده است. معتزله (خداوند رویشان را سیاه گرداند) تعلق اراده را پیرو امر در نظر گرفته‌اند، ولی مولای ما (جل و عز) فقط ایمان و اطاعتی را می‌خواهد که به آن دستور داده است؛ حال می‌خواهد اتفاق افتاده باشد یا نیفتاده باشد. از نظر ما، ایمان ابوجهل به فرمان اوست ولی خواست و منظور خداوند متعال نبوده است؛ زیرا خداوند (جل و عز) عدم وقوع آن را می‌دانست. از کفر ابوجهل نهی شده است، و به اراده و قدرت

خداوند متعال واقع شده است. از نظر معتزله (خداوند نظرشان را قبیح گرداند) ایمان او، هدف و منظور خداوند متعال بوده است، نه کفر او؛ در نتیجه بر آنان لازم می‌آید که در فرمانروایی مولای ما (جل و عز) نقص و کمبودی واقع شده باشد؛ به دلیل اینکه به نظر آنان، آنچه خداوند متعال نخواست، واقع شده است؛ یعنی کسی که فرمانروایی آسمان‌ها و زمین و آنچه میانشان است از آن اوست؛ خداوند بسی برتر و بالاتر از چنین نسبت‌هایی است.

به شکل خلاصه، متعلقات از نظر اهل حق، بر سه مرتبه هستند: مرتبه‌ای که به قدرت تعلق دارد، مرتبه‌ای که به اراده تعلق دارد، و مرتبه‌ای که به علم به ممکنات تعلق دارد. اولی به دنبال و در نتیجه دومی، و دومی به دنبال و در نتیجه سومی است. قدرت و اراده فقط به واجب و محال تعلق دارد؛ زیرا قدرت و اراده، چون دو صفت مؤثر هستند و لازمهٔ اثر این است که پس از عدم، موجود باشد؛ پس لازم است آن چیزی که نمی‌تواند به هیچ وجه عدم باشد مثل واجب نپذیرد که اثر این دو باشد؛ وگرنه تحصیل حاصل لازم می‌آید؛ و آنچه وجود را به هیچ وجه نمی‌پذیرد مثل محال نیز نپذیرد اثر این دو باشد؛ زیرا در غیر این صورت باید با بازگرداندن محال به جایز، حق را وارونه کرد. پس به هیچ وجه قصوری در عدم تعلق قدرت و ارادهٔ قدیم، به واجب و محال وجود ندارد؛ بلکه اگر به این دو تعلق بگیرد، در این صورت قصور را لازم می‌گرداند؛ به این دلیل که بر اساس این فرض فاسد جایز می‌شود این دو به نابودی خود اقدام کنند، و حتی به نابودی ذات متعالی؛ ولی اثبات لاهوتی، حوادث را نمی‌پذیرد و آنچه حوادث را بر او واجب می‌کند سلب می‌کند، و او مولای ما (جل و عز) است؛ و کدام نقص و فساد بزرگ‌تر از این است.

به طور خلاصه، این تقدیر و فرض فاسد به خلط بزرگی منجر می‌شود که هیچ ایمانی با آن نمی‌ماند، و اصلاً هیچ معقولاتی با آن نمی‌ماند؛ و از آنجا که این معنا برای برخی افراد احمق بدعت‌گذار پنهان بوده است، به مخالف با آن تصریح کرده‌اند. از این حزم نقل شده است که در «ملل و نحل» گفته است خداوند متعال توانایی دارد که فرزندی اختیار کند؛ زیرا اگر به این کار توانا نباشد، ناتوان خواهد بود. به بی‌خردی این بدعت‌گذار نگاه کنید که چگونه از لازمهٔ این سخن پست و شنیع غافل شده است که حتی تحت عنوان

وهم و خیال هم نمی‌توان دسته‌بندی‌اش کرد. او غافل بوده است از اینکه عجز و ناتوانی فقط در صورتی معنا دارد که کوتاهی و قصور از سوی قدرت و توانایی بوده باشد؛ اما اگر به دلیل تعلق نگرفتن قدرت باشد هیچ عاقلی نمی‌پندارد که این عجز و ناتوانی بوده است.

استاد ابواسحاق اسفراینی بیان کرده است که اولین کسی که از این بدعت‌گذار و پیروانش آن را بر اساس فهم اشتباهشان برگرفتند، بر اساس داستان قضیه ادریس علیه السلام بوده است که ابلیس ملعون به شکل انسانی نزد او آمد و [ادریس] در حال خیاطی بود و هر دفعه که سوزن را وارد و خارج می‌کرد می‌گفت، سبحان الله و الحمد لله. ابلیس تخم مرغی را برایش آورد و به او گفت: آیا خداوند متعال توانایی دارد که دنیا را در این پوسته قرار بدهد؟ ادریس در پاسخ به او فرمود: خداوند تواناست که دنیا را در سوراخ این سوزن وارد کند؛ و یکی از چشمان او را کور کرد و او یک‌چشم شد. وی گفته است: این مسئله از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل نشده است.

اشعری از این پاسخ ادریس علیه السلام پاسخ‌هایی را دربارهٔ مسائل بسیاری از این دست برگرفته و این پاسخ را شرح داده و گفته است: اگر منظور پرسشگر این بوده که دنیا همین طور که هست و پوست هم با همان کیفیت باقی بماند، در این صورت سخن عاقلانه‌ای نگفته است؛ زیرا اجسام بسیاری هستند که محال است داخل یکدیگر شوند در حالی که در یک مکان قرار دارند؛ و اگر منظورش این است که دنیا به اندازهٔ پوسته‌ای کوچک شود و در آن قرار بگیرد یا پوسته به اندازهٔ دنیا بزرگ شود و دنیا در آن قرار بگیرد، سوگند به جانم که خداوند متعال به انجام این کار و حتی بیش از آن- تواناست. برخی مشایخ این چنین مفصل بیان کرده‌اند، ولی ادریس علیه السلام به صورت تفصیلی پاسخ نداده است؛ زیرا پرسشگر، معاند و لج‌باز بود. به همین دلیل با کور کردن چشمش او را برای این پرسش عقوبت کرد، و این عقوبت هر پرسشگر همانند اوست.»

توضیح:

نویسنده، دو صفت از صفات معانی را مطرح کرده است، یعنی قدرت و اراده. چند نکته دربارهٔ این دو صفت وجود دارد:

اول: قدرت و اراده، دو صفتی هستند که به امور ممکن تعلق دارند، نه واجب و محال؛ زیرا قبلاً دانستیم اشیا از نظر عقل، یا واجب هستند یعنی عقل عدم آن‌ها را درک نمی‌کند. یا محال هستند یعنی عقل وجود آن‌ها را درک نمی‌کند. یا ممکن هستند، یعنی هم وجود و هم عدم، برایشان جایز است. قدرت و اراده به امور ممکن تعلق دارد که وجود و عدمشان جایز است.

دوم: اگر هر دو صفت قدرت و اراده به ممکنات تعلق دارند، پس تفاوت این دو در چیست؟

پاسخ: تفاوت در چگونگی تعلق نهفته است؛ گاهی از ایجاد ممکن و از بین بردن سخن می‌گوییم، و بار دیگر از اختصاص ممکن به فقط یکی از دو اطراف متقابل سخن می‌گوییم؛ مثل طولانی بودن نه کوتاه بودن، و بی‌نیازی نه نیازمندی، و وجود نه عدم، و مشابه این‌ها. آنچه در ایجاد ممکن و از بین رفتن آن مؤثر است صفت قدرت است؛ یعنی هر دوی این‌ها برایش مساوی هستند. آنچه در اختصاص دادن فقط یکی از دو طرف ممکن به وقوع و نه آن طرف دیگر- مؤثر است صفت اراده است مثل وجود و نه عدم، یا طولانی بودن و نه کوتاه بودن، و مشابه این‌ها؛ و این صفتی است که در واقع شدن یکی از دو طرف و نه طرف دیگر- مؤثر است.

سوم: آیا تأثیر قدرت، تحت تأثیر اراده است، یا برعکس؟

نویسنده پاسخ می‌دهد و می‌گوید: تأثیر قدرت، فرع تأثیر اراده است؛ زیرا خداوند سبحان ممکنات را با قدرت خود به وجود نمی‌آورد و آن‌ها را از بین نمی‌برد، مگر آنچه خودش سبحان اراده ایجاد و از بین بردنش را کرده باشد؛ در نتیجه تأثیر قدرت، فرع تأثیر اراده است.

چهارم: تأثیر اراده به چه چیزی مستند است؟

این مسئله‌ای است که اشاعره و معتزله درباره‌اش اختلاف داشته‌اند.

اشاعره- از جمله نویسند- می‌گویند: تأثیر آن به علم و آگاهی خداوند سبحان از همه چیزها مستند است. هر آنچه خداوند خواسته است مستند و پیرو علم خداوند بوده است؛ و از آنجا که هر آنچه اتفاق می‌افتد طبیعتاً برایش معلوم بوده است، پس منظور و مقصود

خداوند سبحان بوده است.

اما معتزله می‌گویند: تأثیر اراده به امر خداوند سبحان مُستند و تابع آن است. به این معنا که خداوند فقط ایمان و عبادتی را که به آن دستور داده است می‌خواهد؛ چه واقع شده باشد و چه واقع نشود.

از نظر اشاعره، چیزی مثل ایمان ابوجهل، منظور و مقصود نبوده است؛ زیرا خداوند از کفر او آگاهی داشته، و اراده، تابع علم و آگاهی اوست. مراد از نظر معتزله ایمان بوده، زیرا او مأمور به ایمان بوده و اراده، تابع امر است.

پنجم: چرا قدرت و اراده به واجبات و محال‌ها تعلق نمی‌گیرد؟

پاسخ: زیرا قدرت و اراده، دو صفت هستند که تأثیری دارند. تأثیر قدرت، ایجاد پس از عدم، یا برعکس است، و تأثیر اراده، اختصاص یکی از دو طرف متقابل برای وجود است، نه طرف دیگر؛ و این یعنی اثر هر دوی آن‌ها موجود نبوده، و سپس با وجود دو صفت پدیدار شدند. چنین تأثیری را می‌توان در امور ممکن تصور کرد، اما امور واجب یا محال (که یکی از دو طرف وجود و عدم در آن معدوم می‌شوند) این طور نیست؛ زیرا واجب، چیزی است که عدم آن تصور نمی‌شود و در نتیجه نمی‌تواند اثری از قدرت و اراده داشته باشد؛ به‌علاوه تخصیص وجود به آن، امری است که ضرورتاً حاصل می‌شود، و ایجاد آن یا تخصیص وجود برای آن با قدرت و اراده، معنا ندارد، و تحصیل حاصل - از نظر عقلی - ناپسند است.

ممتنع نیز همانند آن است. وجود آن در اصل ناممکن است؛ پس چگونه می‌تواند تأثیری برای قدرت و اراده باشد؟ تأثیر این دو صفت، دگرگونی واقعیت آن، با ممکن شدن محال را لازم می‌گرداند.

خلاصه: عدم تعلق قدرت و اراده به واجبات و محالات، فقط به دلیل کوتاهی و عدم ظرفیت خود قابل و پذیرنده است، نه به دلیل عدم ظرفیت در صفت قدرت و اراده؛ بلکه اگر این دو صفت بتوانند به واجب و محال تعلق بگیرند قطعاً تعلق گرفتن این دو به ذات مقدس (واجب‌الوجود) امکان‌پذیر می‌شد، و نتیجه قدرت، قائل شدن به امکان وجود ذات و عدم آن را پیش می‌کشید؛ و نتیجه اراده، تخصیص هرکدام از دو طرف وجود و عدم برای ذات

می‌شد؛ همچنین اثبات الوهیت مطلق برای حوادث (که از نظر عقلی محال است) اثری از قدرت و اراده می‌شد، و این‌ها نتایجی است که از بطلان و فسادشان روشن و بدیهی است. ششم: نویسنده، سخن برخی از بدعت‌گذاران مثل ابن حزم در «ملل و نحل» را بیان می‌کند که قائل به شامل شدن دو صفت قدرت و اراده برای همهٔ امور هستند - از جمله واجبات و محالات - و پنداشته است خداوند، توانایی دارد فرزندی اختیار کند (به‌رغم اینکه از نظر عقلی محال است) و گمان کرده قائل شدن به خلاف آن، به‌معنای نسبت دادن عجز و ناتوانی به خداوند سبحان است؛ ولی پاسخش روشن است؛ زیرا این تصور از آنجا ناشی شده است که عدم شمول، به قصور و ناتوانی در قدرت و اراده بازمی‌گردد، در حالی که این عدم شمول فقط به‌دلیل نقص و عدم ظرفیت در خود قابل و مخلوق است.

۳- علم

وی گفته است:

«و علم به همهٔ واجبات و ممکنات و محال‌ها تعلق می‌گیرد.»

علم، صفتی است که به‌واسطهٔ آن، چیزی که به آن ارتباط دارد به وجهی از وجوه معلوم می‌شود؛ به‌طوری که احتمال تقیضش وجود ندارد. معنای سخن ما که به همهٔ واجبات و... تعلق دارد این است که: همهٔ این امور، از ازل تا ابد، بدون تأمل و استدلال، برای علم خداوند متعال آشکار و برای او به‌گونه‌ای روشن و مشخص بوده است که هر کاری امکان ندارد برخلاف آنچه (جل و عز) عمل کرده است بوده باشد.»

توضیح:

سومین صفت از «صفات معانی»، علم است.

و منظور از صفت علم از نظر وی، صفتی است که با آن، چیزی معلوم برای عالم به‌طور کامل و دقیق آشکار می‌شود؛ به طوری که به‌هیچ‌وجه احتمال تقیض یا اشتباه در آن راه ندارد.

دربارهٔ صفت‌های اراده و قدرت بیان کردیم این دو صفت، به امور ممکن (جایز) تعلق دارند، نه واجب یا محال؛ ولی صفت علم به همهٔ امور تعلق دارد؛ چه واجب باشد، چه محال و چه جایز. همهٔ این‌ها برای علم و آگاهی خداوند سبحان آشکار هستند، از ازل تا ابد. همچنین آشکار بودن همهٔ امور برای خداوند سبحان، بدون تأمل و استدلال از سوی اوست. می‌دانیم علم به دو شکل است:

اول: حصولی؛ به معنای حضور صورت معلوم در ذهن است؛ که به بدیهی و نظری تقسیم می‌شود، و به تأمل و استدلال نیازمند است.

دوم: حضوری؛ به معنای حضور خود معلوم (نه صورت آن) برای عالم است. علم خداوند سبحان به تمام چیزها، علم حضوری است؛ یعنی همه چیز نزد خداوند سبحان حاضر است، و او به آن‌ها احاطه دارد، و هیچ چیزی از علم و آگاهی خداوند سبحان پنهان نیست، و بدون هیچ تأمل و استدلالی در برابرش به طور کامل آشکار و روشن است؛ به طوری که امکان ندارد خلاف آن واقع شود.

۴- حیات (زندگی)

وی گفته است:

«و حیات: به چیزی تعلق ندارد.»

حیات (زندگی) صفتی است که لازم می‌گرداند کسی که آن را داراست به ادراک متصف باشد؛ و معنای اینکه به چیزی تعلق ندارد این است که چیزی بیش از قیام به محلش را اقتضا نمی‌کند، در حالی که صفت متعلق، صفتی است که اضافه بر آن را اقتضا می‌کند؛ ولی دربارهٔ علم گفته می‌شود بعد از قیام به محلش، چیزی را که می‌داند طلب می‌کند؛ و به همین صورت قدرت و اراده و مانند این دو، به طور خلاصه همهٔ «صفات معانی» متعلق هستند؛ یعنی بیش از قائم شدن به محلشان را طلب می‌کنند، غیر از حیات. این تعلق گرفتن برای آن صفات، نفسی است، همان طور که برپایی آن به ذات نیز برای آن‌ها نفسی است.»

توضیح:

چهارمین صفت از «صفات معانی» حیات (زندگی) است. و معنای آن: صفتی است که لازم می‌گرداند که کسی که آن را داراست (یعنی متصف به حیات است) به ادراک توصیف شود؛ پس معنای اینکه فلانی زنده است، این است که او به ادراک توصیف می‌شود.

اما دربارهٔ متعلق این صفت: در حقیقت صفت حیات به هیچ چیزی تعلق نمی‌گیرد (یعنی به متعلق نیازمند نیست) تا اتصاف به آن حاصل شود؛ برخلاف علم و آگاهی که به تمام چیزها تعلق می‌گیرد؛ به معنای اینکه صفت علم - علاوه بر محلی که به آن استوار شود - چیز اضافهٔ معلومی را می‌طلبد تا اتصاف به آن حاصل شود. صفت قدرت و اراده نیز به همین صورت - علاوه بر محلی که به آن قائم می‌شوند - امور اضافه‌ای را می‌طلبد تا اتصاف به این صفات حاصل شود؛ و روشن است امور مقدور، همان امور ممکن هستند.

این در خصوص صفات علم و اراده و قدرت بود. ولی صفت زندگی، بیش از وجود محلی را که به آن قائم می‌شود چیز دیگری نمی‌طلبد تا به زندگی متصف شود، و چیزی بیش از آن را اقتضا نمی‌کند.

خلاصه: همهٔ صفات معانی به «متعلقی» نیاز دارند که به آن تعلق بگیرند تا اتصاف حاصل شود؛ البته به استثنای صفت «حیات» که بیش از محلی را که به آن استوار شود نمی‌طلبد. به همین دلیل گفته می‌شود «متعلق آن» نفسی است، و برخلاف وضعیت صفات معانی دیگر - دربارهٔ آن، چیز اضافه‌ای علاوه بر محلی که به آن قائم می‌شود مطرح نمی‌شود.

۵ و ۶ - سمع و بصر (شنیدن و دیدن)

«شنیدن و دیدن: به همهٔ موجودات تعلق دارند.»

«شنیدن و دیدن» دو صفتی هستند که اشیا با آن‌ها آشکار و واضح می‌شوند، مثل

علم؛ ولی آشکارشدن با این دو صفت، بیش از آشکارسازی با علم است؛ به این معنا که عین آن نیست؛ و -ضرورتاً- فقط در شاهد و بیننده، معلوم و مشخص است، و متعلق به این دو صفت، خاص‌تر از متعلق به علم است. هرآنچه به شنیدن و دیدن تعلق می‌گیرد حتماً به علم نیز تعلق می‌گیرد، ولی برعکس آن فقط به صورت جزئی است. وی با این گفته خود -«به همه موجودات»- تأکید کرده است که شنیدن و دیدن خداوند متعال با شنیدن و دیدن ما در چگونگی تعلق گرفتن -متفاوت است؛ چراکه معمولاً شنیدن ما فقط به برخی از موجودات تعلق می‌گیرد، یعنی فقط به صداها؛ و به دوری و نزدیکی نیز بسیار وابسته است. دیدن ما نیز به طور معمول فقط به برخی از موجودات -یعنی به اجسام و رنگ‌ها- تعلق می‌گیرد و نیز با توجه به بودنشان در جهتی مشخص، و با صفت مشخصی است؛ ولی شنیدن و دیدن مولای ما (جل و عز) به همه موجودات -چه قدیم و چه حادث- تعلق می‌گیرد. خداوند (جل و عز) در ازل، ذات متعالی خود و همه صفات موجودات زنده و همه صفات وجودی‌شان را می‌بیند؛ فرقی نمی‌کند از نوع صداها بوده باشند، یا دیگر انواع، جسم باشند، یا رنگ باشند، یا کائنات (موجودات) باشند، یا چیزهای دیگر؛ و منظور از کائنات، عَرَض‌های به خصوص هستند؛ یعنی حرکت و سکون و اجتماع و تنهایی.»

توضیح:

پنجمین و ششمین صفت از صفات معانی، صفت شنیدن و دیدن است. و معنای این دو صفت: این‌ها صفاتی هستند که امور شنیداری و دیداری با آن‌ها به طور کامل آشکار و واضح می‌شوند؛ به طوری که احتمال مخالفت با واقع پیش نمی‌آید؛ درست مثل صفت علم.

در اینجا پرسشی مطرح می‌شود: تفاوت میان این دو صفت با صفت علم چیست؟ پاسخ: تفاوت در نکات زیر است:

اول: آشکارسازی حاصل شده با صفت شنیدن و دیدن بیش از آشکارسازی حاصل شده با علم است؛ به عبارت دیگر، آشکارسازی، در صفت علم و در صفت‌های شنیدن و دیدن

موجود است، ولی در دو صفت آخر، بیشتر است.

دوم: آنچه صفت‌های شنیدن و دیدن به آن تعلق می‌گیرد، خاص‌تر از چیزهایی هستند که صفت علم به آن تعلق می‌گیرد؛ به این معنا که هرآنچه شنیدن و دیدن به آن تعلق می‌گیرد علم نیز به آن تعلق می‌گیرد، ولی الزاماً به این صورت نیست که هرآنچه علم به آن تعلق می‌گیرد، شنیدن و دیدن نیز به آن تعلق بگیرد.

نویسنده دربارهٔ صفت‌های شنیدن و دیدن گفته است که «به همهٔ موجودات تعلق می‌گیرند»؛ اما منظور او چیست؟

پاسخ: وی خواسته است میان شنیدن و دیدن مخلوقات با شنیدن و دیدن خداوند سبحان تفاوت قائل شود. بدیهی است شنیدن و دیدن ما، فقط به برخی از موجودات تعلق می‌گیرد و در چهارچوب شروط به‌خصوصی است که در این جهان بر ما حاکم است؛ مثلاً شنیدن فقط برای صداها، و به‌واسطهٔ یک ابزار یعنی گوش، و در محدودهٔ فاصلهٔ مشخصی انجام می‌شود. دیدن ما نیز برای اجسام و رنگ‌ها، و در محدودهٔ مسافت و نزدیکی مشخص، و با قرارگرفتن در مسیر دید، و دیگر شرایط حاصل می‌شود. ولی شنیدن و دیدن خداوند سبحان محصور به چنین شروطی نمی‌شود.

سپس نویسنده می‌گوید: شنیدن و دیدن خداوند سبحان به «موجود» تعلق می‌گیرد، چه قدیم باشد و چه حادث؛ پس او ذات والای خود را در ازل و همهٔ صفات وجودی‌اش را می‌شنود و می‌بیند؛ همچنین همهٔ موجودات را می‌بیند، از جمله صداها، جسم‌ها، رنگ‌ها، وجودها (یعنی عرض‌های خاصی مثل حرکت و سکون و اجتماع و انفراد و...).

۷- کلام (سخن گفتن)

«کلام: با حروف نیست، و صدا نیز نیست؛ و به متعلق‌هایی که علم به آن‌ها تعلق دارد، تعلق می‌گیرد.»

سخن خداوند متعال به ذات خودش استوار است. صفتی ازلی است که با حرف و صوت نیست، و عدم را نمی‌پذیرد، و در معنای خود سکوت یا تبعیض یا تقدیم یا تأخیر را

نمی‌پذیرد؛ به‌علاوه با وجود وحدتش، متعلق است؛ یعنی دلالتی ازلی و ابدی به همهٔ معلومات اوست که پایانی ندارد، و اوست که آن را با نظامی توضیح می‌دهد؛ نظامی معجزه‌آسا که کلام خدا نامیده می‌شود؛ که حقیقتی است لغوی، به‌دلیل وجود کلام او (جل و عز) -بر اساس دلالت- در آن، نه بر اساس حلول. (این گفتهٔ او "نه بر اساس حلول": یعنی حالت این الفاظ، حلول معنای قائم به ذات خداوند متعال است؛ بلکه منظور آن است که این الفاظ، دلالت بر معنای قائم به ذات خداوند عزوجل دارند)؛ و [کلام خدا] «قرآن» نیز نامیده می‌شود.

کُنّه این صفت و دیگر صفات خداوند متعال- از عقل محبوب است، مثل ذات خداوند (جل و عز)؛ پس کسی را نَسِرَد که پس از شناخت آنچه برای ذات و صفات خداوند متعال واجب است، به کندوکاو «کنه» بپردازد؛ و آنچه در کتاب‌های علمای کلام موجود است، تمثیلاتی با کلام نفسی به‌عنوان شاهد برای پاسخ‌گویی به معتزله است که قائل اند کلام در حروف و صداها محصور می‌شود؛ ولی از این مصالب، صفت تشبیه سخن خداوند (جل و عز) با کلام نفسی ما در کُنّه دانسته نمی‌شود. خداوند (جل و عز) بالاتر از آن است که در ذات یا صفات یا کارهایش شریکی داشته باشد؛ و چگونه پنداشته می‌شود سخن خداوند متعال، همانند کلام نفسی ماست، در حالی که کلام نفسی ما، عَرَض‌هایی حادث است که تقدم و تأخر در آن وجود دارد، و پس از عدم‌شدن برخی، بعضی دیگر اضطراراً پیش می‌آیند که به آن مقدم داشته می‌شوند و در نتیجهٔ آن حاصل می‌شوند و از بین می‌روند. با توجه به وجود تمامی این‌ها در کلام لفظی، کسی که چنین خصوصیات را در کلام خداوند متعال تصور کرده باشد، در این صورت میان او با حشویه و بدعت‌گذاران دیگر نظیر آنان که قائل اند کلام خداوند، حروف و اصوات است تفاوتی وجود ندارد. منظور علما از بیان کلام نفسی فقط به‌عنوان شاهد برای پاسخ‌دادن به سخن معتزله بوده است که کلام را در حروف و صداها محصور کرده‌اند. پس به آنان گفته می‌شود: این محصور کردن شما، با کلام نفسی ما رد می‌شود؛ زیرا این کلام، کلامی حقیقی است ولی با حرف و صدا نیست؛ و اگر این نکته درست باشد (یعنی تقسیم‌بندی کلام به نفسی و لفظی) پس سخن مولای ما (جل و عز) نیز کلام است ولی با حرف و

صدا نیست؛ پس هیچ وجه اشتراکی میان این دو وجود ندارد، مگر در این صفت سلبی؛ یعنی اینکه کلام مولای ما (جل و عز) با حرف و صدا نیست، همان طور که کلام نفسی ما با حرف و صدا نیست. اما از نظر حقیقت، به طور کامل تفاوت وجود دارد. این را درک کن. در این جایگاه گام‌های کسانی که با نور مَلِک دانا یاری نشده‌اند لغزیده است.»

توضیح:

صفت «کلام» هفتمین و آخرین صفت از صفات معانی از نظر اشاعره است؛ و مهم‌ترین مطالبی را که نویسنده توضیح داده است می‌توانیم در نکاتی ثبت کنیم:

اول: کلام مخلوقات به دو قسم تقسیم می‌شود:

- کلام نفسی: عبارت است از عَرَض‌هایی که در نفس حادث می‌شوند، بدون اینکه الفاظ و صداهایی داشته باشند؛ و در آن مقدم‌داشتن و به‌تأخیر انداختن و ترتیب و حصول برخی پس از نابودی برخی دیگر، وجود دارد.

- کلام لفظی: عبارت است از حروف و الفاظ و صداهای حادث؛ و در آن نیز مقدم‌داشتن و به‌تأخیر انداختن و ترتیب و حصول به‌شکل تدریجی - که در کلام نفسی نیز بود - وجود دارد. دوم: انصاف خداوند سبحان به کلام، به‌معنای انصاف به هیچ‌کدام از این دو قسمی که مخلوقات به آن توصیف می‌شوند نیست؛ بلکه کلام خداوند سبحان، صفت ازلی قدیمی است، و حادث نیست، و قائم به ذاتش است، و نه حرف است و نه صدا، و عدم و سکوت و تدرّج (بیان تدریجی) نمی‌پذیرد؛ همچنین نه تبعیض می‌پذیرد، نه مقدم‌داشتن و نه به‌تأخیر انداختن؛ بلکه امری واحد است که به همه دانسته‌های خداوند سبحان - که نهایت ندارد - دلالت می‌کند.

سوم: از کلام خداوند سبحان، به نظم معجزه‌آسا یا قرآن تعبیر می‌شود، و بدیهی است قرآن، الفاظ و کلمات است؛ پس چگونه چنین تعبیری می‌شود؟

پاسخ: تعبیر قرآن به کلام خداوند به آن معنا نیست که کلام خداوند، در این الفاظ حلول کرده، تا کلام او لفظ باشد؛ بلکه این الفاظ، دلالت‌کننده و کاشف از صفت کلام قائم به

ذات خداوند سبحان است، و همان طور که گفته شد امری واحد است که بر همهٔ معلومات او دلالت دارد.

چهارم: گنه سخن خداوند سبحان و نیز صفات معانی دیگر پیش گفته به گونه‌ای است که عقل نمی‌تواند حقیقتش را درک کند، درست مثل عدم ادراک کنه ذات مقدس او توسط عقل.

در اینجا سؤالی مطرح می‌شود: چرا علمای کلام در کتاب‌های خود در پاسخ به معتزله صفت کلام را به کلام نفسی مخلوقات تشبیه می‌کنند؟

پاسخ: تشبیه مذکور به این دلیل بوده است که معتزله قائل اند به اینکه حقیقت کلام، در الفاظ و صداها محصور است؛ پس علمای کلام اشاعره خواسته‌اند تا عدم صحت این انحصار را برایشان بیان کنند، و اینکه کلامی حقیقی وجود دارد در حالی که در آن نه صدایی هست و نه لفظی، که همان کلام نفسی است. پس آنان در حقیقت درصدد تشبیه کلام خداوند به کلام نفسی مخلوق نبوده‌اند، بلکه درصدد باطل کردن سخن معتزله و انحصاری بوده است که آن‌ها در خیال خود پنداشته‌اند؛ وگرنه خداوند سبحان همان طور که در ذاتش شریکی ندارد، در صفات و کارهایش نیز شریک و شبیهی ندارد؛ از جمله صفت کلام؛ و هیچ‌کس نگفته است کلام خداوند سبحان، صوت و الفاظ و حادث است، مگر بدعت‌گذاران و حشویه.

پرسش‌ها

- ۱- معنای قدرت و اراده چیست؟ و چه تفاوتی با یکدیگر دارند؟
- ۲- کدامیک از این دو فرع دیگری است؟ و این چه نتایجی به دنبال دارد؟
- ۳- چرا قدرت و اراده به امور واجب یا محال تعلق نمی‌گیرد؟
- ۴- علم خداوند سبحان یعنی چه؟ و به چه چیزهایی تعلق می‌گیرد؟
- ۵- معنای صفت حیات (زندگی) چیست؟ و متعلق به آن چیست؟
- ۶- صفتهای شنیدن و دیدن، با صفت علم چه تفاوتی دارند؟

۷- چرا نویسنده درباره شنیدن و دیدن خداوند سبحان گفته است به همه موجودات تعلق می‌گیرد؟

۸- معنای اتصاف خداوند سبحان به کلام چیست؟

۹- آیا خداوند به کلام نفسی یا لفظی متصف می‌شود؟ چرا؟

۱۰- از قرآن به عنوان کلام خدا تعبیر می‌شود. این یعنی چه؟

صفات معنوی

وی گفته است:

«سپس هفت صفت هستند که صفات معنوی نامیده می‌شوند، و در همراهی هفت [صفت] نخست هستند.»

این صفات به این دلیل «صفات معنوی» نامیده شده‌اند که انصاف به آنان، فرع انصاف به هفت صفت اول است؛ زیرا غیرممکن است و صحیح نیست که محلی مثلاً به‌عنوان اینکه دانا یا تواناست توصیف شود مگر اینکه به علم و توانایی اقدام کند؛ و «قس علی هذا» [و دیگر صفات را به همین صورت قیاس کن...]. در نتیجه هفت صفت اول - که صفات معانی هستند - علت‌هایی برای این‌ها هستند؛ یعنی ملزوم این صفات هستند؛ به همین دلیل این صفات به آن‌ها نسبت داده شده، و درباره‌شان گفته شده است صفات معنوی هستند؛ به همین دلیل این هفت صفت همانند هفت صفت اولی هستند؛ «یاء» در لفظ معنوی، «یاء» نسبت است که به معنا نسبت داده شده، و «واو» در آن، به‌جای «الفی» است که در معناست.

"و منظور از این صفات، اینکه خداوند متعال: توانا، اراده‌کننده، عالم، زنده، شنوا، بینا و متکلم (سخن‌گو) است."

از آنجا که این صفات معنوی لازمه صفات معانی هستند، پس بر اساس ترتیب آن‌ها مرتب شده‌اند. اینکه خداوند متعال تواناست، صفت اول از صفات معانی، یعنی قدرت قائم به ذات منزله را لازم گردانده است؛ و اینکه خداوند متعال اراده‌کننده است، اراده قائم به ذات خداوند تبارک و تعالی را لازم گردانده است، و به همین ترتیب باقی صفات. بدان، شمردن این هفت صفت در صفات، بر سبیل حقیقت است - البته اگر قائل به ثبوت احوال باشیم - و صفاتی ثبوتی و موجود هستند و معدوم نیستند که با موجودی استوار شوند؛ در نتیجه این صفات معنوی - بر این اساس - صفات ثابت قائم به ذات خداوند متعال هستند. اما اگر قائل به نفی حال باشیم و اینکه واسطه‌ای میان وجود و عدم نیست - به آن صورتی

که در مذهب شیخ اشعری هست. صفات ثابتی که قائم به ذات هستند فقط هفت صفت اول یعنی صفات معانی هستند؛ اما این صفات، عبارت‌اند از قیام آن صفات به ذات متعالی، نه اینکه برای این‌ها ثبوتی در خارج از ذهن تصور شود.»

توضیح:

۱- صفات معنوی شامل هفت صفت می‌شوند؛ درست مثل صفات‌های هفت‌گانه معانی که پیش‌تر گفته شد یعنی: «قدرت و اراده و علم و زندگی و شنیدن و دیدن و کلام»- و صفات هفت‌گانه معنوی عبارت‌اند از: خداوند سبحان، توانا و اراده‌کننده و عالم و زنده و شنوا و بینا و گوینده است.

۲- روشن است این صفات، به دنبال اتصاف خداوند سبحان به هفت صفت اول، و فرع بر آن‌ها هستند؛ زیرا «محل» (ذات) اگر به عنوان مثال به قدرت یا علم متصف نشده باشد اینکه قادر یا عالم باشد از آن برداشته می‌شود؛ و برای دیگر صفات نیز به همین ترتیب است. پس علت اینکه خداوند سبحان، توانا و عالم است، اتصاف او به قدرت و علم بوده است. پس صفات معانی، علت اتصاف خداوند سبحان به صفات معنوی بوده‌اند، و به همین دلیل صفات معنوی، برگرفته از صفات معانی، و هفت صفت همانند آن‌ها هستند.

به عبارت دیگر، از آنجا که صفات معانی، هفت تا هستند، و دانستیم این‌ها، علت صفات معنوی هستند، پس صفات معنوی نیز هفت تا هستند؛ بنابراین لازمه اتصاف به علم، عالم بودن است، و لازمه اتصاف به قدرت، توانا بودن، و لازمه اتصاف به اراده، اراده‌کننده بودن، و لازمه اتصاف به حیات (زندگی)، «حی» (زنده بودن)، لازمه اتصاف به شنیدن، شنوا بودن، و لازمه اتصاف به دیدن، بینا بودن، و لازمه اتصاف به کلام، متکلم بودن (گویا بودن) است.

۳- اعتقاد اشاعره درباره صفات معنوی:

آن‌ها در خصوص مسئله ثبوت واسطه میان وجود و عدم، یا عدم ثبوت آن، دو نظر دارند.

برخی از آنان گفته‌اند: اشیا بر سه نوع هستند: موجود، معدوم و احوال. «حال، چیزی است که میان وجود و عدم قرار می‌گیرد، و به خودی خود نه موجود است و نه معدوم، بلکه چیزی است که به واسطهٔ دیگری قوام می‌یابد.»

طبق این گفته، صفات معنوی، صفات موجود حقیقی می‌شوند و وضعیت آن‌ها، مثل وضعیت صفات معانی است، و مثل صفات ثبوتیه می‌شوند که ذات مقدس، به آن‌ها متصف است، ولی صفات معنوی به خودی خود، نه موجود هستند و نه معدوم؛ بلکه جزو «احوال» هستند که با امری موجود یعنی ذات مقدس استوار و موجود می‌شوند.

عده‌ای دیگر (از جمله خود شیخ اشعری) ثبوت واسطه میان وجود و عدم را نفی کرده‌اند؛ بنابراین صفات معنوی، صفات حقیقی ثبوتی - که ذات مقدس به آن‌ها متصف می‌شود - محسوب نمی‌شوند، و صفات حقیقی ثبوتی، فقط همان صفات هفت‌گانهٔ معانی هستند؛ ولی معنوی، از وجود حقیقی برخوردار نیستند، بلکه پس از اتصاف ذات به صفات معانی و قوام با ذات، ماهیت حقیقی پیدا می‌کنند.

پرسش‌ها

۱- ارتباط میان صفات معانی و صفات معنوی چیست؟ توضیح دهید.

۲- اعتقاد اشاعره دربارهٔ صفات معنوی چیست؟

آنچه در حق خداوند سبحان محال است

نویسنده گفته است:

«از جمله چیزهایی که در حق خداوند متعال محال است، بیست صفت‌اند، که ضد بیست صفت نخستین هستند.»

و منظور وی از «ضد» در اینجا «ضد لغوی» است؛ و اینکه هرچیز، مخالفی دارد، فرقی نمی‌کند وجودی باشد یا عدمی. گویی وی می‌گوید: هر صفتی که با صفات اولیه منافات داشته باشد در حق خداوند محال است؛ زیرا از نظر عقلی و شرعی ثابت شده است صفات اولیه برای خداوند متعال واجب هستند، و دانستی حقیقت واجب، چیزی است که عدمش در عقل تصور نمی‌شود، و دانستی که خداوند (جل و عز) اتصاف به هر چیزی که گوشه‌ای از آن‌ها را نفی کند نمی‌پذیرد، و انواع منافات بر اساس آنچه در منطوق گفته شده است. چهار نوع تنافی تقيضین، تنافی عدم و ملکه، تنافی ضدین، و تنافی متضایفین- هستند، و در هریک از این انواع چهارگانه، امکان ندارد میان دو طرف جمع شود. توضیح این چهار نوع: تقيضین یعنی ثبوت چیزی و نفی آن، مثل ثبوت حرکت و نفی آن. عدم و ملکه، یعنی ثبوت و نفی صفاتی که در جایگاه اتصاف به آن‌ها قرار می‌گیرند، مثل دیدن و ناپینایی، که دیدن، وجودی و ملکه است، و ناپینایی، نفی چیزی است که از جایگاه اتصاف به آن برخوردار است؛ به همین دلیل دربارهٔ دیوار گفته نمی‌شود ناپیناست، زیرا به‌طور معمول از جایگاه اتصاف به دیدن برخوردار نیست. به این ترتیب با تقيضین متفاوت می‌شود. هر دو نوع تقيض اگرچه ثبوت و نفی چیزی هستند، ولی نفی در تقابل عدم و ملکه، مقید به نفی ملکه از چیزی است که از جایگاه اتصاف به آن برخوردار باشد، ولی در تقيضین چنین قیدی وجود ندارد. اما منظور از «ضدین» دو معنای وجودی است که میانشان، نهایت اختلاف وجود دارد، و ادراک یکی از آن‌ها، متوقف بر ادراک دیگری نیست؛ مثل سفیدی و سیاهی. منظور ما از نهایت اختلاف، تنافی بین آن‌ها به‌گونه‌ای است که جمع بینشان صحیح نباشد. با این قید به‌عنوان مثال- سفیدی از حرکت متمایز می‌شود؛ زیرا این‌ها، دو امر وجودی هستند که حقیقتاً اختلاف دارند،

ولی بین این دو نهایت اختلاف وجود ندارد که صحت اجتماعشان را نفی کند؛ زیرا یک محل، می‌تواند حرکت‌کننده سفید باشد. اما متضایفین، دو چیز وجودی هستند که میانشان نهایت اختلاف وجود دارد و درک یکی از آن‌ها متوقف بر درک دیگری است؛ مثل پدر بودن و فرزند بودن. منظور از وجود در متضایفین، این است که هیچ‌کدام معنای عدم را نمی‌رسانند؛ زیرا هر دو، امر وجودی در بیرون از ذهن هستند؛ زیرا از نظر محققین، بدیهی است که پدر بودن و فرزند بودن، دو صفت اعتباری هستند که در خارج از ذهن، وجودی ندارند.

ولی اهل اصول، اقسام منافات را فقط دو نوع در نظر می‌گیرند: تنافی نقیضین و تنافی ضدین؛ و عدم و ملکه را در ضمن نقیضین، و متضایفین را در ضمن ضدین می‌دانند. به همین دلیل می‌گویند معلومات، در اقسام چهارگانه «مثلین، ضدین، خلافین، و نقیضین» منحصر می‌شوند؛ زیرا اگر دو معلوم بتوانند جمع شوند مخالف هستند، ولی اگر با این حال، ارتفاع آن‌ها امکان‌پذیر نباشد نقیضین هستند، و اگر با این حال، ارتفاع آن‌ها امکان‌پذیر باشد یا در حقیقت اختلاف دارند یا خیر. اولی، ضدین هستند؛ و دومی، مثلین هستند. خلافین از نوع اول از این تقسیم‌بندی خارج می‌شود و دو امر در این قسم، جمع می‌شوند و رفع می‌شوند، مثل برخاستن عمرو و نشستن زید. دسته دیگر نقیضین هستند که جمع نمی‌شوند و رفع نمی‌شوند، مثل وجود و نبود زید. سومین نوع، ضدین هستند که جمع نمی‌شوند ولی گاهی رفع می‌شوند، مثل حرکت و سکون، که این دو جمع نمی‌شوند، و در صورت نبود محل آن یعنی جرم چه بسا هر دو رفع می‌شوند. نوع چهارم، مثلین هستند که جمع نمی‌شوند و گاهی رفع می‌شوند؛ مثل سفیدی و سفیدی. یاران ما استدلال کرده‌اند که «مثلین» با یکدیگر جمع نمی‌شوند؛ زیرا اگر محلی، مثلین را بپذیرد، لازمه‌اش این می‌شود که ضدین را بپذیرد، زیرا پذیرنده چیزی، از آن، یا از مثل آن، یا از ضد آن خالی نیست. اگر مثلین بپذیرد، وجود یکی از آن دو در آن محل، با نفی دیگری جایز می‌شود، و در نتیجه ضد آن، با آن مخالفت می‌کند، و ضدین جمع می‌شوند که محال است.»

آنچه برای خداوند سبحان واجب است توضیح داده شد، و روشن شد واجب برای خداوند سبحان، بیست صفت است.

در اینجا روی سخن ما درباره محالات است که برای خداوند سبحان محال هستند، که این نیز بیست صفت را شامل می‌شود؛ بیست صفتی که ضد صفات بیست‌گانه‌ای هستند که ائصاف به آن‌ها واجب است؛ مثلاً جهل که ضد علم است، و ناتوانی که ضد قدرت است؛ و واجب است خداوند سبحان، به علم و قدرت متصف باشد. و جهل و ناتوانی در حق خداوند محال هستند؛ بنابراین سخن ما در اینجا درباره جهل و ناتوانی، و دیگر صفات ضد صفات پیش‌گفته است؛ این یک مسئله.

مسئله دیگر: وقتی می‌گوییم «روی سخن ما در اینجا درباره ضدهای صفت‌های بیست‌گانه است»، منظور از این ضد چیست؟

گاهی ضد به چیزی اطلاق می‌شود و منظور از آن، ضد منطقی است؛ ضدین در منطق، عبارت‌اند از: «دو امر وجودی که متعاقب یک موضوع واحد می‌آیند، و اجتماع آن‌ها امکان‌پذیر نیست؛ البته با وجود امکان ارتفاع آن‌ها از آن موضوع؛ و درک یکی از آن‌ها متوقف بر درک دیگری نیست.»

در حالی که منظور از ضدین در لغت، به‌طور مطلق دو چیز متنافی است؛ فرقی نمی‌کند متنافی در امری وجودی باشند یا در امری عدمی؛ پس ضد لغوی، عام‌تر از ضد منطقی است.

حال که این نکته روشن شد می‌گوییم: منظور از اضداد مورد بحث در اینجا، ضد لغوی است؛ یعنی هر چیزی که با صفات بیست‌گانه پیش‌گفته منافات داشته باشد، در حق خداوند سبحان محال است؛ به اعتبار اینکه وقتی از نظر عقلی و شرعی ثبوت صفات بیست‌گانه برای خداوند واجب است (و همان‌طور که پیش‌تر گفته شد واجب، چیزی است که عدم آن از نظر عقلی محال است) پس ائصاف خداوند به چیزی که با آن‌ها منافات داشته باشد ناممکن و از نظر عقلی محال است.

۳- منافی‌ها (در منطق) چهار نوع هستند: تنافی تقيضین، ضدین، ملکه و عدم ملکه،

و متضایفین؛ و در هر چهار نوع از تنافی‌ها، امکان اجتماع دو طرف در یک محل وجود ندارد؛ در حالی که منافی‌ها در علم اصول فقه، فقط دو نوع را شامل می‌شود، و آن‌ها تنافی ملکه و عدم آن را به‌عنوان قسمتی از تنافی تقيضین، و تنافی متضایفین را به‌عنوان قسمتی از تنافی ضدین برمی‌شمارند.

سپس نویسنده به شرح بیست صفت محال دربارهٔ خداوند سبحان پرداخته است:

۱ تا ۳- عدم، حدوث، و وقوع عدم

«عبارت است از: عدم، حدوث، و وقوع عدم.»

بدان این بیست صفت محال به همان ترتیب صفات واجب بیست‌گانه مرتب شده است؛ پس آنچه را با صفت اول منافات دارد بیان کرده، و سپس آنچه را با دومی منافات دارد، به همین ترتیب تا آخرین صفت. «عدم» نقیض صفت اول -یعنی «وجود»- است، و حدوث، نقیض صفت دوم یعنی قدیم‌بودن، و «وقوع عدم» -که فنا نامیده می‌شود- نقیض صفت سوم یعنی بقاست. محال‌بودن نسبت عدم به خداوند متعال، محال‌بودن اتصاف دو صفت دیگر -یعنی حدوث و وقوع عدم- را به او (جل و عز) لازم می‌گرداند؛ زیرا اگر «عدم» در حق خداوند متعال محال باشد، نه در قبل و نه بعداً به آن توصیف نشده، نمی‌شود و نخواهد شد. به این ترتیب روشن می‌شود لازمهٔ وجوب «وجود» برای خداوند (جل و عز) وجوب «قدیم‌بودن» و «بقا» برای خداوند (تبارک‌وتعالی) است؛ و عطف قدیم‌بودن و بقا بر وجود، از نوع عطف خاص بر عام، یا لازم بر ملزوم است؛ درست مثل عطف حدوث و وقوع عدم، بر «عدم»؛ و فقط به این دلیل در دو موضع به اولی بسنده نشده که منظور ذکر صفات واجب و محل، به‌شکل جزئی بوده است؛ زیرا اگر در این دو، به واسطهٔ عام از خاص، یا به واسطهٔ ملزوم از لازم بسنده شود، این عاملی برای جهل و ناآگاهی نسبت به بسیاری از آن‌ها خواهد شد، به‌دلیل مخفی‌بودن لازمه‌ها و سختی واردکردن جزئیات در ذیل کلیات آن، و خطر وجود جهل و نادانی در این علم، که بزرگ است؛ در نتیجه تا حد امکان و با حفظ احتیاط، توجه به توضیحات بیشتر در این خصوص شایسته است؛ به‌دلیل سلامت دل‌ها با یاقوت‌های ایمان؛ و توفیق با خداوند سبحان

است، و اوست که فقط با فضل و بخشش خود هرکسی را که بخواهد به راه راست هدایت می‌کند.»

توضیح:

نویسنده، بیست صفت محال را دربارهٔ خداوند سبحان بر اساس ترتیب بیست صفت اول را - که اوصاف خداوند سبحان به آن‌ها واجب بوده - ذکر کرده است؛ و وقتی صفت «وجود» را به عنوان نخستین صفت از بیست صفت اول که اوصاف خداوند سبحان به آن‌ها واجب است ذکر کرده، ضد آن یعنی «عدم» را نیز بیان کرده است؛ و وقتی صفت «قدیم‌بودن» را به عنوان دومین صفت بیان کرده، ضد آن یعنی «حدوث» را بیان کرده است، و وقتی صفت «بقا» را که سومین صفت است بیان کرده، ضد آن «وقوع عدم، یا فنا» را نیز بیان کرده است.

بنابراین عدم و حدوث و فنا، از جمله صفاتی هستند که محال است خداوند سبحان با آن‌ها توصیف شود؛ به علاوه لازمهٔ محال بودن اوصاف خداوند به عدم، محال بودن اوصاف خداوند به حدوث و فناست؛ به اعتبار اینکه محال بودن اوصاف ذات به عدم، به این معناست که «وجود» برای خداوند سبحان به شکل «وجوب» ثابت است، و وقتی «وجود» برای خداوند واجب باشد، پس امکان ندارد به هیچ‌وجه به «عدم» متصف شود؛ نه پیش از آن (همان طور که در حدوث است) و نه در آینده (همان طور که در فناست).

به این ترتیب روشن می‌شود عطف دو صفت «حدوث و فنا» به «عدم» از نوع عطف خاص به عام است؛ در نتیجه، صفت عدم، صفتی کلی است که دو صفت قبلی را نیز شامل می‌شود.

همین سخن دربارهٔ عطف دو صفت «قدیم‌بودن و بقا» به صفت «وجود» نیز گفته می‌شود و اینکه صفت «وجود» دو صفت قدیم‌بودن و بقا را نیز شامل می‌شود.

درباره علت ذکر صفات خاص، پس از صفات عام - که آن صفات خاص را نیز شامل می‌شوند - نویسنده گفته است: روی سخن دربارهٔ موضوعات عقیدتی مهمی است که

شایسته است با جزئیات به آن‌ها پرداخته شود، نه به صورت کلی که جهل و نادانی و پنهان ماندن مفاهیم را لازم می‌گرداند.

پرسش‌ها

- ۱- اولین ضد‌هایی که محال است خداوند سبحان با آن‌ها توصیف شود عدم و حدوث و وقوع عدم است؛ ولی نویسنده این‌ها را به‌عنوان ضد کدام صفات بیان کرده است؟
- ۲- روشن است دو صفت آخر دربردارنده صفت اول یعنی «عدم» است؛ پس چرا نویسنده فقط به ذکر آن صفت بسنده نکرده است؟

۴- همانندی با حادث‌ها

نویسنده گفته است:

«همانندی با حادث‌ها: اینکه جرم داشته باشد: یعنی ذات والای او مقداری از فضا را اشغال کند، یا عرضی باشد که قائم به جرم است، یا در راستای جرم باشد که اولین جهت است، یا مقید به مکان یا زمان باشد، یا اینکه ذات والای او به حوادث متصف شود، یا به کوچکی یا بزرگی متصف شود، یا در افعال یا احکام به غرض‌ها متصف باشد.»

حقیقت مثلین (دو همانند) این است که آن دو در همه صفات نفس - که حقیقت ذات بدون آن‌ها درک نمی‌شود - مساوی باشند؛ اما دو چیز مساوی در برخی از صفات نفس یا در برخی عرضیات که صفات خارج از حقیقت ذات باشند، همانند نیستند؛ مثلاً چیزی همانند زید است که در همه صفات نفسی او با او مساوی باشد، یعنی او حیوانی باشد که دارای نفس ناطقه باشد، یعنی با قوه بیندیشد؛ اما موجودی که در برخی از این صفات با او مساوی است - مثلاً اسب که فقط در حیوانیت با او مساوی است - همانند او نیست؛ و همین طور موجودی که در صفات عرضی با او مساوی است مثل سفیدی که در حدوث و صحت رؤیت و نظایر آن، با او مساوی است - همانند او نیست.

حال اگر حقیقت مثیلین (دو همانند) را دانستی، بدان که همهٔ عالم در جرم و عرض‌ها محصور است، و این‌ها معناهایی هستند که قائم به جرم‌ها هستند، و شکی نیست که از جمله صفت نفسی جرم، تجزیه است؛ یعنی به اندازهٔ ذات خودش، فضا اشغال می‌کند؛ به طوری که می‌تواند در آن مقدار، ساکن شود یا از آن حرکت کند. از جمله صفات این نفس، پذیرفتن عرض‌هاست؛ یعنی صفات حادث، از جمله حرکت و سکون و اجتماع و افتراق و رنگ‌ها و اعراض و همانند آن‌ها. از جمله صفات نفسی آن، تخصیص به برخی از جهت‌ها و برخی از مکان‌هاست.

نسبت‌دادن این صفت‌ها به مولای ما (جل و عز) محال است. پس لازم می‌شود خداوند متعال جرم نباشد؛ اما دربارهٔ عرض، از جمله صفات نفسی آن، قائم به جرم بوده است، و از جمله صفات نفسی آن، وجوب عدم برای آن در زمان دومی نسبت به زمان وجودش است، به طوری که اصلاً عرضی باقی نمی‌ماند. (و این عبارت که اصلاً عرضی باقی نمی‌ماند، بهتر از این است که زمانی باقی نمی‌گذارد؛ زیرا لازمهٔ آن، سه زمان، با زمان وجود است). همهٔ این‌ها برای مولای ما (جل و عز) محال است. در نتیجه او عرضی ندارد؛ زیرا واجب است خداوند متعال به خودش استوار باشد، البته بر اساس تفسیری که قبلاً دانستی. قدیم‌بودن و بقا برای خداوند (جل و عز) واجب است، پس اصلاً عدم را نمی‌پذیرد. به طور خلاصه لازمهٔ هر چیزی به جز مولای ما (عزوجل) حدوث و نیاز به تخصیص دهنده است. در حالی که برای مولای ما (جل و عز) وجود و بی‌نیازی مطلق واجب است؛ در نتیجه، لازم است خداوند تبارک و تعالی، مخالف هر چیزی به جز خودش باشد، هر طوری که باشد، جرم باشد، یا عرض، یا چیزهای دیگر غیر از این دو؛ البته اگر فرض شود در جهان، چیزی جز جرم و عرض نیز وجود داشته باشد؛ زیرا به فرض وجود این قسم در جهان، به دلیل اجماع، حادث خواهد بود؛ همان طور که دو قسم اولی، به دلیل عقل حادث بودند، و به واسطهٔ این دو به شناخت خداوند (متعال) و شناخت فرستادگانش می‌رسند سلام و درود بر ایشان- تا ما بتوانیم با نقل از ایشان، به حدوث این قسم فرضی استدلال کنیم؛ زیرا قطعاً برای الوهیت صلاحیت نخواهد داشت؛ به دلیل برهان وحدانیت و اجماع، نسبت به حادث‌بودن هر آنچه جز خداوند تبارک و تعالی است؛

پس برای شما روشن شد او (جل و عز) اصلاً همانندی ندارد؛ زیرا تباین در لوازم، دلیل تباین در ملزومات است؛ و توفیق به واسطه خداوند است.»

توضیح:

چهارمین صفت از صفاتی که واجب است خداوند سبحان به آن متصف باشد «مخالفت با حادث‌ها» است. پس چهارمین صفت در اینجا از صفت‌هایی که اتصاف او به آن محال است «همانندی با حادث‌ها» است.

و معنای «مماثلت» (همانندی) با حادث‌ها پس از شناخت معنای مثلین (دو همانند) روشن می‌شود.

مثلین (دو همانند): دو موجود هستند که در همه صفات نفسی مساوی باشند. توضیح: برخی صفات، نفسی هستند؛ یعنی صفاتی که وجود ذات چیزی بدون آن‌ها قابل درک نیست؛ مثل صفت حیوان و ناطق که ذات زید به آن‌ها متصف می‌شود، و بدون این دو صفت وجودی برای آن باقی نمی‌ماند. و اموری هم عارضی هستند و خارج از ذات قرار دارند؛ مثل سفیدی و مشابه آن.

حال که این نکته روشن شد می‌گوییم: مثلاً هرچند اسب در صفت حیوانیت یا با صفتی عرضی مثل سفیدی، همانند زید است، ولی هیچ نمی‌توان گفت زید همانند اسب است؛ و علتش این است که برای اینکه اسب همانند او باشد باید در همه صفات نفسی با او مساوی باشد. اسب هرچند در حیوان بودن یا سفیدی با او مساوی است، ولی در صفت ناطق بودن با او مساوی نیست.

حال که این نکته را دانستی، بدان عالم به دو قسم تقسیم می‌شود:

اول: جرم‌ها؛ و از جمله ویژگی‌های آن:

أ. تحجیز است؛ یعنی به اندازه خودش، فضا اشغال می‌کند تا در آن ساکن شود و در آن حرکت کند.

ب. پذیرفتن عَرَض‌هایی که بر آن حادث می‌شود؛ مثل حرکت و سکون و اجتماع و افتراق و رنگ‌ها و دیگر عرض‌ها.

ج. تخصیص به برخی از جهت‌ها و مکان‌ها؛ یعنی به فاعلی نیاز دارد تا او را به برخی از جهت‌ها و مکان‌ها تخصیص بدهد.

دوم: عَرَض‌ها؛ و از جمله ویژگی‌های آن:

أ. قائم‌بودن به جرم؛ یعنی به خودش استوار نمی‌شود، و با خودش پدیدار نمی‌شود.

ب. وجودش به صورت سلسله مراتبی؛^۱ یعنی وجوب عدم برای آن در زمان دوم؛ به معنای اینکه هر مقطع وجودی از آن، پس از معدوم‌شدن مقطع سابق بر آن از نظر زمانی، به وجود می‌آید.

اگر این ویژگی‌های جرم و عَرَض را مطالعه کنیم متوجه می‌شویم خداوند سبحان به اینکه جرم یا عَرَض باشد توصیف نمی‌شود. خداوند سبحان از این ویژگی‌ها و صفاتی که جرم یا عَرَض‌ها با آن‌ها توصیف می‌شوند مُنْزَه است. تحییّز، لازم می‌گرداند که محدود، و نیازمند به فضایی باشد که آن را اشغال کند؛ ولی خداوند سبحان محدود نیست و بی‌نیاز مطلق است؛ همچنین لازمهٔ اینکه عَرَض‌های حادث را بپذیرد حادث‌بودن اوست، ولی خداوند سبحان، قدیم است و حادث نیست؛ همان طور که خداوند سبحان به فاعلی نیاز ندارد تا جهات به وجود آمدنش را برایش تخصیص بدهد.

همچنین خداوند سبحان عَرَض نیست؛ زیرا خداوند سبحان به خودش استوار است، و وجودش باقی است؛ به طوری که عدم در او راه ندارد. خداوند متعال برتر و بالاتر از چنین نسبت‌هایی است؛ بنابراین ذات مقدس خداوند، محال است به صفات جرم و عَرَض متصف شود، بلکه وجودش، از جرم و عَرَض‌ها به دور است. او بی‌نیاز مطلق، و باقی قدیم است، و

هرآنچه غیر اوست، حادثِ نیازمند است.

پرسش‌ها

- ۱- صفات و ویژگی‌هایی را که جرم و عرض با آن‌ها متمایز می‌شوند توضیح دهید.
- ۲- چرا محال است وجود خداوند سبحان، همانند وجود جرم و عرض‌ها باشد؟

۵- اینکه قائم به خودش نباشد

نویسنده گفته است:

«همچنین برای خداوند متعال محال است که: قائم به خودش نباشد؛ یعنی صفتی باشد که به محلی استوار است، یا به تخصیص دهنده‌ای نیازمند باشد.»

پیش‌تر معنای قائم‌بودن به خود بودن خداوند متعال را دانستی، و اینکه عبارت است از بی‌نیازی خداوند متعال از محل و تخصیص دهنده؛ یعنی خداوند هیچ‌کدام از معانی، یعنی اشیایی نیست که خودشان ذات نیستند و در نتیجه به محل یا ذات نیاز دارند تا به آن استوار شوند. همچنین عدم برای خداوند (جل و عز) جایز نیست تا به تخصیص دهنده یا فاعلی نیاز داشته باشد؛ فاعلی که هر جایزی را به بعضی از آنچه برایش جایز است تخصیص می‌دهد؛ بلکه خداوند (جل و عز) واجب‌القدم و بقاست، و ذات والایش یا صفات رفیعش، به هیچ‌وجه عدم را نمی‌پذیرد. اوست که یگانه بی‌نیاز مطلق است، و یکتاست، تبارک‌وتعالی.»

توضیح:

پنجمین صفت از صفات بیست‌گانه پیش‌گفته که اتصاف به آن‌ها واجب است، قائم‌بودن به خود است (یعنی عدم نیاز به محل یا تخصیص دهنده)؛ یعنی عدم نیاز به ذاتی دیگر تا از طریق آن به وجود یابد، یا فاعلی که وجود را برایش تخصیص بدهد.

از جمله صفاتی که محال است خداوند سبحان به آن متصف شود ضد صفت قائم بودن به خود است؛ یعنی محال است قائم به خودش نباشد. به گونه‌ای که خداوند سبحان در وجود خود به محلی نیاز داشته باشد که در آن و از طریق آن موجود شود؛ همچنین محال است به فاعلی نیازمند باشد؛ بلکه خداوند سبحان، بی‌نیاز مطلق و واجب‌القدم و واجب‌البقا است.

۶- اینکه یکتا نباشد

سپس نویسنده گفته است:

«همچنین محال است خداوند متعال: یکتا نباشد، یعنی اینکه در ذاتش مرکب باشد، یا همانندی در ذاتش یا صفاتش داشته باشد، یا در انجام یکی از کارها در وجود، مؤثری به همراهش بوده باشد.»

دانستی وجوه وحدانیت سه‌تاست: یکتایی ذات، یکتایی صفات، و یکتایی افعال؛ و همه این صورت‌ها، از آن مولای ما (جل و عز) است. پس وحدانیت در ذات، ترکیب در ذات خداوند متعال و وجود ذات دیگری را که همانند ذات والایش باشد نفی می‌کند. به‌طور خلاصه، یکتا بودن ذات، تعدد در حقیقت آن را نفی می‌کند؛ چه متصل باشد، و چه منفصل؛ و یکتا بودن صفات، تعدد در حقیقت هر یک از صفات را نفی می‌کند، چه متصل باشد و چه منفصل. بدان مولای ما (جل و عز) دومی ندارد؛ نه به‌صورت متصل یعنی قائم به ذات متعال بوده باشد و نه به‌صورت منفصل، یعنی قائم به ذات دیگر؛ بلکه خداوند متعال، معلوماتی را می‌داند که پایانی ندارد، با علم واحدی که تعداد ندارد، و به هیچ صورت دومی ندارد، و وضعیت دیگر صفات مولای ما (جل و عز) را که برای خداوند (جل و عز) واجب است می‌توانی به همین ترتیب دریابی. وحدانیت افعال، اختراع و

پدیدآوردن را در هریک از کارها، برای هرآنچه به‌جز مولای ما (جل و عز) است نفی می‌کند؛ بلکه همه موجودات، حادث هستند؛ به‌طوری که عجز و ناتوانی ضروری همیشگی برای اینکه اثری ایجاد کنند آن‌ها را در بر گرفته است؛ و مولای ما (جل و عز) در اختراع آثار بدون هیچ واسطه‌ای، یکتاست، و هر چیزی که به نوعی به‌جز خداوند (جل و عز) نسبت داده می‌شود و تأثیری از آن آشکار می‌شود، مسئولش خداوند بوده است؛ و توفیق با خداست.»

توضیح:

ششمین صفت از صفاتی که ائصاف به آن واجب است «یکتایی» است، و سه صورت دارد: یکتایی ذات، یکتایی صفات، و یکتایی کارها.

یکتایی ذات: ترکیب در ذات را از او نفی می‌کند؛ همان طور که وجود ذاتی دیگر را که همانند او باشد نفی می‌کند.

یکتایی صفات: وجود صفتی همانند هرکدام از صفات او را در ذاتی دیگر نفی می‌کند؛ مثلاً آگاهی و علم خداوند سبحان، یکتاست، و علمی همانند آن نیست که ذاتی به‌غیر از ذات خداوند سبحان به آن وصف شود.

یکتایی کارها: وجود فاعلی دیگر را که کارهای خداوند سبحان را انجام دهد و همانند او باشد نفی می‌کند.

حال که ما آنچه را واجب است خداوند به آن متصف شود دانستیم، ضدهای وحدانیت را با وجوه سه‌گانه اش - که محال است خداوند سبحان به آن‌ها متصف باشد - می‌شناسیم. پس محال است در ذات او ترکیب باشد؛ زیرا مرکب، نیازمند اجزایش است، و حال آنکه خداوند، بی‌نیاز مطلق است. همچنین محال است ذات دیگری همانند او وجود داشته باشد، همان طور که محال است کسی در صفات و کارهایش، همانند او باشد؛ زیرا هرآنچه جز اوست حادث است، و نیازمند اوست. پس چگونه می‌تواند در صفات و کارها همانند او باشد؟!

پرسش‌ها

۱- صورت‌های صفت یکتایی کدام‌ها هستند؟

۲- ضد صفت وحدانیت (یکتایی) که محال است خداوند سبحان به آن متصف شود

چیست؟

۷- عجز و ناتوانی

نویسنده گفته است:

«همچنین محال است خداوند متعال، از [انجام] ممکنی ناتوان باشد.»

دانستی قدرت خداوند متعال، برای تعلق گرفتن به تمامی ممکنات، یکسان و عام است؛ زیرا اگر فقط به بعضی اختصاص داشته باشد (و نه به همه) در این صورت به تخصیص‌دهنده‌ای نیازمند خواهد بود، در نتیجه حادث می‌شود، و این محال است. اگر خداوند متعال به عجز و ناتوانی از ممکنی متصف شود، قطعاً عموم واجب برای قدرت منتفی می‌شود؛ بلکه به‌طور کلی نفی قدرت برایش لازم می‌شود؛ چراکه اجتماع ضدین محال است.»

توضیح:

هفتمین صفت از صفات ذاتی که ائصاراف به آن واجب است «قدرت» است، و دانستیم تعلق یافته به قدرت خداوند سبحان، همه امور ممکن هستند؛ در غیر این صورت اگر قدرت او محدود به برخی از ممکنات باشد، در نهایت، قدرت او به فاعل و تخصیص‌دهنده‌ای نیازمند خواهد شد، و این حدوث آن را لازم می‌گرداند؛ در حالی که ناممکن است. ضد قدرت، عجز و ناتوانی است و از جمله صفاتی است که نسبت‌داشتنش به خداوند سبحان محال است؛ زیرا عجز و ناتوانی، نقص و کمبود و نیازمندی است، در حالی که

خداوند سبحان، بی‌نیاز و کمال مطلق است؛ و دوم اینکه اگر خداوند سبحان به عجز و ناتوانی متصف شود در حالی که همان طور که گفته شد به عمومیت قدرت نیز متصف است، این به معنای اجتماع ضدین خواهد بود، و امری محال است.

پرسش‌ها

۱- چرا محال است خداوند به عجز و ناتوانی متصف باشد؟

۸- ایجاد چیزی در حالی که آن را اراده نکرده باشد

نویسنده گفته است:

«همچنین برای خداوند متعال محال است چیزی از عالم را ایجاد کند، در حالی که به وجود آن کراهت داشته است؛ یعنی خداوند متعال آن را اراده نکرده باشد، یا با مشغول شدن یا غفلت یا از روی سرگرمی یا با طبیعت آن را ایجاد کرده باشد.»

دانستی حقیقت اراده، قصد برای تخصیص جایز به بخشی از چیزی است که برایش جایز بوده است؛ و گفته شد تعلق اراده خداوند متعال به همه ممکن‌ها، عمومی و کلی است؛ پس لازم می‌شود وقوع ذره‌ای از ممکنات بدون خواست و اراده خداوند متعال محال باشد؛ زیرا آن چیز، واقع شده است، و این، اراده خداوند متعال را برای آن چیز که واقع شده است، نفی می‌کند، وگرنه ضدین جمع می‌شوند. انصاف خداوند متعال به مشغولیت و غفلت نفی می‌شود؛ زیرا این دو، با قصدی که به معنای اراده است منافات دارند؛ همچنین اینکه ذات متعالی با واسطه وجود ذره‌ای از ممکن‌ها یا با طبیعت مؤثر در آن، ایجاد کند نفی می‌شود؛ زیرا در این صورت قدیم بودن این ممکن لازم می‌شود؛ به دلیل وجوب همراهی علت با معلولش، و طبیعت با مطبوعش؛ و این، با اراده وجود این ممکن قدیم منافات دارد؛ زیرا قصد برای ایجاد این موجود، محال است؛ چراکه تحصیل حاصل است، و به همین دلیل وقتی فلاسفه خدا ناباور خداوند همه‌شان را هلاک کند.

اعتقاد دارند استناد عالم به خداوند متعال، فقط به واسطه استناد معلول به علت است. قائل به قدیم بودن عالم شده، و خداوند لعنتشان کند. همه صفات واجب مولای ما (جل و عز) را نفی کردند، از جمله قدرت و اراده و دیگر صفات؛ و این، کفر صریح است. میان ایجاد از طریق علت، و ایجاد از طریق طبیعت تفاوت وجود دارد؛ هرچند در عدم انتخاب، اشتراک دارند. ایجاد به واسطه علت، متوقف بر شرط و نفی مانع نیست، ولی ایجاد به واسطه طبیعت، متوقف بر آن است. به همین دلیل اقتران و همراهی علت با معلولش لازم می شود؛ مثل حرکت انگشت با انگشتی که در آن است؛ ولی اقتران و همراهی طبیعت با مطبوعش لازم نیست، مثل سوختن آتش با هیضم؛ زیرا گاهی آتش به دلیل مانعی، نمی سوزاند؛ مثلاً به دلیل وجود تری، یا نبودن شرطی مثل تماس هیضم با آتش. درباره حوادث، وضعیت به همین صورت است؛ اما خداوند باری تعالی (جل و عز) اگر کارش را با علت یا با طبیعت انجام دهد، لازمه اش این می شود که آن را به همراه یکدیگر انجام داده باشد، و در این صورت، آن کار با وجود خداوند متعال همراه می شود. اینکه بنا به علتی انجام نشود مشخص است، و اما با طبیعت، صحیح نیست چنین باشد؛ زیرا [طبیعت] مانع است؛ چراکه در این صورت لازم خواهد شد اصلاً کاری انجام نشود؛ زیرا این مانع، قدیم می شود، و قدیم، هرگز معدوم نمی شود، و تأخیر شرط صحیح نیست؛ به دلیل اینکه تسلسل را لازم می گرداند. به همین دلیل پیش تر گفتیم با فرض وجود تعلیل و طبیعت در حق خداوند متعال، قدیم بودن معلول یا مطبوع را لازم می گرداند؛ در حالی که برای وجوب حدوث هر آنچه غیر خداوند متعال است، دلیل اقامه شده است؛ در نتیجه لازم است خداوند سبحان و متعال، فقط با اختیار، فاعل باشد، و مذهب فلاسفه و طبائعی ها باطل است؛ خداوند همه شان را خوار کند و زمین را لوث وجودشان پاک گرداند.

نتیجه اینکه با توجه به تقدیرات عقلی- فاعل بر سه قسم است: فاعل با اختیار، که فاعلی است که فعل و ترک فعل ناشی از اوست، و فعل او متوقف بر وجود شرط یا رفع مانعی نیست. فاعل با تعلیل [انجام دهنده کاری به ضرورت علتی]- که فاعلی است که فقط فعل او نه ترک فعل- ناشی از اوست، و فعل او به وجود شرط یا رفع مانعی متوقف نیست. و فاعل به طبیعت، که فاعلی است که فقط فعل او نه ترک فعل- ناشی از اوست،

و فعل او به وجود شرط یا رفع مانع متوقف است.

تمامی این اقسام سه‌گانه، از نظر فلاسفه و طبائعی‌ها موجود است، خداوند همه‌شان را هلاک کند؛ در حالی که هیچ‌کدام از این اقسام از نظر مؤمن وجود ندارد، مگر یکی، که همان ایجادکننده با اختیار است؛ به‌علاوه این خصوصیت فقط به یک نفر اختصاص دارد که همان مولای ما (جل و عز) است، و ایجادکننده دیگری جز او تبارک‌وتعالی وجود ندارد؛ و هرگاه لفظ «تعلیل» در عبارت‌های اهل سنت آورده شود منظورشان فقط ثبوت ملازمت میان چیزی با چیز دیگر بوده است - از نظر عقلی یا از نظر شرعی - البته بدون آوردن علت در معلول آن. این را درک کن، و با ظاهر جمالات فریفته نشو که به‌همراه هلاک‌شدگان، هلاکت خواهی شد. ما کراهت را فقط به این دلیل به «اراده‌نکردن» تفسیر کردیم که با این کار از کراهتی که جزو اقسام حکم شرعی است اجتناب کنیم، که درخواست بازداشتن از کاری به‌صورت غیرقطعی است؛ و به این ترتیب می‌تواند با «ایجاد» جمع شود. پس اینکه خداوند کاری را به وجود می‌آورد با وجودی که به آن کراهت دارد، یعنی از آن نهمی می‌کند؛ همان‌طور که خداوند بسیاری از آفریدگان را گمراه کرده با وجود اینکه آنان را از آن گمراهی نهمی کرده است؛ ولی کراهت به‌معنای «عدم اراده برای انجام کاری» محال است که با «ایجاد» جمع شود؛ زیرا محال است در مُلک مولای ما (جل و عز) آنچه او نمی‌خواهد انجام شود، به وقوع بپیوندد. پس به این نکته شگفت‌انگیز با این قیدی که ما در اصل عقیده بیان داشتیم دقت کنید. و توفیق با خداست، و او یاری‌سان برای هدایت، و رهایی از فتنه‌هاست.»

توضیح:

هشتمین صفت از صفاتی که لازم است خداوند سبحان به آن‌ها متصف باشد «اراده» است، و گفته شد اراده، عبارت است از قصد برای تخصیص امر جایز، با بعضی از امور جایز برای آن؛ مثل طولانی و کوتاه‌بودن، بی‌نیازی و نیازمندی، وجود و عدم، و همانند این‌ها. همچنین گفته شد: اراده خداوند سبحان، عام است و به همه ممکنات تعلق می‌گیرد؛ در غیر این صورت اگر ممکنی بدون اراده او انجام شود به آن معنا خواهد بود که به اجبار

توسط او انجام شده است - خداوند بسی برتر از چنین نسبت‌هایی است - همان طور که این، به معنای اجتماع ضدین است، زیرا ضد اراده، کراهت و اضطراب و اجبار است؛ و چگونه موجود، اراده‌کننده و در عین حال مجبور باشد؟!

همچنین: انصاف خداوند به اراده، از ساحت خداوند، غفلت و فراموشی را نفی می‌کند؛ زیرا این دو، قصد را - که معنای اراده و حقیقت آن است - نفی می‌کنند.

اقسام فاعل:

بر اساس تقسیم‌بندی عقلی، فاعل بر سه قسم است:

۱- فاعل با اختیار؛ که فاعلی است که فعل و ترک فعل، فقط به محض انتخاب او انجام می‌شود، و فعل و ترک آن، به وجود شرط یا رفع مانعی متوقف نیست.

۲- فاعل با تعلیل (بنا به علتی)؛ که فاعلی است که فقط انجام فعل او نه ترک فعل - ناشی از اوست؛ و فعل او به وجود شرط یا رفع مانع متوقف نیست.

۳- فاعل با طبیعت؛ که فاعلی است که فقط انجام فعل او نه ترک فعل - ناشی از اوست، و فعل او به وجود شرط و رفع مانع متوقف است.

توضیح بیشتر:

ایجاد بر اساس علت و معلول، به این معناست که علت، معلول خود را بدون انتخاب آن به وجود می‌آورد؛ از این جهت که معلول، به محض وجود علتش، به وجود می‌آید. می‌گویی دستم را حرکت دادم، پس کلید حرکت کرد. حرکت کلید (معلول) صرفاً به محض وجود علت (حرکت دادن دست) به وجود آمده است، و بدون اختیاری از سوی علت؛ و این یعنی معلول، همراه و قرین علت خودش است، و به هیچ وجه از آن جدا نمی‌شود.

ولی ایجاد از طریق طبیعت، هرچند با ایجاد بر اساس علت و معلول در نفی اختیار از فاعل، و نیز در همراهی میان فاعل و مطبوعش مشارکت دارد، ولی طبیعت با «ایجاد بر اساس علت» در اینکه به وجود آمدن مطبوع، به وجود شرطها و رفع موانع متوقف است و پس از آن وجود مطبوع محقق می‌شود، تفاوت دارد؛ مانند سوختن کاغذ با آتش. آتش، یک فاعل طبیعی است و مطبوع آن، سوزاندن است که متوقف به وجود شرایطی است مثل

نزدیکی و تماس و رفع موانعی مثل رطوبت. ولی ایجاد از طریق علت، متوقف بر این شروط نیست.

پرسش: ایجاد عالم توسط خداوند از طریق علت بوده است، یا از طریق طبیعت؟ پاسخ: فلاسفه پاسخ داده‌اند که واسطهٔ ایجاد خداوند متعال، از طریق علت بوده است؛ به همین دلیل به قدیم بودن عالم حکم کرده‌اند؛ زیرا دانستیم معلول، مقارن و همراه با علت خودش است؛ و از آنجا که علت، قدیم است، پس معلول آن نیز قدیم خواهد بود؛ و این یعنی آن‌ها صفات ذاتی خدا را مثل اراده و قدرت. نفی کرده‌اند.

ولی صحیح این است که پدید آوردن خداوند سبحان، نه از راه علت بوده است و نه از راه طبیعت؛ زیرا معلول و مطبوع، مقارن علت و فاعلش است، و اگر کار خداوند سبحان از طریق این دو بوده باشد مفعول، قدیم می‌شود، که باطل است؛ زیرا با دلیل و برهان ثابت شده هرچه غیر خداوند، حادث است. این دربارهٔ نفی فاعلیت با تعلیل بود؛ ولی دربارهٔ نفی فاعلیت با طبیعت، زیرا به وجود شرایط و رفع مانع متوقف است؛ و از خداوند بسی به دور است که فاعلیت ناقص و متوقف بر چنین شروطی داشته باشد.

به علاوه فاعلیت طبیعت و تعلیل در آن، از نوع اجبار است؛ زیرا فعل همواره از آن می‌آید، در حالی که وجوب اتصاف خداوند به اراده و اختیار، ثابت شده است.

پرسش‌ها

- ۱- محال بودن اتصاف خداوند به کراهت را با دلیل ثابت کنید.
- ۲- اقسام فاعل، و وجوب اتصاف خداوند را فقط به یکی از آن‌ها و نه دو تای دیگر. شرح دهید.

۹ تا ۱۳- جهل، مرگ، کری، کوری، و لالی

نویسنده گفته است:

«همچنین برای خداوند متعال محال است: جهل و ناآگاهی و صفاتی همانند آن نسبت به معلومی، و نیز مرگ، کری، کوری و لالی.»

منظور از آن، معنایی مثل جهل و نادانی و ظن و گمان و شک و پندار و فراموشی و خواب و علم نظری و مانند آن‌هاست، و به‌طور خلاصه منظور از آن، هر چیزی است که با جهل و ناآگاهی -در مخالفت با علم- مشارکت دارد، و به‌دلیل منافات آن با علم، در معنای جهل و ناآگاهی است، همان‌طور که جهل با علم منافات دارد.

منظور از کری و کوری در اینجا، نشنیدن و ندیدن است، با وجود چیزی که این دو را نفی کند، یا غیبت و پنهان‌بودن یکی از موجودات از صفتهای شنیدن و دیدن؛ زیرا پیش‌تر وجوب تعلق این دو صفت به هر موجودی گفته شد.

منظور از لالی، در اصل عدم سخن‌گویی، به‌دلیل مانعی است که وجود آن را مانع می‌شود، و سکوت نیز در معنای آن است، و تکلم با حروف و صداها نیز در همین معناست؛ زیرا سخنی که با حروف و صداهاست حتی اگر به نهایت فصاحت و بلاغت برسد و نسبت به حادث‌های ناقص، کمالی محسوب شود، نسبت به مقام الوهیت اعلی، نقیصه بزرگی خواهد بود؛ زیرا دو رذیله در آن است: رذیله عدم که برای حروف و صداها، قبل و بعد از آن‌ها واجب است. و حدوث کسی را که به آن متصف می‌شود لازم می‌گرداند، و چه نقیصه‌ای بزرگ‌تر از نقیصه حدوث که همراه و ملزوم نیازمندی دائمی و همیشگی است. دومی، رذیله «لالی» است که لازمه حروف و صداهاست؛ زیرا حتی وقتی اجتماع دو حرف در یک زمان محال باشد -چه برسد به دو کلمه و دو جمله- گوینده از بیان حرف و صداها لال می‌شود، و این با توجه به کلام مرکب از حروف و اصوات مانع از آن می‌شود که گفتارش بر معلومات او در یک زمان دلالت کنند. اگر سخن مولای ما (جل و عز) با حرف و صدا بود -علاوه بر رذیله حدوث- انصاف خداوند متعال با سنگینی در گفتار که اصل لالی است -به چنین وضعیتی نیز لازم می‌گردد. اگر سخن مولای ما (جل و عز)

با حروف و صدا بود قطعاً از دلالت به معلومات او - که با صفت کلام - نهایی ندارد ناتوان می‌شد؛ بلکه سنگینی گفتار و عدم تکلم به دلالت در آن واحد به دو تا از معلوماتش - یا بیش از آن - را لازم می‌گرداند. به این ترتیب برای شما روشن شد کلامی که از حروف و صداها تشکیل شده، و نیز سخن نفسی ما در همین معنا، ملازم معنای لالی است؛ پس اتصاف مولای ما (جل و عز) به همانند این خصوصیت، محال است، و وصف‌کننده مولای ما (جل و عز) به این ویژگی - که با تکیه بر این توجیه بوده است که مثل چنین کلامی در حق ما، کمالی است که رذیله لالی را از ما نفی می‌کند - در واقع خداوند متعال را به کمبود و نقیصه بزرگی توصیف کرده است؛ خداوند بسی برتر و بالاتر از چنین نسبت‌هایی است. کسی که چنین تعبیری می‌کند درست مثل کسی است که عرعر و صدای الاغ را در حق الاغ، کمال می‌داند، همچنین پارس سگ را در حقش کمالی می‌داند. مثل این می‌ماند که از خصوصیت کلام یکی از پادشاهان که کلامش تاکنون نشنیده است پرسیده شود، و او بگوید مثل عرعر الاغ و پارس سگ است، با این باور که چنین صدایی برای این دو حیوان کمال محسوب می‌شود؛ و از آنجا که این دو صدا کمال شمرده شده است، بنابراین از اتصاف آن‌ها به رذیله لالی منعی وجود ندارد، و این لازم کرده است که اتصاف پادشاه به مثل چنین خصوصیتی، کمالی باشد که رذیله لالی را از او نفی می‌کند؛ در حالی که بدیهی است توصیف‌کننده پادشاه به مثل چنین خصوصیتی، ضرورتاً نهایت نقص را به او وارد کرده، و او را به ناپسندترین انواع لالی - با توجه به نوع انسان بودنش - توصیف کرده است؛ هرچند در باره نوع دیگر - مثل الاغ‌ها و سگ‌ها - لالی محسوب نشود. تردیدی نیست که کلام ما، حتی اگر به نهایت بلاغت و فصاحت و زیبایی برسد، در مقایسه با کلام خداوند، بسیار پایین‌تر از عرعر الاغ‌ها و پارس سگ‌ها در مقایسه با فصیح‌ترین و شیرین‌ترین سخنان است؛ زیرا میان تمامی حادث‌ها، هیچ تفاضل و برتری ذاتی وجود ندارد؛ بلکه صفت کمبود یا کمالی که به برخی از آن‌ها استوار می‌شود می‌تواند به دیگر حادث‌ها نیز استوار شود.

فقط مولای ما (جل و عز) فاعل به محض اختیار خود است. اوست که بین حوادث، فرق گذاشته، و هرکدام از آن‌ها را آن‌گونه که خودش خواسته، به صفت کمبود یا کمالی

اختصاص داده است. حال اگر کمال برخی از آن‌ها نسبت به دیگرانی که آن صفت را نمی‌پذیرند و در حادث بودن با آن شریک هستند نقص و کمبود بزرگی محسوب شود، پس وضعیت کسی که مولای عظیم را چنین توصیف می‌کند چگونه است؛ مولایی که همانندی ندارد و دیگران به هیچ وجه در جنس و نوع با وی مشارکت ندارند؛ در حالی که او این مولای را به مثل اوصاف حادث‌های ناقصی توصیف کرده است که این توصیفات کمال شایسته‌ای در مقایسه با نقص‌های آنان است، ولی نسبت به جلال مولای بزرگ متعال، کمترین و پست‌ترین توصیفات هستند.

از موسی (سلام و درود بر او) نقل شده است که او پس از بازگشت از مناجات و شنیدن سخن خداوند متعال، مدتی گوش خود را می‌بست تا سخن مردم را نشنود؛ یعنی او در حقیقت، از شدت ناپسندی و وحشتش، با توجه به سخن بی‌مانند خداوند می‌میرد و نمی‌تواند کلام آفریدگان را بشنود، تا اینکه زمانی طولانی برایش سپری می‌شود و خداوند متعال لذت شنیدن سخن خود را که چشیده بود از یادش می‌برد. این عطاءالله، از ابن مکین‌الدین اشمری - که جزو ابدال بود - نقل کرده است که یک بار در خواب سخن حوریه‌ای را شنید که با او صحبت می‌کرد و دو یا سه ماه نتوانست سخن مردم را بشنود، مگر از فرد بانقوا. به این نکته دقت کن که چگونه سخن مردم در مقایسه با سخن حوریه‌ای که از جنس سخن خودشان است، پایین‌تر و ناپسندتر از صدای الاغ‌ها و پارس سگان است که با سخن مردم مقایسه شود؛ زیرا کسی را نمی‌یابیم که از شنیدن صدای الاغ‌ها و سگ‌ها دوری کند، و پس از شنیدن فصیح‌ترین و شیرین‌ترین کلام، آن‌ها را می‌شنوند؛ حال وضعیت سخن خلاق در مقایسه با سخن آفریدگار چگونه است که در ذات و صفات و کارهای خود تبارک و تعالی - از مثل فراتر می‌رود؛ و بقیه کلام روشن است.»

توضیح:

نهمین صفت از صفاتی که اتصاف خداوند سبحان به آن‌ها محال است «جهل و نادانی» و آنچه در این معناست، که ضد صفت «علم» است که واجب است خداوند سبحان

به آن متصف شود.

و منظور از «آنچه در معنای ناآگاهی» است: ظن و شک و وهم و فراموشی و خواب است، حتی اگر علم به آن نظری بوده باشد. خلاصه: منظور از آن، هر چیزی است که ضد علم خداوند سبحان است، که در نتیجه -یا توجه به منافات جهل در برابر علم- در معنای جهل و ناآگاهی است.

اما دهمین صفت از صفاتی که اتصاف خداوند سبحان به آن محال است «مرگ» است که ضد صفت «زندگی» است که واجب است خداوند سبحان به آن متصف شود. یازدهمین [صفت] از صفات محال، «گری» است که ضد صفت «شنیدن» است که خداوند سبحان باید به آن متصف باشد.

و دوازدهمین [صفت] از صفاتی که اتصاف خداوند سبحان به آن محال است، صفت «کوری و نایبایی» است که ضد صفت «بینایی» است که خداوند باید به آن متصف باشد. منظور از کوری و کوری -که محال است خداوند به آن‌ها متصف باشد- شنیدن و ندیدن است؛ به گونه‌ای که گوشه‌ای از امور شنیداری یا دیداری، از دانستنی‌هایش پنهان شود. سیزدهمین [صفت] از صفات محال، صفت «لالی» است که ضد صفت «سخن‌گویی» است که واجب است خداوند سبحان به آن متصف شود.

منظور از «لالی»: سخن‌نگفتن -مثلاً- با وجود مانعی است که مانع شود، و همان طور که این خصوصیت محال است، آنچه در معنای آن است نیز محال است؛ مثل سکوت، یا اینکه گفتار خداوند از طریق حروف و صداها باشد؛ و علت آن این است: گفتار از طریق حروف و صداها هرچقدر هم رسا و فصیح باشد، و هرچند دربارهٔ مخلوق حادث، صفتی کمالی شمرده می‌شود، ولی نسبت به خداوند سبحان، نقص و کمبودی مذمت‌شده شمرده می‌شود، و در نتیجه محال است خداوند به آن متصف شود؛ به دو دلیل:

اول: گفتار از طریق حروف و صداها، هم مسبوق به عدم است و هم در ادامه عدم را به دنبال دارد؛ و این‌ها نشانهٔ حدوث است، و بدیهی است حدوث، کمبود و نیازمندی است. دوم: مشخص است معنای کلام، چیزی است که خداوند با آن به همهٔ معلوماتش

دلالت می‌کند. اگر گفتار خدا از طریق حروف و صداها باشد، خداوند سبحان به سنگینی در گفتار و عدم تکلم (لالی) متصف می‌شود؛ یعنی او نمی‌تواند در یک لحظه به همه معلومات خود دلالت داشته باشد؛ زیرا حروف و صداها در یک زمان، بر بیش از یک داده دلالت نمی‌کنند؛ و «لالی» نقص و کمبود است در حالی که خداوند سبحان، کمال مطلق است.

سپس نویسنده گفته است:

«و ضدهای صفات معنوی، از این‌ها روشن می‌شود.»

یعنی اگر دانستی ضد قدرت کلی، ناتوانی از یک ممکن است، لازم است ضد صفت معنوی لازم قدرت - که یعنی خداوند متعال از توانایی تمامی ممکنات برخوردار است. این باشد که از یک ممکن، ناتوان باشد؛ و ضد اینکه خداوند متعال اراده‌کننده است، این می‌شود که از کاری کراهت داشته باشد، یعنی کاری را اراده نکرده باشد ولی ایجادش کرده باشد، یا کاری را با بنا به دلیلی یا با طبیعت یا با مشغول شدن یا با غفلت، انجام داده باشد. ضد اینکه خداوند متعال عالم است این می‌شود که جاهل باشد، و ضد اینکه خداوند متعال زنده است این می‌شود که خداوند متعال مرده باشد یا مرگ بر او عارض شود؛ و ضد اینکه شنواست این می‌شود که خداوند متعال ناشنوا باشد، یعنی موجودی از محدوده شنیداری اش پنهان باشد؛ و ضد اینکه خداوند متکلم است یعنی خداوند (جل و عز) لال باشد، یعنی سخنش از بیان معلومی قاصر باشد، یا خداوند متعال از طریق حروف و صداها سخن بگوید، یا خداوند متعال نسبت به معلومی ساکت باشد؛ همچنین ضد هر صفت معنایی، ضد همان صفت معنوی است که لازمه آن بوده است؛ و توفیق به واسطه خداوند است.»

یعنی درباره هفت صفت باقی‌مانده از صفات بیست‌گانه‌ای که محال است خداوند متعال به آن‌ها متصف شود، وضعیتشان و محال بودن اتصاف خداوند به آن‌ها با توجه به مطالب گفته‌شده درباره ضد صفات معنایی، دانسته می‌شود.

پرسش‌ها

- ۱- صفات محالی که ضد صفات علم و شنیدن و دیدن و کلام است چیست؟
- ۲- چرا سخن خداوند سبحان از طریق حروف و صداها نیست؟

آنچه در حق خداوند سبحان جایز است

نویسنده گفته است:

«و اما جایز در حق خداوند متعال، انجام یا ترک هر چیز ممکن است.»

وقتی از بیان آنچه در حق خداوند متعال واجب، و آنچه در حقی محال است فارغ شدیم، به ذکر این قسم سوم می‌رسیم؛ یعنی آنچه در حق خداوند متعال جایز است. گفته شده، آنچه در حق خداوند متعال جایز است، انجام یا ترک هر ممکنی است. پس ثواب و عقوبت و بعثت انبیا (درود و سلام بر ایشان) و فعل صلاح و اصلح برای خلاق، به این قسم وارد می‌شود. هیچ چیزی از آن برای خداوند متعال واجب نیست و نیز محال هم نیست؛ زیرا اگر انجام صلاح و اصلح برای او واجب باشد به آن صورتی که معتزله می‌گویند- رنج و سختی دنیا و مسائل دیگر اتفاق نمی‌افتاد، و تکلیفی برای امر و نهی وجود نمی‌داشت؛ در حالی که این، با توجه به مشاهدات و وجود این مصالح به‌همراه این رنج‌ها و سختی‌ها باطل است. خداوند متعال برای رساندن این مصالح بدون رنج و سختی مشقت یا تکلیف، تواناست؛ همچنین این مصالح به‌طور عمومی- برای همه امتحان‌شدگان و تکلیف‌شدگان نیست؛ زیرا قطعاً رنج و سختی و تکلیف برای کسی که کفر برایش نوشته شده پناه بر خدا- نعمت و عذاب و در معرض هلاکت ابدی قرار گرفتن است. از خداوند متعال عافیت در دین و دنیایمان، و حسن عاقبت، بدون رنج و محنت را آرزو مندیم.»

توضیح:

پس از بیان دو قسم قبلی (یعنی آنچه عقل، و جوب اتصافش را به خداوند سبحان به آن لازم می‌کند، و آنچه عقل به محال بودن اتصافش به خداوند سبحان حکم می‌کند) در اینجا به بیان قسم سوم می‌پردازد؛ یعنی آنچه جایز است خداوند سبحان به آن متصف شود؛ یا چیزی که انجام یا ترک آن برای خداوند جایز است. از جمله مثال‌هایی که نویسنده برای این قسم بیان می‌کند:

- ثواب و عقاب.

- انجام صلاح و اصلح برای مخلوقات.

- بعثت انبیا.

طبیعتاً سنوسی اشعری، از ذکر این مثال‌ها هدفی داشته است؛ زیرا فرقه‌های عقایدی دیگری در این دیدگاه با اشاعره مخالفت دارند؛ مثلاً اگر کتاب‌های اعتقادی شیعه و معتزله را مطالعه کنیم عبارت‌های وجوب بعثت انبیا، یا وجوب انجام اصلح برای مخلوقات، و جملاتی از این دست را می‌بینیم.

معتزله می‌گویند: اگر انجام اصلح برای خداوند نسبت به آفریدگانش واجب باشد به‌عنوان مثال- رنج و محنتی در عالم دنیا یا آخرت اتفاق نمی‌افتاد، و تکلیفی برای امر و نهی وجود نداشت؛ و از آنجا که چنین چیزهایی وجود دارند این به آن معناست که انجام اصلح بر او واجب نیست!

ما در اینجا در جایگاه پرداختن به اعتقادات اشاعره هستیم، و در جایگاه ارزیابی آن‌ها و روشن کردن اعتقادات صحیح از باطل آن‌ها نیستیم.

پرسش‌ها

۱- جایز در حق خداوند به چه معناست؟

۲- مثال‌هایی از چیزهایی را که جایز است خداوند سبحان به آن‌ها متصف شود با ذکر

دلیل، بیان کنید؟

آنچه در حق فرستادگان واجب است، و آنچه برایشان محال است، و آنچه جایز است

نویسنده گفته است:

«اما فرستادگان علیهم السلام»:

در حقشان صدق و راستی، و امانت‌داری، و رساندن آنچه به تبلیغش به خلائق امر شده‌اند واجب است.

و در حقشان علیهم السلام ضد این صفات، محال است؛ که عبارت‌اند از دروغ‌گویی، خیانت با انجام کاری که از آن نهی شده‌اند (حال یا نهی تحریم، یا نهی کراهت)، یا کتمان چیزی که به تبلیغ آن به خلائق فرمان داده شده‌اند.

و در حق آنان علیهم السلام عَرَض‌های بشری - که به نقص و کمبود در مراتب متعالی‌شان منجر نمی‌شود- جایز است؛ مثل بیماری، و دیگر اعراض این‌چنینی.

بدان که «رسول» انسانی است که خداوند متعال، او را برای خلائق مبعوث داشته است تا آنچه را که به او وحی کرده، به آنان برساند، و چه بسا به برخی از آنان کتاب یا شریعتی اختصاص بدهد، یا نسخ برخی از احکام شریعت پیشین. این بعثت، جزو جایزها از نظر اهل سنت است؛ ولی معتزله بر اساس اصل اعتقادی فاسدشان دربارهٔ وجوب مراعات صلاح و اصلاح - آن را واجب دانسته‌اند و «براهمه» نیز آن را به همین اصل ارجاع داده‌اند؛ به همین دلیل دربارهٔ هوا و هوس و کفر آنان، اختلافی وجود ندارد. دلیل اهل سنت برای اینکه برانگیختن فرستادگان برای خداوند متعال جایز است این است که برانگیختن، یکی از کارهای خداوند متعال است، و دانستی انجام افعال برای خداوند (جل و عز) واجب نیست، و ترک آن نیز برایش حتمی نیست، حتی اگر صلاح یا اصلاح باشد. نظر ما دربارهٔ اصل عقیده، روشن است و به شرح و بسط چندانی نیاز ندارد.»

توضیح:

وقتی نویسنده از شرح آنچه برای خداوند سبحان واجب است، و آنچه محال است خداوند به آن متصف شود، و آنچه جایز است به آن متصف شود فارغ شده، در اینجا به عرضه این احکام عقلی سه‌گانه برای فرستادگان منتقل شده است.

رسول (فرستاده): انسانی است که خداوند متعال او را برای مخلوقاتش مبعوث داشته است تا آنچه را پروردگارش به او وحی کرده است به آنان برساند.

این برانگیختن، از جمله کارهای جایز برای خداوند سبحان است؛ زیرا یکی از کارهاست، و انجام کارها در حق خداوند سبحان واجب نیست، همان طور که ترک کار بر او واجب نیست.

برخلاف نظر معتزله که [می‌گویند:] بعثت فرستادگان بر خداوند سبحان واجب است، زیرا این کار، اصلح است؛ و جایز نیست خداوند سبحان با اصلح مخالفت کند. آنچه واجب است فرستادگان به آن متصف باشند سه صفت است: صدق و راستی، امانت‌داری، و تبلیغ به خلائق.

آنچه محال است فرستادگان به آن متصف شوند ضد این صفات است؛ یعنی دروغ‌گویی، خیانت، و کتمان آنچه خداوند به تبلیغش فرمان داده است.

آنچه در حق آنان علیهم‌السلام جایز است: تمام عَرَض‌های بشری است که به نقص و کمبودی در مراتب کمالی‌شان منجر نمی‌شود؛ مثل بیماری، خواب، سهو، و اعراض دیگر از این دست.

دلایل آنچه در حق فرستادگان واجب است

۱- دلیل وجوب اتصاف ایشان (علیهم السلام) به صدق و راستی

نویسنده می‌گوید:

«اما دلیل وجوب صدق و راستی برای آنان (علیهم السلام): زیرا اگر راست نگویند قطعاً دروغ‌گویی در خبر خداوند متعال لازم می‌شود؛ چراکه خداوند متعال آنان را با معجزه تصدیق کرده است؛ معجزه‌ای که از جایگاه این سخن حق تعالی نازل می‌شود: راست گفت بنده من در تمام آنچه از سوی من تبلیغ می‌کند.»

این دلیل صدق و راست‌گویی فرستادگان (علیهم السلام) در ادعای رسالتشان، و آنچه است که پس از آن به خلائق تبلیغ می‌کنند.

چکیده این برهان از این قرار است: معجزه‌ای که خداوند متعال به دستان فرستادگان خلق فرموده یعنی امر خارق‌العاده‌ای همراه با تحدی با وجود عدم معارض-گویی در جایگاه این فرمایش نازل شده از سوی مولای ما (جل و عز) قرار دارد که: بنده من در تمام چیزهایی که از سوی من رسانده، راست گفته است؛ پس اگر دروغ‌گویی برای فرستادگان جایز باشد، قطعاً دروغ‌گویی برای خداوند متعال نیز جایز خواهد بود؛ چراکه تصدیق دروغ‌گو، دروغ است، و دروغ در حق خداوند متعال محال است؛ زیرا خبردهی خداوند متعال بر اساس علمش است، و خبر بر اساس علم، جز صدق و راستی نیست؛ پس خبر خداوند متعال جز صدق و راستی نیست. نظر ما درباره تعریف معجزه، بهتر از سخن برخی از آنان است؛ زیرا این امر به انجام فعل می‌پردازد؛ مثل انفجار آب از میان انگشتان، یا عدم انجام فعل، مثل نسوختن ابراهیم (علیه السلام) توسط آتش؛ و با قید به‌همراه تحدی بودن، از کرامت‌های اولیا و نشانه‌های خارق‌العاده‌ای که قبل از بعثت انبیا ایجادشان کرده، اجتناب شده است؛ همچنین از اینکه فرد دروغ‌گو، معجزه فرد قبلی را دلیلی برای خودش بدانند؛ و با قید عدم معارضه، از سحر و جادو و شعبده‌بازی اجتناب شده است.

تحدی به معنای ادعای خارق‌العاده به عنوان دلیل راست‌گویی است، چه به زبان حال باشد و چه به زبان گفتاری؛ و علما برای ادعای رسول، رسالت را مثال زده‌اند، و درخواست معجزه توسط او از خداوند متعال، دلیلی برای صدق و راست‌گویی اوست، تا دلالتش برای راست‌گویی فرستادگان روشن شود، و فرستاده‌بودنشان قطعاً دانسته شود. برای آن چنین مثال زده‌اند: اگر مردی در مجلس پادشاهی در محدودهٔ سمع و بصر او در حضور جماعتی بایستد و ادعا کند فرستادهٔ این پادشاه به سوی آنان است و آن‌ها از او دلیل بخواهند، و او بگوید دلیل من این است که پادشاه، با عادت خودش مخالفت می‌کند و مثلاً سه مرتبه از روی تخت خود بلند می‌شود و می‌نشیند، و او آن را انجام دهد، شکی نمی‌ماند که انجام این کار توسط پادشاه، در پاسخ به فرستاده، تصدیقی برای اوست، و علم ضروری به صدق و راست‌گویی این فرستاده را در میان افرادی می‌رساند که این کار را از پادشاه مشاهده کرده‌اند یا اگر مشاهده نکرده‌اند این کار به شکل متواتر به آنان رسیده است؛ و در انطباق این مثال به احوال فرستادگان علیهم‌السلام هیچ شک‌وت‌دیدگی وجود ندارد، و فقط کسی به راست‌گویی ایشان علیهم‌السلام شک می‌کند که خداوند بر دلش مهر زده باشد؛ پناه بر خداوند متعال. از خداوند سبحان و متعال ثبات ایمان، و بهترین وضعیت وفات (مردن)، بدون رنج و محنت دنیا و آخرت را خواستاریم.»

توضیح:

- اگر پرسیده شود: دلیل وجوب انصاف رسولان به راست‌گویی چیست؟
پاسخ را سنوسی به صورت «قیاسی از شکل اول» توضیح می‌دهد:
- صغرا: خداوند معجزات را توسط فرستادگان اجرا کرده است.
 - کبرا: هرکس که خداوند معجزه را به دستش جاری کرده باشد راست‌گوست.
 - نتیجه: فرستادگان راست‌گو هستند.
- شرح: معجزه را خداوند سبحان به دستان فرستادگانش اجرا کرده است، و آن‌ها معجزات را آشکار و با آن‌ها بر مردم تحدی کرده‌اند؛ پس معجزه به منزلهٔ این سخن خداوند به مردم است: این بنده‌ام را در هر آنچه از من خبر می‌دهد تصدیق کنید.

اگر دروغ‌گویی برای ایشان (علیه السلام) جایز بود، در این صورت قطعاً جایز می‌شد خداوند (که) معجزه را توسط آن‌ها جاری کرده است) دروغ‌گو باشد؛ خداوند متعال بسی برتر و بالاتر از چنین نسبتی است؛ زیرا تصدیق دروغ‌گو، دروغ است، و دروغ در حق خداوند سبحان محال است.

به‌علاوه معجزه را این‌گونه تعریف کرده است: کار خارق‌العاده‌ای همراه با تحدی رسول، به‌طوری که هیچ‌کس نمی‌تواند با آن مخالفت کند.

این گفته‌ او «کاری است»، کارهایی مثل انفجار آب از زیر پاهای اسماعیل (علیه السلام). یا انجام‌دادن‌ها، مثل نسوختن ابراهیم (علیه السلام) توسط آتش را شامل می‌شود.

قید «خارق‌العاده و به‌همراه تحدی» برای اجتناب از کرامت‌های اولیا و برخی از نشانه‌هایی است که گاهی پیش از بعثت فرستادگان رخ داده است. این کرامات و نشانه‌ها نیز خارق‌العاده هستند، ولی با تحدی توسط انجام دهندگانشان برای دیگران، همراه نبوده‌اند. همچنین برای اجتناب از دروغ‌گوییانی بوده است که ادعا می‌کنند صاحبان معجزات گذشته هستند.

قید «مخالفت‌نکردن با آن» برای خارج‌کردن سحر و جادوگری و شعبده است؛ زیرا چیزی وجود ندارد که با آن مخالفت و باطلش کند؛ مثل کاری که موسی (علیه السلام) با جادوی جادوگران در برابر فرعون (خداوند لعنتش کند) انجام داد.

علما همچنین برای صدق و راست‌گویی ادعای تحدی‌کننده با معجزه، مثالی پیش می‌کشند که هیچ‌کس نمی‌تواند با آن مخالفت کند. خلاصه این مثال: اگر کسی ادعا کند فرستاده‌ی فلان پادشاه است و در مجلس او و در حضور عده‌ی زیادی از مردم باشد، و مردم از او دلیلی برای ادعایش درخواست کنند و او بگوید پادشاه با عادت خودش مخالفت خواهد کرد و برای تأکید بر صحت گفته‌ی من سه مرتبه از جایش بلند می‌شود و می‌نشیند، و پادشاه نیز در عمل- این کار را انجام دهد، قطعاً انجام چنین کاری روشن می‌کند او فرستاده‌ی حقیقی و راستین پادشاه بوده است، و این دلیلی برای حاضران و دیگر افراد خواهد شد که با نقل متواتر این ماجرا به آنان رسیده است.

۲- دلیل وجوب اتصاف آنان علیهم‌السلام به امانت داری

نویسنده می‌گوید:

«اما دلیل وجوب امانت داری برای ایشان علیهم‌السلام: اگر آنان با کاری حرام یا مکروه خیانت کنند، با توجه به وجوب اطاعت در حق آنان علیهم‌السلام، ماهیت حرام یا مکروه تغییر می‌کند؛ زیرا خداوند متعال به ما دستور داده است در گفته‌ها و کرده‌هایشان به آنان اقتدا کنیم، و حال آنکه خداوند متعال به انجام حرام یا مکروه فرمان نمی‌دهد. این دقیقاً همان دلیل وجوب سوم است.»

شکی نیست که فرستادگان علیهم‌السلام ما را به اقتدا به سخنان و کارهای خود دستور داده‌اند؛ مگر آنچه توسط امت‌هایشان به‌عنوان اختصاصات آنان علیهم‌السلام ثابت شده است. حق تعالی در حق نبی و مولای ما محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌فرماید: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ (بگو اگر خدا را دوست دارید، از من پیروی کنید تا خدا دوستتان بدارد)؛ و می‌فرماید: ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (و او را پیروی کنید باشد؛ که هدایت یابید)؛ و نیز می‌فرماید: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَدْعُونََهُ...﴾ (و رحمتم همه چیز را فرا گرفته است؛ و به‌زودی آن را برای کسانی که پرهیزگاری می‌کنند و زکات می‌دهند و آنان که به آیات ما ایمان می‌آورند، مقرر می‌دارم. همان‌ها که از آن رسول امی پیروی می‌کنند که او را در تورات و انجیلی که در دس‌شان است نوشته‌شده می‌یابند...)؛ و آیات دیگری که شرح و بررسی‌شان طولانی می‌شود، از صحابه (رضی الله عنهم اجمعین) ضرورت پیروی از آن حضرت (علیه الصلاة والسلام) در تمام گفته‌ها و کارها و سکوت حضرت دانسته شده است؛ بدون اینکه درنگ و بررسی لازم باشد مگر آنچه به‌عنوان اختصاصات حضرت برایش دلیل اقامه شده است... .

به‌طور خلاصه باید از همه کارهای آن حضرت صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پیروی شود، مگر آنچه فقط به ایشان اختصاص دارد؛ همچنین دیدن کمالات در کارهای آن حضرت به‌طور کلی و جزئی، بدون هیچ تردید و درنگی از دین اسلاف به‌عنوان یک ضرورت دانسته شده است.

شکی نیست این یک دلیل قطعی اجماعی برای عصمت ایشان علیهم السلام است، و عصمت همه فرستادگان (علیهم الصلاة والسلام) از تمامی معاصی و مکروهات، در معنای آن است، و اینکه کارهای آنان (علیهم الصلاة والسلام) بر مدار واجب و مستحب و مباح بوده است، و این از نقطه نظر فعلی از جنبه ذاتی اش است؛ ولی اگر با توجه به عوارض ناشی از انجام کارها به آن دقت شود، حقیقت این است که کارهای آنان فقط بر مدار واجب و مستحب است و نه چیز دیگر؛ زیرا مباح به مقتضای شهوت یا علت دیگری به آن صورتی که از دیگران سر می‌زند از ناحیه ایشان علیهم السلام صادر نمی‌شود؛ بلکه از ایشان کارها فقط به همراه نیت انجام می‌شود و با انجامشان قربت حاصل می‌شود، و کمترین حد آن این است که آن‌ها با انجام کارها، تشریح و قانون‌گذاری برای دیگران را قصد می‌کنند، و این از باب تعلیم بوده است، و بنده در اینجا جایگاه قربت تعلیم و عظمت فضل آن را به شما یادآوری می‌کنم. حال اگر پایین‌ترین اولیا به مرتبه‌ای می‌رسند که اقدام به همه کارهای مباحشان با حسن نیت، تبدیل به اطاعت می‌شود، پس وضعیت برترین خلق خداوند متعال یعنی انبیا و فرستادگانش (علیهم الصلاة والسلام) چگونه خواهد بود؟ به‌خصوص درباره اشرف مخلوقات و برترین جهانیان، به‌طور کلی و جزئی، با اجماع بر کسی که اجماعش مایه مباهات است، یعنی سید و مولای ما محمد صلی الله علیه و آله؛ و به دلیل محصور بودن کارهای آنان در واجب و مستحب با توجه به آنچه بیان کردیم، در اصل عقیده به آنچه اختصاصات آنان اقتضا می‌کند بسنده کردیم؛ یعنی اطاعت از آنان؛ و ما قیدی را با گفته‌هایمان در حقشان افزودیم، که به برخی از کارهایشان اشاره دارد، هرچند با توجه به خود فعل فی نفسه، از دید موجود بودنش برای عامه مؤمنان مباح بودن بر آن اطلاق می‌شود، اما در حق خود ایشان (علیهم الصلاة والسلام) کامل بودن شناخت آنان به خداوند متعال و سلامتشان از انگیزه‌ها و هواهای نفسانی، و در امان بودنشان از بلاهای زمان‌ها و ملت‌ها، چه در بیداری و چه در خواب است، و اینکه در همه حال با عصمت خداوند متعال یاری می‌شوند. و از ایشان جز طاعتی که به خاطرش پاداش داده می‌شوند صادر نمی‌شود. سلام و درود خدا بر پیامبر ما و همه انبیا و همه برادران انبیا و فرستاده شده آن حضرت.

و ای مؤمن! باید بسیار مراقب ایمان خود باشی و برایش بیمناک باشی از اینکه گوش یا عقلت را به خرافه‌هایی بسپاری که مورخان دروغ‌گو نقل می‌کنند و برخی مفسران نادان نیز از آنان پیروی می‌کنند؛ در حالی که شما حقی را که هیچ غباری بر آن نیست در حق ایشان (درود و سلام بر ایشان) شنیدی؛ پس آن را محکم بگیر، و هرآنچه را به غیر از آن است رها کن؛ و خداوند یاریگر است.»

توضیح:

دلیل عقلی برای وجوب اتصاف فرستادگان به امانت‌داری در مطلب زیر خلاصه می‌شود:

خداوند سبحان به ما دستور داده است از فرستادگان و انبیایش در هر حال اقتدا کنیم. حق تعالی می‌فرماید: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ (بگو اگر خدا را دوست دارید، از من پیروی کنید تا خدا دوستتان بدارد) و آیات بسیار دیگر؛ و اینکه ما به‌طور کلی به اقتدا به ایشان امر شده‌ایم یعنی آن‌ها معصوم هستند و کاری که خداوند از آن راضی نباشد به‌هیچ‌وجه از آنان سر نمی‌زند.

اگر فرستادگان خداوند پناه بر خدا- خیانت کنند (و هرگز چنین نیست) به این معنا خواهد بود که ما مأمور به انجام خیانت هستیم؛ زیرا ما به‌طور کلی به اقتدا به آنان امر شده‌ایم، و در این صورت خیانت، یک اطاعت الهی شمرده خواهد شد؛ و بطلان این امر بدیهی است.

واقعیت این است که نه‌تنها خیانت و دیگر معاصی از فرستادگان سر نمی‌زند، بلکه همه کارهایی که از ایشان سر می‌زند اطاعت از خداوند سبحان شمرده می‌شود؛ حتی کارهایی که مباح هستند وقتی توسط ایشان انجام شود اطاعت خواهد بود؛ زیرا آنان این کار را برای وجه خدا و به نیت نزدیکی به خدا انجام می‌دهند؛ پس همه کارهایشان، اطاعت است، حتی اگر امور مباح بوده باشند، چه برسد به اینکه واجب یا مستحب باشند.

به‌علاوه دلیل عقلی که نویسنده برای وجوب اتصاف فرستادگان به امانت‌داری بیان

کرده، همان دلیل اتصاف آنان به تبلیغ و کتمان نکردن حق است.

۳- دلیل وجوب اتصاف آنان علیهم السلام به تبلیغ

نویسنده می‌گوید:

«این گفته او: « این دقیقاً همان دلیل وجوب سوم است» منظورش از سوم، تبلیغ آنان علیهم السلام به آنچه است که به تبلیغش مأمور شده‌اند؛ و شکی نیست که اگر خلاف این از آنان سر بزند ما باز هم مأموریم در این کار به آنان اقتدا کنیم؛ در نتیجه ما برخی از آنچه را خداوند از علم سودمند بر ما واجب کرده است که به شخصی که به آن نیازمند است برسانیم کتمان می‌کنیم، در حالی که این کار حرام، و انجام‌دهنده‌اش ملعون است. حق تعالی می‌فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾ (کسانی که نشانه‌های روشن، و رهنمودی را که فرو فرستاده‌ایم، بعد از آنکه آن را برای مردم در کتاب توضیح داده‌ایم، نهفته می‌دارند، آنان را خدا لعنت می‌کند، و لعنت‌کنندگان لعنتشان می‌کنند). حال چگونه انجام این کار از آنان (علیهم الصلاة والسلام) تصور شود، در حالی که مولای ما (جل و عز) به سید ما محمد صلی الله علیه و آله می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ (ای پیامبر، آنچه را از جانب پروردگارت به‌سوی تو نازل شده ابلاغ کن؛ و اگر نکنی پیامش را نرسانده‌ای)؛ یعنی اگر گوشه‌ای از رسالتی را که به تبلیغ آن دستور داده شده‌ای نرسانی، حکم تو حکم کسی است که هیچ چیزی از آن را تبلیغ نکرده است. به این تهدید بزرگ در حق شریف‌ترین خلاق و کسی که از کامل‌ترین شناخت برخوردار است دقت کن. ترس او به‌اندازه شناختش است، به همین دلیل از ترس خداوند متعال، از سینه ایشان علیهم السلام صدایی مثل صدای جوشیدن دیگ به گوش می‌رسید؛ و این در حالی است که مولای ما (جل و علا) برای آقا و مولای ما محمد صلی الله علیه و آله برای تکمیل تبلیغ گواهی داده و فرمود است: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (امروز دین شما را برایتان کامل کردم، و نعمت خود را بر شما تمام کردم، و اسلام را به‌عنوان دین شما پذیرفتم)؛ و نیز می‌فرماید: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ

قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴿﴾ (هیچ اجباری در دین نیست، و راه از بیراهه به‌خوبی آشکار شده است)؛ و می‌فرماید: ﴿فَتَوَلَّ عَنْهُمْ فَمَا أَنْتَ بِمَلُومٍ﴾ (پس، از آنان روی برتاب، که تو در خورِ نکوهش نیستی)؛ و آیات در این زمینه بسیار هستند؛ و توفیق تنها به‌واسطه خداوند متعال است. »

پرسش‌ها

- ۱- دلیل انصاف فرستادگان به صداقت و راست‌گویی چیست؟
- ۲- نویسنده، معجزه را چگونه تعریف کرده است؟ توضیح دهید.
- ۳- دلیل انصاف فرستادگان به امانت‌داری را توضیح دهید.
- ۴- چگونه نویسنده برای عصمت همه فرستادگان دلیل آورده است؟
- ۵- دلیل انصاف فرستادگان به تبلیغ را توضیح دهید.
- ۶- برخی از متون شرعی را که به تبلیغ فرستادگان و عدم کتمان توسط آنان دلالت دارد بیان کنید.

دلیل آنچه در حق فرستادگان جایز است

نویسنده می‌گوید:

«اما دلیل جواز عَرَض‌های بشری برای آنان، مشاهده وقوع این عرض‌ها برای ایشان، یا برای بزرگداشت پاداش آنان بوده است، یا برای تشریح، یا برای تسلی و راحتی از دنیا، یا برای اطلاع از پستی و بی‌ارزشی آن برای خداوند متعال و رضایت‌نداشتن به دنیا به‌عنوان خانه‌ای برای پاداش انبیا و اولیایش، به اعتبار احوال آنان در دنیا، سلام و صلوات بر ایشان.»

یعنی عَرَض‌های بشری برای انبیا علیهم‌السلام اتفاق نمی‌افتد، مگر چیزی که به هیچ‌کدام از مقاماتشان خللی، و در هیچ‌کدام از مراتبشان اشکالی وارد نکند. مثل وقوع بیماری. و اگر چیزی برای آنان اتفاق بیفتد در حد و اندازه بدن ظاهری خواهد بود؛ ولی دل‌هایشان، از آنجا که معارف و نورهایی در آن‌هاست که قدر و ارزششان را فقط مولای ما (جل و عز) می‌داند. همان مولایی که این معارف را به آنان مَنّت نهاده است. پس بیماری و همانندش، خللی در آن وارد نمی‌کند، و کوتاه‌کردن ناخن نیز از همین جمله است؛ و گوشه‌ای از اخلاصشان را تیره و تار نمی‌کند، و باعث بی‌قراری و انحراف و ضعف قوای باطنی‌شان نمی‌شود؛ به آن صورتی که در حق دیگرانی غیر از آنان (علیهم‌السلام) اتفاق می‌افتد.

به همین ترتیب گرسنگی و خواب بر دل‌هایشان مستولی نمی‌شود، و به همین دلیل است که چشم‌هایشان می‌خوابد ولی دل‌هایشان نمی‌خوابد؛ به دلیل نورانیتی که با نورهای معارف و حضور و ترقی در منازل قرب و نزدیکی به دست آورده‌اند؛ به طوری که هیچ‌کس دیگری غیر از آنان حتی به نزدیکی آن هم نرسیده است؛ و نیز به دلیل انجام وظایفی که در وطن و سفر و سلامتی و بیماری به آن تکلیف شده‌اند، و در تمام حالات برترین انجام‌دادن‌هاست.

فایدهٔ دچار شدن ظاهر آنان علیهم‌السلام به این عَرَض‌ها، نکته‌ای است که در اصل عقیده

بیان کردیم؛ اینکه پاداش آنان (علیهم الصلاة والسلام) افزایش پیدا کند؛ همان طور که در بیماری و گرسنگی و آزار و اذیتی که از خلق به آنها می‌رسد چنین فایده‌ای وجود دارد. به همین دلیل آن حضرت صلی الله علیه و آله فرموده است: «شدیدترین شما از نظر بلاها و مصیبت‌ها، انبیا هستند، و سپس افراد شبیه آنان، و شبیهان شبیهان آنان.» و پنهان نیست مولای ما (جل و عز) توانایی دارد این ثواب بزرگ را بدون رنج و سختی که به آنان رسیده است به آنان صلی الله علیه و آله برساند، ولی مولای ما (جل و علا) با عدالت و حکمت بزرگش - که عقل‌ها از درکش ناتوان‌اند - انتخاب کرده است که این ثواب بزرگ‌تر را با این عَرَض‌ها به آنان برساند. خداوند آنچه را بخواهد انجام می‌دهد، و او (تبارک و تعالی) از آنچه انجام می‌دهد بازخواست نمی‌شود.

از جمله فواید نزول این عَرَض‌ها بر ایشان (علیهم الصلاة والسلام) تشریح احکام مربوط به آنها برای خلاق است؛ همان طور که ما احکام سهو در نماز را در سهو و فراموشی سید و مولایمان محمد صلی الله علیه و آله دانستیم؛ و اینکه در بیماری، نماز را چگونه به جا می‌آورد، و ترس از اقدام ایشان (علیه الصلاة والسلام) به این کار در این حالت؛ همچنین چگونگی خوردن غذا و نوشیدن نوشیدنی را از خوردن و نوشیدن ایشان صلی الله علیه و آله دانستیم؛ و گرنه ایشان (علیهم الصلاة والسلام) از خوراک و نوشیدنی بی‌نیاز است؛ چراکه آن حضرت (علیهم الصلاة والسلام) نزد پروردگارش بیتوته می‌کند، و او به آن حضرت غذا می‌دهد و می‌نوشاند، و به همین ترتیب دیگر نیازمندی‌هایش را رفع می‌کند.

همچنین از جمله فایده‌های این عرض‌ها، تسلی و راحتی از دنیا است؛ یعنی شکیبایی پیشه کردن و وجود راحتی و لذت، با ازدست‌دادنش، و هشدار دادن به خست و بی‌ارزشی آن نظر خداوند متعال؛ به دلیل مصیبت‌های این سروران گران‌قدر که برترین مخلوقات خداوند متعال هستند که عاقل از آنها مشاهده می‌کند، و اعراض و روی‌گردانی آنان از دنیا و زیورهایش که بسیاری از افراد احمق را فریب داده است؛ درست مثل روی‌گردانی افراد عاقل از مُردار بدبو و نجاست‌ها. به همین دلیل آن حضرت (علیه الصلاة والسلام) فرموده است: «دُنیا، مرداری پلید است.» و آنان (علیهم الصلاة والسلام) از دنیا فقط چیزی مثل برگرفتن مسافری شتابان برگرفته‌اند. به همین دلیل آن حضرت (علیه الصلاة

والسلام) فرموده است: «در دنیا چنان باش که گویی غریب، یا عبورکننده از راهی هستی.» همچنین فرموده است: «اگر دنیا در نظر خداوند به اندازهٔ بال مگسی ارزش داشت کافر حتی جرعه‌ای از آب آن را بهره‌مند نمی‌شد.» اگر عاقل در احوالات انبیا (علیهم‌السلام) از نظر زینت و زیورهای دنیا نگاهی بیندازد، یقیناً خواهد فهمید از نظر خداوند متعال هیچ ارزشی ندارند؛ پس قلباً به‌طور کامل از آن روی گردان شو، اگر حلول در فردوس‌های عالیه برایت اهمیت دارد...»

پرسش‌ها

۱- آیا فرستادگان به عَرَض‌های بشری - که دیگران به آن متصف می‌شوند- متصف می‌شوند؟

۲- فواید اتصاف آنان به عَرَض‌های بشری چیست؟

نویسنده می‌گوید:

«همهٔ معانی این اعتقادات در عبارت «لا اله الا الله، محمد رسول الله» جمع می‌شود...»

زیرا الوهیت یعنی: بی‌نیازی خداوند از هرآنچه غیر اوست، و نیازمندی هرآنچه غیر او به اوست؛ پس لا اله الا الله یعنی: هرآنچه غیر اوست بی‌نیاز نیست، و هرچه غیر اوست به خداوند متعال نیازمند است.

اما استغنا و بی‌نیازی خداوند (جل و عز) از هرآنچه غیر اوست، وجود، قدیم‌بودن، بقا، مخالفت با حوادث، قائم‌بودن به خود، تنزیه از نقص‌ها و کمبودها را برای خداوند متعال واجب می‌کند؛ و وجوب شنیدن و دیدن و کلام نیز به این مجموعه وارد می‌شود؛ زیرا اگر این صفات برایش واجب نباشد او نیازمند به مُحدث یا محل یا کسی می‌شود که این نقص‌ها و کمبودها را از او دفع کند.

و منزّه‌بودن خداوند متعال از عَرَض‌ها در کارها و احکامش از این عبارت دانسته

می‌شود؛ در غیر این صورت نیازمندی او به آنچه غرض او را حاصل می‌کند ثابت خواهد شد؛ در حالی که خداوند (جل و عز) از هرآنچه غیر اوست بی‌نیاز است.

همچنین اینکه انجام‌دادن یا ترک هرکدام از ممکنات عقلی برای خداوند متعال واجب باشد نیز دانسته می‌شود؛ زیرا اگر عقلاً انجام یا ترک چیزی از آن‌ها بر خداوند متعال واجب باشد مانند ثواب‌دادن- قطعاً خداوند (جل و عز) به آن چیز نیازمند می‌شد تا غرض خود را با آن کامل کند؛ چراکه چیزی در حق خداوند متعال واجب نیست مگر اینکه کمالی برایش باشد؛ چگونه چنین نباشد در حالی که او (جل و عز) از هرآنچه غیر اوست بی‌نیاز است.

اما نیازمندی هرآنچه غیر اوست به او (جل و عز)، زندگی و عموم قدرت و اراده و علم را برایش واجب می‌کند؛ زیرا اگر هرکدام از این‌ها نفی شود، امکان نداشت چیزی از حادث‌ها ایجاد شود، و دیگر چیزی به او نیازمند نبود. چگونه چنین باشد، در حالی که هرآنچه غیر اوست به او نیازمند است.

همچنین برای خداوند متعال، وحدانیت (یگانگی) واجب می‌شود؛ زیرا اگر الوهیت دومی به همراه او وجود داشت دیگر چیزی به او نیازمند نبود؛ به دلیل لزوم عجز و ناتوانی هر دوی آنان. چگونه چنین باشد در حالی که او کسی است که هرآنچه غیر اوست به او نیازمند است.

همچنین حدوث تمامی عالم دانسته می‌شود؛ زیرا اگر ذره‌ای از عالم قدیم بود، آن ذره از خداوند متعال بی‌نیاز می‌شد. چگونه چنین باشد درحالی که اوست که واجب است هرآنچه غیر اوست به او نیازمند باشد.

همچنین اینکه تأثیری از کائنات در اثری وجود نداشته باشد دانسته می‌شود؛ در غیر این صورت لازم خواهد شد این اثر از مولای ما (جل و عز) بی‌نیاز باشد. چگونه چنین باشد درحالی که هرآنچه غیر اوست به طور مطلق- به او نیازمند است.

در هر حال، این در صورتی است که فرض کنی یکی از کائنات، با طبیعت خود تأثیرگذار است؛ ولی اگر فرض کنی با نیرویی که خداوند در او قرار داده مؤثر است- به آن

صورتی که بسیاری از افراد جاهل می‌پندارند. این نیز محال است؛ زیرا در این صورت نیز منجر می‌شود به اینکه مولای ما (جل و عز) در ایجاد برخی از کارها به واسطه‌ای نیازمند باشد، و این باطل است؛ زیرا بی‌نیازی خداوند (جل و عز) را از آنچه غیر اوست دانستی؛ پس برایت روشن شد «لا اله الا الله» اقسام سه‌گانه‌ای را در خود دارد که بر مکلف لازم است در حق مولای ما (جل و عز) به آن‌ها اعتقاد داشته باشد، که عبارت‌اند از: آنچه در حق خداوند متعال واجب است، آنچه محال است، و آنچه جایز است.

اما این گفته ما که محمد ﷺ فرستاده خداست، ایمان به انبیا و فرشتگان و کتاب‌های آسمانی و روز آخرت نیز در آن وارد می‌شود؛ زیرا آن حضرت (علیه الصلاة والسلام) با تصدیق تمامی این‌ها آمده است.

همچنین از این گفته، وجوب صدق و راست‌گویی فرستادگان (علیهم الصلاة والسلام) دانسته می‌شود، و نیز محال بودن دروغ‌گویی در حق آنان؛ و گرنه آن‌ها فرستادگانی امین برای مولای ما (جل و عز) که به مسائل پنهانی آگاه است نمی‌شدند؛ همچنین محال بودن انجام همه کارهای منع‌شده در حق آنان؛ زیرا آنان فرستاده شدند تا مردم را با سخنان و کارها و سکوتشان تعلیم دهند؛ پس لازم می‌شود در همه این‌ها با دستور مولای ما (جل و عز) مخالفت نداشته باشند؛ مولایی که آنان را از میان تمامی مخلوقاتش برگزیده، و امینان راز وحی‌اش قرار داده است.

همچنین از این عبارت، جواز عرض‌های بشری بر آنان دانسته می‌شود؛ زیرا در رسالت آنان، و علو منزلتشان نزد خداوند متعال خدشه‌ای وارد نمی‌کند؛ بلکه از جمله عواملی است که بر آن می‌افزاید.

برای شما روشن شد این دو کلمه شهادت بیا وجود اندک بودن حروفشان. تمام اعتقاداتی را که واجب است مکلف در حق ایمان به خداوند متعال و در حق فرستادگانش (علیهم الصلاة والسلام) از آن شناخت پیدا کند در خود دارند.

و چه بسا به دلیل خلاصه‌بودنش با وجود شامل‌بودنش به مطالبی که بیان کردیم، شرع، آن را ترجمه‌ای از اسلامی قرار داده باشد که در دل است، و ایمان هیچ‌کسی را

جز با آن نپذیرفته است.

بر عاقل لازم است این کلمات را بسیار یاد کند، و اعتقادات ایمانی‌ای را که در خود دارند در ذهنش حاضر داشته باشد تا با گوشت و خونس معنایشان را درک کند؛ زیرا خداوند اسرار و عجایی را از آن‌ها به او نشان می‌دهد - ان شاء الله - که قابل شمارش نیست؛ و توفیق تنها با خداست که پروردگار و معبودی جز او نیست.

از خداوند سبحان و متعال خواستاریم ما و دوستداران ما را هنگام مرگ، ناطقین به کلمه شهادت در حالی که به آن آگاه هستیم - قرار دهد؛ و صلوات و درود خدا بر آقای ما محمد، هر جا که ذاکرین یادش می‌کنند و غافلان از ذکرش غافل می‌شوند؛ و خداوند از تمامی اصحاب رسول خدا و تابعینشان - با احسان - تا روز دین خشنود باشد؛ و درود و سلام خداوند بر فرستادگان؛ و الحمد لله رب العالمین.»

پایان کتاب

پرسش‌ها

- ۱- الوهیت از نظر نویسنده به چه معناست؟
- ۲- توضیح دهید چگونه شهادتین، آنچه را که درباره صفات ذات الهی یا صفات فرستادگان خداوند بیان شده است در خود دارد.

والحمد لله رب العالمین؛

و صلی الله علی محمد و آل محمد الائمة و المهدیین و سلم تسلیماً