

سَلَامٌ عَلَيْهَا
نور فاطمه زهرا



کتابخانه دیجیتال
www.noorfatemah.org



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تفسیری بر احتجاج امام علی بن موسی الرضا علیهم السلام با عمران صابی

نویسنده:

محمد تقی جعفری تبریزی

ناشر چاپی:

دفتر نشر فرهنگ اسلامی

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۷	تفسیری بر احتجاج امام علی بن موسی الرضا علیهم السلام با عمران صابی
۷	مشخصات کتاب
۷	مقدمه
۹	اصول و مسائل بسیار با اهمیتی که امام علی بن موسی الرضا در پاسخ عمران صابی درباره‌ی الهیات فرمودند
۹	پرسش عمران و پاسخ حضرت - درباره موجود اول (خدا) و آنچه خلق کرده
۹	اشاره
۱۲	ارزشها به آن موقعیتها که در نظر ما انسانها بالا و پست جلوه می‌نمایند، وابسته نمی‌باشد
۱۲	پرسش عمران و پاسخ حضرت - درباره علم خداوندی به ذات خود
۱۲	اشاره
۱۳	آیا علم خداوندی به ذات خود از قانون تلازم تعیین شیء با نفی خلاف آن تبعیت می‌کند؟
۱۶	پرسش عمران و پاسخ حضرت - در علم پروردگار به معلوم خود
۱۸	پرسش عمران و پاسخ حضرت در حدود، چگونگی و معانی خلقت
۱۹	پرسش عمران و پاسخ حضرت - در یگانگی قبل و بعد از خلق
۲۰	پرسش عمران و پاسخ حضرت - در شناخت پروردگار
۲۰	پرسش عمران و پاسخ حضرت - در مشیت و صفت پروردگار
۲۰	اشاره
۲۰	وسیله‌ی معرفت خداوند سبحان
۲۱	پرسش عمران و پاسخ حضرت - پس او چیست؟
۲۱	اشاره
۲۱	خداوند سبحان نور است، بحثی مختصر در آیه‌ی مبارکه نور
۲۵	پرسش عمران و پاسخ حضرت - در قبل از ایجاد و بعد از آن
۲۶	پرسش عمران و پاسخ حضرت در امکان تغییر پروردگار قبل و بعد از خلقت

- ۲۷ پرسش عمران و پاسخ حضرت - در حلول و اتحاد
- ۲۸ پرسش عمران و پاسخ حضرت - در شناخت پروردگار با حقیقت یا صفات
- ۲۸ اشاره
- ۲۹ خداوند بی‌همتا مافوق وابستگیها به طور مطلق
- ۳۲ پرسش عمران و پاسخ حضرت - در صفت، موصوف، اسم و حد
- ۳۲ اشاره
- ۳۲ صفت بدون موصوف و اسم بدون معنی و حد بودن محدود امکان‌پذیر نمی‌باشد
- ۳۳ پرسش عمران و پاسخ حضرت در مفاهیم محدود کننده
- ۳۳ پرسش عمران و پاسخ حضرت - در صفات و اسماء
- ۳۳ پرسش عمران و پاسخ حضرت - در عبادت مخلوق
- ۳۴ پرسش عمران و پاسخ حضرت - در ظهور و دریافت پروردگار در جهان
- ۳۵ پرسش عمران و پاسخ حضرت - در معنی ابداع
- ۳۶ پرسش عمران و پاسخ حضرت - در وظیفه حواس و عمل قلب
- ۳۷ پرسش عمران و پاسخ حضرت - در معنی تقدیر و مقدر
- ۳۹ پرسش عمران و پاسخ حضرت - در بی‌نیازی پروردگار
- ۴۱ پاورقی

تفسیری بر احتجاج امام علی بن موسی الرضا علیهم السلام با عمران صابی

مشخصات کتاب

عنوان قرارداد: نهج البلاغه. برگزیده. شرح عنوان و نام پدیدآور: الهیات از دیدگاه اسلام: تفسیری بر احتجاج امام رضا (ع) با عمران صابی / جعفری تبریزی، محمد تقی، ۱۳۰۲ - ۱۳۷۷؛ گردآوری، تنظیم و تلخیص محمدرضا جوادی. مشخصات نشر: تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی انتشارات، ۱۳۷۸. مشخصات ظاهری: ۱۲۲ ص، ۲۱×۵/۱۰ س.م. فروست: در تکاپوی معرفت؛ ۱۰. شابک: ۲۴۰۰ ریال: ۹۶۴-۴۳۰-۷۰۲-X یادداشت: این کتاب تلخیصی از کتاب ترجمه و تفسیر نهج البلاغه محمدتقی جعفری است. یادداشت: کتابنامه: ص. ۱۲۲؛ همچنین به صورت زیرنویس. عنوان دیگر: ترجمه و تفسیر نهج البلاغه. تلخیص. موضوع: علی بن ابی طالب (ع)، امام اول، ۲۳ قبل از هجرت - ۴۰ ق. نهج البلاغه -- نقد و تفسیر موضوع: خدا -- اثبات موضوع: خداشناسی شناسه افزوده: علی بن ابی طالب (ع)، امام اول، ۲۳ قبل از هجرت - ۴۰ ق. شناسه افزوده: جوادی، محمدرضا، ۱۳۴۷، گردآورنده شناسه افزوده: دفتر نشر فرهنگ اسلامی رده بندی کنگره: BP۳۸/۰۴۲۳ ج ۴۵۷ ۱۰. ج ۱۳۷۸ رده بندی دیویی: ۲۹۷/۹۵۱۵ شماره کتابشناسی ملی: م ۳۶۹۰-۷۸

مقدمه

بسم الله الرحمن الرحيم مقدمه‌ای از این مقاله را در کنگره‌ی میلادی‌هی امام حضرت علی بن موسی الرضا علیه‌السلام در ۱۲ ذی‌القعده الحرام ۱۴۰۴ در مشهد مقدس دانشگاه اسلامی بیان نموده‌ام. در این احتجاج مشهور که مورد تحقیق و تفسیر عده‌ای از دانشمندان اسلامی قرار گرفته است، امام (ع) مقداری از با اهمیت ترین اصول الهیات را در پاسخ به سؤالات عمران صابی بیان فرموده‌اند که پیچیده‌ترین و غامضترین مسائل الهیات را به حد لازم و کافی حل و فصل فرموده‌اند. وقتی که می‌گوییم: «الهیات از دیدگاه علی بن موسی الرضا علیه‌السلام» در حقیقت می‌گوییم: «الهیات از دیدگاه اسلام» در صورتی که اگر بگوییم: «الهیات از دیدگاه فلان فیلسوف یا حکیم اسلامی»، مستلزم آن نیست که بگوییم: «الهیات از دیدگاه اسلام» هریک از فلاسفه و عرفا و حکمای اسلامی مانند: فارابی، ابن سینا، ابن رشد، کندی، ابن مسکویه، غزالی، جلال‌الدین محمد مولوی، شهاب‌الدین سهروردی، میرداماد، صدرالمتألهین، حاج ملاهادی سبزواری، آقای علی زنوزی و جلوه و غیرهم مطالبی را به عنوان اصول و مسائل الهیات مطرح کرده و عقایدی را درباره‌ی [صفحه ۴۹۲] آنها ابراز نموده‌اند و مسلم است که قصد همه‌ی آنان این بوده است که عقاید آنان بازگو کننده‌ی مبانی اسلامی در الهیات و هستی‌شناسی بوده باشد و از این جهت فیلسوف و عارف و حکیم اسلامی محسوب شده‌اند، ولی به هیچ وجه نمی‌توان گفت: الهیات و هستی‌شناسی اسلام یعنی عقایدی که شخصیت‌های مزبور و امثال آنان ابراز نموده‌اند. در صورتی که آن معارف الهی و هستی‌شناسی که از یکایک ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام اظهار شده است، متن عقاید اسلامی می‌باشد، یکی از روشنترین دلایل این حقیقت توافق کامل همه‌ی معارف ابراز شده از ائمه علیهم‌السلام با عقل سلیم و قرآن و دیگر منابع معتبر اسلامی و اتحاد کلمه‌ی همه‌ی آنها با یکدیگر است. به عنوان مثال: مسائل و اصول مربوط به توحید و صفات و افعال خداوندی و رابطه‌ی خدا با عالم هستی و انسان که در سخنان رئیس‌الموحدین امیرالمؤمنین علیه‌السلام در نهج‌البلاغه دیده می‌شود، مضامین آنها بدون اختلاف در سخنان ائمه‌ی دیگر مطرح شده است. البته منظور آن نیست که عین کلمات نهج‌البلاغه مثلا در بیانات امام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام آمده است، بلکه مقصود این است که به اضافه‌ی اتحاد محتویات، اگر سایر ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام می‌خواستند در اصول و مسائلی که امیرالمؤمنین علیه‌السلام مطالبی را فرموده‌اند، بیاناتی را ابراز فرمایند، بدون اندک اختلاف همانها را ابراز می‌فرمودند، برای اثبات این معنی می‌توانیم دلایلی را در نظر بگیریم. از آن جمله: در منابع

معتبر حدیثی آمده است که: «لا نقول الا من رسول الله صلی الله علیه و آله» «ما چیزی را نمی‌گوییم، مگر از رسول خدا» و مقصود از ما همه‌ی ائمه‌ی معصومین می‌باشد. همچنین هیچ یک از ائمه [صفحه ۴۹۳] مطلبی مخالف آنچه را که ائمه‌ی دیگر گفته‌اند، ابراز ننموده‌اند. از طرف دیگر روایات معتبری آمده است در این که: «کلهم نور واحد» «ائمه علیهم السلام یک نورند» دلیل آخر این است که هر یک از ائمه گفتار و کردار سایر ائمه را تصدیق نموده است. بنابراین، الهیاتی که سید الموحدین علی بن ابیطالب علیه السلام فرموده است همان است که در الهیات حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام مشاهده می‌کنیم. این وحدت کلمه درباره‌ی مسائلی که شاید بتوان گفت: «هیچ دو فیلسوف و حکیم و عارف را نمی‌توان سراغ گرفت که حتی در یکی از آن مسائل وحدت نظر کلی در ادعا و استدلال داشته باشند» ناشی از وصول ائمه به مقام والای رشد و کمال الهی است که واقعیت واحد را بر همه‌ی آنان قابل درک ساخته است. یعنی همه‌ی آنان به جهت تَخَلُّق به اخلاق الله با یک نور الهی به یک مقصد که جاذبه‌ی ربوبی است، رهسپار گشته‌اند. این جانب می‌خواستم اصول کلی همه‌ی الهیات از دیدگاه امام علی بن موسی الرضا (ع) را در این مبحث بررسی و طرح نمایم، ولی احساس کردم که چنین کاری قطعاً به تألیف مجلدی مستقل نیازمند است که فعلاً کمی فرصت مانع از آن است، لذا بر آن شدم که آن اصول و مسائل الهیات را که حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام در پاسخ سؤالات عمران صابی بیان فرموده و یقیناً از با اهمیت ترین اصول و مسائل الهیات است، مطرح نمایم. این نکته را هم ناگفته نگذاریم که با توجه به سؤالات عمران صابی روشن می‌شود که این مرد از متفکران بزرگ آن دوران بوده است. پیش از ورود به بیان مطالب، مقدمه‌ی مختصری را متذکر [صفحه ۴۹۴] می‌شویم که ممکن است در کیفیت برخورد محققان با مطالب مورد بررسی، مفید واقع شود. آن مقدمه این است که درست است که بایستی ملاک واقعیتها و اصابت و ارتباط صحیح مغزها را با واقعیتها، از خود گفتار و طرز تفکر کشف کنیم نه از گوینده و انجام دهنده‌ی آنها، چنان که امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده است: «ارزش و عظمت انسانها را به مقدار ارتباط آنان با حق باید در نظر گرفت، نه حق بودن حق را به وسیله‌ی انسانها»، ولی خصوصیتی در گفتار و تفکرات در الهیات وجود دارد که آن را می‌توان به قرینه‌ی دلایل دیگر، با موضوع قاعده‌ی مزبور متفاوت دانست. توضیح این که سخنان مشترک در الهیات که بسیار فراوان است از همه‌ی دهانها بیرون می‌آید، اشخاص حرفه‌ای و معتاد سخنان زیبای الهیات را سر می‌دهند، سودجویان آن سخنان را به وسیله‌ی سودجویی خود قرار می‌دهند! فریبکاران گاهی چنان الله الله می‌گویند که ساده‌لوحان گمان می‌کنند: آنان در بارگاه خداوندی نغمه سازی کرده‌اند! کارمندان فلسفه‌ی الهی برای مطرح کردن خویش در جامعه از ناآگاهی مردم سوء استفاده‌ها می‌کنند و چنان داد سخن در الهیات می‌دهند که ذهن دانش پژوهان را راکد می‌نمایند. از طرف دیگر می‌دانیم هر شخص گرفتاری در آن موقع که همه‌ی درها به روی او بسته می‌شود دست به طرف آسمان بلند می‌کند و چنان جملات زیبایی را در راز و نیاز ادا می‌کند که انسان گمان می‌کند این مرد یا زن همه‌ی لحظات عمر خود را در حضور خداوندی به سر می‌برده! در صورتی که آن انسان فقط برطرف شدن گرفتاری خود را می‌خواهد و خدا را وسیله قرار داده است! لذا معنای راز و نیاز آنان که «خدایا، پناه بر تو و روی به تو می‌آورم» در حال اضطرار که همه‌ی درها به رویش بسته شده است، برای آن خدایی است که [صفحه ۴۹۵] در نجات از آن گرفتاری را به رویش باز کند و بس! و پس از رهایی از آن گرفتاری، اوست و خواسته‌هایش، اوست و جهالت و حماقت‌هایش، اوست و خودکامگی‌هایش. در آن هنگام که این گرفتار می‌گوید: «جز تو معبودی ندارم» مقصودش از معبود، آن عامل قدرتمندی است که توانایی برطرف کردن آن مصیبت و ناگواری را دارد که فعلاً دچار آن است، نه معبود به معنای حقیقی آن، زیرا ممکن است نیایش کننده اصلاً معنای عبادت را در طول عمر خود نفهمیده باشد و یا آن تربیت روحی را ندیده باشد که موجب قرار گرفتن آدمی در جاذبه‌ی ربوبی است. حال اگر این جمله را از دهان امیرالمؤمنین بشنویم و یا گوینده‌ی آن، امام علی بن موسی الرضا علیهما السلام بوده باشد تردیدی نداریم در این که وقتی که در حال نیایش با خدا می‌گویند: خدایا پناه بر تو و روی به تو می‌آورم یعنی - خداوند، من بنده‌ی تو در همه‌ی احوال پناهنده‌ی بارگاه تو و خود را در پیشگاه تو می‌بینم بدون کمترین

تفاوت در میان حالات مختلف و متضاد خود را در شادیهها همان گونه پناهنده‌ی بارگاه تو می‌بینم که در اندوهها، در پیروزیهها، همچنان که در شکستها [ی ظاهری] در میدانهای جنگ، همچنان که در محراب عبادت، در حال زمامداری و حکومت بر قلمرو بسیار وسیعی از کشورها و اقالیم دنیا، همچنان که در حال انزوا و کناره‌گیری از مردم. وقتی که این پیشوایان الهی می‌گویند: «معبودی جز او نیست» در حقیقت موجی روحانی از همه‌ی سطوح درون آن خدایابان [۱] سر می‌کشد که بازگوکننده [صفحه ۴۹۶] همه‌ی هویت شخصیت آن ساخته شدگان الهی می‌باشد. به هر حال، برای درک ارزش و عظمت الهیاتی که از این بزرگواران عرضه شده است، به اضافه‌ی استفاده از خود واقعیات که ابراز فرموده‌اند، از روش «لمی» نیز باید استفاده کرد، یعنی یک انسان محقق و آگاه اگر نخست در شخصیت این پیشتازان معارف الهی بنگرد و عظمت آن را دریابد، سپس وارد میدان فهم سخنان آنان شود، به اضافه‌ی فهم صحیح آنها می‌تواند طعم حقیقی محتویات سخنانشان را نیز بچشد.

اصول و مسائل بسیار با اهمیتی که امام علی بن موسی الرضا در پاسخ عمران صابی درباره‌ی الهیات فرمودند

پرسش عمران و پاسخ حضرت - درباره‌ی موجود اول (خدا) و آنچه خلق کرده

اشاره

«عمران الصابی: أَخْبِرْنِي عَنِ الْكَائِنِ الْأَوَّلِ وَعَمَّا خُلِقَ؟» «به من خبر بده از موجود اول (خدا) و از آنچه که خلق کرده است؟» «الامام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام: سَأَلْتُ فَافْتَهُمِ الْجَوَابَ أَمَّا الْوَاحِدُ فَلَمْ يَزَلْ كَائِنًا وَاحِدًا لَا شَيْءَ مَعَهُ بَلَا حُدُودٍ وَلَا أَعْرَاضٍ وَلَا يَزَالُ كَذَلِكَ ثُمَّ خَلَقَ خَلْقًا مُتَبَدِّعًا مُخْتَلِفًا بِأَعْرَاضٍ وَحُدُودٍ مُخْتَلِفَةٍ لَا فِي شَيْءٍ أَقَامَهُ وَلَا فِي شَيْءٍ حَدَّهُ وَلَا عَلَى شَيْءٍ حَدَاهُ وَلَا مَثْلَهُ لَهُ.» «سؤال کردی، پاسخ سؤال را بفهم، اما خداوند یگانه، از ازل بی‌همتا بوده، موجودی است که چیزی با او نبوده، حدود و اعراض راهی به او نداشته است و الآن هم چنان که در آینده [برای ابد نیز] چنان است سپس مخلوقات را به طور ابداعی (بی سابقه‌ی هستی) با اعراض مختلف و حدود گوناگون آفرید. این خلقت ابداعی را نه در چیزی برپا داشت و نه در چیزی محدود ساخت و نه بر [صفحه ۴۹۷] چیزی مقابل نمود و نه با چیزی مشابه.» وحدانیت مطلقه‌ی خداوندی از صفات ذاتی اوست، لذا به هیچ وجه قابل تغییر نیست و هیچ موجودی نمی‌تواند در برابر آن ذات اقدس چنان مطرح شود و تحقق پیدا کند که وحدت مطلقه‌ی خداوندی را مبدل به واحد عددی نماید که موجود مفروض دوم آن بوده باشد. نظیر این وحدت را تا حدی می‌توان در وحدت نفس «من» انسانی شهود کرد. من انسانی آن حقیقتی نیست که در برابر امور مادی که مدیریت آنها در اختیار من است، به عنوان یک واحد بوده باشد که امور مادی دوم و سوم ... آن من محسوب گردد. البته این یک تنظیر ناقص است که فقط برای توضیح اجمالی درباره‌ی ازلیت و ابدیت وحدت مطلقه‌ی خداوندی عرض شد که اگر میلیاردها عالم مانند همین عالم هستی آفریده شوند تحقق و تقرر آنها نمی‌تواند در برابر وجود خداوندی چنان بوده باشد که وحدت آن ذات اقدس را مبدل به واحدی نماید که با دیگر موجودات عوالم هستی مشمول شمارش قرار بگیرد. این مسأله را که امام مطرح فرمودند، اگر به طور کامل مورد دقت قرار بگیرد، مشکلات متعددی را که در رابطه‌ی خداوند با عالم هستی بحث می‌شود حل و فصل می‌نماید. ثُمَّ خَلَقَ خَلْقًا مُتَبَدِّعًا ... خلقت کاینات ابداعی است، یعنی به هیچ وجه سابقه‌ی هستی نداشته است، نه هیولی به معنای اصطلاحی آن که بالقوه و استعداد قبلی همه‌ی اشیاء می‌باشد و نه ماده به هر معنایی که منظور شود. تصور ابداع و انشاء که در سخنان رئیس الموحدین امیرالمؤمنین علیه‌السلام به طور مکرر آمده است، چندان امر دشواری نیست. معنای ابداع آن نیست که خداوند موجودی را از عدم بسازد، یعنی عدم ماده و یا موضوع موجود بوده [صفحه ۴۹۸] باشد، بلکه معنای ابداع مانند روشن شدن نور در فضای تاریک به وجود آمدن موجود است، حتی بدون این که نیستی ظرف وجود آن موجود بوده باشد و همچنین ابداع مساوی تصادف هم نیست که گفته شود:

چنان که در تضاد برای موجود، سابقه‌ی وجودی نیست، همچنین در ابداع نیز سابقه‌ی وجودی برای حقیقت ابداع شده وجود ندارد. پاسخ این اشتباه این است که فرق بسیار اساسی وجود دارد ما بین این که برای یک موجود سابقه‌ی مادی نبوده باشد و این که برای موجود با این که معلول و حادث است علت فاعلی وجود نداشته باشد. آنچه که به عنوان تضاد، محال و نامعقول است، فرض دوم (معلولی بدون سابقه‌ی علت فاعلی به وجود بیاید) است و اما فرض اول که عبارت است از به وجود آمدن موجودی بدون سابقه‌ی مادی، اگرچه تصورش در قلمرو طبیعت تا حدودی دشوار است، ولی در فعالیت‌های مغزی بشر بسیار فراوان است، وقتی که حقیقتی را در ذهن خود درمی‌یابیم، مانند ماه، چنان نیست که پیش از انعکاس ماه در ذهن ما، ماده‌ای وجود داشته است که مبدل شده به صورت ماه، همچنین وقتی که این قضیه را در مغز خود تعقل می‌کنیم که ۴ مساوی ۲ ضرب در ۲ یا «هر خردمندی برای جامعه‌ی خود مفید است» چنان نیست که پیش از تعقل دو قضیه‌ی مزبور در مغز ما، موادی وجود داشته است که آن مواد اکنون به دو قضیه‌ی فوق مبدل شده است مانند تبدیل اکسیژن و هیدروژن با نسبتی معین به آب و کلر و سدیم با نسبتی معین به نمک طعام و اما در جهان برون ذاتی و پهنه‌ی طبیعت، اگر در بررسی حوادثی که در این پهنه به وقوع می‌پیوندند دقت خود را به حد نصاب برسانیم و از تقلید از اصول پیش ساخته که همواره بر دوش صاحب‌نظران تیزبین سنگینی می‌کنند، صرف‌نظر کنیم، خواهیم دید: حتی در عالم طبیعت وجود [صفحه ۴۹۹] آن علت مادی که از ارسطو تا به یادگار مانده است، چندان روشن نیست، یعنی ما نمی‌توانیم ماورای اجزایی از طبیعت که دارای عینیت و نمود بوده و دائماً در حال تغییر و دگرگونی می‌باشند، وجود طناب ممتدی را به عنوان ماده‌ای که اجزا و رویدادهای طبیعت در آن حرکت می‌کنند، اثبات کنیم، به همین جهت است که متفکران فراوانی چه در قدیم و چه در دورانهای متأخر و چه در شرق و چه در غرب، بر آنند که موجودات عالم هستی مانند فوتونهای نور از منبع فیض الهی در جریان می‌باشند. لَأَفِي شَيْءٍ أَقَامَهُ ... خداوند سبحان دستگاه خلقت را در چیزی بر پا نداشته است، زیرا هرچه که به عنوان موضوع یا ظرف و محل دستگاه خلقت تصور شود، یکی از مخلوقات بوده و خود آن نیز احتیاج به موضوع یا ظرف و محل خواهد داشت. همچنین دستگاه خلقت ابداعی را با هیچ چیز محدود نساخت، مقصود عدم محدودیت با حدود مادی است، به این معنی که کل مجموعی مخلوقات را با امور مادی محدود نساخت یعنی مجموع فضا و کرات فضایی کیهان هرگز به یک دیوار مادی نمی‌رسد. نیز این خلقت ابداعی را در برابر چیزی و مثل چیزی نساخت. یعنی چنان نیست که خداوند سبحان عالم خلقت را با مشاهده‌ی عالمی مانند همین خلقت که از پیش بوده است، به وجود آورد و چنان نیست که این عالم خلقت را مثل و مانندی برای عالمی که پیش از این ساخته شده بود، به وجود آورده باشد. به طور خلاصه می‌توان گفت: منظور امام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام این است که این عالم خلقت مجموعاً حقیقتی شخصی است که مرکب از کاینات است، نه تکرار یک عالم قبلی است و نه از روی نمونه‌ای قبلی ایجاد گشته و نه در موضوع و ظرف و محلی ساخته شده است. در حقیقت [صفحه ۵۰۰] جهان هستی مانند یک عدد ۲ که در ذهن آدمی به طور ابداعی به وجود می‌آید، نه نیازی به موضوع یا ظرف و محلی دارد و نه فعالیتها و نمودهای ذهنی می‌توانند آن ۲ را محدود بسازند و نه در به وجود آمدنش در ذهن احتیاجی به مشاهده‌ی نمونه [در همان حال که ۲ به عنوان یک حقیقت تجرید شده در ذهن نمودار می‌گردد] دارد. «فَجَعَلَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ الْخَلْقِ صِفَةً وَ غَيْرَ صِفَةٍ وَ اِخْتِلَافًا وَ اِئْتِلَافًا وَ الْوَأْنَ وَ ذَوْقًا وَ طَعْمًا لِمَا لِحَاجَةٍ كَأَنَّ مِنْهُ إِلَى ذَلِكِ وَ لَا لِفَضْلِ مَنْزِلِهِ لِمَ يَبْلُغُهَا إِلَّا بِهِ وَ لَا رَأَى لِنَفْسِهِ فِيمَا خَلَقَ زِيَادَةً وَ لَا نَقْصًا تَعْقِلُ هَذَا يَا عِمْرَانُ قَالَ نَعَمْ وَ اللَّهُ يَا سَيِّدِي.» «سپس خداوند سبحان مخلوقات را [بسیار متنوع قرار داد] بر گزیده و غیر بر گزیده و مختلف و دارای الفت و وحدت و دارای رنگها و چشیدن و طعم و غیر ذلک. این خلقت [با کمیت و کیفیت بسیار گوناگون] نه ناشی از نیاز خداوندی به آن بوده و نه برای به دست آوردن فضیلت درجه‌ای که خداوند برای رسیدن به آن احتیاج به خلقت کاینات داشته باشد و نه در امر خلقت برای خود افزایش و کاهش دید. ای عمران آنچه را که گفتم تعقل کردی؟ عمران گفت: بلی سوگند به خدا، ای سرور من.» این مطلب که خداوند سبحان به وسیله‌ی خلقت هیچ تغییری نکرده است و به راه انداختن دستگاه آفرینش از

روی احتیاج نبوده است، در این احتجاج و بحث شدیداً مورد تأکید قرار گرفته است. این تأکید شدید برای اهمیت فوق‌العاده‌ای است که این مطلب دارد و باید هر متفکر الهی درباره‌ی آن دقیقاً بیندیشد. اگر ما مفهوم واجب الوجود را که بدون کمال مطلق قابل تصور نیست، به طور صحیح دریافت نماییم، بی‌نیازی مطلق او را نیز از همان مفهوم می‌توانیم درک کنیم، زیرا احتیاج مستلزم وابستگی و عدم استقلال است و این رابطه که معلول نقص یک حقیقت است با وجوب وجود و کمال [صفحه ۵۰۱] مطلق سازگار نمی‌باشد. به همین جهت می‌توان گفت که تصور جریان تکاملی در خدا و یا مجبور بودن خداوندی به آفریدن اشیا که از بعضی مَفَلَسَفَه‌های عامی در الهیات نقل می‌شود، تخیلاتی است که با اصطلاحات جالب فلسفی بیان می‌گردد. استدلالی که امام برای اثبات غنای مطلق خداوندی فرموده است، به قرار زیر است: «وَاعْلَمَ يَا عِمْرَانُ أَنَّهُ لَوْ كَانَ خَلَقَ مَا خَلَقَ لِحَاجَةٍ لَمْ يَخْلُقْ إِلَّا مَنْ يَسْتَعِينُ بِهِ عَلَى حَاجَتِهِ وَلَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَخْلُقَ أَضْعَافَ مَا خَلَقَ لِأَنَّ الْأَعْوَانَ كُلَّمَا كَثُرُوا كَانَ صَاحِبُهُمْ أَقْوَى وَالْحَاجَةُ يَا عِمْرَانُ لَا يَسْعَاهَا لِأَنَّهُ لَمْ يُحْدِثْ مِنَ الْخَلْقِ شَيْئًا إِلَّا حَدَثَتْ فِيهِ حَاجَةٌ أُخْرَى وَلِذَلِكَ أَقُولُ لَمْ يَخْلُقِ الْخَلْقَ لِحَاجَةٍ وَلَكِنْ نَقَلَ بِالْخَلْقِ الْحَوَائِجَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ وَفَضَّلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ بَلَا حَاجَةَ مِنْهُ إِلَى مَنْ فَضَّلَ وَلَا نَقَمَهُ مِنْهُ عَلَى مَنْ أَذَلَّ فَلِهَذَا خَلَقَ.» «و بدان ای عمران، اگر خداوند سبحان آنچه را که آفریده است از روی احتیاج بود نمی‌آفرید مگر چیزی را که به وسیله‌ی آن برای برطرف کردن احتیاجش کمک بگیرد و نیز شایسته بود که خداوند چند برابر مخلوقاتی که آفریده است، بیافریند؛ زیرا هر اندازه کمک برای یک موجود بیشتر باشد، آن موجود نیرومندتر می‌گردد. ای عمران، احتیاج برای خداوند امکان‌پذیر نیست، زیرا اگر به وجود آوردن مخلوقات برای رفع احتیاج بوده باشد، هریک از آنها موجب به وجود آمدن احتیاجی دیگر خواهد بود و بدین جهت است که می‌گوییم: خداوند متعال مخلوقات را از روی احتیاج نیافریده است، بلکه احتیاج را در خود مخلوقات به وجود آورده است که به وسیله‌ی بعضی از آنها به بعضی دیگر منتقل می‌گردد و بعضی از مخلوقات را بر بعضی دیگر ترجیح داده است، بدون نیاز به آنچه برتر است و بدون خصومت با آنچه که در موقعیت پست قرار گرفته است و بدین ترتیب موجودات را خلق فرموده است». امام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام در این عبارات سه دلیل برای بی‌نیازی خداوند سبحان از امر خلقت بیان فرموده است. دلیل یکم - اگر خداوند سبحان مخلوقات را برای رفع احتیاج خود [صفحه ۵۰۲] می‌آفرید، می‌بایست چیزهایی را بیافریند که برای رفع احتیاجش مناسب باشد، در صورتی که احتیاج کلی همه‌ی این مخلوقات به خداوند متعال، هم در حدوث و هم در بقا از یک طرف و وابستگی آنها به یکدیگر و قرار گرفتن آنها در مجرای حرکت از کون به فساد و از فساد به کون از طرف دیگر مانع از این است که این مخلوقات کمترین شایستگی دخالت در موجودیت خداوندی و صفات اقدس و اراده‌ی او را داشته باشند، به عبارت روشتر با نظر به این که همه‌ی موجودیت این مخلوقات آفریده‌ی خدا و بقایش نیز وابسته به آن ذات اقدس است، چگونه امکان دارد که خداوند به آن موجودیت و واقعیهایی که خودش به وجود آورده است نیازمند بوده باشد، تصور چنین چیزی مساوی این است که بگوییم: خداوند به موجودیت خودش نیازمند است و این تصور مستلزم تکرر در ذات خداوندی می‌باشد! وانگهی اگر این مخلوقات پس از به وجود آمدن یا با به وجود آمدن نشان عامل رفع نیاز خداوندی بوده باشند، بدان جهت که پیش از به وجود آمدن، مقدور خداوندی بوده‌اند در آن موقعیت برای رفع احتیاج خداوندی مناسبتر بوده‌اند زیرا که در آن موقعیت وارد صحنه‌ی کون و فساد و وابستگی‌ها نگشته بودند. دلیل دوم - اگر موجودی قدرت مطلوب خود را از موجودات دیگری به دست بیاورد و آن موجودات دیگر از جهت وجود یا ادامه‌ی وجود در اختیار طالب قدرت بوده باشند، طبیعی است که طالب قدرت هرچه بتواند باید آن موجودات را لباس هستی ببوشاند و یا وجود آنها را بیشتر ادامه بدهد، تا قدرت بیشتری را به دست بیاورد و با نظر به بی‌نهایت بودن ذات و صفات خداوندی که نیاز او را هم بی‌نهایت می‌نماید، می‌بایست خداوند متعال چند برابر همین موجودات را تا بی‌نهایت برای رفع احتیاجات خود بیافریند! [صفحه ۵۰۳] دلیل سوم - اگر خلقت برای رفع احتیاج خداوندی بود، هر موجودی را که می‌آفرید، احتیاجی را بر احتیاجات خود می‌افزود، زیرا بقای هر موجودی به واقعیهایی نیازمند است که بدون آنها آن موجود نمی‌تواند به هستی خود ادامه

بدهد. بنابراین، خلقت هر موجودی موجب می‌شود که موجوداتی تا بی‌نهایت وارد عرصه‌ی هستی گردد تا بتوانند آن موجود مخلوق را در مجرای خود برقرار نمایند، پس هر موجودی که خلق می‌شود موجب بروز احتیاج خداوندی بر آفریدن موجودات بی‌نهایت می‌گردد! در آخر جملات امام علیه‌السلام مطلبی بسیار با اهمیت وجود دارد که پاسخگوی مسائل متعددی در معارف مربوط به هستی‌شناسی است. آن جمله‌ی بسیار باارزش و پرمعنی این است که «خداوند بعضی مخلوقات را بر بعضی دیگر ترجیح داده است، بدون نیاز به آنچه که برتر است و بدون خصومت با آنچه که در موقعیت پست قرار گرفته است».

ارزشها به آن موقعیتها که در نظر ما انسانها بالا و پست جلوه می‌نمایند، وابسته نمی‌باشد

دخالت یک ذره‌ی ناچیز در جریان کارگاه خلقت، پست‌تر از دخالت کهکشانها نیست. اگر یک انسان نتواند حساب اشیای کوچک و بزرگ و به طور کلی حساب اشیای چشمگیر و غیر جالب توجه را از حساب ارزشها جدا کند حق ورود به کلاس هستی‌شناسی ندارد. به عنوان مثال: موقعیت چشم در بدن آدمی خیلی چشمگیر تر از ناخن یکی از انگشتان پاست، همچنان که بزرگی و چشمگیر بودن کهکشان با یک ذره، نه تنها قابل مقایسه نیست، بلکه اگر کسی بخواهد بزرگی کمی در جریانات کیفی [صفحه ۵۰۴] کهکشان را در برابر یک ذره، مشروحاً محاسبه نماید، بیم آن می‌رود که به نوعی اختلال مغزی دچار گردد. با این حال، آن حصه از فروغ هستی که بر چشم آدمی تابیده است، مربوط به آن خداوند خالق فروغ است که حصه‌ای از آن را هم به ناخن یکی از انگشتان پا نصیب فرموده است. حصه‌ای از نور وجود که بر کهکشان می‌تابد از آن خداوند فیاض است که حصه‌ای از نور وجود را نصیب ذره فرموده است. دخالت هر موجودی اگرچه نمایش بسیار ناچیزی داشته باشد در کل مجموعی هستی همان ضرورت را دارد که دخالت بزرگترین موجود در کارگاه هستی. این اصل از آیاتی متعدد از قرآن مجید که چهره‌ی ریاضی جهان را گوشزد می‌نماید استفاده شده است مانند: «وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ [۵]». «همه‌ی اشیاء را در امام آشکار حساب کرده‌ایم.» و همچنین همه‌ی آیاتی که کلمه‌ی تقدیر در آنها آمده است اصل مزبور را اثبات می‌نماید مانند: «وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا [۵]». «و هر چیز را در کتاب لوح احصا (محاسبه) نمودیم.» «وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا [۵]». «و همه چیز را آفرید و آنها را با تقدیر مخصوص به خود مقدر فرمود.» «وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ [۵]». «و هر چیزی در نزد خداوند متعال با اندازه‌ی معینی منظور شده است.» [صفحه ۵۰۵] به همین جهت: جهان چون خط و خال و چشم و ابروست که هر چیزش به جای خویش نیکوست اگر یک ذره را برگیری از جای خلل یابد همه عالم سراپای بنابر اصل فوق، باید بدانیم که ارزیابی واقعیات در عالم هستی، بر مبنای ملاکها و ارزشهایی که ما انسانها آنها را تعیین و مقرر می‌کنیم نمی‌باشد و به قول فریدالدین عطار: کسی نمی‌داند در این بحر عمیق سنگریزه قرب دارد یا عقیق پاشنه‌ی پا که در پایین‌ترین اعضای جسمانی ما قرار گرفته است، مانند آن مهره‌ی ناچیز نما در یک کارگاه بسیار معظم است که در کل مجموعی تشکیلات آن کارگاه، همانند بزرگترین چرخ و چشمگیرترین ابزار تولید برق مثلا دخالت ضروری دارد. چشم که موقعیت جالب و چشمگیری را در بدن اما اشغال نموده است، از محبوبیت خاص برای خدا برخوردار نیست، چنان که پاشنه‌ی پا که در موقعیت پایین‌تر به نظر می‌رسد، مورد قهر و غضب خداوندی نمی‌باشد. لذا باید گفت: اگر پرده‌ها برداشته شود و موضعگیریهایی خاص ما در طبیعت‌شناسی و جهان‌بینی نتوانند در ارتباط ما با واقعیات تأثیر منحرف‌کننده بگذارند، اغلب احکام و داوریهایی ما در ارزشیابی‌هایی که در این دنیا انجام می‌دهیم، خلاف واقع بودن خود را نشان خواهند داد.

پرسی عمران و پاسخ حضرت – درباره علم خداوندی به ذات خود

«عمران: یا سَیِّدِی هَلْ كَانَ الْكَائِنُ مَعْلُومًا فِي نَفْسِهِ عِنْدَ نَفْسِهِ؟» «ای سرور من، آیا خداوند برای خویشتن معلوم بود؟» [صفحه ۵۰۶] «الامام - اِنَّمَا يَكُونُ الْمَعْلَمُ بِالشَّيْءِ لِنَفْيِ خِلَافِهِ وَ لِيَكُونَ الشَّيْءُ نَفْسُهُ بِمَا نَفَى عَنْهُ مَوْجُودًا وَ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ شَيْءٌ يُخَالِفُهُ فَيَدْعُوهُ الْحَاجَةُ اِلَى نَفْيِ ذَلِكَ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ بِتَحْدِيدِ مَا عَلِمَ مِنْهَا اَفْهَمْتَ يَا عِمْرَانُ قَالَ نَعَمْ وَ اللّٰهُ يَا سَيِّدِی.» «امام علی بن موسی الرضا (ع) فرمودند: محصول علم به یک شیئی [یا عمل و فعالیت علم درباره‌ی یک شیء] برای نفی غیر آن شیء و تقرر خود شیء به وسیله‌ی نفی آن غیر می‌باشد و چون در صقع ربوبی چیزی نبود که مخالف ذات اقدس ربوبی بوده باشد و در نتیجه برای متعین ساختن معلوم (ذات خود) به نفی مخالف از خود نیاز داشته باشد. ای عمران فهمیدی؟ عمران پاسخ داد: بلی، سوگند به خدا ای سرور من.»

آیا علم خداوندی به ذات خود از قانون تلازم تعین شیء با نفی خلاف آن تبعیت می‌کند؟

یک قاعده‌ی رایج در فلسفه وجود دارد که همه متفکران فلسفی و دانشمندان ژرف‌نگر در مبادی کلی علوم با آن آشنایی دارند. این قاعده چنین است که هر شیء فی نفسه موقعی تعین کامل پیدا می‌کند که هر آنچه غیر آن شیء است از آن نفی گردد و به طور مختصر گفته می‌شود: «هر چیز خودش است و غیر خود نیست» [الشیء هو هو و لیس غیره] این قاعده به قدری بدیهی و ضروری است که عده‌ای معتقدند که مبنای همه‌ی اصول بدیهی و ضروری همین قاعده است و به هر حال اگر اجزای قضیه‌ی مزبوره (هر چیز خودش است و غیر خود نیست) به طور صحیح تصور شود، تصدیق آن هیچ احتیاجی به تأمل و نظر اضافی ندارد. معنای قاعده این است که اگر فرض کردیم که یک موجودی در [صفحه ۵۰۷] عرصه‌ی هستی واقعیت دارد قطعاً باید بپذیریم که آن موجود تعینی برای خود دارد که با ورود هر چیزی دیگر به منطقه‌ی هویت آن موجود سازگار نیست، مگر این که تعین آن را سلب کند و از اجتماع جزئی از باقیمانده‌ی موجود اول [اگر چیزی مانده باشد] با آنچه که به منطقه‌ی هویت آن موجود وارد شده است موجود جدیدی را تشکیل بدهند. برای توضیح «ا» را در نظر می‌گیریم، می‌دانیم که «ا، است» ب و پ و ت و ... نیست. پس الف خودش است و غیر خودش نیست [۶] یعنی ما در موقع رویارویی با این قضیه «ا، است» در حقیقت با دو قضیه روبرو هستیم که یکی از آن دو منطوق و صریح است که همان «ا، است» می‌باشد و قضیه دوم مفهوم عقلانی است که عبارت است از «ا، ب نیست» از نتایج بسیار مهم این قاعده نفی واقعیت مردد در عالم هستی است، یعنی این قضیه که واقعیتی وجود دارد که مردد مابین ا و ب می‌باشد، قطعاً غلط است، زیرا محتوای آن امکان‌ناپذیر است [۷] همین قاعده در «علم و معلوم» نیز جریان دارد. یعنی علم به [صفحه ۵۰۸] یک شیء بدون تعین معلوم از آن شیء امکان‌پذیر نیست، چنان که تحقق وجودی هر شیء بدون تعین آن که با تقرر هویت و نفی همه‌ی «غیرها حاصل می‌گردد محال است. همچنین تعین علمی هنگامی تحقق پیدا می‌کند که همه‌ی آنچه که غیر از آن شیء معلوم است نفی شود و هویت خالص آن شیء برای علم بر نهاده شود و معلوم تحصیل پیدا کند. پس از توضیح قاعده می‌گوییم: ممکن است منظور عمران صابی از سؤال مزبور «که آیا خداوند متعال عالم به ذات خود بوده است؟» فهمیدن چگونگی علم خداوندی به ذات خویشتن بوده است. با توجه به قاعده‌ی مزبوره یعنی با فرض صحت قاعده‌ی مزبوره، آیا علم خداوندی به ذات خویشتن، با این مشکل روبرو نمی‌شود که قرار گرفتن ذات پاک خداوندی به عنوان معلوم مستلزم تعین ذات در صقع علم الهی است و این تعین مستلزم طرد و نفی هر چه غیر آن ذات معلوم است می‌باشد؟ و برای چنین تعین علمی (برای متعین شدن معلوم) چنان که گفتیم بایستی همه‌ی اشیائی که غیر آن هویت معلوم است نفی گردد، لازمه‌ی این نفی فرض تحقق اشیائی جز خداوند سبحان در ازل می‌باشد و این لازمه با آنچه که امام فرمود: «خداوند سبحان از ازل با وحدت مطلقه بدون تقارن با وجود شیء دیگر وجود داشته و برای ابد نیز چنین است» منافات دارد. امام در پاسخ عمران می‌فرماید: علم خداوندی به ذات اقدس خود، قابل مقایسه با دیگر اشیای عالم معلومها نیست، زیرا هیچ حقیقتی نمی‌تواند به عنوان مخالف ذات خداوندی عرض وجود کند و منافی مقام هویت خداوندی بوده باشد، زیرا هر شیء را که شما تصور نمایید، مخلوق خداوندی است و آن مخلوق بدون این که در

ذات خداوندی تغییری ایجاد کرده باشد، [صفحه ۵۰۹] به وجود آمده است مانند عد ۲ که من انسانی آن را در مغز به وجود می آورد، بدون این که من انسانی با به وجود آوردن آن تغییری پیدا کند و چون هیچ شیء نمی تواند در ذات اقدس ربوبی تغییری ایجاد کند (نه با به وجود آمدن آن، نقصی در ذات الهی پیدا می شود و نه افزایشی) لذا نمی تواند در برابر ذات اقدس ربوبی طرح شود، تا تعیین معلوم بودن ذات نیازی بر نفی آن شیء یا اشیاء داشته باشد و با عبارت کلی تر وحدت مطلقه ذات اقدس ربوبی بحدی است که هیچ شیء نه در ازل الآزل و نه در ابد الآباد در برابر آن ذات، تقرری نمی تواند داشته باشد تا برای علم به ذات نیازی بر نفی هر شیء غیر آن ذات وجود داشته باشد. و ممکن است پاسخ امام بر عمران بر مبنای قانون علم حضوری در همه موارد این علم بدون اختصاص به علم خداوند سبحان به ذات اقدسش بوده باشد. با این توضیح که حضور علمی ذات هر ادراک کننده، برای خود همان ادراک کننده ذاتاً مجرد از تقارن با دیگر اشیا است که خلاف تعیین معلوم می باشد. این احتمال را بعضی از فضلا در شرح این احتجاج به عنوان تفسیر مطلب مورد بحث بیان نموده اند ولی به نظر می رسد بدان جهت که در علم حضوری که ما انسانها درباره ذات خود داریم، آگاهانه یا ناآگاه نفی غیر را از ذات یا من که به عنوان معلوم حضوری دریافت می کنیم انجام می دهیم. لذا می بینیم که افراد انسانی در این علم بسیار متفاوت می باشند. مثلاً: ۱ - گروهی هستند که وقتی که می خواهند ذات خود را مورد آگاهی قرار بدهند و یا به اصطلاح می خواهند ذات خود را با علم حضوری دریابند، فقط آنچه که انجام می دهند عبارت است از توجه اجمالی به یک من مبهم [صفحه ۵۱۰] و مخلوط با اجزا و قوای جسمانی خویش و نفی اشیا عالم خارجی از آن. در حقیقت اگر از این اشخاص پرسید: معلوم شما در این حال چیست؟ خواهند گفت: همان من که سنگ نیست، درخت نیست، آب نیست، کوه نیست ... ۲ - گروهی دیگر را می بینیم که تا حدودی در فعالیت های مغزی و روانی نیرومندتر از گروه یکم می باشند، اینان هنگامی که علم حضوری به ذات خود پیدا می کنند، نه تنها هویتی را به عنوان من برای درک خود بر می نهند و نه تنها اشیا خارجی را برای تعیین بخشیدن به آن من نفی می کنند، حتی این قدرت را هم دارند که برای تعیین بخشیدن به من معلوم اجزا و قوای جسمانی خویش را هم می توانند نفی کنند و یک هویت درونی را به عنوان معلوم حضوری من یا ذات برای خود بر نهند، ولی آن هویت درونی از دیگر فعالیتها و نمودهای مغزی و روانی تجرید نشده است، یعنی امور مزبوره از آن هویت تفکیک نگشته و در نتیجه ذات با هویتی مخلوط با امور یاد شده برای علم حضوری بر نهاده شده است. ۳ - دسته ای از مردم هستند که قدرت تجریدی آنان از دو گروه فوق بالاتر بوده و می توانند ذات یا من را با نفی آن امور مزبوره (فعالیتها و نمودهای مغزی و روانی) برای علم حضوری بر نهند. البته نباید از این نکته غفلت بورزیم که این سه گروه عمده ی توانائی مغز خود را صرف نفی غیر ذات [یا غیر من] می نمایند و چنان که دیدیم دسته ی سوم در نفی غیر و تجرید ذات از ذات از غیر آن، نیرومندتر از گروه یکم و دوم می باشند. ولی ممکن است هیچ یک از این دو گروه درباره ی هویت خود ذات یا من نیندیشیده باشند. لذا در میان انسانهایی که موفق به علم حضوری می گردند، می توانیم [صفحه ۵۱۱] با گروه چهارمی رویاروی شویم که با خود هویت ذات یا من نیز سروکار داشته و درباره ی آن می اندیشند. ۴ - گروهی دیگر که می توان گفت متفکرت تر و دارای تعقل قویتر و احساسی عالیتر از سه گروه فوقند، تنها درباره ی نفی غیر ذات و تجرید آن از غیر غوطه ور نیستند، بلکه می کوشند چه از دیدگاه معارف حاصله از علم النفس و چه با فعالیت های مغزی والا و چه به وسیله ی احساسهای برین [نه احساسات خام] به مفهوم یا مفاهیم روشنی از من برسند اگرچه از طریق دریافت آثار و موجات و مختصات ذات بوده باشد که برای انسانهای متفکر و با خلوص ضرورتی است غیرقابل چشم پوشی. این قاعده ی با اهمیت که امام علی بن موسی الرضا (ع) بیان فرمودند: (محصول علم به یک شیء [یا عمل و فعالیت درباره ی یک شیء] برای نفی غیر آن شیء و تقرر خود آن شیء به وسیله ی نفی آن غیر می باشد و چون در صقع ربوبی چیزی نبود که مخالف ذات اقدس ربوبی بوده و در برابر آن ذات اقدس بر نهاده شود، در نتیجه برای متعین ساختن معلوم (ذات خود) به نفی مخالف و بر نهادن آن در برابر ذات نیاز نداشته است) در لابلای بعضی کتب مربوط به احادیث و معارف اسلامی مسکوت عنه

مانده است، در صورتی که بیان کننده‌ی یکی از با اهمیت ترین اصول الهیات می باشد و اگر تعرضی بر تفسیر این اصل صورت گرفته است مختصر و اجمالی می باشد. به هر حال اگر نظر به تاریخ زندگی امام علی بن موسی الرضا (ع) بیندازیم و این نظریه را بپذیریم که ولادت آن حضرت در سال ۱۴۸ هجری بوده است و فرض کنیم که در آن هنگام که امام این قاعده را فرموده است [صفحه ۵۱۲] سی سال از عمر مبارکش می گذشته است و تاریخ بروز قاعده‌ی مزبور در سال ۱۷۸ هجری می باشد و می دانیم که تا آن روز هیچ فلسفه و مکتبی دیده نمی شود که قاعده‌ی مزبور را برای افکار بشری عرضه کرده باشد. تا این که قرون و اعصار طولانی می گذرد و فلسفه‌ی آلمان در مغرب زمین طلوع می کند و با خویشاوندیهایی که با فلسفه و حکمت مشرق زمین داشته است تا حدودی تفکرات عمیق و جالب توجهی را در فلسفه عرضه می کند. از آن جمله متفکری به نام «یوهان گتلیب فیخته» (johann gottlieb fichte) که از سال ۱۷۶۲ میلادی تا ۱۸۱۴ می زیسته است، قاعده‌ی مزبور را تا حدودی درک و آن را مطرح می نماید و پس از وی فلاسفه و دانشمندانی مسأله را پیگیری می کنند و بدین ترتیب بار دیگر سبقت حکمت اسلامی و معارف این دین انسانی بر همه‌ی مکتب‌ها در یکی از اساسی ترین اصول حکمت الهی به خوبی اثبات می گردد. ما مطالبی را که فیخته در این مورد متذکر شده است، بیان می کنیم. نخست برای این که مقام فلسفی این متفکر برای مطالعه کننده‌ی ارجمند تا حدودی روشن گردد، مقدمه‌ای را از تحقیقات فروغی درباره‌ی فلسفه‌ی فیخته می آوریم: «فیخته پس از آن که با تحقیقات کانت آشنا شد، اساسش را پسندید، جز اینکه ذهنش بیشتر متوجه به یکتایی بود و قبول تعدد حقیقت را روا نمی داشت به علاوه این فقره که حقایقی باشند که عقل به درک آنها دسترسی نداشته باشد بر طبع کنجکاو گران است و به آسانی زیر بارش نمی رود، پس فکر فیخته کم کم به اینجا رسید که از کجا ماده‌ی علم نیز مانند صورتش در خود ذهن نباشد و اگر چنین باشد، امتیاز عوارض و ذوات از میان می رود، زیرا که عوارض را ما نتیجه‌ی تأثیراتی دانستیم که از خارج بر ذهن وارد می شود، [صفحه ۵۱۳] ولی چون معتقد شدیم که از خارج تأثیراتی به ذهن نمی رسد و همه از خود ذهن برمی آید، عوارض بی حقیقت می شود و برای وجود ذوات هم که منشأ ظهور آن عوارض پنداشته بودیم محلی باقی نمی ماند و اصل اصیل یک چیز می شود، یعنی همان که علم به او منسوب است و همان که می گوید: «من» و معلوم را هم خود او می سازد و خلق می کند» [۸] مقدمه‌ای که فروغی تا این جا بیان نموده است، ارتباطی مستقیم با بحث ما ندارد، این مقدمه را فقط جهت آمادگی ذهن مطالعه کننده‌ی محترم برای توجه به مطلب فیخته متذکر شدیم. البته اشکال اساسی مطلب فیخته در این است که می گوید «ماده‌ی علم نیز مانند صورتش در خود ذهن است» مقصود از ماده‌ی علم همه‌ی حقایقی است که به وسیله‌ی حواس و دیگر وسایل و ابزار درک وارد مغز می شود و آن گاه نیروی تعقل آن حقایق را تجرید و تنظیم و رده بندی می نماید و به شکل اصول و قوانین علم درمی آورد، این است صورت علم. ما نمی دانیم که فیخته درباره‌ی فقدان حواس که موجب فقدان علم می شود، چه فکر کرده است. حداقل فیخته مسأله را به این ترتیب هم مطرح نکرده است که بگوید: معلوم حقیقی در درون انسان است و تماس حواس و دیگر ابزار درک موجب می شود که مطابق محصول فعالیت هر حس و وسیله‌ی درک، معلومی مناسب آن در «من» انسانی بروز کند مانند سنگی که به حوض می افتد، رنگ و بو و امواج و نوساناتی در خور محتویات آب موجود و ظرفیت حوض بروز می کند. حال می رویم سراغ اصل مطلبی که فیخته درباره‌ی بر نهادن من گفته است: [صفحه ۵۱۴] «بیان مطلب اینکه چون آنچه مردم وجود می دانند خواه عوارض باشد خواه ذوات، حقیقت ندارد و ظواهر است، بود، نیست، نمود است و آنچه حقیقت دارد همان «من» است (در اینجا از استعمال الفاظ نفس و روح هم خودداری می کنیم، برای اینکه ممکن است برای ما تصور غلطی بیاورند و بعد مطلب توضیح خواهد شد) پس حصول علم چنین است که «من» نخست بخود می آید یا متوجه خود می شود یا به خود پی می برد و در این مقام فیخته لفظی بکار می برد که معادل آن را می توانیم «وضع» بگوئیم، در این صورت می توان به قول فیخته گفت «من خود را وضع می کند» یا اصل قرار می دهد ولیکن گمان ما اینست که اگر معادل فارسی وضع را که «بر نهادن» است بیاوریم با عبارت فیخته سازگارتر خواهد بود. پس می گوید: «نخست من خود را بر می نهید».

«من هر چند در اصل نامحدود است ولیکن چون خود را بر می‌نهد و به خود تشخیص و تعیین می‌دهد خود را محدود می‌کند، چون تشخیص و تعیین مستلزم محدود بودن است و نامحدود متشخص و متعین نیست و به همین عمل که «من» خود را محدود می‌کند «جز من» یعنی عالم محسوس و آنچه آن را عالم خارج از ذهن می‌نامند، تحقق می‌یابد. به عبارت دیگر وجود «جز من» یعنی اشیاء و اعیان و کلیه‌ی عالم ظاهر به واسطه‌ی حدی است که «من» به خود می‌دهد و خود را بر می‌نهد و برای اینکه خود را بر نهد «جز من» را برابر می‌نهد (مقابل می‌نهد) و به «جز من» بر می‌خورد (تصادم می‌کند) به عبارت دیگر امر غیر منقسم را منقسم می‌سازد. پس در امر نامحدود به واسطه‌ی بر نهادن «من» حدی پیدا شد، یک جانب حد «من» است و جانب دیگرش «جز من» که جنبه‌ی سلبی «من» است. وقتی که «من» چیزی از اشیاء را در «من» می‌یابد در واقع حدی را [صفحه ۵۱۵] که به خود داده است، درمی‌یابد. اگر «من» نمی‌بود، «جز من» هم نمی‌بود. پس به این بیان معلوم شد که «جز من» مخلوق «من» است «من» شخص است و «جز من» شیء است، «من» عالم است و «جز من» معلوم غیر عالم و به این وجه دانسته شد که عالم و معلوم یکی است و «جز من» چیزی نیست. «من» خود را بر نهاد و چون خود را بر نهاد «جز من» را برابر نهاد و به همین عمل «من» و «جز من» را با هم نهاد (با هم جمع کرد) پس یک عمل بود که به سه صورت درآمد: بر نهادن و برابر نهادن و با هم نهادن. [۹]. در ص ۱۴ از مأخذ مزبور ذات خداوندی را از قاعده‌ی مزبور بالاتر تلقی می‌کند و می‌گوید: «زمان چیزی نیست جز سیر «من» بسوی کمال، پس ذات حق که عین کمال است از زمان و مکان بیرون است و چون ذات حق «من» مطلق است که «جز من» در برابر خود ندارد، پس در او عالم و معلوم یکی است و از هم متمایز نیست.» آنچه از گفتار فیخته در مطالب فوق موافق با قاعده‌ی عالم و معلوم در علم حضوری که امام رضا علیه‌السلام فرموده است می‌باشد، دو امر است: امر یکم - ذات یا «من» با بر نهادن خود متعین می‌گردد و برای حصول این تعین «جز من» در بر آن ذات یا «من» بر نهاده می‌شود. امر دوم - مافوق بودن ذات اقدس ربوبی از قاعده‌ی مزبور است، زیرا ذات حق، در برابر خود «جز من» ندارد. ولی بقیه‌ی مسائل فلسفی فیخته مورد تأمل و بحث است از آن جمله: [صفحه ۵۱۶] ۱ - ماده‌ی علم مانند صورتش «خود ذهن» است. چنان که پیش از این اشاره کردیم، این مطلب به هیچ وجه صحیح نیست و بر مبنای ایده آلیستی افراطی فیخته استوار است که می‌توان با دلایل قطعی آن را مردود ساخت. ۲ - فیخته عامل محدود کننده‌ی «من» را در عبارات فوق توضیح نداده است که آیا این عامل داخلی است یا خارجی، التزام به این که عامل محدود کننده و موجب تعیین و تشخیص امر داخلی است، این مشکل را به وجود می‌آورد که ذات نامحدود چه انگیزه و عاملی برای محدود و متعین کردن خود دارد، با این که «من» در عالم محدودیت خود کامل است فرض وجود عالم تعین در درون «من» مساوی است با فرض وجود عامل نقص (ضد کمال) در درون «من» و اگر عامل تعیین را خارجی فرض کنیم، در این صورت باید واقعیت «جز من» را با قطع نظر از «من» که به عقیده‌ی فیخته به وجود آورنده‌ی «جز من» است بپذیریم! و این خود نقض صریح عقیده‌ی فیخته می‌باشد. ۳ - اگر «من» را در فلسفه‌ی وی به همان معنی معمولی که انسانها در درون خود سراغ دارند و گاهی با علم حضوری به قول فیخته برای خود بر می‌نهند بگیریم، اسناد واقعیت وجودی «من» به عنوان علت و «جز من» به عنوان معلول آن، نامعقول به نظر می‌رسد زیرا «من» و «جز من» هر چه باشد مخلوقات خداوندی هستند که فیخته نیز به آن ذات اقدس معتقد است و بر این مبنی به وجود آمدن «جز من» از بر نهادن شدن «من» معنایی ندارد. البته در قدرت مافوق طبیعی «من» مخصوصا در صورت به وجود آمدن اراده‌های نیرومند، شگفتی‌ها وجود دارد، ولی هر اندازه هم که «من» مقتدر باشد و بتواند اراده‌های نیرومند تولید کند، بالاخره «من» خالق نیست، اگر [صفحه ۵۱۷] کاری کند به اذن خداوندی می‌کند، در ملک خداوندی.

پرسش عمران و پاسخ حضرت - در علم پروردگار به معلوم خود

«عمران: فَأَخْبِرْنِي بِأَيِّ شَيْءٍ عَلِمَ مَا عَلِمَ أَبُؤْمَيْرٍ أَمْ بَغَيْرِ ذَلِكَ؟» «به من خبر بده که خداوند متعال به معلوم خود با چه وسیله‌ای علم

پیدا کرد، آیا به وسیله‌ی ضمیر یا به وسیله‌ی چیزی دیگر؟» «الامام: أَرَأَيْتَ إِذَا عَلِمَ بِضَمِيرٍ هَلْ تَجِدُ بُدْأً مِنْ أَنْ تَجْعَلَ لِذَلِكَ الضَّمِيرِ حَرْدًا تَنْتَهِي إِلَيْهِ الْمَعْرِفَةُ؟ قَالَ عِمْرَانُ: لَا بُدَّ مِنْ ذَلِكَ. قَالَ الرُّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَمَا ذَلِكَ الضَّمِيرُ؟ فَأَنْقَطَعَ [عِمْرَانُ] وَ لَمْ يُحِزْ جَوَابًا.» امام فرمود: ای عمران چه فکر می‌کنی؟ اگر خداوند به وسیله‌ی ضمیر، علم به معلوم خود داشته باشد، آیا چاره‌ای جز این می‌بینی که برای آن ضمیر حدی را قرار بدهی که معرفت منتهی به آن بوده باشد؟ عمران گفت: چاره‌ای جز این نیست. امام رضا علیه السلام فرمود: آن ضمیر چیست؟ عمران سکوت نمود و نتوانست پاسخی بدهد.» برای توضیح سؤال و پاسخ فوق، مجبوریم که معنای ضمیر را در این جا متذکر شویم. معنای زیر را می‌توان برای ضمیر مطرح نمود: ۱- درون به طور عام ۲- مخفی و پوشیده [۱۰]. ۳- وجدان به معنای عمومی ۴- وجدان به معنای اخلاقی ۵- وجدان به معنای آگاهی [صفحه ۵۱۸] ۶- صورت انعکاس یافته از واقعیت معلوم. ۷- قلب (دل) که به معنای مطلق عامل درونی درک می‌باشد. آنچه که از معنای فوق در سؤال عمران و پاسخ امام رضا (ع) مناسبتر به نظر می‌رسد، یکی از دو معنای ۶ و ۷ می‌باشد. بنابراین، سؤال عمران چنین می‌شود: آیا خداوند متعال به وسیله‌ی صورت انعکاس یافته از معلوم، علم به معلوم پیدا کرده است [چنان که در انسانها چنین است] یا به وسیله‌ی قلب به معنای مطلق عامل درونی درک، یا به وسیله‌ی چیزی دیگر؟ امام در پاسخ سؤال مزبور می‌فرماید: اگر خداوند سبحان به وسیله‌ی ضمیر [به هر یک از دو معنا] علم پیدا کند، چاره‌ای جز این نیست که برای آن ضمیر باید حدی قرار بدهی که معرفت به آن منتهی [یا مستند] گردد. عمران می‌گوید: آری چنین است و چاره‌ای جز این نیست، امام می‌فرماید: چیست آن ضمیر که با حدی شناخته شود؟ یعنی آن ضمیر را که واسطه‌ی علم خداوندی به معلوم قرار دادی، باید هویتی قابل تعریف داشته باشد که معرفت به آن منتهی گردد (علم خداوندی به آن هویت تعریف شده مستند یا منتهی گردد) و ممکن است بگوییم: محتملا مقصود امام از معرفت، شناخت بشری درباره‌ی آن ضمیر بوده باشد. این احتمال با این نکته تقویت می‌شود که به کار بردن معرفت درباره‌ی علم خداوندی صحیح نیست، زیرا معرفت معمولا- به علم مسبوق به جهل و نیازمند به استدلال گفته می‌شود و اسناد این گونه علم به خداوند سبحان صحیح نیست، زیرا علم خداوندی نه مسبوق به جهل است و نه نیازمند به استدلال. «الامام: لَمَّا يَأْسَ أَنْ سَأَلْتِكَ عَنِ الضَّمِيرِ [نَفْسِهِ] تَعْرِفُهُ بِضَمِيرٍ آخَرَ؟ فَقَالَ: نَعَمْ، قَالَ الرُّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَفَسَدَتْ عَلَيْكَ قَوْلُكَ وَ دَعَاكَ يَا عِمْرَانُ، أَلَيْسَ [صفحه ۵۱۹] يَتَّبِعِي أَنْ تَعْلَمَ أَنَّ الْوَاحِدَ لَا يُوصَفُ بِضَمِيرٍ وَ لَيْسَ يُقَالُ لَهُ أَكْثَرُ مِنْ فِعْلٍ وَ عَمَلٍ وَ صُنْعٍ وَ لَيْسَ يُتَوَهَّمُ مِنْهُ مِدَاهِبٌ وَ تَجْرِيَةٌ كَمِدَاهِبِ الْمَخْلُوقِينَ وَ تَجْرِبَتِهِمْ فَأَعْقِلْ ذَلِكَ وَ ابْنِ عَلَيْهِ مَا عَلِمْتَ صَوَابًا.» امام فرمود: مانعی نیست، اگر از تو پرسم که آیا آن ضمیر را که وسیله‌ی علم است می‌توانی به وسیله‌ی ضمیر دیگر تعریف نمایی؟ عمران گفت: آری. امام فرمود: ای عمران، با این پاسخ مثبت سخن و ادعای خود را فاسد نمودی. آیا شایسته نیست بدانی که خداوند یگانه با ضمیر توصیف نمی‌گردد و درباره‌ی آن واحد یگانه بیش از این نتوان گفت که کرد، انجام داد و ساخت و درباره‌ی خداوند سبحان نباید تکثر روشها و تجربه را که در مخلوقات وجود دارد، توهم نمود. این اصل را که گفتم تعقل نما و آنچه را که فهمیدی بر مبنای این اصل استوار بساز.» به نظر می‌رسد مقصود امام علیه السلام این است که اگر برای دریافت آن ضمیر که واسطه‌ی علم خداوندی به معلوم اوست، ضمیری دیگر فرض شود که واسطه‌ی علم به ضمیر اول بوده باشد، مستلزم تسلسل تا بی‌نهایت خواهد بود تسلسل باطل است، زیرا به همان ملاکی که ضمیر برای تعلق علم خداوند به معلوم ضرورت دارد، برای دریافت همین ضمیر که معلوم خداوندی است نیز لازم است بنابراین، امام با نظر به این که فرض ضمیر به عنوان واسطه‌ی علم خداوندی به معلوم، مستلزم فرض وجود ضمیری دیگر می‌باشد، عمران را ملزم می‌فرماید، زیرا تعدد و تکثر ضمیر [حتی اگر بیش از دو نباشد و تسلسل بی‌نهایت را هم ایجاد نکند] درباره‌ی خداوند سبحان امکان ناپذیر است. آن گاه امام علیه السلام به نفی اصل ضمیر از خداوند می‌پردازد و می‌فرماید: «آیا شایسته نیست که بدانی که اصلا خداوند بی‌همتا و یگانه‌ی مطلق با ضمیر توصیف نمی‌گردد و درباره‌ی آن ذات اقدس جز این نباید گفت که: آن کار را کرد، این کار را انجام داد، دستگاه [صفحه ۵۲۰] خلقت را ساخت و اما این که کار را چگونه کرد و انجام داد و چگونه ساخت؟ با الگوها و عوامل و شرایطی

که در کارهای مخلوقات وجود دارد، نمی توان توضیح داد و تفسیر کرد.

پرسی عمران و پاسخ حضرت در حدود، چگونگی و معانی خلقت

«عِمْرَانُ يَا سَيِّدِي أَلَا تُخْبِرُنِي عَنْ حُدُودِ خَلْقِهِ كَيْفَ هِيَ وَ مَا مَعَانِيهَا وَ عَلَى كَمْ نَوْعٍ تَكُونُ؟» «عمران گفت: ای سرور من، آیا برای من خبر نمی دهی از حدود خلقت، از چگونگی آن و این که چیست معانی آنها و بر مبنای چند نوع تکون پیدا می کند؟» «الامام: قَدْ سَأَلْتَ فَأَفْهَمُ إِنَّ حُدُودَ خَلْقِهِ عَلَى سِتَّةِ أَنْوَاعٍ: ۱- مَلَكُوسٍ مُؤَزَّوْنٍ مُنْظُورٍ إِلَيْهِ ۲- وَ مَا لَا ذَوْقَ لَهُ وَ هُوَ الرُّوحُ ۳- وَ مِنْهَا مُنْظُورٌ إِلَيْهِ وَ لَيْسَ لَهُ وَزْنٌ وَ لَهَا لَمَسٌ وَ لَهَا حَسٌّ وَ لَهَا لَوْنٌ وَ لَا ذَوْقٌ ۴- وَ التَّقْدِيرُ ۵- وَ السَّاعِرَاضُ وَ الصُّورُ وَ الطُّولُ وَ العَرَضُ ۶- وَ مِنْهَا العَمَلُ وَ الحَرَكَاتُ الَّتِي تَصْنَعُ الْأَشْيَاءَ وَ تَعْمَلُهَا وَ تُغَيِّرُهَا مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ وَ تَزِيدُهَا وَ تَقْصِبُهَا وَ أَمَّا الْأَعْمَالُ وَ الحَرَكَاتُ فَإِنَّهَا تَنْطَلِقُ لِأَنَّهَا لَا وَقْتُ لَهَا أَكْثَرَ مِنْ قَدَرٍ مَا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ فَإِذَا فَرَغَ [فَرَغَ] مِنَ الشَّيْءِ انْطَلَقَ بِالحَرَكَهٖ وَ بَقِيَ الْأَثَرُ وَ يَجْرِي مَجْرَى الكَلَامِ الَّذِي يَذْهَبُ وَ يَبْقَى أَثَرُهُ.»

«امام فرمود: سؤال کردی پاسخ سؤال را بفهم. حدود خلق خداوندی بر شش نوع است: ۱- قابل لمس و قابل توزین و قابل دیدن ۲- آنچه که وزن ندارد و آن روح است ۳- آنچه که قابل دیدن است و وزنی ندارد و همچنین قابل لمس و حس و چشیدنی نیست. ۴- قوانین اندازه و نظم همه‌ی اشیا ۵- اعراض و صور و عرض و طول ۶- عمل و حرکاتی که اشیا را می سازد و در آنها عمل می کند و آنها را از حالی به حال دیگر تغییر می دهد، در آنها می افزاید و از آنها می کاهد. اما اعمال و حرکات پس از آن که انجام گرفتند رها می شوند [و ثبات عینی ندارند] زیرا برای آنها زمانی بیش از آن مقدار که مورد نیاز است وجود ندارد. هنگامی که عمل و حرکت از آن چیزی متحرک فارغ شد، [یا به جهت تمام شدن نیاز] از شیء جدا شد، حرکت رها گشته و اثر باقی می ماند و مانند سخن است که می رود و اثرش باقی می ماند.» [صفحه ۵۲۱] توضیح - به نظر می رسد در متن پاسخ امام علیه السلام در اثر اشتباهات نویسندگان یا عوامل چاپی اختلالاتی وجود دارد که آنها را طرح می کنیم: ظاهراً شماره‌ی دوم که پس از شماره‌ی اول آمده است (وَ مَا لَا وَزْنَ لَهُ) به اضافه‌ی «وَ لَيْسَ بِمَلْمُوسٍ وَ لَا مَنْظُورٌ إِلَيْهِ» بوده است، زیرا روح چنان که وزن ندارد، قابل لمس و دیدن فیزیکی هم نیست، در مقابل شماره‌ی اول که هر سه خاصیت لمس، قابلیت توزین و قابلیت دیدن را دارد، که شامل همه‌ی اجسام فیزیکی می باشد. شماره‌ی سوم عبارت است از نمودهای محض مانند انعکاسات آینه‌ای که قابل دیده شدن می باشند ولی نه وزنی دارند و نه قابل لمس می باشند و نه دارای حس و ذوق هستند. در شماره‌ی چهارم که کلمه‌ی «تقدیر» به کار رفته است، به نظر می رسد که به معنای اندازه گیری قانونی مخلوقات باشد که خداوند در نهاد خود مخلوقات قرار داده است. «الَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى [۱۱].» [خداوندی که مخلوقات را تقدیر فرمود و هدایت نمود] شماره‌ی پنجم اعراض و صور و ابعاد و شماره‌ی ششم اعمال و حرکتها (فعالیتها به طور عام) که اشیا را می سازند و آنها را مورد عمل قرار می دهند و از حالی به حال دیگر دگرگون می نمایند. تبصره - در نسخه‌ی مُسَيَّدِ الامام الرضا (ع) به جای تعلمها (تعلمها) آمده است که یقیناً اشتباه است. امام علیه السلام در تفسیر شماره‌ی ششم نکته‌ی بسیار با اهمیتی را تذکر داده‌اند که باید مورد توجه دقیق قرار بگیرد. امام می فرماید: «اعمال و حرکات فقط [صفحه ۵۲۲] به مقدار زمان مورد نیاز در پهنه‌ی هستی تحقق پیدا کرده و با پایان یافتن آن زمان، وجود آن اعمال و حرکات نیز منقرض می گردد.» و این یکی از اساسی ترین مسائل حرکت و تحول در پهنه‌ی هستی است که حکماء و فلاسفه نمی توانند از آن غفلت بورزند. هر کمترین و ناچیز ترین حرکت و عمل در عرصه‌ی وجود برای به وجود آوردن نتیجه‌ای است. در این پرده یک رشته بیکار نیست قطره‌ای کز جویباری می رود از پی انجام کاری می رود بهر جزئی ز کل کان نیست گردد کل اندر دم ز امکان نیست گردد جهان کل است و در هر طَرْفَةُ العَيْنِ عدم گردد و لایقی زمانین دگر باره شود پیدا جهانی به هر لحظه زمین و آسمانی به همین جهت است که اشیا دائماً در حال دگرگونی و نو شدن است. هر نفس نو می شود دنیا و ما بی خبر از نو شدن اندر بقا عمر همچون جوی نو نو می رسد مستمری می نماید در جسد اتصال و پیوستگی مشهود در اشیا معلول سرعت بسیار شدید حرکات است

شاخ آتش را بجنابانی بساز در نظر آتش نماید بس دراز این درازی مدت از تیزی صنع می نماید سرعت انگیزی صنع پس همان طور که امام علی بن موسی الرضا (ع) می فرماید: حرکت و فعالیت و عمل به مقدار زمان مورد نیاز واقعیتی که آن را می گردانند، در عرصه‌ی هستی تحقق پیدا می کنند و از کار رها می شوند. نکته‌ی دیگر این که امام نمی فرماید «حرکت معدوم می شود» بلکه می فرماید: «عمل و حرکت پس از انقراض زمان مورد نیاز رها می شوند» مانند موجی که پس از بروز از حالت موج بودن رها می شود و به حالت اصلی برمی گردد: [صفحه ۵۲۳] چون ز دانش موج اندیشه بتاخت از سخن و آواز او صورت بساخت از سخن صورت بزاد و باز مرد موج خود را باز اندر بحر برد صورت از بی صورتی آمد برون باز شد کائناً إلیه راجعون

پرسش عمران و پاسخ حضرت - در یگانگی قبل و بعد از خلق

«قَالَ لَهُ عِمْرَانُ: يَا سَيِّدِي أَلَا تُخْبِرُنِي عَنِ الْخَالِقِ إِذَا كَانَ وَاحِدًا لَا شَيْءَ غَيْرُهُ وَلَا شَيْءَ مَعَهُ أَلَيْسَ قَدْ تَغَيَّرَ بِخَلْقِهِ الْخَلْقُ؟» «عمران به امام رضا علیه السلام عرض کرد: ای سرور من، آیا برای من خبر نمی دهی درباره‌ی خداوند خالق که هنگامی که یگانه بوده و چیزی غیر از او و با او نبوده، آیا با آفریدن مخلوقات تغییر نکرد؟». «الامام: لَمْ يَتَغَيَّرْ عَزَّ وَجَلَّ بِخَلْقِ الْخَلْقِ وَ لَكِنَّ الْخَلْقَ يَتَغَيَّرُ بِتَغْيِيرِهِ.» «امام رضا علیه السلام فرمود: خداوند عزوجل با آفریدن مخلوقات تغییری نکرده است بلکه مخلوقات است که با ایجاد تغییر در آنها متغیر می گردند.» امام علیه السلام در پاسخ بعضی از سؤالات گذشته‌ی عمران نیز به عدم امکان تغییر خداوندی اشاره فرموده است. در پاسخ از سؤال اول فرموده است: «وَلَا رَأَى لِنَفْسِهِ فِيمَا خَلَقَ زِيَادَةً وَلَا نُقْصَانًا» «و در آنچه که خداوند آفریده است، برای خود زیادت و نقصی ندیده است» این سؤال ناشی از اعتقاد یا عادت علمی انسانها به این است که هر علتی با به وجود آوردن معلول خود بنحوی تغییر پیدا می کند، اگر معلول جزئی از موجودیت علت باشد، با به وجود آمدن معلول، همان جزء از علت از موجودیت علت کم می شود و پس از به وجود آمدن معلول، علت فاقد آن می باشد، به عنوان مثال، انسان با داشتن نطفه موجودی است دارای اجزا که یکی از آنها نطفه‌ای است که در وی وجود دارد، پس از جدایی نطفه از [صفحه ۵۲۴] وی، قطعاً انسان فاقد آن نطفه‌ی مشخص می باشد خواه در جریان خلقت قرار بگیرد یا نگیرد و ممکن است بروز معلول موجب افزایش موجودیت علت بوده باشد، مانند ساختن دوا و مسکن و دیگر ابزار زندگی مادی که موجب افزایش شؤون موجودیت انسان و بقای او می باشد. به طور کلی، به جهت ارتباط مادی و پیوستگی هویت معلول به علت و علت به معلول [تا آن جا که گفته می شود: معلول جلوه‌ای از علت است] به وجود آمدن تغییر در علت به جهت بروز معلول امری است کاملاً طبیعی. عمران با تکیه به این اعتقاد یا عادات علمی، دوبار در سؤالات خود این مسأله را مطرح نموده است که: «آیا خداوند یگانه پس از به وجود آوردن مخلوقات تغییری کرده است یا نه؟» امام در پاسخ عمران می فرماید: «خداوند عزوجل با آفریدن مخلوقات تغییری پیدا نکرده است، بلکه مخلوقات است که با اراده‌ی خداوندی به تغییر دادن آنها، تغییری پیدا می کنند.» ممکن است در این مورد برای شخص متفکر این سؤال پیش بیاید که آیا می توان حقیقتی را در نظر گرفت که چیزی از او به وجود بیاید و هیچ تغییری پیدا نکند؟ پاسخ این سؤال چنین است که اولاً فعالیت خداوند سبحان قابل مقایسه با دیگر فاعل‌ها و علل نیست. «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» [۱۲]. «هیچ چیزی مثل و مانند او نیست» ثانیاً - می توان برای توضیح اجمالی این مسأله، فعالیت‌های نفس انسانی را در نظر گرفت که نفس [من، روح، یا بعضی از قوای مغزی] انسانی با قدرت تجرید هزاران مسائل علمی را در ذهن تنظیم می نماید و [صفحه ۵۲۵] قوانین آنها را در اشکال قضایای کلی در ذهن به وجود می آورد، به طوری که نسبت نفس یا روح یا بعضی از قوای مغزی به آن قضایای کلی، نسبت علت به معلولات خود می باشد [اگرچه مواد خام آن قضایای کلی انعکاس محض از جهان بیرونی بوده باشند] و با این حال کمترین تغییری در نفس یا روح یا آن قوای مغزی به وجود نمی آید. مخصوصاً دو نوع جریان در ذهن ما مشاهده می شود که می توان عدم تغییر عامل یا فاعل و علت را با به وجود آمدن معلولات بخوبی اثبات کنند - یکی از آن دو نوع جریان عبارت است از عملیات ریاضی که با نظر به تجرید حاکم

در آنها هیچ گونه نیازی به ماده‌ی سابق نه در وجود علت و نه در غیر آن، وجود ندارد. لذا هیچ تغییری در فاعل عمل به وجود نمی‌آید، مگر صرف انرژی طبیعی که داخل در هویت علت نیست، زیرا میلیونها مردمی که ریاضیات نمی‌دانند، می‌توانند میلیاردها واحد انرژی مغزی صرف کنند و با این حال توانایی عمل ریاضی را نداشته باشند. دوم - اکتشافات و انتقالات ذهنی ابتکاری که بروز آنها کمترین تغییری در علت (نفس یا روح یا قوای مغزی) به وجود نمی‌آورند.

پرسش عمران و پاسخ حضرت - در شناخت پروردگار

«عمران: فَبَأَيِّ شَيْءٍ عَرَفْتَاهُ؟» «با چه چیز خداوند عزوجل را شناخته‌ایم؟» «الامام: بِغَيْرِهِ.» «خداوند سبحان را با غیر ذات او شناخته‌ایم.»

پرسش عمران و پاسخ حضرت - در مشیت و صفت پروردگار

اشاره

«عمران: فَأَيُّ شَيْءٍ عَرَفْتَهُ؟» «غیر ذات خداوندی که به وسیله‌ی آن خدا را شناخته‌ایم چیست؟» «الامام: مَشِيَّتُهُ وَ اسْمُهُ وَ صِفَتُهُ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ وَ كُلُّ ذَلِكَ مُخَدَّثٌ مَخْلُوقٌ مُدَبَّرٌ.» «امام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام فرمود: به وسیله‌ی مشیت و اسم و صفت خداوندی و آنچه که شبیه به آن است و همه‌ی آنها حادث و مخلوق و مورد تدبیر است. [صفحه ۵۲۶]

وسیله‌ی معرفت خداوند سبحان

از سیاق دو سؤال و پاسخ فوق معلوم می‌شود که مقصود امام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام از این که «خدا را با غیر خدا می‌شناسیم» ذات اقدس الهی است که تصور و درک آن برای بشر امکان ناپذیر است، زیرا تصور و درک بشر همواره به موضوعی متعلق می‌شود که دارای هویتی باشد که با کمیت و کیفیت خاصی نمودار گردد و بتواند در برابر ذهن آدمی بر نهاده شود و مسلم است که ذات اقدس ربوبی مافوق انواع کمیتها و کیفیتها و هرگونه اعراض و نمودهای جسمانی می‌باشد، پس شناخت ما درباره‌ی خدا به وسیله‌ی غیر ذات اقدس به وجود می‌آید. ممکن است گفته شود: در آغاز دعای صباح منقول از امیرالمؤمنین علیه‌السلام چنین آمده است: «يَا مَنْ دَلَّ عَلَيَّ ذَاتِهِ بِذَاتِهِ» «ای خداوندی که با ذات خود به ذات خود دلالت نموده‌ای». پاسخ این اعتراض با نظر به دلالت عقل و منابع قطعی اسلامی که تصور ذات خداوندی را امکان ناپذیر معرفی می‌نمایند، دو چیز است: یکی این که ذات چنان که به حقیقت اصلی موجود اطلاق می‌شود، مانند حقیقت آب که عبارت است از دو عنصر تفاعل یافته با نسبت معین، همچنان به موجودیت عام و پایدار یک شیء که قابل دریافت است نیز گفته می‌شود، مانند صفت صادر کننده که برای علت امری است عام و پایدار، لذا شناخت علت با این صفت، مانند شناخت با حقیقت و ذات آن است. دوم - شناخت با واسطه است، به این معنی که ذات خداوندی را [صفحه ۵۲۷] به وسیله‌ی مخلوقات و آثاری که به وجود آورده است می‌توان شناخت. بنابراین، مقصود از «يَا مَنْ دَلَّ عَلَيَّ ذَاتِهِ بِذَاتِهِ» این است که ای خداوندی که ذات او به وسیله‌ی مخلوقاتی که آفریده است به ذات خود دلالت می‌نماید. در یکی از جملات دعای ابوحمزه‌ی ثمالی چنین آمده است که: «بِكَ عَرَفْتُكَ» «به وسیله‌ی تو، ترا شناختم» «وَلَوْ لَأَنْتَ لَمْ أَدْرِ مَا أَنْتَ» «و اگر تو نبودی نمی‌دانستم تو کیستی» البته احتمال می‌رود معنای جمله‌ی دوم این است که وسیله‌ی شناخت صفات و افعال خداوندی نمود خود صفات و افعال اوست. این دو جمله می‌تواند مفسر جمله‌ی یا من دل علی ذاته به ذاته با معنای اول که گفتیم بوده باشد، یعنی مقصود از ذات، موجودیت عام و پایدار خداوندی است که قابل دریافت است. این موجودیت ممکن است یکی از بارزترین صفات خداوندی بوده باشد، مانند ضرورت و وجوب وجود. که به جرأت می‌توان گفت: بدیهی‌ترین صفت

خداوندی است و ما در توضیح برهان وجوبی یا کمالی بیان کردیم که هر کس که بتواند این صفت خداوندی را دریافت کند، قطعاً وجود خداوندی را نه تنها خواهد پذیرفت، بلکه وجود او را دریافت خواهد کرد آن چنان که خود را با علم حضوری دریافت می‌نماید. [مراجعه شود به مجلد ۱۴ از تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی - مقدمه] بنابراین، شناخت خداوندی به وسیله‌ی صفت و مفاهیم مأخوذه از اسماء خداوندی و مشیت او چنان که در پاسخ امام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام آمده است، امری است یقینی. در آخر پاسخ امام علیه‌السلام جمله‌ای وجود دارد که تا [صفحه ۵۲۸] اندازه‌ای مبهم به نظر می‌رسد و آن این است: و کل ذلک محدث، مخلوق، مدبر. این که مشیت خداوندی مانند اراده‌ی او حادث و مخلوق و تدبیر شده‌ی خداوندی است، جای تردید نیست، ولی حدوث اسما و صفات خداوندی باید مورد دقت بیشتری قرار بگیرد، زیرا مقصود امام علیه‌السلام صفات فعلی و آن صفاتی است که برای برقرار کردن ارتباط معرفتی انسانها با خدا انتزاع می‌شود، مانند رحمان و رحیم و خالق و رازق که هر یک از آنها اتصاف خداوندی را با مفهوم خود بیان می‌نماید و از طرف دیگر مساوی ذات خدا نیست، بلکه از کاری که خداوند انجام می‌دهد انتزاع می‌شود (صفت فعل) حادث و مخلوق می‌باشد.

پرسش عمران و پاسخ حضرت - پس او چیست؟

اشاره

«عَمْرَانُ: يَا سَيِّدِي فَأَيُّ شَيْءٍ هُوَ؟» «عمران پرسید: ای سرور من، پس او چیست؟» «الامام: هُوَ نُورٌ بِمَعْنَى أَنَّهُ هَادٍ لِيَخْلُقَهُ مِنْ أَهْلِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَ لَيْسَ لَكَ عَلَى أَكْثَرِ مِنْ تَوْحِيدِي إِيَّاهُ» «امام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام فرمود: او نور است، به این معنی که هدایت کننده‌ی مخلوقات خود از اهل آسمان و زمین است و تو (سؤال کننده) حقی بر من (پاسخ گوینده) در این مسأله بیش از این که یگانگی آن خداوند متعال را بیان نمایم نداری.»

خداوند سبحان نور است، بحثی مختصر در آیه‌ی مبارکه نور

اطلاق نور درباره‌ی خدا در قرآن مجید در آیه‌ی مقدسه‌ی نور با کمال صراحت دیده می‌شود: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي [صفحه ۵۲۹] زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضْيِئُ وَ لَوْ لَمْ تَمَسَّهُ نَارٌ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَ الْأَصَالِ رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَ لَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَ إِقَامِ الصَّلَاةِ وَ إِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَ الْأَبْصَارُ» [۱۳]. «خداوند نور آسمانها و زمین است مثل نور او مانند مشکاتی [۱۴] است که چراغ (کانون نور) در آن نهاده شده و آن چراغ در شیشه‌ای شفاف قرار گرفته و آن شیشه گویی ستاره‌ی دری است که از درخت مبارک زیتون که نه شرقی است و نه غربی است روشن می‌شود، روغن زیتون آن روشنایی می‌دهد اگرچه آتشی با آن تماس نگرفته باشد، نوری بر نور، خداوند هر کس را بخواهد بر نور خود هدایت می‌کند و خداوند برای مردم مثلها می‌زند و خداوند به همه چیز داناست. در خانه‌هایی که خداوند اذن فرموده است اسم خداوندی در آن خانه‌ها تعظیم و مورد ذکر قرار بگیرد، هر صبحگاه و شامگاهها مردانی در آن خانه‌ها برای خدا تسبیح می‌گویند که تجارت و خرید و فروش آنان را از ذکر خدا و ادای نماز و پرداخت زکات مشغول نمی‌دارد، آنان از روزی می‌ترسند که دلها و دیده‌ها در آن روز دگرگون می‌شوند.» آیه‌ی ۳۶ و ۳۷ را بدان جهت آوردیم که یکی از معانی آیه‌ی نور با ارتباط به دو آیه‌ی مزبور در نظر گرفته شده است. تاکنون برای تفسیر آیه‌ی مبارکه‌ی نور مجلدها نوشته شده و مفسران قرآن تحقیقات مبسوطی در این موضوع انجام داده‌اند. مسلم است که مفسران در تفسیر

این آیه مبارکه بر مبنای معلومات پذیرفته شده و ذوقیات خود، مطالبی را آورده‌اند که البته مطالعه و تحقیق در [صفحه ۵۳۰] آنها بسیار مفید خواهد بود. با نظر به مفهوم بسیار با اهمیت نور که ناشی از داشتن ابعاد بسیار متنوع و مصادیق بسیار گوناگون آن است. می‌توان معانی متعددی را در تفسیر آیه مبارکه در نظر گرفت. یک - خداوند نور آسمانها و زمین است. این جمله با قطع نظر از جملات بعدی آیه به هر معنی که در نظر گرفته شود، روشن و روشنگری خداوندی را در عرصه‌ی وجود بیان می‌دارد. این نور و روشنایی که یقیناً مافوق روشنایی فیزیکی به وجود آورنده‌ی آن است، فراگیر همه‌ی وجود است و روشن است، تاریکی و ابهام به آن وجود اقدس راهی ندارد، به همین جهت فرموده است که: «أَفِي اللَّهِ شَكٌّ» [۱۵]. «آیا درباره‌ی خدا شکی وجود دارد؟» این حقیقت است که نظر در وجود با بینایی درون پاک و با توجه به فروغ ملکوتی هستی و با دریافت مفهوم کمال مطلق در درون که بدیهی‌ترین دریافت برای انسانهای دارای مغز معتدل است، نور خداوندی را در عالم هستی قابل مشاهده و شهود می‌نماید. اگر کسی از این فروغ نور الهی بهره‌ای نداشته باشد، هیچ چیزی را در این دنیا در روشنایی نخواهد دید و همه چیز برای او تاریک و تاریک‌تر خواهد بود. نظری نهان بیفکن مگرش عیان بینی گرش از جهان بینی به جهان چه دیده باشی [صفحه ۵۳۱] با این معنی که برای جمله‌ی اول آیه عرض کردیم، می‌توان گفت: خداوند متعال چنان که عالم است، قادر است، واجب الوجود است، همچنان نور است، نه به معنای نور فیزیکی، بلکه به معنایی بسیار والاتر از آن که نمونه‌ی بسیار ناچیزی از آن را فقط در درون نورانیت روح می‌توان شهود کرد. نیز می‌توان گفت: خداوند منور (نوربخش) آسمانها و زمین است، هدایت کننده‌ی آسمانها و زمین است، چنان که در بعضی از روایات آمده است که نور در آیه مبارکه به معنای هادی (هدایت کننده) می‌باشد و این معنی تأویل آیه نیست، بلکه با اندک توجهی می‌توان فهمید که راهنمایی از اساسی‌ترین مختصات نور است، بلکه چنان که حکما گفته‌اند: نور، روشن برای خود روشن‌گر جز خود می‌باشد و برای این است که خداوند متعال هدایت کننده‌ی آسمانها و زمین است. «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى [۱۶]. «گفت که خدای ما آن کسی است که او همه‌ی موجودات عالم را نعمت وجود بخشیده و سپس به راه کمالش هدایت کرده است» حضرت موسی (ع) در پاسخ فرعون که از آن حضرت و هارون پرسید. «فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى» [۱۷]. «کیست خدای شما ای موسی؟» مسلم است که هدایت کننده، راه را برای موجود هدایت شونده روشن می‌سازد، تا هدایت شونده با آن روشنایی از مبدأ حرکت شروع و به مقصد منظور برسد و آن قاعده‌ی کلی که می‌گوید: [صفحه ۵۳۲] «فاقد الشيء لا يعطيه» «چیزی که واقعیته را ندارد نمی‌تواند آن را عطا کند» ذات نیافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش با کمال بدهت اثبات می‌کند که خداوند سبحان که نور هدایت را برای حرکت کاینات در مسیر خود عطا می‌فرماید، خود دارای آن نور است. ممکن است به نظر بعضی از متفکران چنین برسد که ما در آسمانها و زمین (همه‌ی موجودات) نوری به اضافه‌ی روشناییهای فیزیکی نمی‌بینیم و این روشناییها معلول علل طبیعی خود بوده و چشمان ما هم به جهت داشتن ساختمان مخصوص به خود، از آن روشناییها استفاده می‌کند. پاسخ این سؤال روشن است، زیرا اولاً- ما در جهان هستی هرگز عین قانون را نمی‌بینیم و آنچه را که می‌بینیم رویدادهای مشابهی است که موجب انتزاع قوانین در ذهن ما گشته و آنها را به عنوان مبانی مسائل در همه‌ی علوم مورد بهره‌برداری قرار می‌دهیم، با این حال آیا می‌توان گفت: چون ما قوانین را به طور محسوس نمی‌بینیم، پس وجود ندارند. بینایی ما درباره‌ی قوانین عبارت است از بینایی عقلی نه حسی. ثانیاً - آیا شهود زیباییهای محسوس در جهان هستی، مانع از دریافت زیباییهای معقول بوده است که تا نور فیزیکی مانع شهود فروغ نور الهی بوده باشد؟! زیبایی یک دسته گل هرگز نفی کننده‌ی زیبایی شب مهتاب نیست و آن دو زیبایی طرد کننده‌ی زیبایی آبشار نخواهد بود، به همین ترتیب این زیباییها با زیبایی یک عمل ریاضی که قطعاً محسوس نیست ناسازگار نمی‌باشند و همه‌ی انواع این زیباییها با جمال روح یک انسان عادل و حق‌پرست هیچ گونه منافاتی ندارند. جمال معنی، جمال روح، جمال [صفحه ۵۳۳] شخصیت موقعی می‌توانند از قاموس بشری طرد شوند که واقعیات شایسته و نیکو که روح و شخصیت آدمی با اتصاف با آنها زیبا می‌گردد، از قاموس بشری طرد شوند! دو - مثل نور

خداوندی - آیهی مبارکه‌ی نور مثل نور الهی را در آسمانها و زمین چنین بیان می‌دارد - مصباحی (چراغی) در شیشه‌ی صیقلی که مانند ستاره‌ی دری است که در مشکاتی قرار گرفته است. قطعی است که این مثل فقط برای توضیح نور خداوندی در عالم هستی بوده و از باب تشبیه والاترین معقول بر محسوس فیزیکی است. وجه شبه (ملاک تشبیه) را می‌توان بدین نحو در نظر گرفت که چنان که کانون نور (شعله‌ی چراغ) هر اندازه با وسائط کمتر بتابد و مورد مشاهده‌ی انسان قرار بگیرد، روشنتر و آشکار تر دیده می‌شود همین طور هر اندازه که ارتباط انسان با فروغ نور ربانی با وسائط کمتر برقرار گردد، روشنتر و آشکار تر خواهد بود و بالعکس، هر اندازه ارتباط مزبور با وسائط بیشتری برقرار شود، بدون تردید با فروغ کمتری رویاروی خواهد گشت. اگر بخواهیم این وسائط را بر وجود انسانی تطبیق نماییم، می‌توانیم بگوییم: کالبد جسمانی انسان مرکب از میلیاردها سلول که هر یک از آنها خود جهانی است پیچیده، به اضافه‌ی اجزای تشکیل دهنده‌ی آن کالبد در دو بعد درونی و برونی با نظم شگفت‌انگیزی در جریان وجودی است. نظم و قانون شگفت‌انگیز در این کالبد می‌تواند برای ما آن روشنایی را به وجود بیاورد که رهسپار کوی خداوندی شویم، یعنی آن روشنایی این اندازه می‌تواند برای ما اثبات کند که این خداوند سبحان است که شکوه نظم و قانون خیره کننده را در کالبد جسمانی انسانی برافروخته است. در این مرحله مانند این است که نور الهی [صفحه ۵۳۴] را به وسیله‌ی مشکاء شهود می‌کنیم. حالا - اگر بخواهیم این واسطه (مشکاء) را کنار گذاشته یک مرحله پیشتر برویم، به فعالیت‌های تجربیدی و تموجات مافوق مادی روح می‌رسیم مانند اشتیاق به کمال و علم حضوری و تَخَلُّق به اخلاق عالی انسانی و بی‌نهایت گرایی و جذب به زیباییهای معقول و غیر ذلک. نسبت این مرحله به روح، نسبت زجاجه (شیشه‌ی صیقلی و درخشان) به مصباح (چراغ) است که عبارت است از نور الهی. مقصود از نور الهی تمام موجودیت خداوندی نیست، بلکه چنانکه گفتیم عبارت از صفت هدایت و روشنگری خداوندی است. روایتی که طلحه بن زید از امام جعفر بن محمد الصادق و او از پدر بزرگوارش نقل فرموده است، اشاره به همین تطبیق دارد (رجوع شود به تفسیر المیزان، ج ۱۵، ص ۱۵۱؛ نقل از تفسیر قمی) تطبیق این وسائط بر همه‌ی عالم هستی نیز به این ترتیب است که مشاهده‌ی موجودات عالم هستی با خاصیت وابستگی به موجود عالی قائم بالذات مانند مشاهده‌ی نور به واسطه‌ی مشکاء است که همه‌ی انسانها در حال اعتدال مغزی و روانی می‌توانند با نور مصباح به وسیله‌ی آن، ارتباط برقرار کنند و آیات و قوانینی که خداوند سبحان در آن موجودات به وجود آورده است، مانند شیشه‌ی صیقلی و درخشان، نور خداوندی را نشان می‌دهد همچنان که سید الموحدین امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرموده است: «مَا رَأَيْتُ شَيْئًا إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ مَعَهُ» «هیچ چیزی را ندیدم مگر این که خداوند را با او دیدم» سه - از مجموع جملات آیه‌ی مبارکه‌ی نور و آیات دیگر که می‌فرماید: [صفحه ۵۳۵] «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» [۱۸]. «خداوند سرور کسانی است که ایمان آورده‌اند، خداوند آنان را از ظلمات خارج نموده و وارد عالم نور می‌نماید» «هُوَ الَّذِي يُصَيِّرُ لِي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتَهُ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» [۱۹]. «و آن خدایی است که بر شما درود و رحمت می‌فرستد و فرشتگانش [نیز بر شما درود و رحمت می‌فرستند]، تا شما را از ظلمات خارج ساخته و به عالم نور وارد نماید.» «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ.» [۲۰]. «آیا آن کسی که مرده بود و ما او را احیا کردیم و برای او نوری قرار دادیم که به روشنایی آن در میان مردم راه می‌رود» ... چنین برمی‌آید ارتباط انسانها با نور خداوندی بر دو قسم است: ۱- ارتباط عام. ۲- ارتباط خاص. ارتباط عام مشاهده‌ی نور خداوندی در موجودیت انسان و جهان است که هر کسی که از حس و عقل معتدل برخوردار باشد، با درجات مختلف آن را می‌تواند درک کند. ارتباط خاص فقط از آن کسانی است که به مقام والای تقوی نایل گشته و به جهت تَخَلُّق به اخلاق الله مطابق آیات فوق، شایسته‌ی تابش نور خاص الهی بر جان و روان و مغزش گشته است. آدمی به وسیله‌ی این نور الهی که شایستگی آن را با تکاپو و مسابقه در خیرات و کمالات به دست آورده است، عالم وجود را درخشان تر و نورانی تر از دیگران می‌بیند و جهان طبیعت مانند همان شیشه‌ی صیقلی، مافوق خود را در دیدگاه او قرار می‌دهد. چهار - از طرف دیگر این مطلب با اهمیت را باید مورد دقت قرار بدهیم [صفحه ۵۳۶] که چنان که موجودیت انسان و جهان

می‌توانند مانند مشکاه و شیشه‌ی صیقلی و درخشان، نور الهی را نشان بدهند، همچنان نور الهی است که برای بیداران و هشیاران، همه‌ی وجود را نشان می‌دهد. در مضامین دعای عرفه، نیایش سرور شهیدان راه حق امام حسین بن علی علیهما السلام بی‌نیازی وجود خداوندی از دلیل روشنگر، مورد اشاره قرار گرفته است: «أ[يَكُونُ] لِعَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرُ لَكَ مَتَى غَبَّتْ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَى دَلِيلٍ» [۲۱]. «خدای من، آیا برای جز تو آن ظهور و روشنایی هست که تو فاقد آن هستی تا آن جز تو روشنگر وجود تو باشد، کی از بینایی بینایان غایب شده‌ای که نیازی به دلیلی داشته باشی که وجود تو را برای ما آشکار بسازد.» این گونه بینایی از هر کس ساخته نیست، بلکه نصیب کسانی می‌شود که در نتیجه‌ی مجاهدات و مسابقه در خیرات و کمالات، به درجه‌ای نایل گشته‌اند که می‌توانند همه‌ی هستی را مانند یک واحد حقیقتی وابسته به مافوق خود مشاهده نمایند. این وابستگی را نه تنها در اصل وجود می‌بیند [که این بینش از علم و فلسفه نیز برمی‌آید] بلکه وابستگی در قابلیت شهود، به این معنی که چنان که در مشاهده‌ی رنگها و اشکال، ارتباط انسان نخست با نور فیزیکی است، سپس با رنگها و اشکال که نظر بر نور بود آنگه به رنگ همچنان انسانهای تهذب یافته نخست با نور الهی ارتباط برقرار می‌کنند، سپس به وسیله‌ی آن نور، موجودات را می‌بینند. اگر کسی پیدا شود و بگوید: من چنین ارتباطی را نمی‌بینم، مسلماً او ارتباط مزبور را از خود نفی [صفحه ۵۳۷] می‌کند، نهایت امر این جرأت را به خود می‌دهد که تکلیف دیگران را هم با قیاس به نفس در این مطلب بسیار با اهمیت روشن بسازد!! پنج - می‌توان گفت: یکی از علل تمثیل به «مشکاه و زجاجه و مصباح» (ظرف بزرگ چراغ و شیشه‌ی صیقلی و درخشان و چراغ) چنان که مرحوم علامه‌ی طباطبائی قدس سره متوجه شده است، اشاره به ثبات و پایداری بی‌اضطراب نور الهی در آسمانها و زمین است، یعنی چنان که مشکاه و زجاجه و حتی خود مصباح مانع از ورود عوامل مزاحم به کانون نور است که موجب ثبات و پایداری آن می‌باشد همچنین نور الهی در عالم هستی هرگز و به هیچ وجه مقهور عوامل مضطرب کننده و تغییر دهنده نمی‌باشد. شش - ممکن است گفته شود: چرا اکثریت چشمگیر مردم از مشاهده‌ی نور الهی در عرصه‌ی هستی محرومند، در صورتی که با نظر به بیانات فوق می‌بایست همه‌ی مردم اشراق نور ربوبی را بر پهنه‌ی هستی شهود نمایند؟ پاسخ این سؤال را شیخ محمود شبستری چنین می‌دهد: اگر خورشید بر یک حال بودی فروغ او به یک منوال بودی ندانستی کسی کاین پرتو اوست نکردی هیچ فرق از مغز تا پوست تو پنداری جهان خود هست دائم به ذات خویشتن پیوسته قائم این آیات عالیترین پاسخ را از دیدگاه علم به سؤال فوق می‌دهد و حاصل آن این است که این که ما انسانها روشنایی فضا و اجسام را به خورشید مربوط می‌نماییم و می‌دانیم که این روشنایی از آن خورشید است، ناشی از این است که موقعیت خورشید برای ما در حال دگرگونی است، یعنی ما در روی زمین گاهی با خورشید مواجه هستیم که در این موقع فضای زمین با همه‌ی اجسامش روشن است و هنگامی که زمین ما رویارویی [صفحه ۵۳۸] خود را با آفتاب از دست می‌دهد و به اصطلاح آفتاب غروب می‌کند فضا تاریک می‌شود، ما ساکنان زمین از این دگرگونی روشنایی و تاریکی فضا که به تغییر موقعیت زمین با خورشید وابسته است، یقین پیدا می‌کنیم که روشنایی فضای ما مربوط به خورشید است. ولی بدان جهت که نور خداوندی نور پایدار و لایزالی است و همواره عالم وجود را روشن می‌سازد و ما هستی را بدون نور او نمی‌توانیم ببینیم، لذا خود را از مشاهده‌ی آن نور محروم می‌بینیم، در صورتی که اگر نظری صحیح به وابستگی موجودات، به آن موجود اعلی‌بندازیم، بدون کمترین توقف و تردید استناد روشنایی موجودات را به آن موجود اعلی مشاهده خواهیم نمود. هفت - در این آیه می‌فرماید: «يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ» «آن نور که در چراغ است از یک شجره‌ی (درخت) مبارک زیتون روشن می‌شود که نه شرقی است و نه غربی» مقصود این است که آن نور که در چراغ می‌تابد از منبع مبارکی است که درخت زیتون است، البته تمثیل بودن این جمله هیچ جای گفتگو نیست، زیرا نور الهی مستند به ذات اقدس ربوبی است و با دوام روشنائیش آن منبع مستهلک نمی‌گردد زیرا از امور مادی نیست، لذا باید گفت: چنان که در آخر همین آیه آمده است: «وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ» «و خداوند مثلها را برای مردم می‌زند» خداوند سبحان برای نزدیک کردن حقیقت به مغزهای مردم، مثال مزبور را آورده است. با این حال،

خداوند حکیم مطلق با دو کلمه «لا شَرَقِيَّةَ» [صفحه ۵۳۹] و «لا غَرْبِيَّةَ يَكَاذُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمَسَّهُ نَارٌ» از ورود خطا به مغزهای مردم جلوگیری نموده، این هشدار را می‌دهد که منبع مزبور نه شرقی است و نه غربی است که با دگرگون شدن موقعیت آن درخت در رویارویی با خورشید، تغییری در آن حاصل شود و موجب دگرگونی در نور حاصل از آن پدیدار گردد. همچنین روشنایی منبع مستند به ذات خویش است و منبع نور از ذات خود می‌تابد اگرچه آتشی با آن تماس نگرفته باشد. هشت: «نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ» «نوری بر نور، خداوند کسی را که بخواهد به نور خود هدایت می‌فرماید» درباره‌ی این دو جمله در آیه‌ی مبارکه‌ی نور، دو احتمال مهم وجود دارد: احتمال یکم - همان است که عده‌ی فراوانی از مفسران متذکر شده‌اند که نور آن شیشه‌ی صیقلی و درخشان با نور چراغ شدت پیدا می‌کند، نهایت امر این است که نور چراغ (مصباح) اصیل و ذاتی است و نور آن شیشه‌ی صیقلی و درخشان تبعی و وابسته به آن است. احتمال دوم - این است نور الهی که در نتیجه‌ی تکاپو و مجاهدات و تهذب روحی نصیب انسان می‌گردد، به آن نور الهی که در عرصه‌ی هستی با تمثیل مزبور در آیه‌ی نور وجود دارد، اضافه می‌شود، یعنی انسان وارسته و متخلق به اخلاق الله با نور الهی درونی، نور الهی وجود را مشاهده می‌نماید و در نتیجه انسان مزبور غرق در دو نور می‌گردد و شاید بتوان جمله‌ی «يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ» را هم به عنوان مفسر جمله‌ی قبلی (نُورٌ عَلَى نُورٍ) محسوب نمود. نه - دو آیه‌ی بعد از آیه‌ی مبارکه‌ی نور چنین است: «فِي بُيُوتٍ أَذْنُ اللَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ، رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ.» «در خانه‌هایی که خداوند اذن فرموده است که نام او در آن خانه‌ها تعظیم شود و مورد ذکر قرار بگیرد، در آن خانه‌ها تسبیح می‌کنند خدا را هر صبح و شام مردانی که آنان را نه تجارت و نه خرید و فروش از ذکر خداوندی و بر پا داشتن نماز و ادای زکات باز نمی‌دارد، آنان از آن روزی که دلها و دیده‌ها دگرگون می‌شوند، می‌ترسند.» بعضی از مفسران این دو آیه را مربوط به آیه‌ی مبارکه‌ی نور دانسته و چنین گفته‌اند که: نور چراغ قرار گرفته در شیشه‌ی صیقلی و درخشان که در مشکات است در خانه‌هایی که خداوند اذن فرموده است که نام او در آن خانه‌ها تعظیم و مورد ذکر قرار بگیرد ... می‌درخشد. مقصود از بیوت همه‌ی جایگاه‌های ذکر و تسبیح خداوندی است، مانند مساجد و بیوت انبیا و اولیا و ائمه‌ی معصومین علیهم السلام چنان که در بعضی از احادیث آمده است. بنابر ارتباط دو آیه به آیه‌ی نور، می‌توان تفسیر یا تطبیق آیات را چنین در نظر گرفت: تمثیل آیه‌ی نور (کانون نور (چراغ) در شیشه‌ی صیقلی و درخشان در مشکات) در درون انسانهای وارسته از آلودگیها که در معابد الهی مشغول ذکر و تسبیح خداوندی می‌باشند. معنای آیات بنابراین، چنین می‌شود که نور خداوندی با آن تمثیل که در آیه‌ی نور آمده است، برای آن مردان الهی، قابل شهود است.

پرسش عمران و پاسخ حضرت - در قبل از ایجاد و بعد از آن

«عِمْرَانُ يَا سَيِّدِي أَلَيْسَ قَدْ كَانَ سَاكِنًا قَبْلَ الْخَلْقِ لَا يَنْطِقُ ثُمَّ نَطَقَ؟» «عمران می‌پرسد: ای سرور من، آیا چنین نیست که خداوند پیش از ایجاد مخلوقات ساکت بود و سخنی نمی‌گفت و سپس سخن گفت؟» «الأمَام: لَا يَكُونُ السُّكُوتُ إِلَّا عَنْ نَطْقٍ قَبْلَهُ وَالْمَثَلُ فِي ذَلِكَ أَنَّهُ لَا [صفحه ۵۴۱] يُقَالُ لِلسَّرَاجِ هُوَ سَاكِنٌ لَمَّا يَنْطِقُ وَلَا يُقَالُ: إِنَّ السَّرَاجَ لِيُضِيءُ فِيمَا يُرِيدُ أَنْ يَفْعَلَ بِنَا لِأَنَّ الضَّوْءَ مِنَ السَّرَاجِ لَيْسَ بِفِعْلٍ مِنْهُ وَلَا كَوْنٍ وَإِنَّمَا هُوَ لَيْسَ شَيْءٌ غَيْرُهُ فَلَمَّا اشْتِصَّأْنَا لَنَا قُلْنَا قَدْ أَضَاءَ لَنَا حَتَّى اشْتِصَّأْنَا بِهِ فَبِهَذَا تَشْتَبِهُرُ أَمْرَكَ يَا عِمْرَانُ.» امام علی بن موسی الرضا (ع) در پاسخ عمران فرمودند: سکوت ممکن نیست مگر این که پیش از آن نطقی (سخنی) صورت گرفته باشد. مثل این قضیه این است که گفته نمی‌شود که چراغ ساکت است و سخن نمی‌گوید و گفته نمی‌شود که: چراغ در آن روشنایی که به ما می‌دهد، با اراده این کار را انجام می‌دهد، زیرا روشنایی و کار وجودی صادر از چراغ نیست. چراغ جز موجودیت خود چیزی نمی‌باشد، وقتی که چراغ برای ما روشن شد می‌گوییم: چراغ برای ما روشن شد و ما از روشنایی آن برخوردار گشتیم. ای عمران با این مطلب که گفتم حقیقت مطلوبت را در می‌یابی.» پاسخ امام علیه‌السلام به سؤال عمران صابی فوق‌العاده جالب و

روشن و قاطع است. امام می‌فرماید: صدق سکوت و سکون و سخن نگفتن بر یک موضوع مستلزم ملکه و استعداد سخن گفتن در همان موضوع است و چون خداوند سبحان مانند انسانها نیست که استعداد سخن گفتن با وسایل معمولی (دهان و زبان و حنجره) داشته باشد، لذا اسناد سکوت و سکون هم بر آن ذات اقدس امکان ناپذیر می‌باشد، زیرا به تعبیر اصطلاحی: تقابل سکوت و نطق، تقابل عدم و ملکه است، مانند بینایی و نایبایی، به دیوار نمی‌توان گفت: نایبناست و نمی‌بیند، زیرا دیوار استعداد بینایی و دیدن ندارد. امام علیه‌السلام برای تفهیم عمران به چراغ مثال می‌زند و می‌فرماید: نمی‌توان گفت: چراغ ساکت است و سخن نمی‌گوید، زیرا چراغ استعداد سخن گفتن ندارد و این که خداوند سبحان با حضرت موسی (ع) سخن گفته است، مانند: [صفحه ۵۴۲] «إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَهَاتِلْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى» [۲۲]. «منم پروردگار تو، نعلینت را در آور که تو تحقیقا در وادی مقدس طوی هستی.» و دیگر آیاتی که خداوند در آنها از سخن گفتن خود خبر می‌دهد، مقصود ایجاد الفاظ در فضا یا دیگر اجسام است، چنان که برای تکلم با موسی (ع) کلماتی را در درخت به وجود آورد [۲۳] در نتیجه ایجاد سخن از طرف خداوند متعال موجب تغییر و دگرگونی او نمی‌گردد. سپس امام می‌فرماید: نیز گفته نمی‌شود: «چراغ در کاری که می‌خواهد برای ما انجام بدهد، روشنایی را با اراده برای ما به وجود می‌آورد» زیرا روشنایی و روشنگری کاری نیست که چراغ آن را انجام بدهد، بلکه چراغ روشن می‌شود و ما می‌گوییم: چراغ برای ما روشنایی دارد و ما هم از آن برخوردار گشتیم. احتمال قوی می‌رود که مقصود امام علیه‌السلام بیان مثال دوم است درباره‌ی چراغ، به این بیان که چون روشنایی چراغ با اجتماع شرایط روشنایی، باید روشن گردد و چراغ هیچ توانایی برای جلوگیری از اجتماع شرایط برای روشن شدن ندارد، چنان که پس از اجتماع شرایط هیچ گونه قدرتی برای خودداری از روشن شدن ندارد. پس بدان جهت که چراغ توانایی خودداری از جمع شدن شرایط ندارد و قدرت خاموشی با وجود همه‌ی شرایط در آن نیست، لذا توانایی روشن شدن ارادی هم در او وجود ندارد، [صفحه ۵۴۳] یعنی وقتی که چراغ با اجتماع همه‌ی شرایط روشن می‌شود، این روشنایی معلول ذاتی مجموع شرایطی است که چراغ را روشن نموده است و هیچ گونه راهی برای اراده و خواست چراغ در روشن نمودن وجود ندارد، لذا باید گفت: چراغ روشن است نه این که چراغ کاری انجام می‌دهد، یا اراده کرده است و کاری را انجام می‌دهد. بنا به این بیان که عرض شد، مسأله‌ی روشنایی چراغ هم که امام فرموده است، مثال دوم برای قابل درک ساختن تقابل عدم و ملکه میان خاموش بودن و روشن بودن چراغ، برای عمران صابی می‌باشد. احتمال دوم در تفسیر روشنایی چراغ که امام (ع) به عنوان مثال فرموده است، این است که مقصود امام جلوگیری از اشتباهی بوده است که ممکن بود به ذهن عمران درباره‌ی نور وارد شود. به این توضیح که امام در تفسیر کلمه‌ی نور فرمود: خداوند هدایت کننده‌ی اهل آسمانها و زمین است و مسلم است که هدایت از مقوله‌ی کار است و این کار در خداوند متعال مسبوق به اراده و مشیت است، در صورتی که نور جهتی از وجود اقدس ربوبی است که در مجرای اراده و مشیت قرار نمی‌گیرد.

پرسی عمران و پاسخ حضرت در امکان تغییر پروردگار قبل و بعد از خلقت

«عِمْرَانُ: يَا سَيِّدِي فَإِنَّ الَّذِي كَانَ عِنْدِي أَنَّ الْكَائِنَ قَدْ تَغَيَّرَ فِي فِعْلِهِ عَنْ حَالِهِ بِخَلْقِهِ الْخُلُقَ» «ای سرور من، در نظر من چنین بود که خداوند با آفریدن خلق در کاری که انجام داد تغییری پیدا کرده است؟» «الامام: أَحَلَّتْ يَا عِمْرَانُ فِي قَوْلِكَ: إِنَّ الْكَائِنَ يَتَغَيَّرُ فِي وَجْهِهِ مِنَ الْوُجُوهِ حَتَّى يُصَيَّبَ الذَّاتَ مِنْهُ مَا يُغَيِّرُهُ يَا عِمْرَانُ هَلْ تَجِدُ النَّارَ يَتَغَيَّرُ بَتَغْيِيرِ [يُغَيِّرُهَا تَغْيِيرًا] نَفْسِهَا أَوْ هَلْ تَجِدُ الْحَرَارَةَ تُحْرِقُ نَفْسَهَا أَوْ هَلْ رَأَيْتَ بَصِيرًا قَطُّ رَأَى بَصِيرَةً قَالَ عِمْرَانُ لَمْ أَرْ هَذَا.» «امام فرمود: ای عمران در این که می‌گویی: خداوند به نحوی تغییر پیدا [صفحه ۵۴۴] می‌کند، تا ذات او از چیزی دیگر که خارج از ذات اوست متأثر شود و تغییر پیدا کند، امر محالی می‌گویی. ای عمران، آیا چنین می‌بینی که آتش از ذات خود تغییری پیدا کند! آیا گرما را می‌بینی که خود را بسوزاند! آیا دیده‌ای که بیننده‌ای چشم خود را ببیند! عمران گفت: ندیده‌ام.» این مسأله‌ی تغییر خداوندی پس از به وجود آوردن کاینات، ذهن عمران را سخت به

خود مشغول داشته بود که بار دیگر این مسأله را مطرح می‌کند و می‌گوید: در نظر من چنین بود که خداوند با آفریدن مخلوقات تغییری پیدا کرده است! مضمون پاسخ امام علیه‌السلام به این گمان باطل چنین است: عامل این تغییر یا خارجی است و یا داخلی و هیچ یک نمی‌تواند خدا را متغیر بسازد. اگر عامل تغییر را خارج از ذات تصور کنیم، حتما باید بگوییم: آن عامل خارجی قویتر از خدا بوده است که او را متغیر ساخته است و این امری است محال و اگر عامل تغییر را داخلی فرض کنیم، این هم امکان ناپذیر است، زیرا با قطع نظر از وحدت حقیقی موجودیت خداوندی لازمی تغییر به وسیله‌ی عامل داخلی مستلزم ترکیب ذات اقدس ربوبی از تغییر دهنده و تغییر شونده می‌باشد و در این صورت باید جزئی از موجودیت خداوندی حادث فرض شود و با فرض وحدت حقیقی آن ذات اقدس، تغییر به وسیله‌ی عامل داخل خلاف فرض وحدت آن ذات اقدس است. به نظر می‌رسد مثال‌هایی را که امام علیه‌السلام برای تفهیم قضیه به عمران فرموده است، بر مبنای پذیرش وحدت ذات اقدس ربوبی می‌باشد که می‌فرماید: آتش نمی‌تواند در خود تغییری ایجاد کند، حرارت نمی‌تواند خودش را بسوزاند و هیچ بیننده‌ای نمی‌تواند بینایی یا چشم خود را ببیند. این مثال اخیر در اشعار شبستری چنین آمده است: [صفحه ۵۴۵] تو چشم عکسی و او نور دیده است به دیده دیده را دیده؟ که دیده است! و به هر حال وحدت مطلقه‌ی ذات پروردگاری، با فرض عامل تغییر داخلی، برای آن ذات اقدس، تناقضی آشکار دربر دارد. یک دلیل بسیار قاطع و روشن وجود دارد که هرگونه تغییر را در ذات باری تعالی امکان ناپذیر می‌سازد و آن این است که تغییر در ذات باری یا از نقص به کمال است و یا از کمال به نقص و یا از کمال به کمال و بدیهی است که همه‌ی انواع چهار گانه‌ی تغییر درباره‌ی خداوندی محال است، زیرا فرض این که خداوند از نقص به کمال تغییر پیدا کرده است، لازمه‌اش این است که الوهیت خداوندی حادث است، زیرا در حال نقص نمی‌تواند خداوند واجب الوجود و کامل مطلق بوده باشد و اگر تغییر از کمال به نقص فرض شود، لازمه‌اش تنزل خداوندی از مقام الوهیت و وجوب وجود و کمال مطلق می‌باشد و فرض تغییر از نقص به نقص، با فرض الوهیت و وجوب وجود و کمال مطلق که صفات ذاتی خداوند است، تناقضی آشکار دربر دارد و تصور این که تغییر از کمال به کمال بوده است، ترجیح بلا مرجح است که از محالات اولیه است.

پرسی عمران و پاسخ حضرت - در حلول و اتحاد

«عمران: أَلَمْ آتُخْبِرْنِي أَمْ هُوَ فِي الْخَلْقِ أَمْ الْخَلْقُ فِيهِ؟» «عمران سؤال کرد: آیا به من خبر نمی‌دهی خداوند در مخلوقاتش است یا مخلوقات در اوست؟» «الامام: حَيْلٌ يَا عِمْرَانُ عَنْ ذَلِكَ لَيْسَ هُوَ فِي الْخَلْقِ وَلَا الْخَلْقُ فِيهِ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ وَ سَأَعْلَمُكَ وَ تَعْرِفُهُ بِهِ وَ لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ أَخْبِرْنِي عَنِ الْمِرْآةِ أَنْتَ فِيهَا أَمْ هِيَ فِيكَ فَإِنْ كَانَ لَيْسَ وَاحِدًا مِنْكُمَا فِي صَاحِبِهِ فَبِأَيِّ شَيْءٍ اسْتَدَلَّتْ بِهَا عَلَى نَفْسِكَ؟ قَالَ عِمْرَانُ: بِضَوْءِ بَيْنِي وَ بَيْنَهَا. فَقَالَ الرُّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: هَلْ تَرَى مِنْ ذَلِكَ الضُّوءِ فِي الْمِرْآةِ أَكْثَرَ مِمَّا تَرَاهُ فِي عَيْنِكَ؟ قَالَ: [نَعَمْ] قَالَ الرُّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَأَرِنَاهُ فَلَمْ يُحِزْ جَوَابًا، قَالَ الرُّضَا [صفحه ۵۴۶] عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَلَا أَرَى النُّورَ إِلَّا وَ قَدْ دَلَّكَ وَ دَلَّ الْمِرْآةُ عَلَى أَنْفُسِكُمْ مِمَّا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ فِي وَاحِدٍ مِنْكُمَا وَ لِهَذَا أَمْثَالُ كَثِيرَةٌ غَيْرُ هَذَا لَمَّا يَجِدُ الْجَاهِلُ فِيهَا مَقَالًا وَ لِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى. «ای عمران، خداوند با عظمت تر از آن است که گفتی، خداوند در خلق نیست و خلق در خدا نیست، خدا بالاتر از اینهاست و من رابطه‌ی خدا را با مخلوقات برای تو تعلیم می‌نمایم و تو آن را درک خواهی نمود و هیچ حرکت و قوه‌ای نیست مگر از خدا. ای عمران، به من خبر بده از آینه [هنگامی که] عکس تو در آن منعکس می‌گردد، آیا تو در آن آینه‌ای یا آینه در تست؟ اگر هیچ یک از شما (تو و آینه) در دیگری نیست، پس به وسیله‌ی چه چیزی برای انعکاس خود در آینه استدلال نمودی؟ یعنی چه چیزی موجب شد که تو عکس خود را در آینه ببینی؟ عمران پاسخ داد: با آن روشنایی که میان من و آینه وجود دارد. امام علی بن موسی الرضا (ع) فرمود: آیا از آن روشنایی در آینه بیش از آنچه که با چشمت می‌بینی، مشاهده می‌کنی؟ عمران گفت: آری. امام فرمود: آن روشنایی در آینه را که بیش از روشنایی چشم است، به ما نشان بده عمران نتوانست پاسخی بدهد. امام فرمود: پس نمی‌بینم مگر این که نور

است که ترا و آینه را نشان داده است، بدون این که در یکی از شما (تو و آینه) بوده باشد. مثل‌های فراوانی غیر از این برای توضیح این ارتباط وجود دارد که نادان جای سخنی برای خود در آن پیدا نمی‌کند و مثل اعلی از آن خداوندی است.» تمثیل علی بن موسی الرضا علیه‌السلام بسیار با اهمیت است. حضرت می‌فرماید: وقتی که صورت یک انسان در آینه منعکس می‌شود، آیا انسان در آینه حلول کرده است، یا آینه در انسان؟ قطعی است که هیچ یک در دیگری حلول ننموده است. ولی عکسی از صورت انسانی در آینه منعکس گشته است، احتمال قوی می‌رود که منظور امام علیه‌السلام از این تمثیل جلوه‌ی جمال و جلال خداوند سبحان در مخلوقات است که نه جمال و جلال خداوندی در مخلوقات حلول کرده است و نه مخلوقات در جمال و جلال خداوندی. [صفحه ۵۴۷] آن گاه امام از عمران می‌پرسد: پس به وسیله‌ی چه چیزی برای انعکاس خود در آینه استدلال نمودی؟ عمران پاسخ می‌دهد: به وسیله‌ی آن روشنایی که میان من و او وجود دارد. امام از عمران می‌پرسد آیا آن روشنایی که وسیله‌ی دیدن عکس خود در آینه است، در آینه بیش از چشم تو وجود دارد؟ عمران پاسخ می‌دهد: آری! امام می‌فرماید: آن را به ما نشان بده، عمران از پاسخ دادن ناتوان می‌گردد. به نظر می‌رسد این سؤال امام از عمران، برای متوجه ساختن عمران به این حقیقت بوده است که واسطه‌ی دیدن صورت در آینه که نور است، برای هیچ یک از دو طرف (چشم و آینه) ترجیحی ندارد، کاری که نور کرده است، این است که هریک از تو و آینه را به خویشتن نشان داده است، بدون این که یکی از دو در دیگری بوده باشد، یعنی نور هم صورت ترا نشان داده است و هم آینه را و چنان نبوده است که نور در یکی از طرفین (صورت و آینه) بیش از دیگری بوده باشد. «ثُمَّ التفتت علیه‌السلام إلى المأمون فقال الصلاة قد حضرت فقال عمران يا سيدي لا تقطع عليّ منألتني فقد رقت قلبي قال الرضا عليه‌السلام نصلي و نعود فنهض و نهض المأمون فضلي الرضا عليه‌السلام داخلاً و صلي الناس خارجاً خلف محمد بن جعفر ثم خرجا فعاد الرضا عليه‌السلام إلى مجلسه و دعا بعمران فقال سل يا عمران.» «سپس امام علیه‌السلام به مأمون رو گرداند، فرمود: وقت نماز رسیده است. عمران گفت: ای سرور من، مسأله‌ی مرا قطع مفر ما زیرا قلبم رقیق شده است. امام رضا علیه‌السلام فرمود: نماز می‌گزاریم و برمی‌گردیم پس آن حضرت برخاست و مأمون هم برخاست. امام رضا علیه‌السلام نماز را در داخل خواند و مردم در بیرون در پشت سر محمد بن جعفر (عموی آن حضرت) نماز گزارند سپس از نماز فارغ شدند (امام رضا و مأمون) و آن حضرت به جایگاهی که می‌نشست برگشت و عمران را خواست و فرمود: ای عمران، سؤال کن.» [صفحه ۵۴۸]

پرسی عمران و پاسخ حضرت - در شناخت پروردگار با حقیقت یا صفات

اشاره

«عمران: يَا سَيِّدِي أَلَمْ تَخْبِرْنِي عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ هَلْ يُوَحَّدُ بِحَقِيقَتِهِ أَوْ يُوَحَّدُ بِوَصْفِهِ؟» «عمران گفت: سرور من، آیا به من خبر نمی‌دهی از این که خداوند عزوجل با حقیقتش شناخته می‌شود یا با صفاتش؟» «الامام: إِنَّ اللَّهَ الْمُبْدِيَّ الْوَاحِدَ الْكَائِنَ الْأَوَّلَ لَمْ يَزَلْ وَاحِدًا لَا شَيْءَ مَعَهُ فَرَدًّا لَا ثَانِيَّ مَعَهُ لَا مَعْلُومًا وَلَا مَجْهُولًا وَلَا مُحْكَمًا وَلَا مُتَشَابِهًا وَلَا مَذْكُورًا وَلَا مَنْسِيًّا وَلَا شَيْئًا يَقَعُ عَلَيْهِ اسْمُ شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ غَيْرُهُ وَلَا مِنْ وَقْتٍ كَانَ وَلَا إِلَى وَقْتٍ يَكُونُ وَلَا بِشَيْءٍ قَامَ وَلَا إِلَى شَيْءٍ يَقُومُ وَلَا إِلَى شَيْءٍ اسْتَنَدَ وَلَا فِي شَيْءٍ اسْتَكَنَّ وَ ذَلِكَ كُلُّهُ قَبْلَ الْخَلْقِ إِذْ لَا شَيْءَ غَيْرُهُ وَ مَا أُوقِعَتْ عَلَيْهِ مِنَ الْكُلِّ فَهِيَ صِفَاتٌ مُحَدَّثَةٌ وَ تَرْجَمَةٌ يَفْهَمُ بِهَا مَنْ فَهَمَ وَ اعْلَمَ أَنَّ الْأَبْدَاعَ وَ الْمَشِيئَةَ وَ الْإِرَادَةَ مَعْنَاهَا وَاحِدٌ وَ أَسْمَاءُهَا ثَلَاثَةٌ وَ كَانَ أَوَّلَ إِبْدَاعِهِ وَ إِرَادَتِهِ وَ مَشِيئَتِهِ الْحُرُوفَ الَّتِي جَعَلَهَا أَصْلًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَ دَلِيلًا عَلَى كُلِّ مُدْرِكٍ وَ فَاصِلًا لِكُلِّ مُشْكِلٍ.» «امام فرمود: خداوندی که ابتدا کننده‌ی هستی (ایجاد کننده‌ی مخلوقات بی‌سابقه‌ی هستی) و یگانه موجود اول است، بی‌همتایی بود که هیچ چیزی با او نبود، فردی بود که برای او دوم نبود، نه معلوم و نه مجهول، شناخت او نه محکم و نه متشابه و نه مورد تذکر و نه فراموش شده بود. خداوند سبحان چیزی نبود که اسم چیزی از اشیای غیر از خود او بر او

تطبیق شود. وجود خداوندی نه از زمانی آغاز شده و نه برای وجود او زمانی به عنوان پایان قابل تصور است، موجودیت او نه به وسیله‌ی چیزی برپاست و نه هستی او تا حصول چیزی ادامه داشت. موجودیت خداوند متعال نه به چیزی متکی بود و نه در چیزی ساکن بود. همه‌ی این مختصات پیش از خلقت بود که غیر از او چیزی با او نبود و همه‌ی آنچه که بر او تطبیق می‌کنی، صفات حادث و بیان‌کننده‌ی حقایق دربارہ‌ی او است که به وسیله‌ی آنها کسی که بفهمد می‌تواند بفهمد و بدان که: معانی ابداع و مشیت و اراده یک حقیقت است و نامهای آنها سه تاست و اولین ابداع و اراده و مشیت او حروفی بود که آنها را اصل همه‌ی اشیا و دلیل هر ادراک شده و بازکننده‌ی هر مشکل قرار داد.» [صفحه ۵۴۹]

خداوند بی‌همتا مافوق وابستگیها به طور مطلق

امام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام در این جملات مطالب با اهمیتی را در کمال مطلق خداوندی و بری بودن او از همه‌ی وابستگیها بیان می‌دارد. این مطالب به قرار زیر است: مطلب یکم - وحدت حق‌ه‌ی الهیه ازلی و ابدی و سرمدی است و با هیچ موجودی در هیچ حال از ازل الازل تا ابدالآباد معیتی (دمسازی و هم بودی) نداشته و نخواهد داشت. مطلب دوم - او پیش از خلقت کاینات نه معلوم بود و نه مجهول، این قضیه کاملاً بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است زیرا کسی نبود پیش از خلقت که او را بشناسد و یا کوتاهی کند و او را درک نکند و به عبارت دیگر بدان جهت که هیچ چیز و هیچ کسی وجود نداشت که در صورت شناسایی آن موجود اعلی، معلومیت به او صدق کند و در صورت عدم شناسایی مجهول بوده باشد. همچنین بدان جهت که درک‌کننده‌ی وجود نداشت، لذا عاملی برای معرفت محکم (روشن) و تحیر ناشی از تشابه نبوده است، چنان که به جهت نبودن کسی، آن موجود اعلی نه در یاد کسی بود و نه فراموش شده از یادها. مطلب سوم - که می‌توان گفت از نتایج مهم مطلب دوم است، این است که با نظر به نفی معلومیت و مجهولیت از وجود خداوند متعال به جهت نبودن عالم و جاهل، صحت آن حدیث قدسی که از خداوند سبحان نقل شده است که می‌فرماید: «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ» «من يك خزانه‌ی پنهانی بودم. پس خواستم شناخته شوم، لذا مخلوقات را [صفحه ۵۵۰] آفریدم تا شناخته شوم.» با نظر به جملات مورد تفسیر از حضرت علی بن موسی الرضا علیه‌السلام مطلبی صحیح به نظر نمی‌رسید، زیرا پیش از خلقت و حتی پس از خلقت برای خداوند سبحان نه مخفی بودن صدق می‌کند و نه آشکار بودن. بلکه باید گفت: تعبیر کنز مخفی بر مقام شامخ ربوبی، تعبیر بسیار پایین و ناچیزی است. مطلب چهارم - هیچ اسمی جز اسماء مقدس ربوبی برای آن ذات اقدس وجود نداشت. شاید منظور امام علیه‌السلام حتی نفی صفات فعلیه از آن ذات اقدس می‌باشد، زیرا پیش از خلقت موضوعی برای زنده کردن (محبی) و میراندن (ممیت) و روزی دادن (رازق) وجود نداشته است. مطلب پنجم - خداوند سبحان فراسوی زمان است، نه برای وجود او ابتدای زمانی قابل تصور است و نه پایان زمانی، زیرا زمان که در دو مجرا قابل تحقق است، هیچ یک نمی‌تواند دربارہ‌ی خدا صدق کند: مجرای یکم - امتداد ذهنی که از ارتباط مغز با حرکت (چه درونی و چه برونی) به وجود می‌آید و کشش زمان را به سه نقطه‌ی: گذشته، حال و آینده تقسیم می‌نماید. [۲۴]. مجرای دوم - ترتب حلقه‌های زنجیری علل و معلولات که در نظام هستی در جریان است، این زمان که می‌توانیم آن را ترتب علل و معلولات [صفحه ۵۵۱] بنامیم، نیازی به وجود انسانی که آن را درک کند و زمان را از آن انتزاع نماید، ندارد و به این معنی که در ترتیب نظام خلقت چنین است که ریشه‌ی درخت مقدم بر ساقه و شاخه و میوه‌ی آن در عرصه‌ی وجود ظاهر می‌شود، خواه انسانی وجود داشته باشد که این تقدم و تأخر را درک کند یا نه. مطلب ششم - استقلال وجود خداوندی و استغنائی ذاتی او مافوق همه‌ی وابستگیهاست، او در هستی و ذات خود به هیچ چیزی تکیه ندارد. اصلاً مگر می‌توان چیزی را در برابر آن ذات اقدس به عنوان موجود دوم در مقابل موجود اول قرار داد، چه رسد به این که خداوند سبحان در ذات و وجود خود به آن موجود تکیه کند. مطلب هفتم - امام می‌فرماید: همه‌ی اینها که گفتم، پیش از خلقت بود، با نظر به مجموع آیات و روایات و

احکام صریح عقل درباره‌ی موجودیت خداوندی روشن می‌شود که مقصود امام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام این است که مطالبی را که گفتم، با نظر به موجودیت آن خداوند یگانه و با قطع نظر از خلقت بود، لذا صفات فعلیه‌ی خداوندی را مانند زنده کردن و میراندن و روزی دادن و غیرذلک که از چگونگی خلقت انتزاع می‌شوند، شامل نمی‌گردد. مطلب هشتم - امام می‌فرماید: «ابداع و مشیت و اراده به یک معنی می‌باشند» هر سه معنی یک فعل خداوندی است که در مقدمه‌ی ایجاد اشیا بروز می‌کند. اگرچه هریک از آنها دارای مفهومی است که جداگانه قابل درک می‌باشد، بدین ترتیب که معنای مطابقی (مستقیم و تمام) ابداع عبارت است از به وجود آوردن یک شیء بی سابقه‌ی هستی و هر کلمه‌ای که از این ماده‌ی مشتق شده باشد، معنای مزبور (به وجود آوردن شیء بی سابقه‌ی [صفحه ۵۵۲] هستی) را دربردارد، مانند مبدع و غیرذلک. مشیت به معنای خواستن است که زمینه برای آن به وجود آمده است. زمینه یا انگیزه‌ی مشیت، ممکن است حکمت خداوند سبحان بوده باشد چنان که در آفرینش موجودات وجود دارد، قوانین و نظم و هویت‌های خاص موجودات مورد مشیت خداوندی است که با کمیت و کیفیت معین آنها را خواسته و به جریان انداخته است و ممکن است زمینه و انگیزه‌ی مشیت آمادگی انسانها به پذیرش و قرار گرفتن در مجرای مشیت خداوندی بوده باشد. وقتی که یک انسان به جهت انحراف از صراط مستقیم و تمرد از دستورات الهی [که در مخالفت با اخلاق عالی انسانی و ارتکاب گناهان جلوه می‌کند] زمینه‌ی ضلالت و سقوط را برای خود آماده کرد، خداوند عزوجل ضلالت و سقوط او را خواهد خواست، یعنی نظم و قوانین حاکم بر هستی در گمراه کردن و ساقط نمودن وی به کار خواهد افتاد. در همه‌ی آیات قرآنی که تعلق مشیت خداوندی به هدایت و ضلالت انسانها تذکر داده شده است، به همین معناست که مطرح کردیم، نیز بر عکس یعنی هر کسی که با روش در صراط مستقیم و عمل به دستورات الهی زمینه‌ی هدایت را در خود به وجود آورد، خداوند جل شأنه او را مشمول هدایت خود خواهد فرمود. اما اراده که مانند مشیت در مقدمه‌ی ایجاد اشیا بروز می‌کند، مفهومی از خواستن است که به وجود آمدن شیء (مراد) را حتمی می‌سازد. اگر ما بخواهیم هریک از مفاهیم سه گانه را جداگانه و مطابق دریافت معمولی ذهن در نظر بگیریم، ترتیب بروز آن مفاهیم چنین است: «مشیت - اراده - ابداع» ولی با نظر به فرموده‌ی امام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام که هر سه مفهوم یک معنی است، باید گفت: مقدمه‌ی ایجاد یک حقیقت است که از سه بعد می‌توان آن را مورد توجه قرار داد. [صفحه ۵۵۳] مطلب نهم - امام می‌فرماید: «و اولین ابداع و اراده و مشیت او حروف بود که آنها را اصل همه‌ی اشیا و دلیل هر درک کننده [یا هر ادراک شده] و بازکننده‌ی هر مشکل قرار داد» درباره‌ی نخستین مخلوق خداوندی حقایقی مختلف در منابع اسلامی وارد شده است، مانند: نور محمد (ص)، عقل، نور به طور مطلق، انوار معصومین علیهم‌السلام، آب و غیر ذلک. در این احتجاج نخستین مخلوق حروف معرفی شده است و با توجه به بقیه‌ی احتجاج معلوم می‌شود که منظور همین حروف است که کلمات از آنها تشکیل می‌شود و مسلم است که ماهیت حروف وسیله‌ای برای ابراز معانی و قالب آنها می‌باشد، چنان که در همین احتجاج بیان شده است. در جملات مربوط به حروف، امام می‌فرماید: «و الْحُرُوفُ لَا تَدُلُّ عَلٰی غَيْرِ أَنْفُسِهِنَّ» «و حروف دلالت نمی‌کند مگر به هویت‌های خود» مأمون الرشید می‌پرسد: «و كَيْفَ لَا تَدُلُّ عَلٰی غَيْرِ أَنْفُسِهِنَّ» «چگونه حروف دلالت نمی‌کند مگر به هویت‌های خود؟» امام می‌فرماید: «لَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَا يَجْمَعُ مِنْهَا شَيْئًا لِّغَيْرِ مَعْنَىٰ أَبَدًا فَإِذَا أَلْفَ مِنْهَا [صفحه ۵۵۴] أَحْرَفًا أَرْبَعَةً أَوْ خَمْسَةً أَوْ سِتَّةً أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ أَوْ أَقَلَّ لَمْ يُؤَلَّفْهَا لِغَيْرِ مَعْنَىٰ وَ لَمْ يَكُ إِلَّا لِمَعْنَىٰ مُحَدِّثٍ لَمْ يَكُنْ قَبْلَ ذَلِكَ شَيْئًا.» (زیرا خداوند تبارک و تعالی آن حروف را به جز برای معنی با همدیگر جمع نمی‌کند (خداوند حروف را برای ارائه‌ی معنی با همدیگر جمع می‌کند) هنگامی که حروفی را، چهار یا پنج، یا شش حرف، یا بیشتر یا کمتر از آن تألیف می‌کند، این تألیف صورت نمی‌گیرد مگر برای یک معنای حادث که قبل از زمان تألیف چیزی نبوده است [۲۵]. سپس امام علیه‌السلام در پاسخ سؤال عمران که پرسید که این اصل را چگونه می‌توان فهمید، چنین فرمود: «فَوَجَّهْ ذَلِكَ وَ يَا بَاهُ أَنَّكَ تَذَكُرُ الْحُرُوفَ إِذَا لَمْ تَرُدْ بِهَا غَيْرَ أَنْفُسِهَا ذَكَرْتَهَا فَرَدًّا فَقُلْتَ أ ب ت ث ج ح خ ح ي تَأْتِي إِلَى (عَلَى) [آخِرَهَا فَلَمْ تَجِدْ لَهَا مَعْنَىٰ غَيْرَ أَنْفُسِهَا فَإِذَا أَلْفْتَهَا وَ جَمَعْتَ مِنْهَا أَحْرَفًا وَ جَعَلْتَهَا اسْمًا وَ صَفَّهُ لِمَعْنَىٰ مَا طَلَبْتَ وَ وَجَّهْ مَا عَيَّنْتَ

كَانَتْ دَلِيلَةً عَلَى مَعَانِيهَا دَاعِيَةً إِلَى الْمُوصُوفِ بِهَا أَفْهَمْتُهُ قَالَ نَعَمْ» «وجه و راه شناخت این اصل چنین است که تو هنگامی که به حروف متذکر می شوی و از آنها غیر از هویت خود یکایک آنها چیزی اراده نمی کنی می گویی: ا، ب، ت، ث، ج، ح، خ تا آخر برای آن حروف معنایی جز هویت یکایک آنها چیزی دیگر در نمی یابی، وقتی که چند حرف از آنها را جمع و تألیف نمودی و از آنها اسم و صفتی برای معنی مطلوب و عنوان مقصود خود قرار دادی، آن حروف تألیف شده راهنمایی برای معانی خود می گردند و به موصوف خود می خوانند. آیا فهمیدی؟ عمران گفت: آری.» [صفحه ۵۵۵] از این جملات بخوبی اثبات می شود که حروف، هویت وسیله ای دارند و برای نشان دادن و فهماندن معانی و مقاصد خلق شده اند، بنابراین، مقصود از این که حروف نخستین خلقت ابداعی خداوندی است، نخستین مخلوق در سلسله ی وسایل اراده ی معانی می باشد نه نخستین مخلوق به طور مطلق، چنان که آب که به عنوان نخستین ماده ی خلقت معرفی شده است، منظور نخستین ماده برای سلسله ی عالم ماده است نه به طور مطلق. نیز در این جمله که امام می فرماید: «لِأَنَّهَا مُبَدَّعَةٌ بِالْإِبْدَاعِ وَالنُّورُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ أَوَّلُ فِعْلِ اللَّهِ الَّذِي هُوَ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْحُرُوفُ هِيَ أَلْأَمْعُومَلُ بِذَلِكَ الْفِعْلِ» «زیرا حروف به وسیله ی ابداع آفریده شده است و نور در این مرحله نخستین فعل خداوندی است که او نور آسمانها و زمین است و حروف به وسیله ی آن فعل به وجود آمده است.» ملاحظه می شود که ابداع که جنبه ی اقدام و عمل مشیت و اراده است. پیش از حروف است و عمل مشیت و اراده ی خداوندی که مانند تشعشع نور است مقدم بر حروف می باشد. خلاصه همان طور که گفتیم حروف جنبه ی وسیله ای برای اراده ی معانی و مقاصد را دارد، لذا اگرچه نخستین مخلوق وسیله ای برای اراده ی معانی و مقاصد است، ولی پس از همه ی آن حقایق است که پیش از انسان و یا هر موجودی که برای ابراز معانی به حرف نیازمند است وجود داشته است [۲۶]. مطلب دهم - آیا می توان گفت: اصول حروفی که برای تألیف [صفحه ۵۵۶] کلمات آفریده شده اند [و در این روایت بیست و هشت حرف (عربی) معین شده] و حروف دیگری که در سایر لغات وجود دارند، [در حقیقت اشکال دگرگون شده از همین بیست و هشت حرف می باشند] خصوصیتی ذاتی دربر دارند؟ در این احتجاج پاسخ این سؤال منفی آمده است. چنان که در جملات قبلی ملاحظه کردیم: (می گویی: ا، ب، ت، ث، ج، ح، خ و برای آن حروف معنایی جز هویت یکایک آنها چیزی دیگر در نمی یابی) ولی ابو جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه القمی (صدوق) رحمه الله دو روایت نقل کرده است که هریک از حروف اشاره به حقیقتی دارد. در روایت از امام علی بن ابیطالب علیهما السلام چنین نقل شده است: «ا، ب، ت، ث» الف، آلاء الله (نعمتهای خداوندی). باء بهجت خداوندی و باقی و یَدْبَعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (ابداع کننده ی آسمانها و زمین) تاء تمام شدن امر به وسیله ی قائم آل محمد علیهم السلام. ثاء ثوابی که مردم باایمان برای اعمال صالحه ی خود دریافت خواهند کرد. «ج، ح، خ» جیم جلال و جمال خداوندی و حاء رمز حلم و حیات و حق مطلق بودن او خاء خمول (رکود و سقوط) ذکر معصیت کاران در نزد خداوند عزوجل می باشد. «د، ذ» دال عبارت است از دین خداوندی که برای بندگانش پسندیده است ذال رمز ذوالجلال و الاکرام است، «ر، ز» را رمزی از رؤوف و رحیم و زاء از زلزله ی روز قیامت است. «س، ش» سین رمزی از سناء الله (نور خداوندی) و سرمدیت اوست، شین از شاء الله ما شاء (می خواهد آنچه را که مورد مشیت خود قرار می دهد و اراده می کند، آنچه را که بخواهد و شما نمی توانید مشیت داشته باشید، مگر این که مشیت خداوندی تحقق پیدا کند.) [صفحه ۵۵۷] «ص، ض» صاد رمزی از صادق الوعد بودن خدا در وادار ساختن مردم برای ورود به صراط و بازداشتن ستمکاران در کمین گاهی که خدا دارد و ضاد رمزی از ضلالت کسی است که با محمد و آل محمد صلوات الله علیهم مخالفت نماید. «ط، ظ» طاء رمزی از شایستگی مردم باایمان به ورود به عالم اعلا ی خیر و کمال و سرنوشت نهایی زیبا. ظاء عبارت است از حسن ظن مردم باایمان به خدا و سوء ظن مردم کافر به آن مقام ربوبی. «ع، غ» عین رمزی از عالم (دانا) و غین از غنی مطلق که برای او نیاز به هیچ وجه جایز نیست. «ف، ق» فاء رمزی از شکافنده ی دانه و هسته و فوجی از افواج آتش و قاف از قرآن است که جمع کردن و در معرض قرائت قرار دادنش برعهده ی خداست. «ک، ل» کاف رمزی از کافی (کفایت کننده) لام لغو گویی کفار در افترای دروغین به خدا. «م، ن» میم مالکیت مطلق

خداوندی در روز قیامت که مالکی جز او نیست و خداوند در آن روز می‌فرماید: «لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ [۲۷]». «امروز مالکیت از آن کیست؟» سپس ارواح همه‌ی انبیا و رسولان و حجت‌های خداوندی می‌گویند: «لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» [۲۸]. [صفحه ۵۵۸] «مالکیت مطلق از آن خداوند یگانه و پیروز مطلق است» و خداوند جل جلاله می‌فرماید: «الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ [۲۹]». «امروز هر کسی در برابر آنچه که اندوخته است، پاداش داده خواهد شد امروز (بر هیچ کس) سستی نیست و قطعاً خداوند حسابگر سریع است» و نون رمزی از نعمت خداوندی برای مؤمنان و نعمت و عذاب او برای کفار است. «و، ه» واو رمزی از وی بر کسی که خدا را معصیت کند، از عذاب روزی بزرگ. هاء از موهون و پست بودن معصیت کار در نزد خداست. «لا» لام و الف این که رمزی از لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ است که کلمه‌ی اخلاص می‌باشد و هیچ بنده‌ای این کلمه را از روی اخلاص نگفت مگر این که بهشت برای او واجب شد. «[ی] يَدُ اللَّهِ فَوْقَ خَلْقِهِ بِاسِطَّةٍ بِالرُّزْقِ - شَيْبَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ» «یاء رمزی از این است که دست خداوندی، یعنی قدرت خداوندی فوق دست (قدرت) مخلوقات اوست دست خداوندی برای روزی دادن به مردم باز است. خداوند متعال پاکیزه‌تر از آن است که برای آن به خدا شرک می‌ورزند.»

پرسش عمران و پاسخ حضرت - در صفت، موصوف، اسم و حد

اشاره

«الْأَمَامُ: وَ اعْلَمَ أَنَّهُ لَا يَكُونُ صِفَةً لِغَيْرِ مَوْصُوفٍ وَ لَا اسْمًا لِغَيْرِ مَعْنَى وَ لَا حَدًّا لِغَيْرِ مَحْدُودٍ وَ الصِّفَاتُ وَ الْأَسْمَاءُ كُلُّهَا تَدُلُّ عَلَى الْكَمَالِ وَ الْوُجُودِ وَ لَا تَدُلُّ عَلَى الْإِحْاطَةِ كَمَا تَدُلُّ عَلَى الْخُدُودِ الَّتِي هِيَ التَّزْيِيعُ وَ التَّثْلِيثُ وَ التَّشْدِيسُ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ وَ تَقَدَّسَ تُدْرِكُ مَعْرِفَتَهُ بِالصِّفَاتِ وَ الْأَسْمَاءِ وَ لَا تُدْرِكُ بِالتَّحْدِيدِ بِالتُّوَلُّوْلِ وَ الْعَرْضِ وَ الْقِلَّةِ وَ الْكَثْرَةِ وَ اللَّوْنِ وَ الْوُزْنِ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ». [صفحه ۵۵۹] «امام رضا علیه‌السلام فرمود: و بدان که هیچ صفتی برای غیر موصوف و اسمی برای غیر معنی و حدی برای غیر محدود نمی‌باشد و همه‌ی صفات و اسما بر کمال و وجود دلالت می‌کند و نه به محاط بودن و محدودیت خداوندی [بر خلافت دلالت کلمات دلالت کننده] بر حدود مانند مربع بودن و مثلث بودن و مسدس بودن، زیرا معرفت خداوند عزوجل و تقدس، با صفات و اسما قابل درک است نه با مفاهیم محدود کننده به وسیله‌ی طول و عرض و کمی و زیادی و رنگ و وزن و مانند اینها.»

صفت بدون موصوف و اسم بدون معنی و حد بودن محدود امکان‌پذیر نمی‌باشد

با نظر به معنای صفت که بیان کننده‌ی کیفیت یا بعدی از ذاتی است که قوامش با آن است، بدون موصوف امکان‌پذیر نیست، چنان که اگر اسمی واقعیت داشته باشد و از حقیقتی ماورای خود خبر بدهد، بدون تردید این حقیقت معنای آن اسم است. نظیر این که قالبی وجود داشته باشد و واقعیت این قالب برای خود نباشد، قطعاً محتوایی وجود دارد که قالب آن را دربر گرفته است. همچنین محال است که مفهومی از حد به وسیله‌ی الفاظ یا غیر الفاظ مطرح شود و مقتضی محدودیت متعلق خود نباشد. اما تطبیق این قاعده بر خداوند متعال چنین است که هر یک از صفات و اسما خداوندی بیان کننده‌ی نوعی از کمال و تمامیت آن موجود اقدس است نه این که مدلول و مفاد هر یک از صفات و اسما موصوف و معنای مستقلی داشته باشد که نتیجه‌ی آن ترکیب ذات است و ترکیب در ذات اقدس ربوبی راه ندارد و این بیان امام علی بن موسی الرضا صلوات الله و سلامه علیه، بیان نهایی درباره‌ی صفات و اسما خداوندی است و برای تفسیر «صفت و موصوف» و «اسم [صفحه ۵۶۰] معنی» درباره‌ی خداوند تبارک و تعالی هیچ راه دیگری وجود ندارد و فقط همین بیان امام است که حل کننده‌ی همه‌ی مشکلات در مسأله‌ی فوق است: «عباراتنا شتی و حسنک واحد و کل الی ذاک الجمال یشیر» «عبارات ما مختلف و متنوع و پراکنده است ولی زیبایی تو یکی است و همه‌ی آن عبارات به آن جمال

مطلق اشاره می‌کند» این همه تصویر گوناگون که در تعبیر ماست در نهایت جز جمال واحدی معنایش نیست صد هزار انگشت ایماگر برآید ز آستین مقصدی غیر از هلال نیر یکتایش نیست

پرسی عمران و پاسخ حضرت در مفاهیم محدود کننده

... «وَلَيْسَ يُحِلُّ بِاللَّهِ جَلًّا وَتَقَدَّسَ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ حَتَّى يَعْرِفَهُ خَلْقُهُ بِمَعْرِفَتِهِمْ أَنْفُسِهِمْ بِالضَّرُورَةِ الَّتِي ذَكَرْنَا». «و برای خداوند جل و تقدس اسناد هیچ یک از آن مفاهیم محدود کننده امکان‌پذیر نیست تا مخلوقات او با معرفتی که درباره‌ی نفس خود پیدا می‌کنند او را بشناسند. این اصل بر مبنای ضرورتی است که متذکر شدیم» نسبت دادن هیچ یک از مختصات اجسام درباره‌ی خداوند امکان ندارد و شناخت خداوندی به وسیله‌ی صفات و اسمائی که دلالتی به آن مختصات دارد محال است. معرفت خداوندی از دو طریق ممکن است: طریق یکم - آیات انفسی چنان که در روایت بسیار مشهور آمده است: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» «هر کس که خود را شناخت پروردگارش را شناخت» طریق دوم - آیات آفاقی است که عبارت است از نظم و قانون باعظمت که در جهان برون ذاتی حکمفرماست. امام (ع) طریق دوم را در [صفحه ۵۶۱] جملات بعدی گوشزد خواهد فرمود. هر دو راه در قرآن مجید توصیه شده است و در یکی از آیات شریفه چنین آمده است: «سَيُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ» [۳۰]. «ما بزودی آیات خود را در آفاق (جهان برونی) و انفس (جهان درونی) به آنان نشان خواهیم داد» در تفسیر جمله‌ی فوق «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» مطالبی مشروح وجود دارد که در تفسیر سخنان امیرالمؤمنین علیه‌السلام خواهیم آورد.

پرسی عمران و پاسخ حضرت - در صفات و اسماء

«وَلَكِنْ يُدَلُّ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ بِصِفَاتِهِ وَيُدْرَكُ بِأَسْمَائِهِ وَيُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ بِخَلْقِهِ حَتَّى لَا يَحْتَاجَ فِي ذَلِكَ الطَّالِبُ الْمُرْتَادُ إِلَى رُؤْيَيْهِ عَيْنٍ وَلَا أَسْمَاعِ أُذُنٍ وَلَا لَمَسِ كَفٍّ وَلَا إِحَاطَةَ بَقَلْبٍ». «بلکه خداوند متعال با صفاتش شناخته می‌شود و با اسمائش درک می‌گردد و از مخلوقاتش پی به وجودش برده می‌شود تا در این معارف جوینده‌ی مشتاق به دیدن به وسیله‌ی چشم و شنیدن به وسیله‌ی گوش و لمس به وسیله‌ی دست و احاطه به وسیله‌ی قلب نیازی نداشته باشد.» صفات خداوندی در دو جلوه‌گاه، انسانها را در معرفت آن ذات پاک کمک می‌کند: جلوه‌گاه یکم جهان هستی است که زیبایی و عظمت و نظم هستی می‌تواند بیانگر صفات جمالیه و جلالیه‌ی خداوندی بوده باشد. جلوه‌گاه دوم جهان درونی است، به توضیح این که هر اندازه معرفت آدمی درباره‌ی هستی و شئون آن عمیق‌تر و ناب‌تر می‌گردد و هر اندازه در تهذب درونی و تخلق به اخلاق الله پیشرفت می‌نماید، به معرفت صفات الله [صفحه ۵۶۲] بیشتر موفق و نایل می‌گردد. و روایتی که در بحث قلبی (شماره‌ی ۱۴) متذکر شدیم، همین دریافت درونی را درباره‌ی صفات خداوند نیز شامل می‌شود، یعنی می‌توان با شناخت همه‌جانبه‌ی نفس، روشناییهای بسیار مهم درباره‌ی صفات خداوندی را به دست آورد. اسماء خداوندی، مخصوصاً آن اسمائی که خداوند متعال به وسیله‌ی پیامبران عظام و کتب آسمانی ابلاغ فرموده است، آن معانی را برای ما ارائه می‌دهند که نمونه‌هایی اگرچه بسیار ناچیز از آنها را در درون خود درمی‌یابیم. وقتی که نامهای مقدس علیم، لطیف، رحمان، قدیر و غیر ذلک را در نظر می‌آوریم، از روشنایی اندکی که درباره‌ی معانی علم، لطف، رحمت و قدرت داریم، می‌توانیم با اضافه کردن بی‌نهایت و استقلال و استغنائی مطلق به آن معانی، تا حدودی معانی آن اسماء مقدس را درک کنیم، ولی نه کاملاً و مشروحاً. این گونه معارف درباره‌ی خداوند سبحان که در این مبحث مطرح شد، نیازی به دیدن از راه چشم و شنیدن از راه گوش و لمس با دست و احاطه‌ی ذهنی و قلبی ندارد.

پرسی عمران و پاسخ حضرت - در عبادت مخلوق

«فَلَوْ كَانَتْ صِفَاتُهُ جَلَّ ثَنَاؤُهُ لَا تَدُلُّ عَلَيْهِ وَ أَسْمَاؤُهُ لَا تَدْعُو إِلَيْهِ وَ الْمَعْلَمَةُ مِنَ الْخَلْقِ لَا تُدْرِكُهُ لِمَعْنَاهُ كَانَتْ الْعِبَادَةُ مِنَ الْخَلْقِ لِأَسْمَائِهِ وَ صِفَاتِهِ دُونَ مَعْنَاهُ فَلَوْ لَا أَنَّ ذَلِكَ كَذَلِكَ لَكَانَ الْمُعْبُودُ الْمُوَحَّدُ غَيْرَ اللَّهِ تَعَالَى لِأَنَّ صِفَاتِهِ وَ أَسْمَاءَهُ غَيْرُهُ أَ فَهَيْمَتْ قَالَ نَعَمْ يَا سَيِّدِي زِدْنِي.» «اگر صفات خداوندی که ثنایش بزرگ است به او دلالت نکنند و اسماء خداوندی به سوی او نخوانند و معلوم حاصل از شناخت مخلوقات موجب ادراک معنای آن صفات و اسماء نباشد، عبادت مخلوقات به اسماء و صفات خداوندی متعلق می شود نه به معنای آن. اگر آن چنان که گفتم نباشد، معبودی که مردم توحید او را پذیرفته اند و توحید او را می گویند غیر از خود خدا می باشد زیرا فرض [صفحه ۵۶۳] این است که صفات و اسماء خداوندی غیر از اوست. آیا فهمیدی؟ عمران گفت: آری سرور من، باز از این مطالب بفرما.» معنای صریح جملات امام این است که درک صفات و شناخت اسما و به دست آوردن علمی از آیات هستی وابسته به هستی آفرین موجب معرفت و شناخت خداوندی است، یعنی ما انسانها می توانیم از راه صفات و اسماء و علم به آیات هستی، خدا را به مقدار ظرفیت و قدرت مغزی و روانی خود بشناسیم. استدلال امام علیه السلام فوق العاده با اهمیت است، زیرا می فرماید: اگر صفات و اسما خداوندی و حتی علمی که ما به آیات هستی وابسته به هستی آفرین به دست می آوریم دلالتی به معانی خود که خداست نداشته باشند، پس ما انسانها خود خداوند را عبادت نمی کنیم، بلکه اسما و صفات و آیات الهی را عبادت می کنیم. این فرمایش امام نظریه‌ی بعضی از متکلمین را که می گویند: همه‌ی صفات ثبوتیه‌ی خداوندی سلب کننده‌ی صفات ضد آن صفات ثبوت می باشند مردود می سازد [۳۱].

پرسی عمران و پاسخ حضرت - در ظهور و دریافت پروردگار در جهان

«الامام الرضا علیه السلام: إِيَّاكَ وَ قَوْلَ الْجَهَّالِ أَهْلِي الْعَمَى وَ الضَّلَالِ الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّ اللَّهَ [عَزَّ وَ جَلَّ] وَ تَقَدَّسَ مَوْجُودٌ فِي الْآخِرَةِ لِلْحِسَابِ وَ الثَّوَابِ وَ الْعِقَابِ وَ لَيْسَ بِمَوْجُودٍ فِي الدُّنْيَا لِلطَّاعَةِ وَ الرَّجَاءِ وَ لَوْ كَانَ فِي الْوُجُودِ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ نَقْصٌ وَ اهْتِصَامٌ لَمْ يُوجَدْ فِي الْآخِرَةِ أَبَدًا، [صفحه ۵۶۴] وَ لَكِنَّ الْقَوْمَ تَاهُوا [وَ عَمُوا] وَ صَيَّمُوا عَنِ الْحَقِّ مِنْ حَيْثُ لَمَّا يَعْلَمُونَ وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ: «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَ أَصْلُ سَبِيلًا» يَعْنِي أَعْمَى عَنِ الْحَقَائِقِ الْمَوْجُودَةِ وَ قَدْ عَلِمَ ذَوُو الْأَلْبَابِ أَنَّ الْأَسْتِدْلَالَ عَلَى مَا هُنَاكَ لَا يَكُونُ إِلَّا بِمَا هَاهُنَا وَ مَنْ أَخَذَ عِلْمَ ذَلِكَ بِرَأْيِهِ وَ طَلَبَ وُجُودَهُ وَ إِذْرَاكَ عَنْ نَفْسِهِ دُونَ غَيْرِهَا لَمْ يَزِدْ مِنْ عِلْمِ ذَلِكَ إِلَّا بُعْدًا لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ جَعَلَ عِلْمَ ذَلِكَ خَاصَّةً عِنْدَ قَوْمٍ يَعْقِلُونَ وَ يَعْلَمُونَ وَ يَفْهَمُونَ.» «امام رضا علیه السلام فرمود: بپرهیز از گفتار جاهلان نابینا و گمراه که گمان می برند خداوند عزوجل و تقدس در دنیای دیگر تحقق خواهد یافت تا به حساب و پاداش و کیفر مردم بپردازد و خداوند در این دنیا برای اطاعت کردن و امیدواری مردم وجود ندارد! [این نادانان] نمی دانند که اگر برای وجود خداوندی نقص و مغلوبیت و شکستی در این دنیا بود که مانع وجود او می گشت، خداوند در آخرت هم موجود نمی شد. ولی آن نادانان با عامل جهل گمراه از حق گشته آن را نشیندند و این است قول خداوند عزوجل که: «هر کس در این دنیا کور است، در سرای آخرت کور تر و از راه گمراهتر خواهد بود» یعنی آنان در این دنیا از حقایق موجوده و قابل استفاده نابینا بودند و قطعاً عقلا می دانند که استدلال بر آنچه در سرای آخرت پیش خواهد آمد امکان نمی پذیرد مگر به وسیله‌ی حقایقی که در این دنیا وجود دارند و کسی که شناخت حقایق را از رأی [ناقص] خود به دست بیاورد و وجود و ادراک خداوندی را از معلومات و دریافتهای [بی پایه‌ی] خویشتن جستجو کند، علم حاصل از این راه برای او جز دوری نخواهد افزود، زیرا خداوند عزوجل معرفت این حقیقت را نزد گروهی از انسانها قرار داده است که تعقل می کنند و می دانند و می فهمند.» مطلب اول - باید چنین در نظر گرفت که گمراهانی هستند که گمان می کنند: خدا موجودی است که تدریجا به مرحله‌ی کمال می رسد و الوهیت او به نهایت خود می رسد. گمراهانی دیگر هم وجود دارند که می گویند: [صفحه ۵۶۵] خداوند در این دنیا هیچ رابطه و کاری با مخلوقات ندارد، بلکه آنها را آفریده و به حال خود رها کرده، آنها هم مطابق مقتضیات و قوانین خود در حرکت و سکونند و خداوند فقط در روز قیامت به حساب آنها می رسد و نتایج اعمال

آنها را از پاداش و کیفر نصیبشان می‌نماید!! هر دو گروه بفهمند یا نفهمند نسبت نقص و ناتوانی به خدا نسبت می‌دهند، زیرا: گروه اول - که گمراهترند اصلاً خدا را دریافت نکرده‌اند و آنان در ساخته‌های ذهن خود می‌اندیشند و سخن می‌گویند، زیرا موجودی که اندک شائبه‌ی نقص در او راه داشته باشد، نمی‌تواند واجب الوجود و غنی بالذات و بی‌نهایت و فوق علل و معلولات بوده باشد. همه‌ی عقلا و دانایان می‌دانند و به علاوه بدیهی‌تر از هر قضیه است که اگر در یک موجود حرکت به سوی کمال تصور شود، قطعاً آن موجود با نظر به مراحل اعلا‌ی کمال ناقص است و ناقص نمی‌تواند خداوند واجب الوجود، صمد، احد، غنی مطلق، رب مطلق، عالم مطلق، قادر مطلق بوده باشد و بدون این صفات هر چه تصور شود خدا نیست. گروه دوم - که می‌گویند: خداوند هستی را آفریده و سپس رابطه‌ی خود را با آن قطع کرده و فقط در ابدیت به محاسبه و ارائه‌ی نتایج اعمال و حرکات آنها خواهد پرداخت، برای عالم هستی آن غنا و استقلال وجودی را اعتقاد کرده‌اند که در بقای وجود آن، نیازی به خدا و نیرو بخشی و افاضه و مشیت او نمی‌بینند. اینان موجودات عالم هستی را به مرحله‌ی خدایی می‌رسانند!! و به جهت بستن دست خداوندی از اجرای هستی و افاضه‌ی دائمی، نقص بر او وارد می‌آورند! مطلب دوم - تعبیر بسیار جالبی که امام (ع) در تلازم نقص وجودی خدا [صفحه ۵۶۶] در موقعی، با عدم وجود و نیستی مطلق فرموده است، این است که می‌فرماید: راهیابی نقص برای او در این دنیا [به جهت ناتوانی از ارتباط مدیریت و افاضه‌ی وجود بر مخلوقات] مساوی نیستی خداوند است، زیرا کمال مطلق و وجود سرمدی از مفاهیم ذات اقدس ربوبی است. مطلب سوم - در این دنیا به حد لازم و کافی حقایق وجود دارد که بخوبی از عهده‌ی اثبات حقایق پشت پرده و واقعیات موجوده در ابدیت برمی‌آید. این حقایق روشن را جز کور دل‌های لجوج و گمراهان ضد واقعیات، کسی نمی‌تواند نادیده بگیرد. آیا این همه ظلم و حق‌کشی‌ها و زور‌گویی‌ها و ضدیت با حیات انسانها بدون کیفر خواهد ماند! آیا خود این ستمکاران و نابود کنندگان حق و جلادان خون‌آشام حیات و زور‌گوها به تنهایی اثبات ابدیت و کیفر مناسب حال آن ضد انسانها را نمی‌کنند! شرافت و عظمت انسانهایی که در این دنیا سالیان عمر خود را با احساس شریف تکلیف و انجام آن در مافوق معامله گریها سپری می‌کنند، حقیقتی است که به تنهایی می‌تواند ابدیت و انعکاس تکاپوهای مخلصانه را در آن دیار به ثبوت برساند، زیرا چنان که همه‌ی عذابها و شکنجه‌هایی که در این دنیا قابل تصور باشد کمتر از آن است که کیفر عادلانه‌ای برای اشیای ضد انسانها بوده باشد، همچنین همه‌ی مال و منال و امتیازات دنیوی ناچیز تر از آن است که معادل یک لحظه انجام کار که با عدالت واقعی صورت گرفته است، بوده باشد.

پرسش عمران و پاسخ حضرت - در معنی ابداع

«عمران: یا سَیِّدِی أَلَا تُخْبِرُنِی عَنِ الْإِبْدَاعِ خَلْقُ هُوَ أَمْ غَیْرُ خَلْقٍ؟» «عمران گفت: ای سرور من، آیا برای من از ابداع خبر می‌دهی که یکی از مخلوقات است یا نه؟» [صفحه ۵۶۷] «بَلْ خَلْقٌ سَائِکِنٌ لِّمَا یُدْرَکُ بِالسُّکُونِ وَ إِنَّمَا صَارَ خَلْقًا لِأَنَّهُ شَیْءٌ مُّحْدَثٌ وَ اللَّهُ الَّذِی أَحْدَثَهُ فَصَارَ خَلْقًا لَهُ وَ إِنَّمَا هُوَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ خَلْقُهُ لَا ثَالِثَ بَیْنَهُمَا وَ لَا ثَالِثَ غَیْرُهُمَا فَمَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لِمَ یَعْدُ أَنْ یُکُونَ خَلْقُهُ وَ قَدْ یُکُونُ الْخَلْقُ سَائِکِنًا وَ مُتَحَرِّکًا وَ مُخْتَلِفًا وَ مُؤْتَلِفًا وَ مَعْلُومًا وَ مُتَشَابِهًا وَ کُلُّ مَا وَقَعَ عَلَیْهِ حَیْدٌ فَهُوَ خَلْقُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ» «امام فرمود: ابداع مخلوقی است ساکن ولی با سکون قابل ادراک نیست و بدان جهت ابداع مخلوق محسوب می‌شود که چیزی است که حادث شده و خداوند است که آن را به وجود آورده و آن ابداع مخلوق خدا گشته است و جز خدا و مخلوقش چیز سومی نیست که میان آن دو بوده باشد و آنچه را که خداوند عزوجل آفریده است، برکنار از مخلوق او نیست. مخلوقات خداوندی با اوصاف زیر موصوف می‌گردند: ساکن، متحرک، مختلف، تألیف یافته، معلوم، متشابه و هر چیزی که حدی برای آن واقع شود، مخلوق خداوندی است.» در کلمه‌ی ابداع که مورد سؤال عمران قرار گرفته است، دو معنی قابل تصور است: معنای یکم - فعل خداوندی است که به معنای انشاء و ایجاد بی‌سابقه‌ی هستی است. معنای دوم - مخلوقات است که با مشیت بالغه‌ی خداوندی ابداع شده‌اند.

احتمال می‌رود در این جا مقصود معنای دوم است که مخلوقات ابداع شده‌ی خداوندی می‌باشد زیرا ابداع فعل خداوندی است مانند اخبار که فعل خبر دهنده است و این که ابداع امری است حادث در ماهیت خود این مفهوم است و احتیاجی به سؤال و گفتگو ندارد، بنابراین، مقصود از خلق ساکن، یعنی ثابت و محاسبه شده چنان که در آیات قرآنی و حکم عقل در قلمرو هستی‌شناسی است، نه به معنای سکون در مقابل حرکت، لذا امام می‌فرماید: لَا يُدْرَكُ بِالسُّكُونِ (این سکون که درباره‌ی خلق گفته می‌شود، [صفحه ۵۶۸] به معنای معمولی آن که عبارت است از استقرار جسم یا هر چیز دیگر در امتدادی از زمان در یک مکان و یا در هر موقعیت دیگر) برای تقویت این احتمال می‌توان این جمله را که امام فرموده است: «وَإِنَّمَا صَارَ خُلُقًا لِأَنَّهُ شَيْءٌ مُّخْدَتٌ» «جز این نیست که ابداع مخلوق است، زیرا چیزی است حادث» در نظر گرفت پس ابداع واقعی است که تحقق و عینیت یافته است، چنان که خبر پدیده‌ای تحقق و عینیت یافته از اخبار است. نظیر آن که نظامی در دیوانش آورده است: ای امر ترا نفاذ مطلق از امر تو کاینات مشتق یعنی کاینات تجسم و مشتقی از امر «کن» (باش) می‌باشد. یک مسأله‌ی بسیار با اهمیت در جملات امام علیه‌السلام این است که می‌فرماید: غیر از خدا و مخلوقاتش واقعی است که هستی سوم باشد وجود ندارد یعنی آنچه که واقعیت دارد، خدا است و مخلوقاتش و چیزی وجود ندارد که نه خدا باشد و نه مخلوقاتش. این مسأله نفی می‌کند هر چیزی را که در عالم وجود تحقق داشته باشد و مخلوق او نباشد. از این جاست که هیولای قدیم و زمان قدیم و حرکت قدیم و ماده‌ی قدیم و نفس قدیم خیالاتی بیش نیستند. بقیه‌ی مطالب امام علیه‌السلام در این مسأله واضح است.

پرسی عمران و پاسخ حضرت - در وظیفه حواس و عمل قلب

وَاعْلَمَ أَنَّ كُلَّ مَا أُوجِدَتْكَ الْحَوَاسُ فَهُوَ مَعْنَى مُدْرَكٍ لِلْحَوَاسِّ وَكُلُّ حَاسَةٍ تَدُلُّ عَلَى مَا جَعَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهَا فِي إِدْرَاكِهَا وَالْفَهْمُ مِنَ الْقَلْبِ بِجَمِيعٍ (یجمع) ذَلِكُ كُلُّهُ «و بدان که هر چیزی را که حواس برای تو محقق ساخت معنایی است که با حواس درک شده است و هر یکی از حواس دلالت می‌کند بر آنچه که خداوند عزوجل ادراک آن را بر عامل آن حس قرار داده است و فهمی که به قلب مستند [صفحه ۵۶۹] است همه‌ی فعالیت‌های حواس را جمع می‌کند.» امام علیه‌السلام در این جملات وظیفه‌ی حواس و عمل قلب را متذکر می‌شود. می‌فرماید: هر محسوسی که به وسیله‌ی حواس برای آدمی دریافت می‌گردد، معنایی است که درخور آن حس و ادراک شده به وسیله‌ی آن است و این یک اصل کاملاً بدیهی است که جای هیچ گونه تردید نیست، آنچه که منظور امام علیه‌السلام از بیان این امر بدیهی است، به احتمال قوی این است که از هیچ یک از حواسی که در انسان وجود دارد، بیش از وظیفه‌ی طبیعی آن، که خداوند سبحان مقرر فرموده است، نمی‌توان توقع داشت. اصلی که امام (ع) بیان فرموده است، به دو اصل بسیار مهم تحلیل می‌گردد: اصل یکم - این است که نتیجه‌ی فعالیت هر یک از حواس معین بوده است و فعالیت آن را از حواس دیگر نباید انتظار داشت، مثلاً گوش که برای شنیدن است دیدن را نباید از گوش انتظار داشت ... اصل دوم - ادراک و دریافت همه‌ی واقعیات را نمی‌توان از حواس توقع داشت، زیرا محصول فعالیت‌های حواس بسیار محدودتر از واقعیاتی است که در عرصه‌ی هستی وجود دارند و در جریانند و دلیل اثبات کننده‌ی آن واقعیات هوش و تعقل و نیروی اکتشافات و غیر ذلک می‌باشد و لذا با کمال اطمینان باید گفت: «منحصر ساختن واقعیتهای محسوسات، مساوی نفی اکثر واقعیات هستی است» مسأله‌ای دیگر که ممکن است منظور امام علیه‌السلام از جمله‌ی «فَهُوَ مَعْنَى مُدْرَكٍ لِلْحَوَاسِّ» «معنایی که به وسیله‌ی حواس درک شده است» بوده باشد همان مطلب بسیار حساس تفکیک شیء برای خود و شیء برای ما [صفحه ۵۷۰] بوده باشد که از وساطت حواس و ذهن و آزمایشگاهها در درک و حصول علم بر واقعیات ناشی می‌گردد و این مبحث حساس را در تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی و بعضی مجلدات ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه مشروحاً آورده‌ایم، مراجعه شود. امام (ع) در جمله‌ی اخیر می‌فرماید: «و قلب جامع همه‌ی آنهاست» برای کلمه‌ی قلب که در لغت فارسی دل گفته می‌شود معانی مختلفی مطرح شده است. با نظر به موارد استعمال دل به

طور مفرد و در حال ترکیب با پیشوند و پسوندهای گوناگون و قرار گرفتن آن در جملات مختلف که در حدود ۴۰۰ وضع برای دل نشان می‌دهند، کشف از اهمیت شگفت‌انگیز این عامل الهی می‌نماید. یکی از آن معانی که بر قلب (دل) گفته شده است، مدیریت همه‌ی فعالیت‌های حواس و تنظیم نتایج آنهاست که به احتمال قوی مقصود از جمله‌ی امام علیه‌السلام همین است. احتمال دیگر این است که منظور امام علیه‌السلام این است که چنان که بینایی حسی داریم که عامل طبیعی آن چشم است، بینایی باطنی داریم که عامل آن قلب است. شنوایی باطنی هم وجود دارد که در قلب آدمی قرار گرفته است. بینایی و شنوایی و بویایی و لمس و چشایی که در قلب آدمی وجود دارد، مستقیم تر و عمیق تر بوده و دریافت شده‌ی به وسیله‌ی این عوامل از شهود عالیتر برخوردار می‌باشد.

پرسی عمران و پاسخ حضرت - در معنی تقدیر و مقدر

«وَأَعْلَمُ أَنَّ الْوَاحِدَ الَّذِي هُوَ قَائِمٌ بَعِيرٌ تَقْدِيرٍ وَلَا تَحْدِيدٍ خَلَقَ خَلْقًا مُقَدَّرًا بِتَحْدِيدٍ وَتَقْدِيرٍ وَكَانَ الَّذِي خَلَقَ خَلْقَيْنِ اثْنَيْنِ التَّقْدِيرَ وَ الْمُقَدَّرَ فَلَيْسَ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لَوْنٌ وَلَا وَزْنٌ وَلَا ذَوْقٌ فَجَعَلَ أَحَدَهُمَا يُدْرِكُ بِالْآخِرِ وَجَعَلَهُمَا مُدْرَكَيْنِ بِنَفْسِهَا وَ لَمْ يَخْلُقْ شَيْئًا فَرْدًا قَائِمًا بِنَفْسِهِ دُونَ غَيْرِهِ لِلَّذِي أَرَادَ مِنَ الدَّلَالَةِ عَلَى نَفْسِهِ وَإِبْثَاتِ وُجُودِهِ وَاللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَرْدٌ وَاحِدٌ لَا ثَانِي مَعَهُ يُقِيمُهُ وَلَا يَعْضُدُهُ وَلَا يُمَسِّكُهُ وَالْخَلْقُ يُمَسِّكُ بَعْضُهُ [صفحه ۵۷۱] بَعْضًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَشِيئَتِهِ وَإِنَّمَا اخْتَلَفَ النَّاسُ فِي هَذَا الْبَابِ حَتَّى تَاهُوا وَتَحَيَّرُوا وَطَلَبُوا الْخُلَاصَ مِنَ الظُّلْمَةِ بِالظُّلْمَةِ فِي وَصْفِهِمُ اللَّهُ بِصِفَةٍ أَنفُسِهِمْ فَازْدَادُوا مِنَ الْحَقِّ بُعْدًا وَلَوْ وَصَفُوا اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ بِصِفَاتِهِ وَوَصَفُوا الْمَخْلُوقِينَ بِصِفَاتِهِمْ لَقَالُوا بِالْفَهْمِ وَالْيَقِينِ وَ لَمَّا اخْتَلَفُوا فَلَمَّا طَلَبُوا مِنْ ذَلِكَ مَا تَحَيَّرُوا فِيهِ اِرْتَبَكُوا - وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ.» (و بدان که خداوند بی‌همتا که قائم بنفسه و فوق اندازه‌گیری و فوق تحدید است، مخلوقات را بر مبنای حدود و تقدیر (اندازه‌گیری و تسلیم قانون) آفرید و آنچه که خداوند آفریده است دو حقیقت است: تقدیر و مقدر. در هر یک از آن دو رنگ و چشایی و وزن وجود ندارد. [به نظر می‌رسد عبارت چنین بوده است: و لیس فی واحد منهما (و در یکی از آن دو یعنی تقدیر رنگ و چشایی و وزنی نیست) چنان که در بحار آمده است] [۳۲] خداوند چنین قرار داد که یکی به وسیله‌ی دیگری درک شود و نیز آن دو (تقدیر و مقدر) را به نحوی قرار داد که هر یک با ذات خود قابل درک بوده باشد و خداوند سبحان هیچ چیزی فرد و قائم به نفس و بی‌نیاز از غیر نیافریده است. از این وابستگی مخلوقات اراده نموده است که مردم را به سوی خود دلالت نماید و وجود خود را اثبات کند و خداوند تبارک و تعالی فرد بی‌همتا است و موجودی دوم وجود ندارد که خداوند را برپا دارد و او را کمک نماید و نگهدار او باشد. این مخلوقات است که بعضی با بعضی دیگر با اذن و مشیت خداوندی نگهداری می‌شود جز این نیست که مردم در این مسائل گمراه و متحیر گشتند و به وسیله‌ی ظلمت از ظلمت خلاص و نجات جستند. در این که خدا را با صفات خودشان توصیف نمودند و در نتیجه بر دوری خود از حق افزودند و اگر خداوند عزوجل را با صفات خود و مخلوقات را هم با صفات خود توصیف می‌نمودند، به گفتار بر مبنای فهم و یقین نایل می‌گشتند و اختلاف نمی‌ورزیدند و بدان جهت که از این مطالب موجبات حیرت را جستجو کردند به اضطراب افتادند و گرفتار شدند و خداوند هر کس را بخواهد به صراط مستقیم هدایت می‌کند.» در جملات فوق عده‌ای اصول و قضایای کلی آمده است که [صفحه ۵۷۲] پاسخگوی مشکلات متعددی می‌باشد. این اصول و قضایا را می‌توان به ترتیب زیر مورد تحقیق و برخوردار قرار داد: ۱ - خداوند متعال قائم به نفس است، یعنی وجود اقدس ربوبی وجود بنفسه است که در قوامش کمترین نیازی به دیگری (علت و غیر علت) ندارد. این قیام به نفس مطلق را که فقط از صفات خداوندی است از مفهوم صمد و غنی بالذات نیز می‌توان استفاده نمود. ماسوی الله هر چه باشد و هر که باشد فاقد صفت بنفسه است، زیرا هر چه و هر که جز خدای سبحان است از تحقق لا- فی نفسه [مانند معانی حروف که ضعیفترین بهره را از وجود دارند] گرفته در لافسه [وجود اشیاء قائم بنفسه مانند جواهر مجرد و مقارن (اجسام)] پایان می‌یابد و هیچ موجودی به مرحله بنفسه جز وجود خداوند

سبحان نمی‌رسد. ۲- هیچ گونه تقدیر و تحدید به ذات اقدس الهی راهیابی ندارد، خواه تقدیر به معنای ایجاد اندازه و محاسبات در کاینات بوده باشد و خواه به معنای اعم قانونی بودن آن موجود، زیرا اوست به وجود آورنده‌ی اندازه و محاسبه و اوست سازنده‌ی قوانینی که آنها را بر کاینات حاکم فرموده است و اما مافوق تحدید بودن خداوندی، کاملاً واضح است که حد و مقدار و مرز و تعیین های محدود کننده همه و همه از صفات اجسام و جسمانیات و ماده و مادیات است و خداوند سبحان مافوق این امور است. ۳- خداوند سبحان مخلوقات را با تقدیر و تحدید مقدر فرمود. این اصل کلی هم روشن است، زیرا کاینات عرصه‌ی هستی و موجودات کارگاه وجود هم کلا و هم جزء محدودند، چنان که همه‌ی آنها تسلیم اندازه و قانون می‌باشند. خواه به ناچیزی ذره‌ی بی‌مقدار و خواه به عظمت کیهان بوده باشند. [صفحه ۵۷۳] ۴- خداوند سبحان دو خلق انجام داده است: تقدیر (اندازه‌گیری و قانونی بودن) و مقدر (کاینات عالم هستی که با اندازه‌ی ریاضی و بر مبنای قانون ایجاد شده‌اند). ۵- یکی از این دو خلق که قطعا تقدیر است دارای هیچ یک از مختصات مادی نیست مانند رنگ و ذائقه و وزن و غیر ذلک، زیرا فعل خداوندی است، مانند اخبار که فعل خبر دهنده است به اضافه‌ی این که ما تقدیر را خواه به معنای اندازه‌گیری محض در نظر بگیریم و خواه به معنای مطیع ساختن مخلوقات به قانون، بدان جهت که تعیین مادی ندارند، معروض خواص و لوازم ماده نمی‌باشند. می‌توان تقدیر را با نظر به این که جلوه‌ای از «بایستگی» است که خداوند بر همه‌ی کاینات متوجه ساخته است، مافوق مختصات ماده منظور نمود، یعنی چون تقدیر آن فعل خداوندی است که ماده را بر مبنای محاسبه قرار داده و ملزم به جریان قانونی فرموده است، لذا مافوق ماده و خواص آن می‌باشد. ۶- خداوند سبحان چنین قرار داد که تقدیر و مقدر یکی به وسیله‌ی دیگری درک شود و نیز هریک با ذات خود قابل درک بوده باشد. تفسیر این جمله چنین است که خداوند متعال چهره‌ی ریاضی و قانونی کاینات (تقدیر کاینات) را به طوری مقرر فرموده است که انسانها بتوانند آن را مورد بررسی و درک قرار بدهند، چنان که خود کاینات (مقدر) را همچنان ابداع فرموده است که برای انسانی که درصدد شناخت و درک آنها برآید، قابل درک و شناخت بوده باشد. از طرف دیگر به وسیله‌ی هریک از دو حقیقت (تقدیر و مقدر) دیگری را هم می‌توان شناخت. یعنی اگر یک انسان موفق به درک چهره‌ی ریاضی و قانونی موجودات گشت می‌تواند خود موجودات را هم درک [صفحه ۵۷۴] نماید و بالعکس با شناخت مقدر که همان موجودات است می‌توان جنبه‌ی ریاضی و قانونی آن موجودات را درک نمود. نتیجه‌ی بسیار مهمی که از این گفتار امام علیه‌السلام می‌توان گرفت، این است که جهان فی نفسه و در مجرای قانونی خود قابل شناخت است، برخلاف آن گروه از متفکر نماها که شناخت جهان را امکان‌پذیر می‌دانند. البته ارزش معلومات به دست آمده در رابطه‌ی انسان با جهان، مسأله‌ای دیگر است. یعنی با نظر به تعیین و محدودیت هدفگیری‌هایی که در تحصیل شناخت به واقعیات داریم و همچنین با توجه به تعیین و محدودیت وسایل درک مانند حواس طبیعی و ابزار شناخت مانند آزمایشگاهها که خاصیت طبیعی خود را به معلوم ما می‌چسبانند و به ما تحویل می‌دهند، ارزش شناختهای ما مطلق نخواهد بود. ۷- خداوند سبحان هیچ موجودی را قائم بنفسه و بی‌تکیه بغیر نیافریده و از این وابستگی که در مخلوقات قرار داده است، اراده نموده است که مردم را به سوی خود دلالت نموده و خود را اثبات نماید. امام می‌فرماید: در عرصه‌ی هستی حتی یک موجود نمی‌توان پیدا کرد که چنان استقلال داشته باشد که از همه چیز بی‌نیاز بوده و بنفسه وجود خود را اداره نماید. ما به هر چیز که می‌نگریم در مجرای قانون قرار گرفته است و چیزی که در مجرای قانون قرار گرفته باشد، مربوط به غیر خود خواهد بود، به عنوان مثال میوه‌ای را بر شاخه‌ی درخت می‌بینیم، این میوه مانند دیگر موجودات مافوق و مادون قانون نیست، بلکه در مجرای قانون است، از آن جمله قانون «علیت» که آن را از هر سو احاطه نموده است. می‌بینیم میوه معلول است، پس وابسته به علت خویش است و در هر لحظه موجودیتی خاص دارد که وابسته به علت خاص همان موجودیت می‌باشد. اگر بپذیریم [و باید [صفحه ۵۷۵] بپذیریم] که: اگر یک ذره را برگیری از جای خلل یابد همه عالم سراپای حتما باید قبول داشته باشیم که هیچ چیزی در این عرصه‌ی هستی قیام بنفسه ندارد، جز خداوند صمد فرد واحد مطلق. نکته‌ی دیگری که امام به عنوان نتیجه یا فایده‌ی

وابستگی موجودات متذکر می‌شود این است که این وابستگی بشر را به خود جلب می‌نماید و در نتیجه تحلیل و تدقیق در این مفهوم به راهی روشن می‌رسد که منتهی به وجود خدا می‌گردد، زیرا هر «ما بالغیر باید به ما بالذات منتهی شود» چه عرضی باشد که باید منتهی به جوهری گردد: چرخ با این اختران نغز خوش زیبای صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی صورت زیرین اگر با نردبان معرفت بر روی بالا- همان با اصل خود یکتاستی هرچه عارض باشد آن را جوهری باید نخست عقل بر این دعوی ما شاهد گویاستی «میرفندرسکی» و چه فعلی که باید به فاعل منتهی گردد مانند بنا و بنا. ۸- فقط خداوند تبارک و تعالی است فرد و بی‌همتا و بی‌نیاز از هر موجودی که او را بر پای دارد و کمکش کند و امساکش نماید. این اصل هم از ضروری‌ترین اصول الهیات است، زیرا تصور موجودی که برای خدا به عنوان بر پای دارنده و یا کمک و یا نگهدارنده‌ی او بوده باشد، مستلزم اختلال مفهوم الله است که غنای ذاتی و صمدانیت مطلقه در آن ضرورت دارد. از طرف دیگر تصور چنان موجودی که خدا وابسته به آن بوده باشد، [صفحه ۵۷۶] مستلزم وجود عالیت و قویت از خدا می‌باشد که شایستگی خداوندی را بیش از الله نیازمند، به آن داراست!! ۹- خطاها و اشتباهات مردم در این مسائل ناشی از این است که مفاهیم و صفات خداوندی را با قیاس به مفاهیم و صفات خداوند، تصور شده‌ی خود، تلقی می‌نمایند و نمی‌دانند که با این مقایسه‌ها از حق و حقیقت دورتر می‌شوند و تاریکیها را به وسیله‌ی تاریکیها می‌خواهند روشن بسازند!! به همین جهت است که در این مسائل فوق‌العاده با اهمیت از فهم و یقین محروم می‌مانند و عاقبت تلاشهای فکری آنان به تحیر و اضطراب منتهی می‌گردد.

پرسش عمران و پاسخ حضرت - در بی‌نیازی پروردگار

«عِمْرَانُ: يَا سَيِّدِي أَشْهَدُ أَنَّهُ كَمَا وَصَفْتَ وَ لَكِنْ بَقِيْتُ لِي مَسْأَلَةٌ.» «عمران گفت: ای سرور من، گواهی می‌دهم که صفات خداوندی همان است که توصیف فرمودی، ولی یک مسأله برای من باقی مانده است.» «الأمَام: سَلْ عَمَّا أَرَدْتَ.» «امام فرمود: پرس از آنچه که می‌خواهی.» «عمران: أَسْأَلُكَ عَنِ الْحَكِيمِ فِي أَيِّ شَيْءٍ هُوَ وَ هَلْ يُحِيطُ بِهِ شَيْءٌ وَ هَلْ يَتَحَوَّلُ مِنْ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ أَوْ بِهِ حَاجَةٌ إِلَى شَيْءٍ؟» «عمران گفت: از تو سؤال می‌کنم درباره‌ی خداوند حکیم. او در چه چیزی است؟ آیا او از چیزی به چیز دیگر دگرگون می‌گردد؟ آیا او به چیزی نیازمند است.» «الأمَام الرضا علیه السلام: أَخْبِرْكَ يَا عِمْرَانُ فَاعْقِلْ مَا سَأَلْتَ عَنْهُ فَإِنَّهُ مِنْ أَعْمَصِ مَا يَرُدُّ عَلَى الْمَخْلُوقِينَ فِي مَسَائِلِهِمْ وَ لَيْسَ يَفْهَمُهُ الْمُتَفَاوِتُ عَقْلُهُ الْعَازِبُ عِلْمُهُ وَ لَا يَعْجِزُ عَنْ فَهْمِهِ أَوْلُو الْعَقْلِ الْمُنْصِفُونَ - أَمَّا أَوَّلُ ذَلِكَ فَلَوْ كَانَ خَلَقَ مَا خَلَقَ لِحَاجَةٍ مِنْهُ لِحَاجَةٍ لِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ يَتَحَوَّلُ إِلَى مَا خَلَقَ لِحَاجَتِهِ إِلَى ذَلِكَ وَ لَكِنَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَمْ يَخْلُقْ شَيْئًا لِحَاجَتِهِ وَ لَمْ يَزَلْ تَابِتًا لَا فِي شَيْءٍ وَ لَا عَلَى شَيْءٍ إِلَّا أَنْ الْخَلْقَ يُمَسِّكُ بَعْضُهُ بَعْضًا وَ يَدْخُلُ بَعْضُهُ [صفحه ۵۷۷] فِي بَعْضٍ وَ يَخْرُجُ مِنْهُ وَ اللَّهُ [عز و] جَلَّ وَ تَقَدَّسَ بِقُدْرَتِهِ يُمَسِّكُ ذَلِكَ كُلَّهُ وَ لَيْسَ يَدْخُلُ فِي شَيْءٍ وَ لَا يَخْرُجُ مِنْهُ وَ لَا يُؤَدُّ حِفْظُهُ وَ لَا يَعْجِزُ عَنْ إِمْسَاكِهِ وَ لَا يَعْرِفُ أَحَدٌ مِنَ الْخَلْقِ كَيْفَ ذَلِكَ إِلَّا اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مَنْ أَطَّلَعَهُ عَلَيْهِ مِنْ رُسُلِهِ وَ أَهْلِ سِرِّهِ وَ الْمُسَيِّخِظِينَ لِأَمْرِهِ وَ خَزَائِنَهُ الْقَائِمِينَ بِشَرِيْعَتِهِ وَ إِنَّمَا أَمْرُهُ كَلِمَحِ الْبَصِيرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ إِذَا شَاءَ شَيْئًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ بِمَشِيئَتِهِ وَ إِرَادَتِهِ وَ لَيْسَ شَيْءٌ مِنْ خَلْقِهِ أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ وَ لَا شَيْءٌ مِنْهُ هُوَ أَبْعَدَ مِنْهُ مِنْ شَيْءٍ أَفْهَمْتَ يَا عِمْرَانُ، قَالَ نَعَمْ يَا سَيِّدِي، قَدْ فَهَمْتُ وَ أَشْهَدُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى مَا وَصَفْتَهُ وَ وَحْدَتَهُ وَ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ الْمُبْعُوثُ بِالْهُدَى وَ دِينَ الْحَقِّ ثُمَّ خَرَّ سَاجِدًا نَحْوَ الْقِبْلَةِ وَ أَسْلَمَ.» «امام رضا علیه السلام فرمود: ای عمران، خبر می‌دهم به تو، تعقل کن در مسأله‌ای که طرح کردی، زیرا این مسأله از دشوارترین مسائلی است که برای مردم مطرح می‌گردد و کسی که عقلش در معرض دگرگونی رو به نقص و علمش برای او ناپدید است آن را نمی‌فهمد و آنان که دارای عقل و انصافند از فهم آن ناتوان نیستند. اما پاسخ نخستین سؤال تو این است که: اگر خداوند متعال مخلوقات را به انگیزه‌ی نیازی از او به آنها آفریده بود، امکان داشت که گوینده‌ای بگوید: خداوند بر طبق آن مخلوقی که مورد نیازش بود تغییر پیدا می‌کند، و لکن خداوند عزوجل چیزی را از روی نیاز بدان نیافریده است و خداوند همواره موجود بوده است نه در چیزی و نه بر چیزی. جز این نیست که فقط مخلوقاتند که بعضی از

آنها بعضی دیگر را نگه می‌دارد و بعضی در بعض دیگر داخل می‌شود و از آن خارج می‌گردد و خداوند عزوجل با قدرت خود حافظ همه‌ی مخلوقات است و او در چیزی داخل نمی‌شود و از چیزی خارج نمی‌گردد و حفظ هیچ چیزی او را ناتوان نمی‌نماید و از حفظش عاجز نمی‌ماند و هیچ احدی از مخلوقات، این قدرت و چگونگی فعل خداوندی را نمی‌داند، مگر خود خداوند عزوجل و کسی که خدا او را مطلع ساخته است از رسولان و اهل راز و حافظان امر الهی و خزانه‌داران او که با شریعت و قانون او قائمند و جز این نیست که فعل خداوندی مانند به هم زدن چشم یا نزدیکتر از آن است، هنگامی که چیزی را خواست، فقط به آن می‌گوید: «باش» و آن شیء با مشیت و اراده‌ی خداوند به وجود می‌آید و هیچ چیزی از مخلوقات خداوند نزدیکتر به او از [صفحه ۵۷۸] چیزی دیگر نیست و چیزی برای خداوند از چیزی دیگر دورتر نیست. ای عمران، آیا فهمیدی؟ عمران گفت: آری ای سرور من، قطعاً فهمیدم و شهادت می‌دهم به این که خداوند سبحان همان است که تو او را توصیف نمودی و توحیدش را بیان فرمودی و شهادت می‌دهم به این که محمد (ص) بنده‌ی او، برای هدایت و گسترش دین حق برای همه‌ی انسانها مبعوث شده است. سپس عمران بر روی خود به طرف قبله به سجده افتاد و اسلام آورد. «مسائلی دیگر از الهیات در این جملات وجود دارد که به طور مختصر آنها را توضیح می‌دهیم و تفسیر می‌نماییم. این نکته را پیش از طرح مسائل باید متذکر شویم که مسأله‌ی بی‌نیازی خداوندی و استقلال مطلق آن وجود اقدس در مسائل گذشته نیز مطرح شده است چون عمران در این مورد آن را تکرار کرده است، لذا امام علیه‌السلام مجبور شده‌اند که پاسخ آن را به اضافی نکته‌ای جدیدتر بیان فرمایند. ۱ - در پاسخ سؤالات فوق امام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام بار دیگر به موضوع عقل و علم به اضافی انصاف تأکید فرموده‌اند، یعنی برای فهم این مسائل عقل و فهم و انصاف بسیار ضرورت دارند و کسانی که از این سه عامل مقدس خود را محروم نموده باشند، حق ورود به این مسائل را ندارند، زیرا گمراه و متحیر و در مانده خواهند گشت. ۲ - احتمال این که خداوند متعال مخلوقات را بر مبنای نیازی آفریده است، مستلزم این است که موجودیت خداوندی پس از وصول به آنچه که نیاز او را برمی‌آورد تغییر پیدا می‌کرد و همان گونه می‌شد که مقصد مطلوبش اقتضا می‌کرد. برای توضیح این استلزام مثالی را می‌آوریم: انسانی که محتاج به فراگرفتن دانش است، در موقعیتی قرار گرفته است که محروم از دانش است و می‌خواهد آن را فرا بگیرد. هنگامی که به تحصیل دانش توفیق [صفحه ۵۷۹] یافت، حقیقتی به نام دانش و معرفت به او اضافه می‌گردد. در نتیجه انسان مزبور از بی‌دانشی به با دانشی (دانشمندی) تحول می‌یابد و تردیدی نیست در این که احساس نیازمندی در یکی از دو موقع به وجود می‌آید: موقع یکم نیاز برای دفع ضرر و موقع دوم نیاز برای جلب نفع و خیر. اولی برای نجات از نقص موجودیت فعلی خود، دومی برای به دست آوردن نفع و خیری که محرومیت از آن، با امکان به دست آوردنش، نقصی برای موجودیت شایسته‌ی آن موجود نیازمند می‌باشد. بدیهی است که هیچ یک از این دو موقعیت برای خدا امکان‌پذیر نیست، زیرا با مفهوم واجب الوجود و کامل و غنی مطلق و صمدانیت مطلقه سازگار نمی‌باشد. ۳ - خداوند ثبوت (وجود) دارد و این ثبوت لم یزل و لایزالی است، نه در چیزی است که آن چیز به او احاطه کند که موجب محدودیت آن ذات اقدس لایتناهی بوده باشد و نه بر روی چیزی است که لازمه‌اش خالی بودن آن چیز از خداست. این همان مسأله‌ی الهی است که در نهج‌البلاغه در نخستین خطبه از آن حضرت آمده است: «وَمَنْ قَالَ فِيمَ فَقَدْ ضَمَّنَهُ، [عَيَاهُ] وَمَنْ قَالَ عَلَامَ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ.» «هر کس که بگوید: خدا در چیزی است، خدا را در بر او قرار داده و آن چیز را بر خدا محیط ساخته است و هر کس که بگوید: خدا بر روی یا بالای چیزی است، آن چیز را از خدا خالی و دور نموده است.» و اگر در وحدانیت مطلقه‌ی خداوندی به حد لازم بیندیشیم، به این نتیجه می‌رسیم که اصلاً هیچ موجودی در برابر ذات اقدس ربوبی و فیض عام خداوندی چنان مطرح نیست که به عنوان موجود دوم با خداوند ارتباط ظرف و مظروفی و بالا- و پایینی و راست و چپی و غیر ذلک [از روابطی که میان دو [صفحه ۵۸۰] موجود تعیین یافته با دو هویت مستقل رویاروی هم قرار می‌گیرند]، داشته باشد. ۴ - امساک و حفظ بعضی از موجودات با بعضی دیگر از خواص ضروری موجودات غیر از خداست، یعنی ارتباطات گوناگون جسمانی در عرصه‌ی تحقق و عینیت مانند ظرفیت، بالا و پایین بودن،

تأثیر و تأثر مادی از یکدیگر، تراحم و تضاد و عارض و معروض و ورود به یکدیگر و خروج از یکدیگر و غیر ذلک بودن فقط از مختصات و لوازم ماده و مادیات است و خداوند متعال حافظ همه‌ی موجودات در هر حال و در هر وضعی می‌باشد. فیض ادامه‌ی وجود برای همه‌ی موجودات و قرار گرفتن آنها در مجرای قوانین و ثبات خود قوانین برای اداره‌ی موجودات و خود هویت آن قوانین همه و همه مستند به مشیت بالغه‌ی خداوندی است، زیرا موجودات با قطع نظر از مشیت و فیض خداوندی نه تنها قوامی در عرصه‌ی وجود ندارند، بلکه هیچ و معدوم محضند. ۵ - خداوند سبحان در هیچ چیزی داخل نمی‌شود و از چیزی خارج نمی‌گردد، زیرا او مافوق هر گونه تغییر و حرکت است که از خواص ماده و مادیات می‌باشد. ۶ - هیچ موجود و هیچ نیرویی نمی‌تواند مانع حفظ و نگهداری خداوندی درباره‌ی موجودات بوده باشد. باد ما و بود ما از داد تست هستی ما جمله از ایجاد تست لذت هستی نمودی نیست را عاشق خود کرده بودی نیست را لذت انعام خود را وامگیر نقل و باده و جام خود را وامگیر ور بگیری کیت جست و جو کند نقش با نقاش چون نیرو کند [صفحه ۵۸۱] ما نبودیم و تقاضامان نبود لطف تو ناگفته‌ی ما می‌شود «مولوی» ۷ - حقیقت ارتباط خداوندی را با موجودات و چگونگی تصرف و امساک و حفظ آنها را هیچ کسی از مخلوقات نمی‌داند فقط خداوند عز و جل است که عالم مطلق به هستی و چگونگی ارتباط و فعالیت‌های خود درباره‌ی هستی است و نیز انسانهایی از رسولان خداوندی که خداوند آنان را بر امور مزبور مطلع ساخته است و همچنین انسانهایی که شایستگی رازداری الهی را دارا می‌باشند و حافظان امر او و خزانه‌داران حکمت او و پشتتازان قائم به شریعت او هستند. این انسانهای وارسته و سالکان طریق کمال و آشنایان عظمت جلال و جمال ربوبی هستند که به مقدار ظرفیت و امکان وجودی خود از امور مطلعند. دلایل عقلی و نقلی به طور فراوان این حقیقت را اثبات کرده‌اند که رهایی از آلودگی‌های حیوانی و نجات از بیماریهای گوناگون خودخواهی و تهنذب با کسب فضایل انسانی و تَخَلُّقُ به اخلاق الله و تأدب به آداب الله موجب برکنار شدن حجاب جهل از جلو بینایی درونی آدمی گشته و درون آدمی را در معرض تابش انوار ربانی قرار می‌دهد، نتیجه‌ی این رشد و کمال، حصول آگاهی‌ها و روشناییهای خاص درباره‌ی واقعات هستی است که با فعالیت‌های عادی مغز که متکی به حواس و دیگر وسایل شناخت است، قابل اکتساب نمی‌باشند. ما در سرتاسر تاریخ شاهد این گونه انسانهایی هستیم که رفتار عالمانه و آگاهانه‌ی آنان در «حیات معقول» که به تحصیل آن توفیق یافته‌اند، اطلاع و آشنایی آنان را به امور مزبوره در فوق که برای دیگران پشت پرده مجهول می‌باشند، با وضوح کامل اثبات می‌کند. اینان رسولان الهی و اوصیای برحق آنان و اولیاء الله و [صفحه ۵۸۲] حکمای راستین اند که اگر مردم معمولی ظواهر و سطوح ابتدایی واقعیتها را می‌بینند، آنان به وطن و اعماق واقعیتها را شهود می‌کنند، که افهام ناتوان مردم غوطه‌ور در جهل پرستی و گرفتار در خود و خودپرستی، از درک و دریافت آن عاجزند. از طرف دیگر آن کمال یافتگان هم با مشاهده‌ی پستی افکار و آرمانهای جهل پرستان و خود پرستان، توانایی ابراز آن حقایقی را که شهود کرده‌اند ندارند. بر لبش قفل است و در دل رازها لب خموش و دل پر از آوازه عارفان که جام حق نوشیده‌اند رازها دانسته و پوشیده‌اند هر که را اسرار حق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند این معنی را سید الموحدین قافله‌سالار سالکان راه حق امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام بارها در سخنان خود فرموده‌اند. برای توضیحی مختصر در امکان تحصیل چنین معرفت و شناختی درباره‌ی واقعات پشت پرده به یک مسأله اشاره می‌نماییم: در آن هنگام که یک انسان از تصورات خام و ابتدایی درباره‌ی «من» عبور می‌کند و تدریجا با عظمت‌های تجردی «من» و استعداد‌های بسیار شگفت‌انگیز آن آشنا می‌شود، در نتیجه‌ی رابطه‌ی «من مجرد» و قیومیت آن را درباره‌ی کالبد مادی بدن درمی‌یابد، آیا چنین انسانی در آشنایی با رابطه‌ی خداوندی با عالم ماده، قدمی به وسیله‌ی شهود برداشته است؟ قطعاً چنین است. بنابراین می‌توانیم از این مجمل حدیث مفصل و داستان مشروح کمال یافتگان اولاد پاک آدم را در نیل به شهودهای روشنگر درباره‌ی پشت حجابهای ظلمانی عرصه‌ی طبیعت، درک و دریافت نماییم. والسلام علیکم ورحمة الله و برکاته

[۱] این که گفتیم: خدایابان، برای این است که خدا خوان غیر از خدا دان است و خدا دان هم غیر از خدا یاب می‌باشد. خداخوان تا خدادان فرق دارد که حیوان تا به انسان فرق دارد بدینسان از خدادان تا خدایاب ز انسان تا به سبحان فرق دارد محقق را مقلد کی توان گفت که دانا تا به نادان فرق دارد. [۲] یس ۱۲/ [۳] النبأ ۲۹/ [۴] الفرقان ۲/ [۵] الرعد ۸/ [۶] البته فراموش نباید کرد که این قاعده در منطق معنایی دارد که ممکن است از دیدگاه فلسفی مطرود بوده باشد، زیرا ما در منطق به قضایایی نیازمندیم که موضوع و محمولی داشته باشند و با انواعی از روابط حالات گوناگونی را نشان بدهند، خواه آن موضوع و محمول واقعیت‌های عینی ثابت باشند و یا متحرک ولی آن حرکت در قضیه‌ی منطقی موضوع و یا محمول را تجزیه به نقاط حرکت نمی‌کند. مثلاً این قضیه که آب این رودخانه یک ماه است به جریان افتاده است، از دیدگاه منطق کاملاً صحیح است زیرا قضیه‌ی منطقی در این مورد فقط می‌خواهد وجود آب جاری در این رودخانه را در طول یک ماه بیان کند. در صورتی که از دیدگاه فلسفی در همان لحظه که شروع به گفتن الفاظ قضیه‌ی فوق می‌کنید پیش از آن که کلمه‌ی اول قضیه (آب) به آخر برسد همه‌ی آب آن لحظه در رودخانه حرکت کرده و رفته و آبهای دیگری در حرکت است. [۷] یکی از مسائل شگفت‌انگیز فلسفه همین است که هم رئالیستها برای رد ایدالیسم به نفی واقعیت مردد استدلال می‌کنند هم ایده‌آلیستها برای رد رئالیسم!! [۸] محمدعلی فروغی: سیر حکمت در اروپا، ج ۳، ص ۱۱. [۹] همان مأخذ، ص ۱۲. [۱۰] گفته می‌شود: هو العالم بالضمایر (خداوند است که به درونها و پوشیده در درونها داناست). و در بیت ابوالحسن تهمی در رثای فرزندش نیز همین دو معنی را می‌توان در نظر گرفت: فاذا نطقت فأنت أول منطقی و اذا سکت فأنت فی اضماری (فرزندم، اگر سخن بگویم، آغاز سخنم تویی و اگر سکوت کنم در درون من قرار یافته‌ای). [۱۱] الاعلیٰ ۳/ [۱۲] الشوریٰ ۱۱/ [۱۳] النور ۳۷/ ۳۵ - [۱۴] مشکات ظرفی است که چراغ در آن می‌گذاشتند، در لغت نامه‌ی دهخدا می‌گوید: مشکاء طاقی است فراخ که در آن چراغ نهند و قندیل گذارند. [۱۵] ابراهیم ۱۰/ [۱۶] طه ۵۰/ [۱۷] طه ۴۹/ [۱۸] البقره ۲۵۷/ [۱۹] الأحزاب ۴۳/ [۲۰] الأنعام ۱۲۲/ [۲۱] دعای عرفه از امام حسین. [۲۲] طه ۱۲/ [۲۳] این نکته را ناگفته نگذاریم که شیخ محمود شبستری که برای دفاع از حسین بن منصور حلاج گفته است: روا باشد انا الله از درختی چرا نبود روا از نیکبختی قطعاً مرتکب اشتباه شده است، زیر گوینده‌ی انی انا الله درخت نبوده است، بلکه خدا بوده است که به وسیله‌ی درخت آن را نمودار ساخته است. [۲۴] لا- مکانی که در او نور خداست ماضی و مستقبل و حالش کجاست هست هشیاری زیاد ما ماضی ماضی و مستقبل پرده‌ی خدا آتش اندر زن بهر دو تا یکی پر گره باشی از این هر دو چونی. [۲۵] این مطلب در جملات بعدی بدین ترتیب آمده است: وَلَمْ يَجْعَلْ لِلْحُرُوفِ فِي إِبْدَاعِهِ لَهَا مَعْنَى غَيْرِ أَنْفُسِهَا يَتَنَاهَى وَ لَا وُجُودَ. (و خداوند متعال در ابداع نمودن حروف برای آنها هویتی متناهی و معین و وجودی غیر از خود آنها قرار نداد). [۲۶] ممکن است بگوییم: بدان جهت که نخستین مخلوق از فیض الهی، نور خاتم الانبیاء علیه‌السلام و با نظر به ابعاد دیگر هستی عقل بوده است و این دو حقیقت می‌توانستند از حروف و کلمات استفاده کنند لذا حروف نخستین حقیقت ابداعی پس از دو حقیقت مزبور می‌باشد. [۲۷] غافر ۱۶/ [۲۸] غافر ۱۶/ [۲۹] غافر ۱۷/ [۳۰] فصلت ۵۳/ [۳۱] برخی از متکلمین را عقیده بر آن است که صفات ثبوتیه‌ی خداوندی مانند عالم، قادر، حی، بدان جهت که مفاهیم آنها اشاره به کمال ذات ربوبی می‌کنند و ما از درک کمال ذات خداوندی ناتوانیم، اشاره به سلب اضداد می‌نمایند. خداوند عالم است یعنی جاهل نیست. قادر است، یعنی ناتوان نیست. حی است یعنی مرده نیست. ولی بیان مبارک امام علیه‌السلام صریح در این است که ما به وسیله‌ی صفات و اسماء ذات اقدس ربوبی، معانی آنها را که دریافته‌ای را اگرچه اجمالاً و به طور نمونه درباره‌ی آن موجود اقدس نصیب ما می‌نمایند، درک و دریافت می‌نماییم. [۳۲] توحید - صدوق، ص ۴۳۹، پاورقی شماره‌ی ۱.