

معرفت خدا، توحید و اسما و صفات از دیدگاه مرحوم عبد الجلیل قزوینی

محمد بیابانی اسکویی^۱

چکیده

انسان، آن گاه که به خدای خویش، به حقیقت معرفت توجه می کند، خود را مخلوق و مملوک و محتاج به تمام ذات او می یابد. پس عبودیت و بندگی او را بالاترین کمال خویش می داند. در این مقاله، راه رسیدن به حقیقت معرفت خدا از نظر عبد الجلیل قزوینی رازی و دیگر عالمان شیعی و نیز از منظر آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام بررسی شده است. توحید خدای تعالی و اسما و صفات الهی، بخش های دیگر این تحقیق را به خود اختصاص داده اند.

کلیدواژه ها: معرفت الله، توحید، اقسام توحید، اسما و صفات، عبد الجلیل قزوینی.

درآمد

در باره این که معرفت خدای تعالی، سمعی است یا نظری و یا از طریق دیگری حاصل می شود، همواره بین اندیشمندان مسلمان، اختلاف نظر وجود داشته است.

اشعری ها معرفت خداوند سبحان را سمعی می دانند و حصول آن را بدون تبلیغ

ص: ۱۷۶

رسول، ناممکن می شمارند. در مقابل، غالب متکلمان شیعه قرار دارند که معتقدند راه شناخت خداوند و توحید و صفات او، نظر و استدلال است.

همچنین در باره اسما و صفات الهی، مباحث بسیار جدی و اساسی ای بین عالمان مطرح است. از نظر شیعه، صفات ذاتی باری تعالی، عین ذات و قدیم اند و در مقابل، برخی از متکلمان مسلمان، این صفات را لازم ذات و زائد بر آن می دانند.

^۱ (۱). استاد و پژوهشگر حوزه و دانشگاه.

مرحوم عبد الجلیل رازی در کتاب تقض، به رویارویی جدی با آرای عالم اشعری در باب معرفت خدا و توحید و اسما و صفات پرداخته است و ما بر آن هستیم که با تکیه بر آرای نویسنده کتاب بعض فضائح الروافض و مرحوم عبد الجلیل رازی، مباحثی را در این زمینه مطرح سازیم.

در فصل اول، به بررسی معنا و حقیقت معرفت و بحث در باره معرفت خدا و راه رسیدن به آن از نظر عبد الجلیل رازی و دیگر عالمان و متکلمان شیعی پرداخته ایم و آیات و روایات این بحث را طرح کرده ایم. در فصل دوم، مباحث مربوط به توحید خدای تعالی، حقیقت توحید و اقسام آن را مطرح خواهیم کرد. سرانجام در فصل سوم، اسما و صفات الهی، مورد بررسی قرار خواهند گرفت و در لابه لای آن، مباحثی همچون: معنای اسم و صفت، قول به «احوال» و «ثابتات ازلی» از نظر عبد الجلیل، رابطه اسم و مسمّا، اقسام اسما و صفات و کیفیت اطلاق اسما و صفات بر خدای تعالی مطرح خواهند شد.

اهمیت موضوع

فضل و ارزش اصل شناخت و معارف اعتقادی، روشن شد. بدیهی است که اهمیت شناخت هر چیزی، به اعتبار و ارزش آن وابسته است. از آن جا که خداوند متعال، با هیچ موجودی قابل مقایسه نیست، معرفت او را نیز نمی توان با هیچ معرفت دیگری مقایسه کرد. پس سرلوحه همه عقاید دینی، معرفت خداوند متعال است و هیچ یک از معارف دیگر، بدون توجه به معرفت وی فایده ای ندارد. به همین جهت

ص: ۱۷۷

است که امیر مؤمنان علیه السلام می فرماید:

أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ

۲؛

سرلوحه دین، معرفت خداست.

نیز می فرماید:

مَعْرِفَةُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ أَعْلَى الْمَعَارِفِ

۳؛

معرفت خدای متعال، بالاترین معرفت هاست.

۲ (۱). نهج البلاغه، خطبه ۱۰.

۳ (۲). تصنیف الغرر، ص ۸۱.

همچنین معرفت خداوند متعال، یکی از اهداف مهم خلقت انسان به شمار می آید.

خداوند می فرماید:

«وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»^۴

جن و انس را نیافریدم جز این که عبادتم کنند».

شکی نیست که عبادت بدون معرفت، تحقق پیدا نمی کند. از این رو، امام رضا علیه السلام می فرماید:

أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ

۵؛

اساس عبادت خدا، معرفت اوست.

بالاترین کمال هر بنده ای آن است که بتواند حق بندگی خویش را در برابر مولایش به خوبی ادا کند، و بنده خوبی برای وی باشد. کمال بندگی در صورتی به دست می آید که انسان، با تمام وجود، تسلیم خداوند متعال شود و در خدمت او قرار گیرد. بدیهی است که تسلیم و خدمت به مولا بدون معرفت او امکان پذیر نیست. چه بسا انسان که با جهل و نادانی اش، به جای بندگی مولای خویش سر از بندگی دیگران در آورد. یا به جای فروتنی و بندگی، مرتکب اعمالی شود که نه تنها با شئون مولایش سازگار نیست که توهین و جسارت به او محسوب می شود. لذا امام حسین علیه السلام می فرماید:

ای مردم! خداوند متعال، بندگان را نیافرید جز این که او را بشناسند و آن گاه که او را شناختند، عبادتش کنند و با عبادت او از بندگی دیگران، بی نیاز گردند.^۶

ص: ۱۷۸

بدین روی، کسی که با خداوند متعال، آشنایی پیدا کرده و با او الفتی برقرار نموده است، به یقین می داند که ارزش و کمال تمام اشیا، به اعتبار قربشان به پروردگار است و هر چیزی که انسان را از خدای خود دور کند و مایه غفلت وی از خدای متعال گردد، هیچ ارزشی ندارد.

پروردگار جهانیان، صاحب تمام نعمت ها و کمالات است. بدیهی است که ارتباط با صاحب کمالات و نعمت ها و آشنایی و نزدیکی به او، انسان را از هر کس و هر چیز دیگری بی نیاز می کند. زرق و برق نعمت های دنیوی، در چشم کسی که قرب به خداوند متعال پیدا کرده و همواره با اوست، بی ارزش می شود.

^۴ (۳). سوره ذاریات، آیه ۵۶.

^۵ (۴). بحار الأنوار، ج ۴، ص ۲۲۸.

^۶ (۵). علل الشرائع، ص ۹.

کسی که خدای خویش را در کنار خود احساس می‌کند و با او انس و الفتی برقرار کرده است، ترس و وحشتی ندارد.

آشنایی با خداوند متعال، روشنایی، توانایی، سلامتی و انس را جایگزین تاریکی، ناتوانی، بیماری و تنهایی می‌کند؛^۷ چرا که ارتباط با خداوند متعال، ارتباط با حقیقتی است که همه روشنایی‌ها و توانایی‌ها از اوست. امام صادق علیه السلام در مورد فضل معرفت خداوند متعال می‌فرماید:

لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِي فَضْلِ مَعْرِفَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَا مَدُّوا أَعْيُنَهُمْ إِلَى مَا مَنَّعَ اللَّهُ بِهِ الْأَعْدَاءَ مِنْ زَهْرَةِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَنَعِيمِهَا وَكَانَتْ دُنْيَاهُمْ أَقْلًا عِنْدَهُمْ مِمَّا يَطْثُونَهُ بِأَرْجُلِهِمْ وَلَنُغْمُوا بِمَعْرِفَةِ اللَّهِ جَلَّ وَعَزَّ وَتَلَذُّوا بِهَا تَلَذُّدُ مَنْ لَمْ يَزَلْ فِي رَوْضَاتِ الْجَنَّةِ مَعَ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ إِنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ آيَسٌ مِنْ كُلِّ وَحْشَةٍ وَصَاحِبٌ مِنْ كُلِّ وَحْدَةٍ وَنُورٌ مِنْ كُلِّ ظُلْمَةٍ وَقُوَّةٌ مِنْ كُلِّ ضَعْفٍ وَشِفَاءٌ مِنْ كُلِّ سَقَمٍ^۸

اگر مردم، ارزش معرفت خداوند متعال را می‌دانستند، چشمانشان را به نعمت‌ها و زرق و برق دنیا - که خداوند دشمنان را از آن بهره‌مند کرده است

ص: ۱۷۹

- نمی‌دوختند و دنیای آنها نزد ایشان بسیار کوچک تر از آن می‌شد که زیر پایشان لگدمال می‌کنند. و با معرفت خداوند جلیل و عزیز، به نعمت و لذتی می‌رسیدند همچون لذت کسی که تا ابد در باغ‌های بهشت، با اولیای الهی همراه است.

همانا معرفت خدای عز و جل انس انسان در هر وحشتی، و همنشین او در هر تنهایی ای، و نور او در هر تاریکی ای، و قوت او در ناتوانی‌ای و شفای او از هر بیماری‌ای است.

۱. معرفت خدا

الف. معنا و حقیقت معرفت

برخی معتقدند که معرفت، شناخت بعد از فراموشی است. مرحوم شیخ بهایی می‌نویسد:

قَالَ بَعْضُ الْأَعْلَامِ أَكْثَرُ مَا تَطْلُقُ الْمَعْرِفَةُ عَلَى الْأَخِيرِ مِنَ الْإِدْرَاكِينَ لِلشَّيْءِ ۚ الْوَاحِدِ إِذَا تَخَلَّلَ بَيْنَهُمَا عَدَمٌ بَأَن أَدْرَكَهُ أَوَّلًا ثُمَّ ذَهَلَ عَنْهُ ثُمَّ أَدْرَكَهُ ثَانِيًا فَظَهَرَ لَهُ أَنَّهُ هُوَ الَّذِي كَانَ قَدْ أَدْرَكَهُ أَوَّلًا؛^۹

^۷ (۱). البته این بدان معنا نیست که ضعف جسمی و فقر دنیوی و بیماری ظاهری هم به او عارض نمی‌شود؛ بلکه مقصود، آن است که در روح او با وجود همه این ناتوانی‌های جسمی نسبت به بندگی خالق، هیچ ضعف و ناتوانی‌ای دیده نمی‌شود.

^۸ (۲). الکافی، ج ۸، ص ۱۴۷.

^۹ (۱). الأربعون حدیثاً، ص ۷۸. نیز، ر. ک: بحار الأنوار، ج ۶۹، ص ۲۹۰؛ شرح اصول الکافی، ملا صالح مازندرانی، ج ۱، ص ۳۳۵؛ مجمع البحرین، ج ۲، ص ۱۱۹۸؛ منهاج البراعة، ج ۱، ص ۳۱۸.

بعضی از بزرگان می گویند: معرفت، غالباً به ادراک دوم از دو ادراک شیء واحد گفته می شود که بین آنها عدم، فاصله انداخته باشد؛ به این صورت که اول، آن را درک کند، سپس از آن غافل شود و دوباره به ادراک آن نایل آید و برایش روشن شود که این همان است که پیش از این، آن را درک کرده بود.

بر اساس این نظر، واژه معرفت در زبان عرب و نیز در آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام بیشتر برای بیان شناخت ثانوی به کار می رود؛ شناختی که پس از فراموشی و غفلت برای انسان حاصل می شود. البته این موضوع، با به کارگیری همین واژه در باره شناخت ابتدایی نیز منافات ندارد و معنای آن از نظر لغوی، به هیچ کدام از این دو، اختصاص ندارد و شامل هر دو می شود.

ص: ۱۸۰

فیومی می نویسد:

عَرَفْتُهُ عَرَفَةً وَ عِرْفَانًا، عَلِمْتُهُ بِحَاسَّةٍ مِنَ الْحَوَاسِّ الْخَمْسِ، وَ الْمَعْرِفَةُ إِسْمٌ مِنْهُ؛^{۱۰}
عَرَفْتُهُ، یعنی او را به یکی از حواس پنجگانه دانستم، و معرفت اسم، از آن است.

ابن منظور نیز می گوید:

الْعِرْفَانُ: الْعِلْمُ ... وَ عَرَفَهُ الْأَمْرُ: أَعْلَمَهُ إِيَّاهُ وَ عَرَفَهُ بَيْتُهُ: أَعْلَمَهُ بِمَكَانِهِ، وَ عَرَفَهُ بِهِ، وَ سَمَّاهُ؛^{۱۱}

عرفان، یعنی علم ... و فلان امر را به او معرفی کرد، یعنی او را به آن آگاه ساخت، و خانه اش را به او معرفی کرد، یعنی محل آن را به او یاد داد، و آن را به او شناساند، یعنی نشانه ای برای آن نهاد.

احمد بن فارس، معتقد است که معرفت، دو معنا دارد:

العين و الرء و الفاء أصلان صحيحان، يَدُلُّ أَحَدُهُمَا عَلَى تَتَابُعِ الشَّيْءِ مُتَّصِلًا بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَ الْآخَرُ عَلَى السُّكُونِ وَ الطَّمَأْنِينَةِ

و الأصل الآخر المَعْرِفَةُ وَ العِرْفَانُ، تَقُولُ: عَرَفْتُ فُلَانًا عِرْفَانًا وَ مَعْرِفَةً، وَ هَذَا أَمْرٌ مَعْرُوفٌ . وَ هَذَا يَدُلُّ عَلَى مَا قُلْنَاهُ مِنْ سُكُونِهِ إِلَيْهِ لِأَنَّ مَنْ أَنْكَرَ شَيْئًا تَوَحَّشَ مِنْهُ وَ نَبَأَ عَنْهُ؛^{۱۲}

عين و راء و فاء، دو اصل و ریشه صحیح دارد : یکی، بر پی در پی آمدن امری دلالت می کند که بعضی از آن با بعضی دیگر اتصال دارد و دوم، بر سکون و آرامش دلالت می کند

^{۱۰} (۱). مصباح المنیر، ص ۴۰۴.

^{۱۱} (۲). لسان العرب، ج ۹، ص ۱۵۳.

^{۱۲} (۳). معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۲۸۱.

و ریشه دیگر، معرفت و عرفان است. می‌گویی: فلانی به فلانی معرفت و عرفان پیدا کرد و این، امر معروف است. و این اصل، به سکون و اطمینان - که گفتیم - دلالت دارد؛ زیرا کسی که چیزی را منکر بشمارد، از او به

ص: ۱۸۱

وحشت می‌افتد و دور می‌شود.

بنا بر این، عرفان و معرفت، دانایی خاصی است که همراه آن، آرامش و اطمینان برای انسان به دست می‌آید و معرفت - که در برابر منکر هم استعمال می‌شود -، شاهدهی روشن بر این معناست.

ب. معرفت خدا و راه رسیدن به آن از نظر عبد الجلیل رازی

اندیشمندان مسلمان در باب معرفت خدا و راه‌های رسیدن به آن، دیدگاه‌های گوناگونی دارند؛ اما همگی بر این باورند که ذات خداوند متعال، با قوای ادراکی هیچ مخلوقی شناخته نمی‌شود. در عین حال، معتقدند اگرچه خدا را نمی‌توان به کنه ذاتش ادراک کرد، با این حال، چنین نیست که هیچ شناختی از او برای بشر امکان نداشته باشد.

برخی معتقدند که شناخت خدا تنها به استدلال و نظر در آثار او برای بشر میسر است. البته از این طریق فقط می‌توان وجود خدا و صفات او را اثبات کرد، نه این که به درک کنه وجود او رسید.

از نظر برخی دیگر، به غیر از راه نظر و استدلال، طریق دیگری نیز برای شناخت وجود دارد و آن، راه دل و کشف و شهود است.

برخی دیگر نیز شناخت خدا را نه نظر می‌دانند و نه کشف و شهود. از نظر آنان شناخت پروردگار، بدیهی و اولی است و جای هیچ گونه شک و تردید برای احدی در باره خداوند، وجود ندارد.

مرحوم عبد الجلیل قزوینی، از آن گروهی است که راه شناخت خدا را به نظر و استدلال، منحصر می‌دانند. ایشان در کتاب نقض - که در رد کتاب بعض فضائح الروافض تألیف کرده است - در موارد فراوان، اعتقاد مؤلف آن کتاب را در باب معرفت خداوند، باطل دانسته است. عبد الجلیل رازی در کتاب خود از مؤلف بعض فضائح الروافض با عنوان «خواجه» تعبیر می‌کند و اعتقاد وی را در باب «معرفه الله» چنین معرفی می‌نماید:

به مذهب خواجه چنان است که تا پیغامبر نیاید، معرفت خدای واجب

ص: ۱۸۲

نباشد و وجوب معرفت، موقوف است بر ظهور بعثت. و حُسن و قُبَح شرعی است؛ عقلی نیست.^{۱۳}

^{۱۳} (۱). نقض، ص ۱۳۴.

در جای دیگر در پاسخ به این سخن خواجه که می گوید: «آن جماعت که مذهب رفض نهادند ... ملحدان بودند»، می نویسد:

واصفان الحاد، همه مجبران و مشبهیان بودند و معرفت خدای را به جبر گفتند، نه به نظر.^{۱۴}

او در جای دیگر، مذهب مؤلف بعض فضائح الروافض (یعنی مذهب اشعری) را به سرایی تشبیه می کند که اساسش «جبر»، بنیادش «تشبیه»، دیوارش «قَدَر»، سقف هایش «بغض آل مصطفی» و درش «در کوی جفا و تعصّب و هوا» است و برای آن، چهار طاقچه است که هر طاقچه ای را به صفتی از فرقه های مختلف مردم توصیف می کند و در طاقچه چهارم را دارای صفت الحاد می شمارد و در توصیف آن می نویسد:

و صُفّه چهارم - که صفت ملحدی دارد - آن است که ملحد موجب و مؤثر در معرفت باری تعالی، قول پیغمبر گوید و از عقل و نظر تبرّا کند و مجبره را به عینه مذهب این است که نفی عقل و نظر کنند و حُسن و قُبْح را حوالت به شریعت و قول پیغمبر کنند و تا پیغمبر دعوت نکند، معرفت خدای و معارف عقلی، هیچ معلوم نشود و واجب نباشد و عقل و نظر را اثری نباشد.^{۱۵}

در جای دیگری به نظری بودن معرفت تصریح کرده، می نویسد:

همه ائمه طوایف مسلمانان، متفق الألفاظ و الفتاوی بر این جمع شدند که مؤثر در معرفت باری تعالی، نظر است و تعلیم و تقلید، باطل است؛ که آن، طریقت ملحدان و باطنیان است.^{۱۶}

این نظریه در باب معرفت خدای تعالی، در میان قدمای عالمان دینی شیعی، معروف و شایع بلکه مورد اتفاق بوده است . ابو اسحاق نوبختی، معتقد است که معرفت را

ص: ۱۸۳

طریقی جز نظر وجود ندارد.^{۱۷} شیخ مفید هم معرفت خداوند را اکتسابی می داند.^{۱۸}

سید مرتضی هم طریقی معرفت خدای متعال را «نظر» دانسته و بر این باور است که حتی پیامبران و امامان معصوم علیهم السلام نیز راهی جز آن برای معرفت خدا ندارند.^{۱۹}

^{۱۴} (۲). همان، ص ۳۴۷.

^{۱۵} (۳). همان، ص ۴۴۸ - ۴۴۹.

^{۱۶} (۴). همان، ص ۴۵۱.

^{۱۷} (۱). ر. ک: الیاقوت، ص ۲۷.

^{۱۸} (۲). ر. ک: أوائل المقالات، ج ۴، ص ۶۱.

^{۱۹} (۳). ر. ک: رسائل المرتضی، ج ۱، ص ۴۱۲.

شیخ طوسی هم طریقه معرفت را تنها نظر و فکر شمرده است.^{۲۰} ابو الفتح کراجکی^{۲۱} و ابو الصلاح حلبی^{۲۲} هم قول به انحصار طریق معرفت در نظر را اختیار کرده‌اند.

علامه حلّی در کتاب مناهج الیقین، نظر را به جهت دفع عقاب محتمل، واجب می‌داند و می‌نویسد:

مَعْرِفَةُ اللَّهِ تَعَالَى وَاجِبَةٌ لِكُونِهَا دَافِعَةً لِلْخَوْفِ الْحَاصِلِ مِنَ الْإِخْتِلَافِ وَ لَا يَتِمُّ إِلَّا بِالنَّظَرِ فَيَكُونُ وَاجِبًا؛^{۲۳}

معرفت خدای متعال، واجب است؛ زیرا موجب از بین رفتن ترسی است که از اختلاف ناشی می‌شود و معرفت خدا بدون نظر، حاصل نمی‌شود.

علامه حلّی، در جای دیگری، معرفت خدا، صفات ثبوتی و سلبی، عدل، نبوّت و امامت و معاد را به اتفاق علما، با دلیل، نه با تقلید، واجب دانسته است. مرحوم فاضل مقداد هم دلیل آن را «دفع عقاب محتمل یا شکر منعم» دانسته است و پس از معنای دلیل، نوشته است:

لَمَّا وَجَبَ الْمَعْرِفَةُ وَجَبَ أَنْ تَكُونَ بِالنَّظَرِ وَالْإِسْتِدْلَالِ لِأَنَّهَا لَيْسَتْ ضَرُورِيَّةً؛^{۲۴}

آن گاه که معرفت واجب شد، نظر و استدلال هم واجب می‌شود؛ زیرا معرفت خدا ضروری [و بدیهی] نیست.

ص: ۱۸۴

مرحوم ابن میثم،^{۲۵} شهید اوّل^{۲۶} و نیز فاضل مقداد (در کتاب دیگر خویش)،^{۲۷} معرفت خدا را با نظر و استدلال، لازم می‌دانند و طریقی غیر از نظر و استدلال، برای آن قائل نیستند.

ج. الهام و کشف طریق دیگر معرفت

مرحوم سیّد بن طاووس، از جمله کسانی است که بهترین طریق معرفت خدا را «الهام» شمرده و به فرزند خویش می‌نویسد:

إِنَّهُ - جَلَّ جَلَالُهُ - أَلْهَمَنِي مَعْرِفَتَهُ بِطَرِيقٍ لَا يَحْتَمِلُ خَطَرُ التَّلَبُّسِ وَلَا يَشْتَمِلُ عَلَى كَدَرِ التَّدْلِيلِ وَمَنْ عَرَفْتِي بِالْعَيَانِ وَ نُورِ الْإِيمَانِ وَجَدَ لِسَانَ الْحَالِ مُصَدِّقَ هَذَا الْمَقَالِ وَ اسْتَغْنَى بِالْوُجْدَانِ عَنِ إِقَامَةِ الْبُرْهَانِ؛^{۲۸}

^{۲۰} (۴). ر. ک: الإقتصاد، ص ۹۹.

^{۲۱} (۵). ر. ک: كنز الفوائد، ص ۹۸.

^{۲۲} (۶). ر. ک: الكافي في الفقه، ص ۳۹.

^{۲۳} (۷). مناهج الیقین، ص ۱۰۹.

^{۲۴} (۸). النافع يوم الحشر في شرح باب الحادی عشر، ص ۳-۴.

^{۲۵} (۱). ر. ک: قواعد المرام، ص ۲۸-۳۰.

^{۲۶} (۲). ر. ک: اربع رسائل كلامية، ص ۴۷-۴۸؛ رسائل الشهيد الأوّل، ص ۹۱-۹۲.

^{۲۷} (۳). ر. ک: الإعتقاد في شرح واجب الإعتقاد، ص ۴۹.

خداوند - جلّ جلاله - معرفت خویش را به طریقی برایم الهام کرد که احتمال وقوع در خطر اشتباه در آن وجود ندارد و شامل کدورت فریب و تدلیس نیست. و کسی که مرا به عیان و نور ایمان شناخت، زبان حال را تصدیق کننده این سخن می یابد و با وجدان از اقامه برهان، مستغنی می شود.

او در ادامه، از این الهام و وجدان، به «الهام و فطرت عقلی» تعبیر کرده و انسان را با وجود آن، از اقامه برهان و نظر و استدلال بر وجود خدا و صفات او بی نیاز می شمارد و معتقد است که طریقی معتزله و پیروان آنها آلوده به شبهات فراوان است و از رساندن انسان به یقین، دور است؛ بلکه ایشان معتقد است که معرفت، فضل و احسان خداست، نه حاصل نظر و استدلال. او برای کسانی که قائل به وجوب نظر در معرفت خدا هستند به جریان حضرت عیسی علیه السلام احتجاج کرده و می گوید:

وَقُلْتُ لَهُ يَوْمًا: مَا تَقُولُ فِي النَّاطِرِ فِي مَعْرِفَةِ اللَّهِ - جَلَّ جلاله - أَمَا أَنْ يَكُونَ فِي أَوَّلِ نَظَرِهِ شَاكًا فِي اللَّهِ - جَلَّ جلاله -؟

ص: ۱۸۵

قال: بَلَى.

قُلْتُ: أَتَقُولُ أَنَّ النَّبِيَّ مُحَمَّدًا وَوَصِيَّهِ عَلِيًّا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ مَضَى عَلَيْهِمَا زَمَانٌ شَكٌّ فِي اللَّهِ - جَلَّ جلاله -؟

فقال: غَلَبَتْنِي، مَا أَقْدِرُ أَقُولُ هَذَا؛^{۲۹}

روزی به او (کسی که قائل به وجوب نظر بود) گفتم: چه می گویی در باره کسی که در معرفت خدای - جلّ جلاله - استدلال می کنی، آیا پیش از استدلال، در خداوند شک داشت؟

گفت: آری.

گفتم: آیا معتقدی که محمد و وصیّش علی علیهما السلام زمانی برایشان سپری شد که در خدای تعالی شک داشتند؟

گفت: بر من غالب آمدی. من نمی توانم چنین اعتقادی داشته باشم.

مرحوم شهید ثانی هم الهام را یکی از طرق معرفت خدا می داند و می نویسد:

إِنَّ الْمُعْتَبَرَ فِي الْإِيمَانِ الشَّرْعِيُّ هُوَ الْجَزْمُ وَالْإِذْعَانُ وَلَهُ أَسْبَابٌ مُخْتَلِفَةٌ مِنَ الْإِلْهَامِ وَالْكَشْفِ وَالتَّعَلُّمِ وَالْإِسْتِدْلَالِ؛^{۳۰}

همانا معتبر در ایمان شرعی، جزم و اذعان است. و برای آن، اسباب مختلفی وجود دارد، از قبیل: الهام، کشف، تعلّم و استدلال.

^{۲۸} (۴). کشف المحجّة، ص ۴۳.

^{۲۹} (۱). ر. ک: همان، ص ۴۸ - ۵۷.

^{۳۰} (۲). رسائل الشهيد الثاني، ج ۲، ص ۷۵۷.

مرحوم ملا صالح مازندرانی نیز بندگان را مکلف به تحصیل معرفت از طریق نظر و استدلال نمی داند و معتقد است که بر عهده خداست که خود را به بندگان بشناساند.^{۳۱}

مرحوم سید نعمه الله جزائری هم معرفت خدا را فعل خدا می داند و اکتسابی بودن آن را نفی می کند. وی معتقد است که روایات فراوانی بر این مطلب دلالت دارند.^{۳۲}

مرحوم شیخ انصاری نیز معرفت خدا را پیش از تعریف خدای سبحان، غیر مقدور می داند.^{۳۳}

ص: ۱۸۶

او هم به مانند شهید ثانی، جزم و اطمینان را در «ایمان کافی» می داند و نظر و استدلال را واجب نمی شمارد. او می نویسد:

و كَيْفَ كَانَ فَالْأَقْوَى كِفَايَةُ الْجَزْمِ الْحَاصِلِ مِنَ التَّقْلِيدِ لِعَدَمِ الدَّلِيلِ عَلَى الزَّائِدِ عَلَى الْمَعْرِفَةِ وَ التَّصْدِيقِ وَ الْإِعْتِقَادِ وَ تَقْيِيدُهَا بِطَرِيقٍ خَاصٍّ لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ . مَعَ أَنَّ الْإِنصَافَ أَنَّ النَّظَرَ وَ الْإِسْتِدْلَالَ بِالْبَرَاهِينِ الْعَقْلِيَّةِ لِلشَّخْصِ الْمُتَفَتِّحِ لَوْجُوبِ النَّظَرِ فِي الْأَصُولِ لَا يَفِيدُ بِنَفْسِهِ الْجَزْمَ لِكَثْرَةِ الشَّيْبَةِ الْحَادِثَةِ فِي النَّفْسِ وَ الْمُدَوَّنَةِ فِي الْكُتُبِ حَتَّى أَنَّهُمْ ذَكَرُوا شُبُهَةً أَيْصَعِبُ الْجَوَابَ عَنْهَا لِلْمُحَقِّقِينَ الصَّارِفِينَ لِأَعْمَارِهِمْ فِي فَنِّ الْكَلَامِ فَكَيْفَ حَالُ الْمُشْتَغِلِ بِهِ مَقْدَاراً مِنَ الزَّمَانِ لِأَجْلِ تَصْحِيحِ عَقَائِدِهِ لِيَشْتَغَلَ بَعْدَ ذَلِكَ بِأُمُورٍ مَعَاشِيَةٍ وَ مَعَادِيَةٍ خُصُوصاً وَ الشَّيْطَانُ يُغْتَنِمُ الْفُرْصَةَ لِإِلْقَاءِ الشُّبُهَاتِ وَ التَّشْكِيكِ فِي الْبَدِيعِيَّاتِ.

و قد شاهدنا جماعة صرّفوا أعمارهم و لم يُحصّلوا منها شيئاً إلّا القليل؛^{۳۴}

به هر حال، اقوی کفایت قطع حاصل از تقلید است؛ زیرا آنچه واجب است، معرفت و تصدیق و اعتقاد است و مقید کردن حصول آنها از طریق خاص، دلیلی ندارد. با این که انصاف این است که نظر و استدلال با براهین عقلی برای شخصی که توجه به وجوب نظر و استدلال در اصول اعتقادی دارد، به تنهایی مفید قطع نیست؛ زیرا شبهاتی که در نفس انسانی پدید می آیند و نیز شبهاتی که در کتاب ها تدوین شده اند، فراوانند؛ بلکه جواب برخی از شبهات برای محققینی که سال ها عمر خویش را در فن کلام صرف کرده اند، دشوار است تا چه رسد به کسی که زمان اندکی برای تصحیح اعتقاداتش اشتغال به آن پیدا کند و به تحصیل معاش و معاد خویش بپردازد. به خصوص که شیطان هم فرصت را مغتنم می شمارد و شبهات خویش را القا می کند و در بدیهیات، تشکیک می نماید. و ما جماعتی را مشاهده کردیم که عمر خویش را صرف مباحث عقلی کرده اند و جز اندکی، عاید آنها نشده است.

ص: ۱۸۷

مرحوم آقا ضیا هم طریق تحصیل معرفت خداوند سبحان را منحصر در نظر و استدلال نمی کند و می گوید:

^{۳۱} (۳). ر. ک: شرح اصول الکافی، ج ۵، ص ۶۱-۶۲.

^{۳۲} (۴). نور البراهین، ج ۱، ص ۵۴۲.

^{۳۳} (۵). فرائد الاصول، ج ۲، ص ۲۲.

^{۳۴} (۱). همان، ج ۱، ص ۵۷۴.

فَلَا يَنْبَغِي الْإِشْكَالُ فِي كِفَايَةِ الْجَزْمِ وَالْمَعْرِفَةِ وَلَوْ مِنَ التَّقْلِيدِ وَكَثْرَةِ إِقْلَاءِ الْأَبْوَيْنِ وَغَيْرِهِمَا؛^{۳۵}

پس اشکال در کفایت مطلق جزم و معرفت، سزاوار نیست، اگر چه از تقلید و کثرت القای پدر و مادر و دیگران حاصل شود.

مرحوم آقای خویی هم همانند شیخ انصاری و آقا ضیا، استناد به دلیل و برهان را در تحصیل معرفت لازم ندانسته و جزم و علم حاصل از تقلید را هم کافی شمرده است.^{۳۶}

پس روشن شد که در معرفت خدای متعال، نه تنها نظر و استدلال، لازم و واجب نیست، بلکه وجوب و لزوم آن بر همگان، غیر مقدور است. بر اساس اصول و مبانی اعتقادی دینی نیز - چنان که شیخ انصاری فرمودند -، نظر و استدلال در باب معرفت پروردگار، بدون تعریف خود او، معرفتی به دنبال نمی آورد و با وجود تعریف الهی، تمام ادله و براهین اثبات عقلی وجود خدای تعالی را هدفگیری نمی کنند؛ بلکه همه برای توجه دادن به معروف فطری است.

د. معرفت خدا در آیات و روایات

معرفت خداوند متعال از نظر آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام «فطری» است.

آیاتی مانند: «أَفَى اللَّهِ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»،^{۳۷} «صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً»،^{۳۸} «فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»،^{۳۹} «وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ»^{۴۰} و «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ»^{۴۱} و نیز آیات دیگری که به جهت اختصار، از نقل آنها خودداری گردید، خدا را ظاهر و آشکار

ص: ۱۸۸

معرفی می کنند؛ تردید در باره خدا را برای هیچ کس جایز نمی دانند؛ همه خلایق را بنده خدا معرفی می کنند. بر اساس این آیات، حقیقت هر موجودی، علامت و رنگی از خدا دارد؛ همه انسان ها به هنگام سختی ها، متوجه خدای خویش می شوند؛ نقش پیامبران، تنها یادآوری معرفت فراموش شده به بندگان خداست؛ هدایت، فعل خدای سبحان است.

همچنین از این آیات، به روشنی استفاده می شود که معرفت پروردگار، نظری و کسبی و فکری و تعقلی نیست؛ بلکه همه موجودات به حقیقت معرفت، خداوند را می شناسند. معرفت خداوند، فراتر از درک عقل و فکر انسانی است، در نتیجه، بندگان مجاز نیستند که در خدای خویش تفکر و تعقل کنند و او را به عقل و فکر خویش مورد تأمل و تحقیق قرار

^{۳۵} (۱) . نهایه الأفكار، ج ۲، ص ۱۹۵.

^{۳۶} (۲) . ر. ک: اجتهاد و تقلید، ص ۴۱۱.

^{۳۷} (۳) . سوره ابراهیم، آیه ۱۰.

^{۳۸} (۴) . سوره بقره، آیه ۱۳۸.

^{۳۹} (۵) . سوره روم، آیه ۳۰.

^{۴۰} (۶) . سوره عنکبوت، آیه ۶۱.

^{۴۱} (۷) . سوره غاشیه، آیه ۲۲.

دهند؛ چرا که انسان به محض به کارگیری فکر و عقل خود برای شناخت خدا، از معرفت او دور می شود؛ زیرا تفکر در باره امری که به روشنی و بدهت برای همه موجودات و بویژه انسان ظاهر است، موجب دوری از آن می شود.

آنچه عیان است، نیاز به بیان ندارد و اگر قرار باشد که خلق، او را تبیین کند، باید بر او احاطه پیدا کند و چون احاطه خلق به خدا ممکن نیست، تبیین و توصیف و تعریف خدا هم برای آفری ده، به هیچ وجه ممکن نخواهد بود. بنا بر این، ناگزیر باید معرفت خدا را از خود او خواست تا او خود را معرفی و بنده اش را به سوی خود هدایت کند.

امام صادق علیه السلام شیعیان را به خواندن این دعا در زمان غیبت سفارش می کند:

اللَّهُمَّ عَرِّفْنِي نَفْسَكَ فَإِنَّكَ إِن لَمْ تُعَرِّفْنِي نَفْسَكَ لَمْ أَعْرِفَكَ . اللَّهُمَّ عَرِّفْنِي نَبِيَّكَ فَإِنَّكَ إِن لَمْ تُعَرِّفْنِي نَبِيَّكَ لَمْ أَعْرِفْهُ قَطُّ .
اللَّهُمَّ عَرِّفْنِي حُجَّتَكَ فَإِنَّكَ إِن لَمْ تُعَرِّفْنِي حُجَّتَكَ ضَلَلْتُ عَنْ دِينِي؛^{۴۲}

خداوندا! خود را به من بشناسان که اگر خود را به من معرفی نکنی، تو را نخواهم شناخت.

خداوندا! پیامبرت را به من بشناسان که اگر او را به من معرفی نکنی، هیچ

ص: ۱۸۹

گاه او را نخواهم شناخت.

خداوندا! حجت خویش را به من بشناسان که اگر او را به من معرفی نکنی، از دین خود گم خواهم شد.

امیر مؤمنان علیه السلام در پاسخ به سؤال جاثلیق که می پرسد: «آیا خدا را به محمد صلی الله علیه و آله شناختی یا محمد صلی الله علیه و آله را به خدا؟»، بیان می کند که: «محمد صلی الله علیه و آله را به خدا شناختم، نه خدا را به محمد صلی الله علیه و آله». ایشان در باره نحوه این شناخت می فرماید: «من وقتی محمد صلی الله علیه و آله را به مخلوقیت و حدوث شناختم، به خاطر حدودی که از طول و عرض خداوند متعال در او ایجاد کرده است، دانستم که دیگری، او را تدبیر می کند و او مصنوع است».

فَعَرَفْتُ أَنَّهُ مُدَبَّرٌ مَصْنُوعٌ بِاسْتِدْلَالٍ وَإِلْهَامٍ مِنْهُ وَإِرَادَةٍ كَمَا أَلْهَمَ الْمَلَائِكَةَ طَاعَتَهُ وَعَرَفَهُمْ نَفْسَهُ بِلَا شَبِهِ وَلَا كَيْفٍ؛^{۴۳}

پس دانستم که او مصنوع و تحت تدبیر دیگری است. و این شناخت، به راه نمایی و الهام و اراده الهی برای من پدید آمد، چنان که خداوند، طاعت خویش را بر فرشتگان الهام کرد و خود را بدون هیچ شباهت و کیفیتی، به آنها شناساند.

امام صادق علیه السلام نیز می فرماید:

إِنَّمَا عَرَفَ اللَّهُ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِفَلَيْسَ يَعْرِفُهُ إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ ...

^{۴۲} (۱). الکافی، ج ۱، ص ۳۴۲.

^{۴۳} (۱). التوحید، صدوق، ص ۲۸۷.

فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يُؤْمِنُ بِمَا لَا يَعْرِفُ فَهُوَ ضَالٌّ عَنِ الْمَعْرِفَةِ لَا يُدْرِكُ مَخْلُوقٌ شَيْئاً إِلَّا بِاللَّهِ وَلَا تُدْرِكُ مَعْرِفَةُ اللَّهِ إِلَّا بِاللَّهِ

۴۴؛

خداشناس، فقط کسی است که خدا را به خود او می شناسد. و کسی که خدا را به خود او نمی شناسد، خدا را نشناخته و غیر خدا را شناخته است ... و کسی که می پندارد ایمان به خدای ناشناخته دارد، از شناخت، غافل و بی خبر است. مخلوق، هیچ چیزی را جز به واسطه خدا نمی شناسد و معرفت خدا جز به او درک نمی شود.

این گونه - احادیث که تعداد آنها فراوان است -، به این نکته اساسی تأکید می کنند

ص: ۱۹۰

که معرفت خدا به فکر و تعقل در باره او حاصل نمی شود؛ بلکه معرفت او امری است که او خود باید به بندگان عطا کند.

عبد الأعلی می گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم:

أَصْلَحَكَ اللَّهُ هَلْ جُعِلَ فِي النَّاسِ أَدَاءٌ يَنْالُونَ بِهَا الْمَعْرِفَةَ؟ قَالَ: فَقَالَ لَا قُلْتُ:

فَهَلْ كُلُّهُمْ الْمَعْرِفَةَ؟ قَالَ: لَا عَلَى اللَّهِ الْبَيَانُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا وَلَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا

۴۵؛

خدا خیرت دهد! آیا در مردم، ابزاری قرار داده شده که به وسیله آن، خدا را بشناسند؟

فرمود: «نه».

پرسیدم: آیا آنها را تکلیف به معرفت کرده است؟

فرمود: «نه. تنها به عهده خداست که بیان کند. خدا هیچ کس را جز به اندازه توانش تکلیف نمی کند، و خدا هیچ کس را جز به آنچه به او داده است، تکلیف نمی کند».

روایات مربوط به فعل خدا بودن معرفت نیز فراوان است. از مجموع آنها به این نتیجه می رسیم که مردم به معرفت خداوند متعال، تکلیفی ندارند و بر عهده خداست که خود را به آنان معرفی کند و بر خلق است که پس از معرفت بخشی خدای متعال، او را تصدیق کنند و به او ایمان آورند؛ خداوندگاری او را شکرگذارند؛ حق بندگی او را ادا کنند؛ در برابر او استکبار نورزند؛ از او فرمان برند؛ با اطاعت از فرامینش به او تقرب جویند؛ و موجبات توجه و لطف بیشتر او را نسبت به خود فراهم سازند. امام صادق علیه السلام می فرماید:

۴۴ (۲). همان، ص ۱۴۲.

۴۵ (۱). الکافی، ج ۱، ص ۱۶۳؛ التوحید، صدوق، ص ۴۱۴؛ المحاسن، ج ۱، ص ۲۷۶؛ بحار الأنوار، ج ۵، ص ۳۰۲.

لَيْسَ لِلَّهِ عَلَى خَلْقِهِ أَنْ يَعْرِفُوا وَلِلْخَلْقِ عَلَى اللَّهِ أَنْ يَعْرِفَهُمْ وَلِلَّهِ عَلَى الْخَلْقِ إِذَا عَرَفَهُمْ أَنْ يَقْبَلُوا

۴۶؛

برای خدا بر عهده خلق نیست که بشناسند. و برای خلق بر عهده خداست

ص: ۱۹۱

که به آنها بشناساند. و برای خدا بر عهده خلق است که وقتی خود را معرفی کرد، بپذیرند.

بنا بر این، خداوند متعال برای معرفت خویش ابزاری در بشر قرار نداده است که بشر با استفاده از آن بتواند خدای خویش را بشناسد. پس انسان، با تمام قوای ادراکی ای که خداوند به او عنایت کرده، از شناخت خدا ناتوان است و چاره‌ای ندارد جز این که خودِ خداوند متعال، خویش را به او معرفی کند. بر اساس آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام این شناساندن، در عوالمی پیش از این عالم صورت گرفته است. در این دنیا نیز خداوند، بندگان را توسط دعوت پیامبران و اوصیای خویش به آن معرفت توجّه داده و یادآوری می‌کند. تحقق معرفت برای انسان، فعل خدا و نتیجه آن است و بنده‌ای که این نعمت الهی را قدر بداند، به آن ترتیب اثر دهد، خود را به آن پای بند بداند و میثاق بندگی را حرمت نگه دارد، بنده‌ای «بامعرفت» است و کسی که این نعمت را ناسپاسی کند، به آن کفر ورزد و بدان پشت کند، «بی معرفت» شمرده می‌شود.

پس معرفتی که فعل بشر و وظیفه اوست، تسلیم، تصدیق و قدردانی از آن نعمت بزرگ الهی است. در تفسیر آیه «وَلْتَكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»^{۴۷} شکر را معرفت دانسته است.^{۴۸}

نیز در تفسیر آیه «وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ»^{۴۹} آمده است:

الْكُفْرُ هَاهُنَا الْخِلَافُ وَالشُّكْرُ الْوَلَايَةُ وَالْمَعْرِفَةُ.^{۵۰}

چنان که می‌بینیم، در این روایات، از شکر به «معرفت» تعبیر شده است و در روایات فراوانی، تصدیق نیز معرفت نامیده شده است. ابو حمزه از امام باقر علیه السلام سؤال می‌کند: معرفت خدا چیست؟ ایشان در جواب می‌فرماید:

تَصْدِيقُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَتَصْدِيقُ رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَوُالَاةُ عَلَيْهِ السَّلَامِ وَالِائْتِمَامُ بِهِ وَطَائِعَةُ

ص: ۱۹۲

^{۴۶} (۲). الکافی، ج ۱، ص ۱۶۴.

^{۴۷} (۱). سوره بقره، آیه ۱۸۵.

^{۴۸} (۲). ر.ک: المحاسن، ج ۱، ص ۲۴۶.

^{۴۹} (۳). سوره زمر، آیه ۷.

^{۵۰} (۴). المحاسن، ج ۱، ص ۲۴۶.

الْهُدَى عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَالْبَرَاءَةُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ عَدُوِّهِمْ هَكَذَا يُعَرِّفُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ

۵۱؛

تصدیق خداوند عز و جل و تصدیق پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و پذیرش ولایت علی علیه السلام با اقتدا به او و به امامان هدایتگر علیهم السلام و برائت از دشمنان آنان به خداوند متعال است. خداوند باید به همین صورت شناخته شود.

معلوم است که مراد از این شناخت، آن شناختی نیست که فعل و صنع خداست و بندگان به آن تکلیف نشده اند؛ بلکه مقصود از معرفت در این روایت و نظایر آن، آثار آن نعمت بزرگ الهی در وجود انسان است که انسان را به خضوع و خشوع و اطاعت و فرمانبری و دوستی دوستان خدا و دشمنی دشمنان خدا می خواند و بنده خدا را در مسیر عبودیت به پیش می برد.

پس نتیجه می گیریم که معرفت خداوند، نظری و اکتسابی نیست و رأی قدما در نظری و اکتسابی بودن معرفت، توسط عالمان دیگر نفی شده و در نهایت، همه به اتفاق، بر کفایت جزم یا اطمینان در اصول معتقد شد ه اند، اعم از این که اطمینان از راه نظر و استدلال به دست آید یا از راه الهام و وجدان و یا از طریق تقلید از عالم یا حتی تقلید از پدر و مادر.

۲. توحید

الف. حقیقت توحید

بر اساس احادیث، توحید خدای متعال، با معرفت او هیچ تفاوتی ندارد . همان طور که معرفت خدا فطری است و هر انسانی، فطرتاً خداشناس است، توحید نیز فطری است؛ چرا که اصولاً توحید خدا از معرفت او جداناپذیر است . خدایی که همه انسان ها به معرفت او مفلطورند، خدای ذهنی و مفهومی نیست که قابل انطباق بر افراد متعدد باشد؛ بلکه خدای واقعی و حقیقی ای است که یگانگی و بی همتایی، حقیقت ذات اوست.

ص: ۱۹۳

ابو هاشم جعفری می گوید: از امام جواد پرسیدم: واحد به چه معناست؟ ایشان فرمود:

الَّذِي اجْتَمَعَ الْأَلْسُنُ عَلَيْهِ بِالتَّوْحِيدِ كَمَا قَالَ عَزَّ وَجَلَّ:

«وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ»؛^{۵۲، ۵۳}

[واحد،] آن است که همه زبان ها در اقرار بر یگانگی خداوند، اتفاق دارند.

^{۵۱} (۱). الکافی، ج ۱، ص ۱۸۰.

^{۵۲} (۱). سوره لقمان، آیه ۲۵؛ سوره زمر، آیه ۳۸.

^{۵۳} (۲). التوحید، صدوق، ص ۸۳؛ بحار الأنوار، ج ۳، ص ۲۰۸.

همان گونه که خدای عز و جل می‌فرماید: «اگر از آنان سؤال کنی که خالق آسمان‌ها و زمین کیست؟ می‌گویند: خدا».

امام جواد علیه السلام همین مطلب را در حدیثی دیگر به این صورت بیان می‌کند:

المُجْتَمَعُ عَلَيْهِ بِجَمِيعِ الْأَلْسُنِ بِالْوَحْدَانِيَّةِ

۵۴؛

[واحد یعنی آن که] همگان با همه زبان‌ها بر وحدانیت او اتفاق دارند.

ب. اقسام توحید

توحید در کتاب‌های اعتقادی، به توحید ذاتی، صفاتی، افعالی و عبادی تقسیم می‌شود. توحید به مناسبت مقابله با شرک، ناظر به فعل بندگان است. بندگان، عموماً به دلیل تفکر و تعقل در ذات خدا، به شرک گرفتار می‌شوند. گاهی نیز این ابتلا از ناحیه عدم درک صحیح اوصافی پدید می‌آید که در قرآن و روایات در باره خدای متعال وارد شده است؛ اوصافی همچون: سمیع و بصیر بودن. اثبات اموری مانند: داشتن دست و صورت و ... برای خداوند متعال نیز این چنین است.

یک. توحید ذاتی

مقصود از توحید ذاتی، آن است که خدای تعالی «احدی المعنی» است و از هر گونه ترکیب و تجزیه، منزّه و مقدّس است و هیچ مثل و همتایی ندارد.

عبد الجلیل قزوینی در این باره می‌نویسد:

آنچه ظاهر و معلوم است از مذهب شیعه اصولیه، پوشیده نیست که خدای

ص: ۱۹۴

را یکی دانند بی‌مثل و مانند.^{۵۵}

و در جای دیگر می‌گوید:

اما اصل مذهب شیعه اصولیه امامیه اثنا عشریه، آن است که آسمان و زمین و هر چه میان آسمان و زمین است از جمادات و حیوانات، هیچ نبوده است از اجسام عالم و از اعراض مخصوصه، همه خدای تعالی آفریده است و صانع عالم، خداست و قدیم است و لا قدیم سواه و ما کان معه من إله، موصوف است به صفات کمال، لم یزل و لایزال، مخالف همه ایشان از معلومات و معدومات و موجودات. تبارک و تعالی، قادری است بی آلت و ... موجودی بی بدایت ... مثل و

^{۵۴} (۳). التوحید، صدوق، ص ۸۲؛ بحار الأنوار، ج ۳، ص ۲۰۸.

^{۵۵} (۱). نقض، ص ۱۶.

مانند و شبیه ندارد ... و هرچه جز از ذات اوست و موجود است، همه محدث است و او قدیم و باقی هست و ازلی است.^{۵۶}

همه آنچه مرحوم عبد الجلیل قزوینی در تبیین توحید ذاتی خدای تعالی بیان کرده، در حقیقت، عین متون احادیث اهل بیت علیهم السلام است که در منابع حدیثی شیعه، به وفور دیده می شوند. دو نکته مهم و اساسی ای که در توحید ذاتی خدای تعالی وجود دارد و ایشان نیز به آنها تأکید کرده، عبارت اند از: اول، نفی هر گونه مثل از خدای تعالی؛ دوم، حدوث همه ماسوی الله.

این دو نکته، در اصل به یک حقیقت توجّه می دهند و آن، «عدم شباهت ذات خداوند با مخلوقات» است. رابطه خدا با خلق، رابطه ایجاد و احداث است؛ یعنی غیر او هر چه باشد، پیش از ایجاد از سوی خداوند، حقیقتاً معدوم اند. و هیچ نحو وجودی و ثبوتی نداشته اند. آیه «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ» و نیز آیه «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» که خدای متعال در سوره توحید، نفس خویش را بدان توصیف می کند، بیانگر همین معنا هستند.

خداوند متعال در این دو آیه، در حقیقت، احدیت ذات خود را بیان می کند و

ص: ۱۹۵

یادآور می شود که مخلوق در هر مرتبه ای که باشد و هر کمالی که داشته باشد، نه خودش و نه کمالاتش هیچ کدام در ذات خداوند هیچ گونه سابقه وجودی و ثبوتی ندارند و در کنار خدا و از لوازم ذات الهی نیستند.

امام جواد علیه السلام می فرماید:

إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَ تَعَالَى - لَمْ يَزَلْ مُتَفَرِّدًا بِوَحْدَانِيَّتِهِ ثُمَّ خَلَقَ مُحَمَّدًا وَ عَلِيًّا وَ فَاطِمَةَ

؛^{۵۷}

همانا خداوند - تبارک و تعالی - همواره در ازل در یگانگی اش تنها بود.

سپس محمد و علی و فاطمه را آفرید.

این حدیث، به روشنی نشان می دهد که خلق به هیچ وجه، سابقه وجودی و ثبوتی نداشته است و پیش از خلق، خدا بود و بس و بعد از آن که هیچ نبود، خدای تعالی آفرینش خلق را آغاز کرد.

و امام صادق علیه السلام می فرماید:

إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلَقَهُ خَلْقًا مِنْهُ وَ كُلُّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمُ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ تَعَالَى فَهُوَ مَخْلُوقٌ وَ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ...

^{۵۶} (۲). همان، ص ۴۱۵ - ۴۱۶.

^{۵۷} (۱). الکافی، ج ۱، ص ۴۴۱.

همانا خداوند، تهی از خلق خویش و خلش تهی از اوست. و هر آنچه که شیء به آن اطلاق می شود غیر از خدا مخلوق است. و خداوند، خالق همه اشیاست.

احادیث فراوان دیگری به این مضمون وجود دارند که همگی نشان از توحید و یگانگی ذات الهی در ازل و ابد دارند. و ما را متوجه می کنند که خلقت، به نحو صدور و فیضان و به تعبیر اصطلاحی، به علّیت و تجلّی و ظهور نیست؛ بلکه امر خلقت، بدان جهت که فعل خداوند متعال است، قابل تعقل و تصوّر انسان نیست. عقل انسان چگونه می تواند به حقیقت فعل خدا دست یابد، در حالی که از رسیدن به خدا عاجز و ناتوان است؟!

ص: ۱۹۶

دو. توحید صفاتی

مرحوم عبد الجلیل قزوینی، معتقد است که صفات ذات خداوند، عین ذات اوست و هیچ صفت زاید بر ذات برای خداوند متعال وجود ندارد. از نظر او خداوند در مقام ذات خویش، همه کمالات ذاتی را بالذات دارد و هیچ کمالی با کمال دیگر در مقام ذات الهی، اختلاف و بینوتی ندارد.

از نظر او و همه شیعیان، خداوند، همان طور که ذاتاً بی مثل و شبیه است، در صفات و فعل نیز مثل و شبیه ندارد و متفرد و متوحد است؛ یعنی در علمی که او بدان موصوف می شود، احدی با او مشارکت ندارد. همین طور در خالقیت و رازقیت و امثال آنها- که از اوصاف فعل الهی هستند- شبیه و مانندی ندارد. در روایات اهل بیت علیهم السلام به هنگام توصیف خداوند، اوصاف او با قیودی ضمیمه شده است تا مخاطب از توهّم شباهت داشتن خدا با خلق در همین صفات دور شود.

امام کاظم علیه السلام در توصیف خداوند متعال می فرماید:

أَنَّهُ الْحَيُّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَالْقَادِرُ الَّذِي لَا يَعْجُزُ وَالْقَاهِرُ الَّذِي لَا يُغْلَبُ وَالْحَلِيمُ الَّذِي لَا يَعْجَلُ وَالِدَائِمُ الَّذِي لَا يَبِيدُ وَالْبَاقِي الَّذِي لَا يَفْنَى وَالثَّابِتُ الَّذِي لَا يَزُولُ وَالْغَنِيُّ الَّذِي لَا يَفْتَقِرُ وَالْعَزِيزُ الَّذِي لَا يَذِلُّ وَالْعَالِمُ الَّذِي لَا يَجْهَلُ وَالْعَدْلُ الَّذِي لَا يَجُورُ وَالْجَوَادُّ الَّذِي لَا يَبْخُلُ

همانا خداوند، زنده است که نمی میرد؛ تواناست که ناتوان نمی شود؛ و پیروزمند است که مغلوب نمی شود؛ بردبار است که شتاب زدگی نمی کند؛ همیشگی است که نهایت ندارد؛ باقی است که فنا نمی پذیرد؛ ثابت است که زوال پیدا نمی کند؛ غنی

۵۸ (۲). همان، ص ۸۳.

۵۹ (۱). بحار الأنوار، ج ۴، ص ۲۹۶.

است که فقر در او راه ندارد؛ عزیز است که ذلت ندارد؛ داناست که نادان نمی‌شود، عادل است که ستم نمی‌کند؛ و بخشنده است که بخل نمی‌ورزد.

مانند این روایت در احادیث اهل بیت علیهم السلام فراوان است. از این تعبیر استفاده

ص: ۱۹۷

می‌شود که ائمه علیهم السلام در مقام توجّه دادن خلق به خدا و کمالات و افعال الهی، به نفی هر گونه تشبیه، عنایت کامل داشته‌اند. ایشان با آوردن قیودی به همراه کمالات الهی، مخاطب خویش را از توهم سنخیت و وحدت و شباهت بین کمال موجود در خلق با خدا بر حذر داشته‌اند.

مرحوم عبد الجلیل قزوینی، با الهام گرفتن از این آموزه اهل بیت علیهم السلام می‌گوید:

تبارک و تعالی، قادری است بی آلت و عالمی است بی علت، حیّ بی آفت، موجودی بی بدایت، سمیع و بصیر و مُدرک جمله مدرکات. غنی است و حاجت بر او روا نه.^{۶۰}

بنا بر این، خداوند در کمالات و افعال خویش همچون ذات خویش بی مانند است و هیچ شبیهی ندارد. امیر مؤمنان علیه السلام این مطلب را به این صورت بیان می‌فرماید:

كُلُّ عَزِيزٍ غَيْرُهُ ذَلِيلٌ وَكُلُّ قَوِيٍّ غَيْرُهُ ضَعِيفٌ وَكُلُّ مَالِكٍ غَيْرُهُ مَمْلُوكٌ وَكُلُّ عَالِمٍ غَيْرُهُ مُتَعَلِّمٌ وَكُلُّ قَادِرٍ غَيْرُهُ يَقْدِرُ وَيَعْجَزُ وَكُلُّ سَمِيعٍ غَيْرُهُ يَصْمُ عَنْ لَطِيفِ الْأَصْوَاتِ وَيُصِمُّهُ كَبِيرُهَا وَيَذْهَبُ عَنْهُ مَا بَعْدَ مِنْهَا وَكُلُّ بَصِيرٍ غَيْرُهُ يَعْصَى عَنْ خَفِيِّ الْأَلْوَانِ وَلَطِيفِ الْأَجْسَامِ

؛^{۶۱}

هر عزیزی جز خداوند، خوار و هر نیرومندی جز او ناتوان است. هر مالکی جز خداوند، مملوک و هر دانایی جز او دانش‌آموز است. هر توانایی جز خداوند، توانا می‌شود و ناتوان می‌گردد. هر شنونده‌ای جز خداوند، از شنیدن صداهای لطیف عاجز است و صدای بلند، او را کر می‌کند و صداهای دور به گوش او نمی‌رسد. هر بیننده‌ای جز او از رنگ‌های پنهان و اجسام لطیف، کور می‌شود.

سه. توحید افعالی

توحید افعالی، به این معناست که افعال الهی، اختصاص به خداوند متعال دارد. هیچ خلقی در افعال الهی، هیچ گونه مشارکتی ندارد. خداوند متعال در فعل خویش، غنی

^{۶۰} (۱). نقض، ص ۴۱۵.

^{۶۱} (۲). نهج البلاغه، خطبه ۶۵؛ بحار الأنوار، ج ۴، ص ۳۰۸.

بالبذات است و نیازمند هیچ کس نیست و از هیچ کس در افعال خویش یاری نمی‌گیرد.

همه آفریده‌ها به مشیت او موجود می‌شوند و هرگاه بخواهد، آنها را از بین می‌برد.

همه خلائق، همیشه دست نیاز به سوی او دراز می‌کنند. اوست که همه را به وجود می‌آورد و روزی می‌دهد. بقاء، ثبات و تمام حقیقت مخلوقات، به خواست اوست. به یک تعبیر می‌توان گفت: «لَا مَوْثَرُ فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ»؛ زیرا هیچ موجودی بدون خواست خداوند، نمی‌تواند در موجود دیگری تأثیر بگذارد؛ اما این بدان معنا نیست که هیچ فعلی از هیچ کس جز خدا سر نمی‌زند و خداوند متعال، خالق افعال بندگان است.

مرحوم عبد الجلیل، در نفی چنین برداشتی از توحید افعالی می‌نویسد:

در این معنا شبهتی و انکاری نیست که مذهب شیعه و کافه اهل عدل خَلَفًا عَنْ سَلَفٍ به دلیل و حجت آن است که قبايح بأسرها و فضائح و فساد و کفر و معاصی و طغیان، هیچ فعل خدای تعالی نباشد و گرچه باری تعالی قادر است بر همه، نکند و روا نباشد که اختیار این افعال یا بهری از آن کند که منزّه و مبراست از آفریدن آن.^{۶۲}

این سخن مرحوم عبد الجلیل قزوینی نیز مطابق معارف قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام است که خدای تعالی را از ایجاد افعال قبیح و فساد در روی زمین، منزّه می‌داند.

۳. اسما و صفات

الف. معنای اسم و صفت

اسم در لغت یا از «وَسَمٌ» به معنای علامت و نشانه، مشتق شده است و یا از «سُمُو» به معنای بلندی و رفعت.^{۶۳} صفت نیز از «وَصَفٌ» مشتق شده است که به معنای نشانه و علامت است. تفاوت معنوی صفت با اسم، در این است که اسم به معنای مطلق علامت است؛ اما صفت، علامتی است که لازم موصوف است.^{۶۴}

در روایات اهل بیت علیهم السلام معنای اسم و صفت، متقارب شمرده شده است. امام رضا علیه السلام در باره کسی که «بسم الله» می‌گوید، می‌فرماید:

اسْمٌ نَفْسِي بِسْمَةِ مَنْ سَمَاتِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَهُوَ الْعُبُودِيَّةُ قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: مَا السَّمَةُ؟

^{۶۲} (۱). نقض، ص ۴۸۷.

^{۶۳} (۲). لسان العرب، ج ۱۴، ص ۴۰۱.

^{۶۴} (۳). التعريفات، ص ۵۸. نیز، ر.ک: معجم مقاییس اللغة، ج ۶، ص ۵.

قال: العَلَامَةُ

٦٥؛

نفس خویش را با نشانه‌ای از نشانه‌های خداوند عز و جل که عبارت است از عبادت، نشاندار می‌کنم.

راوی پرسید: «سَمَةُ» یعنی چه؟ امام فرمود: یعنی علامت.

در این حدیث شریف، اسم به معنای علامت دانسته شده است. پس بر این اساس، روشن است که اسم‌های خداوند نیز علامتی برای او خواهند بود.

در حدیثی دیگر، امام رضا علیه السلام در پاسخ به کسی که از ایشان در باره اسم سؤال کرده بود، فرمود:

صِفَةُ لِمَوْصُوفٍ

٦٦؛

[اسم،] صفت برای موصوف است.

امام باقر علیه السلام همه اسم‌های خداوند متعال را صفت می‌داند و می‌فرماید:

إِنَّ الْأَسْمَاءَ صِفَاتٌ وَصَفَ بِهَا نَفْسَهُ

٦٧؛

همانا اسم‌های خداوند صفاتی هستند که خداوند، نفس خویش را با آنها توصیف کرده است.

بنا بر این، اسم و صفت در روایات امامان علیهم السلام نیز همچون لغت، معنایی نزدیک به هم دارند. چون اسامی خداوند متعال به جعل الهی، اسم خدا شده‌اند و جَعَلَ الهی، سنتی است از خداوند، پس تغییر و تبدیل در آن وجود ندارد و بر این اساس، اسم‌های خداوند، معنای صفت پیدا می‌کنند؛ یعنی نشانه‌هایی می‌شوند که لازم موصوف و

ص: ۲۰۰

مسمّای خود هستند و از اسم و نشانه بودن ساقط نمی‌شوند؛ زیرا خداوند متعال، آنها را نشانه خویش قرار داده است.

٦٥ (١). التوحید، صدوق، ص ۲۲۹؛ معانی الأخبار، ص ۳؛ بحار الأنوار، ج ۸۹، ص ۲۳۰.

٦٦ (٢). عیون الأخبار، ج ۱، ص ۲۹؛ الکافی، ج ۱، ص ۱۱۳؛ بحار الأنوار، ج ۴، ص ۱۵۹.

٦٧ (٣). الکافی، ج ۱، ص ۸۸.

نکته مهمی که یادآوری آن لازم است، این که علامت هایی که به جعل الهی بر ذات الهی نشانه شده اند، نشانه های ذاتی نیستند؛ بلکه همان طور که گفته شد، نشانه های جعلی هستند؛ یعنی این گونه نیست که ذات این اسامی برای خداوند متعال، نشانه باشند و به صورت ذاتی و تکوینی، بدون این که مشیتی از سوی خدای سبحان بوده باشد، نشانه خدا شوند. پس حکایتگری ذاتی ندارند و نمونه ای از ذات و وجود و کمالات خداوند متعال نیستند. در نتیجه، نمی توان گفت که اسم، عین مسماسرت و وصف هم به هیچ وجه نمی تواند عین موصوف باشد.

ب. اقسام صفات

صفات خداوند متعال، دو قسم است: صفات ذات و صفات فعل.

روشن است که مراد از این تقسیم بندی، الفاظ و حروف نیست. از امام جواد علیه السلام سؤال شد: آیا اسما و صفات خداوند، خود اویند؟

امام جواد علیه السلام فرمود:

إِنْ كُنْتَ تَقُولُ «هِيَ هُوَ» أَيْ إِنَّهُ ذُو عَدَدٍ وَكَثْرَةٍ فَتَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ. وَإِنْ كُنْتَ تَقُولُ: هَذِهِ الصِّفَاتُ وَالْأَسْمَاءُ، لَمْ تَزَلْ فَإِنَّ «لَمْ تَزَلْ» مُحْتَمِلٌ مَعْنَيْنِ: فَإِنْ قُلْتَ: لَمْ تَزَلْ عِنْدَهُ فِي عِلْمِهِ وَهُوَ مُسْتَحِقُّهَا فَنَعَمْ. وَإِنْ كُنْتَ تَقُولُ: لَمْ يَزَلْ تَصْوِيرُهَا وَهِيَ أَزَلُّهَا وَتَقْطِيعُ حُرُوفِهَا، فَمَعَاذَ اللَّهِ أَنْ يَكُونَ مَعَهُ شَيْءٌ غَيْرُهُ. بَلْ كَانَ اللَّهُ وَلَا خَلْقَ، ثُمَّ خَلَقَهَا وَسِيلَةً بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ يَتَضَرَّعُونَ بِهَا إِلَيْهِ وَبِعَبُونَهُ. وَهِيَ ذِكْرُهُ، وَكَانَ اللَّهُ وَلَا ذِكْرَ، وَ الْمَذْكُورُ بِالذِّكْرِ هُوَ اللَّهُ الْقَدِيمُ الَّذِي لَمْ يَزَلْ. وَالْأَسْمَاءُ وَالصِّفَاتُ مَخْلُوقَاتٌ وَالْمَعْنَى وَالْمَعْنَى بِهَا هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا يَلِيقُ بِهِ الْإِخْتِلَافُ وَلَا الْإِتِّلَافُ

۶۸؛

اگر منظورت از «خود او بودن» این است که خداوند تعدد و کثرت دارد،

ص: ۲۰۱

خدا از این متعالی است و اگر منظورت این است که اسما و صفات ازلی است، پس [بدان که] ازلی بودن اسما و صفات، دو معنا دارد: اگر مقصودت این است که خداوند متعال، ازلاً عالم به آنها و مستحق آنهاست، سخنی صحیح است. و اگر می گویی تصویر و الفبا و حروف آنها ازلی است، پس پناه به خدا از این که چیزی غیر از او با او باشد؛ بلکه خدا بود و خلقی نبود.

سپس این اسما و صفات را خلق کرد تا وسیله ای میان او و خلقتش باشند و به وسیله آنها او را عبادت کنند و به او زاری نمایند. آنها (اسما و صفات)، ذکر اویند، و خدا بود و ذکر و وجود نداشت. آنچه به وسیله این ذکر یاد می شود، خدای قدیم و ازلی است. و اسما و صفات، به جهت معانی آفریده شده اند و معنای همه این اسما و صفات، خداست که اختلاف و ترکیب، او را نشاید.

پس مراد و مقصود از این اسما و صفات، ذات خداوند متعال است که هیچ اختلاف و تغییر در او راه ندارد . او از ازل تا ابد، عالم است. علم، عین ذات اوست. او از ازل تا ابد، قادر است. قدرت نیز عین ذات اوست. او از ازل تا ابد، حی است و حیات هم عین ذات اوست. او از ازل تا ابد، سمیع است و سمع هم عین ذات اوست.

او آن گونه نیست که یک روز قادر باشد و روز دیگر، غیر قادر و به جهتی قدرت باشد و به جهتی دیگر، علم تا در ذات الهی، ترکیب لازم بیاید؛ بلکه از آن حیث که عالم است، از همان حیث قادر است و اختلاف در تعابیر و اسما و صفات است، نه در ذات.

از آن جا که اسمای الهی، تعبیراتی از او هستند، پس اختلاف تعبیر، موجب اختلاف در حقیقت نیست و همان طور که پیش تر ذکر شد، این اسامی و صفات، راه شناخت حقیقت نیستند که موجب تغییر و تعدد در حقیقت گردند؛ بلکه راه شناخت خداوند متعال و کمالات حقیقی او، تنها به تعریف خود اوست.

مرحوم عبد الجلیل قزوینی، صفات پروردگار را سه قسم می داند و در توضیح آنها می نویسد:

صفات، بر سه قسم است : صفات واجب است و صفات جایز است و صفات مُستحیل است؛ اما باری تعالی را صفات واجبه قادری است و

ص: ۲۰۲

عالمی و حیّ و موجودی . و از مذهب شیعه، اثبات وجوب این صفات معلوم است لم یزل و لایزال و لایجوز خروجه عنها تبارک وتعالی بحال من الأحوال. و این صفات باری تعالی، نفسی و ذاتی است بی علتی و آلتی.^{۶۹}

ایشان در ادامه، از صاحب بعض فضائح الروافض، این مطالب را که : « [شیعه] باری تعالی را خالق و را زق و مرید و متکلم لم یزلی نگویند » نقل می کند و سپس در جواب آن می نویسد:

اوّلًا معلوم است که خالق، فاعل خلق باشد . و خالق ازلی را معنا آن باشد که در ازل، خلق آفریده باشد، و موجود باشد خلق در ازل، پس قدیم باشد، پس فرق نباشد میان خالق و خلق در ازل. و « لاقدیم سواه » محال باشد، ...

ما اثبات کرده ایم که باری تعالی، به مذهب عدلیان، قادر است لنفسه و ذاته بی علّتی و شبهتی و آلتی، و خلق و رزق و کلام را حصول و وقوع در لم یزل، محال باشد.

اما در قادری و عالمی، خلاقی نیست که همیشه، دانا و توانا بوده است؛ اما « خالق »، آنکه گویند که خلق آفریند و « رازق » آنکه گویند که روزی رساند، و « متکلم » چون فاعل کلام باشد آنکه اجرا کنند که ایجاد کلام کند و « مرید » آنکه

^{۶۹} (۱). نقض، ص ۴۸۳.

باشد که فعل واقع آید بر وجهی دون وجهی؛ و این در ازل، محال باشد که این صفات را صفات افعال گویند نه صفات واجبه.^{۷۰}

ایشان پس از این قسم سوم از صفات را طرح کرده و آنها را برای خدای تعالی محال می شمارد مانند کیفیت و مکان داشتن خدای تعالی.^{۷۱}

ج. عبد الجلیل قزوینی و قول به «احوال»

تقسیم اسما و صفات خداوند متعال به صفات ذات و صفات فعل و صفات سلبی از نظر شیعه و در روایات اهل بیت علیهم السلام به هیچ وجه، قابل انکار نیست. نیز تردیدی

ص: ۲۰۳

وجود ندارد که عالمان شیعی، به پیروی از احادیث اهل بیت علیهم السلام، با قول اشاعره در صفات الهی و سخن معتزله در معانی و احوال، مخالف اند؛ اما با وجود این، مرحوم عبد الجلیل قزوینی، معتقد است که عالمان بزرگ شیعی، قول به احوال معتزله را قبول دارند. او می نویسد:

اولاً مذهب محققان شیعه اصولیه، چون علم الهدی مرتضای بغداد و شیخ کبیر بوجعفر و همه محققان اصولیه، موافقت اکثر اهل عدل را چنان است که باری تعالی، موصوف است به صفتی که آن را صفت حالت گویند و مخالفت ثابت است میان قدیم و جواهر و اعراض بدان صفت. و آن صفت خدای است که غیر قدیم را آن صفت و مثل آن صفت و قبیل آن صفت نیست و باری تعالی، بدان صفت در کون معلومی آید، دون صفات اربعه^{۷۲} که مقتضیات است و آن صفت همه پیغمبران دانند و همه فریشتگان، خدای را بر آن صفت شناسند و همه ائمه و اولیا و علما، باری تعالی را بر آن صفت دانند.^{۷۳}

صاحب مواقف در باره احوال می نویسد:

المَقْصَدُ الثَّانِي فِي أَنَّ ذَاةَ تَعَالَى مُخَالَفَةٌ لِسَائِرِ الذَّوَاتِ فَهُوَ مُنْزَعٌ عَنِ الْمِثْلِ، تَعَالَى عَنِ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا.

وَقَدْ قَالَ قُدَمَاءُ الْمُتَكَلِّمِينَ ذَاةَ تَعَالَى مُمَازِلَةٌ لِسَائِرِ الذَّوَاتِ وَأَمَّا تَمَتُّازُ عَنِ سَائِرِ الذَّوَاتِ بِأَحْوَالٍ أَرْبَعَةٍ: الْوُجُوبُ وَالْحَيَاءُ وَالْعِلْمُ التَّامُّ وَالْقُدْرَةُ التَّامَّةُ.

وَعِنْدَ أَبِي هَاشِمٍ يَمْتَنَزُ بِحَالَةٍ خَامِسَةٍ هِيَ الْمَوْجِبَةُ لِهَذِهِ الْأَرْبَعَةِ نُسَمِّيَهَا بِالْإِلَهِيَّةِ؛^{۷۴}

^{۷۰} (۲). همان، ص ۴۸۳ - ۴۸۴.

^{۷۱} (۳). ر. ک: همان، ص ۴۸۴ - ۴۸۵.

^{۷۲} (۱). مراد ایشان همان صفات ذاتی و واجب است که عبارت اند از: «قدرت، علم، حیات، وجود» (ر. ک: همان، ص ۴۸۳).

^{۷۳} (۲). همان، ص ۵۰۴.

^{۷۴} (۳). المواقف، ج ۳، ص ۲۳.

مقصد دوم، در باره آن است که ذات خداوند متعال، با تمام ذات های دیگر، مخالف است. پس او از داشتن مثل، منزّه است. خداوند، متعالی و بزرگ‌تر

ص: ۲۰۴

از آن است که خلق در ذات، با او اشتراک داشته باشند.

متکلمان قدیم، معتقد بودند که ذات خداوند متعال، در حقیقت ذات، با ذات مخلوقات اشتراک دارد و اختلاف ذات خدا با ذات خلق، در چهار حال است: وجوب، حیات، علم تام و قدرت تام.

و ابو هاشم معتقد است که اختلاف ذات خدا با ذات خلق، به حالت پنجمی است که چهار حالت مزبور بدان برمی گردند و ما آن را «الهیّت» می‌نامیم.

صاحب مواقف در این جا در باره این که آیا در نزد قائلان به «احوال»، ذات، غیر از همان احوال است یا عین آنها، سخن صریحی نگفته است؛ اما از عبارت او استفاده می‌شود که متکلمان قدیم، احوال چهارگانه را غیر از ذات می‌دانستند. ابو هاشم نیز حالت پنجمی اضافه کرده و منشأ همه آن احوال را «الهیّت» دانسته است. پس، از نظر او نیز «الهیّت» و احوال چهارگانه دیگر، غیر از ذات خواهند بود. بنا بر این، در باره «احوال» - که همان صفات ذات اند-، نظریات گوناگونی وجود داشته است.

نظریه نخست: اختلاف ذات خدا با ذات مخلوق، در اصل ذات و حقیقت است.

صفات و احوال را، هم می‌توان عین ذات دانست و هم غیر ذات و لازم ذات؛ اما اگر صفات غیر ذات باشند نباید با احوال و صفات مخلوق، اختلافی داشته باشند؛ چون فرض بر این است که اختلاف، تنها به ذات است.

نظریه دوم: بر پایه این نظریه، ذات خدا با ذات خلق، در حقیقت ذات بودن مشترک اند. قائلان به این نظریه، اختلاف را به احوال می‌دانند اعم از این که احوال، چهار باشند یا پنج که چهار حال اول، به پنجمی برگردد.

حال سخن در این است که اگر ذات، این احوال را از قدیم داشته باشد، لازم می‌آید که غیر از ذات خداوند، قدمای دیگری نیز وجود داشته باشند.

قائلان به احوال برای رفع این محذور، معتقد شده‌اند که احوال، نه موجودند و نه معدوم؛ بلکه ثابت‌اند و منفی نیستند.

ص: ۲۰۵

د. عبد الجلیل قزوینی و طبقات ازلی معتزله

ایشان به مانند معتزله، شیء را اعم از موجود و معدوم دانسته و می‌گوید:

خلافی نیست که متکلمان متحققان شیعت را مذهب این است خلفاً عن سلف که باری تعالی، عالم است لنفسه و لذاته لا عن علّة و لا عن حاجة، و چون لم یزل حاصل بوده است برین صفت اعنی عالمی، لابد او را غیر ذات پاک خود، معلوماتی باشد و محال باشد که - معلومات که غیر ذات باری تعالی باشد - موجود باشد، پس معدوم باشد و معدوم [را] از این جا «شیء» گویند. و از مصطلح معتبران اهل لغت، معلوم است که گویند: هذا شیء موجود، و هذا شیء معدوم. و این، لفظی مشتمل است هر دو معنا را.

مذهب اهل عدل، همه این است و نافی و مثبت را در معنی این اجرا خلافی نبوده است.^{۷۵}

در کلام معتزلی، ماهیات را «ثابتات ازلی» می‌دانند. در عرفان، از این ثابتات، به عنوان «اعیان ثابته» و در فلسفه، به عنوان «ماهیات» تعبیر می‌شود. از نظر فیلسوف، مرتبه ماهیات، نه وجود است و نه عدم. به همین جهت، فیلسوف معتقد است که «الماهیة من حیث هی لیست إلهی لا موجودة ولا معدومة». متکلم معتزلی نیز معتقد است که چون ماهیات، معلوم خداوند متعال هستند، پس، از ازل ثابت اند؛ اما نه موجودند و نه معدوم. همین طور عارف بر این باور است که در مقام ذات احدیت - که مقام غیب مطلق است -، از ماهیات و اعیان ثابته و به تعبیر معتزله «ثابتات ازلی»، هیچ اسم و رسمی نیست و به هیچ وجه در آن مقام برای ماهیات ثبوتی قابل تصور نیست و اعیان ثابته، در مرتبه علم ظهور پیدا می‌کنند. ملا عبد الرزاق کاشانی می‌نویسد:

العین الثابت هی حقیقة المعلوم الثابت فی المرتبة الثانية المسماة بحضرة العلم كما مرّ. و سُمیت هذه المعلومات أعياناً ثابتةً لثبوتها فی المرتبة الثانية لم تبرّج منها و لم تظهر فی الوجود العینی إلّا لوازِمها و أحكامها و عوارِضها

ص: ۲۰۶

المتعلّق بمراتب الكون، فإن حقیقة كل موجود إنما هی عبارة عن نسبة تعينه فی علم ربّه أزلاً. و یسمی باصطلاح المحققین بأهل الله عیناً ثابتةً وباصطلاح الحكماء ماهیةً و باصطلاح الاصولیین المعلوم المعدوم و الشیء الثابت و نحو ذلك. و بالجمله فالأعیان الثابتة و الماهیات و الأشياء إنما هی عبارة عن تعینات الحقّ الكلیة و التفصیلیة؛^{۷۶}

عین ثابت، عبارت است از حقیقت معلوم که ثابت است در مرتبه دوم که به حضرت علم نامیده می‌شود، همان طور که گذشت. و این معلومات، عین ثابت نامیده می‌شوند به جهت آن که در مرتبه دوم ثابت اند و در وجود عینی، از آنها چیزی ظاهر و آشکار نشده است جز لوازم و احکام و عوارض آنها که به مراتب کائنات تعلّق دارند؛ زیرا حقیقت هر موجودی، عبارت است از نسبت تعین ازلی آن در علم پروردگارش. این حقیقت معلوم، در اصطلاح محققین که اهل الله اند، «عین ثابت» نامیده می‌شود و به اصطلاح حکما «ماهیت» و به اصطلاح متکلمان «معلوم معدوم» و «شیء ثابت» و مانند آنها نامیده می‌شود.

خلاصه آن که اعیان ثابته و ماهیات و اشیا، عبارت اند از تعینات کلی و تفصیلی حق.

^{۷۵} (۱). نقض، ص ۵۰۵.

^{۷۶} (۱). لطائف الأعلام فی اشارات أهل الإلهام، ص ۴۲۹.

در مواقف می نویسد:

المَقْصَدُ السَّادِسُ: الْمَعْدُومُ شَيْءٌ أَمْ لَا؟ وَ أَنَّهَا مِنْ أَمَّهَاتِ الْمَسَائِلِ. فَقَالَ غَيْرُ أَبِي الْحُسَيْنِ وَ أَبِي الْهَذِيلِ الْعَلَّافِ مِنَ الْمُعْتَزِلَةِ أَنَّ الْمَعْدُومَ الْمُمَكِّنَ شَيْءٌ فَإِنَّ الْمَاهِيَّةَ عِنْدَهُمْ غَيْرُ الْوُجُودِ مَعْرُوضَةٌ لَهُ وَ قَدْ تَخَلَّوْا عَنْهُ وَ مَنَعَهُ الْأَشَاعِرَةُ مُطْلَقًا لِأَنَّ الْوُجُودَ عِنْدَهُمْ نَفْسُ الْحَقِيقَةِ فَرَفَعَهُ رَفْعَهَا وَ بِهِ قَالَ الْحُكَمَاءُ فَإِنَّ الْمَاهِيَّةَ لَا تَخَلُو عِنْدَهُمْ عَنِ الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ وَالذَّهْنِيِّ؛^{٧٧}

مقصد ششم: معدوم، شیء است یا نه؟ و این از مسائل اصلی است. غیر از ابی الحسین و ابی الهذیل علّاف از معتزله، بقیه معتقدند که معدوم ممکن،

ص: ۲۰۷

شیء است؛ زیرا به اعتقاد آنان، ماهیت، غیر از وجود است و وجود، عارض بر ماهیت است و ماهیت، بدون وجود هم می شود.

اشاعره، این امر را به هیچ وجه قبول ندارند؛ زیرا معتقدند که وجود، عین حقیقت است و رفع وجود، رفع حقیقت است. حکما هم به گفته اشاعره معتقدند؛ زیرا بر این باورند که ماهیت، از وجود - اعم از ذهنی و خارجی - خالی نمی شود.

مرحوم فاضل مقداد در نقد این نظریه معتزله، با استشهاد به کلام امیر مؤمنان علیه السلام می گوید:

أَشَارَ وَلِيُّ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي كَلَامِهِ إِلَى دَفْعِ هَذَا الْمَذْهَبِ وَ مَذْهَبِ الْحُكَمَاءِ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «لَمْ يَخْلُقِ الْأَشْيَاءَ مِنْ أَصُولٍ أَزَلِيَّةٍ وَلَا مِنْ أَوَائِلٍ أَبَدِيَّةٍ»

؛^{٧٨}

ولی خدا علیه السلام در سخن خویش، به ابطال همین عقیده معتزله و عقیده حکما اشاره کرده، می فرماید: «خداوند، اشیا را از اصولی ازلی و اوّلهایی ابدی خلق نکرد».

این در حالی است که صاحب مواقف، معتقد است که حکما با اشاعره در این جهت، همراهی دارند.

علّامه حلّی در نهایت المرام، مسئله نوزدهم را به عنوان «إِنَّ الْمَعْدُومَ كَيْفَ يَعْلَمُ؟» طرح می کند و می گوید:

فَالْقَائِلُونَ بِبُيُوتِهِ يُمَكِّنُهُمُ الْقَوْلُ بِكَوْنِ الْمَعْدُومِ مَعْلُومًا لِأَنَّ لَهُ مُتَعَلِّقًا ثَابِتُ الذَّاتِ خَارِجًا عَنِ الذَّهْنِ فَأَمَكَّنْتَ الْإِضَافَةَ إِلَيْهِ

؛^{٧٩}

^{٧٧} (۲). المواقف، ج ۱، ص ۲۶۵.

^{٧٨} (۱). نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه ۱۶۳؛ اللوامع الإلهية، ص ۴۸.

^{٧٩} (۲). نهاية المرام، ج ۲، ص ۲۳۱.

کسانی که به ثبوت معدوم معتقدند، معلوم بودن معدوم در نظر آنان ممکن خواهد بود؛ زیرا علم را متعلقی خواهد بود که در خارج از ذهن، ذاتاً ثابت است. پس اضافه به آن، امکان خواهد داشت.

این بحث در کتب کلامی، فلسفی و عرفانی، خیلی درازدامن است و نویسندگان،

ص: ۲۰۸

به صورت‌های مختلف و از جهات گوناگون به این موضوع پرداخته اند که در این نوشتار، امکان پرداختن به تمام آنها وجود ندارد.

به طور کلی می‌توان گفت که متکلمان شیعه در این دو مسئله، به طور معمول با آنچه مرحوم عبد الجلیل قزوینی به آنان نسبت داده، مخالف اند و با معتزله در این دو امر، اختلاف اساسی و اصولی دارند.

ه. اسم و مسما

مرحوم عبد الجلیل قزوینی، اسم را غیر مسما می‌داند و معتقد است که اشاعره، اسم را عین مسما می‌دانند.

«بسم الله»، نام ذاتی است که قادر است بر اصول نعم، و چون نعمت کرده باشد، مستحق شکر و عبادت باشد و خواجه، چون اسم و مسما یکی داند، هزار و یک خدایش لازم آید و اسم از مسما باز نشناسد. و چون اسم، عین مسما باشد، نام فرعون، عین فرعون باشد و چون کلام، قدیم باشد، مسمیات قرآن، چون : فرعون و ابلیس و قارون و هامان، همه قدیم باشند؛ و خدای قدیم باشد و تا کنون نه قدیم^{۸۰} گفته است در این صورت، نه صد هزار قدیم لازم آید.^{۸۱}

این مطلب - که اسم، عین مسماست یا غیر آن -، در روایات اهل بیت علیهم السلام مورد بحث قرار گرفته است و ائمه علیهم السلام به روشنی، بیان کرده اند که اسم، غیر مسماست و اگر اسم، عین مسما باشد، لازم می آید که به تعداد اسم، مسما هم وجود داشته باشد و چون اسامی خداوند متعال متعدد است، پس خداوند هم متعدد خواهد بود.

در حدیثی، ابو هاشم جعفر نقل می‌کند که مردی از امام جواد علیه السلام سؤال کرد که آیا اسما و صفات خداوند متعال همان خداست؟ امام علیه السلام در جواب فرمود:

ص: ۲۰۹

إِنَّ لِهَذَا الْكَلَامِ وَجْهَيْنِ إِنْ كُنْتَ تَقُولُ هِيَ هُوَ أَنَّهُ ذُو عَدَدٍ وَكَثْرَةٍ فَتَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ وَإِنْ كُنْتَ تَقُولُ هَذِهِ الْأَسْمَاءُ وَالصِّفَاتُ لَمْ تَزَلْ فَإِنَّمَا لَمْ تَزَلْ مُحْتَمِلٌ مَعْنَيْنِ فَإِنْ قُلْتَ لَمْ تَزَلْ عِنْدَهُ فِي عِلْمِهِ وَهُوَ يَسْتَحِقُّهَا فَنَعَمْ وَإِنْ كُنْتَ تَقُولُ لَمْ يَزَلْ صَوْرُهَا وَهِيَ جَاوِهَا وَتَقْطِيعُ حُرُوفِهَا فَمَعَادُ اللَّهِ أَنْ يَكُونَ مَعَهُ شَيْءٌ غَيْرُهُ بَلْ كَانَ اللَّهُ تَعَالَى ذِكْرُهُ وَلَا خَلْقَ ثُمَّ خَلَقَهَا وَسِيلَةً

^{۸۰} (۱). ایشان نه قدیم اشاعره را به این صورت بیان کرده است: «ذات و قدرت و علم و حیات و اراده و ادراک و کلام و سمع و بصر» (نقض، ص ۴۴۷).

^{۸۱} (۲). همان، ص ۴۹۰.

بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ يَضْرَعُونَ بِهَا إِلَيْهِ وَيَعْبُدُونَهُ وَهِيَ ذِكْرُهُ وَكَانَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَلَا ذَكَرَ وَالْمَذْكُورُ بِالذِّكْرِ هُوَ اللَّهُ الْقَدِيمُ الَّذِي لَمْ يَزَلْ وَالْأَسْمَاءُ وَالصِّفَاتُ مَخْلُوقَاتٌ وَالْمَعْنَى بِهَا هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا يَلِيقُ بِهِ الْإِخْتِلَافُ وَلَا الْإِيتِلَافُ

۸۲؛

این سخن، دو وجه دارد: اگر می‌گوییم اسما و صفات خداوند و مقصودت این است که خدا متعدد و متکثر است، پس خدا از این امر، متعالی است و اگر مقصودت این است که این اسما و صفات، ازلی است در «ازلی بودن»، دو معنا محتمل است: اگر مراد این است که اسما و صفات، از ازل در علم خدا بودند و خداوند متعال، مستحق آنهاست، پس درست است و اگر مقصودت این است که تصویر اسما و الف بای آنها و حرف های آنها ازلی است، پس پناه می‌بریم به خدا از این که چیزی غیر از خدا با خدا از ازل باشد؛ بلکه خداوند - که ذکرش متعالی است - بود و خلقی نبود. سپس اسما و صفات را خلق کرد تا وسیله‌ای میان او و خلقتش باشند و بندگان به واسطه آنها به سوی خدا التجا و تضرع کنند و این اسما و صفات، ذکر خدا هستند و خداوند سبحان بود و ذکر نمی‌نمود. و مذکور به این ذکرها خدای قدیمی است که ازلی است و اسما و صفات، مخلوق اند و مقصود از آنها خداست که اختلاف و ائتلاف، سزاوار او نیست.

عَلَّامَه مجلسی، بعد از نقل این روایت، توضیح داده است که این گونه روایات، در ردّ کثیری از اشاعره، وارد شده است که قائل اند اسم، عین مسماست.^{۸۳}

ص: ۲۱۰

و. کیفیت اطلاق اسما و صفات بر خداوند متعال

درباره چگونگی اطلاق اسما و صفات بر خداوند متعال، میان عالمان و دانشمندان شیعی و غیرشیعی، اختلاف ریشه‌ای و اساسی وجود دارد و این اختلافات، ناشی از اصول و مبانی معرفت‌شناسانه آنان در باره خلق و خالق است.

بنا بر یک نظریه، وجود خاصّ خداوند یا همان مقام احدیت ذات الهی، هیچ اسم و رسمی ندارد.^{۸۴} بنا بر این، اطلاق اسم یا صفتی نسبت به آن مقام، بی‌معنا و نامعقول خواهد بود. بر همین اساس، شیخ احمد احسائی، معتقد است که همه اسما و صفات الهی، یک معنا بیشتر ندارند و آن، عبارت است از ذات. ایشان قائل است که صفت الهی، مترادف هستند.^{۸۵}

برخی دیگر معتقدند که وجود خالق و مخلوق و همین‌طور دیگر اوصاف و کمالات پروردگار متعال و خلق، در اصل و حقیقت، یکی هستند و هیچ تباینی میان حقیقت وجود و کمالات خالق و مخلوق، از نظر اصل و حقیقت وجود و کمالات

^{۸۲} (۱). الاحتجاج، ج ۲، ص ۴۴۲؛ بحار الأنوار، ج ۴، ص ۱۵۳.

^{۸۳} (۲). ر. ک: بحار الأنوار، ج ۴، ص ۱۵۵.

^{۸۴} (۱). ر. ک: ایقاظ النائمین، ص ۵؛ تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۵۲؛ الرسائل التوحیدیه، ص ۹، ۱۹ و ۲۸؛ المیزان، ج ۶، ص ۹۳.

^{۸۵} (۲). ر. ک: شرح فوائد، ص ۱۰۸؛ شرح مشاعر، ص ۱۱؛ رسائل الحکمة، ص ۵۰۰؛ جوامع الکلم، ج ۲، ص ۷۸-۸۰.

نیست و اختلاف و تفاوت، تنها در حدود و قیودی است که در وجود غیر خالق وارد شده است. لذا معتقدند که نفی این اتحاد در اصل وجود و کمالات، موجب تعطیل در معرفت خواهد بود.^{۸۶}

این نظریه، در میان عالمان، مشهور و معروف است و بیشتر متکلمان شیعه و نزدیک به اتفاق فیلسوفان و نیز اکثر عارفان نیز به همین معنا معتقدند.

برخی از بزرگان با توجه به پذیرش این نظریه از جهت مفهومی و استعمالی، به

ص: ۲۱۱

دلیل نادرست دانستن اتحاد خالق و مخلوق در اصل این کمالات، کوشیده‌اند با سلبی معنا کردن صفات ثبوتی، خود را از پیامدهای این نظریه برهانند. شیخ صدوق^{۸۷} و میرزا جواد آقا تهرانی^{۸۸} از این گروه‌اند.

برخی دیگر، حل این مشکل را در قول به مجاز دیده و معتقدند که اسما و صفات، در خلق، حقیقت‌اند و در خدا مجاز.^{۸۹}

برخی دیگر نیز قائل به مجاز از نوع عرفانی آن شده‌اند، نه ادبی.^{۹۰}

از این میان، گروهی دیگر نیز معتقد به اشتراک لفظی با تقریرهایی مختلف‌اند.^{۹۱}

مرحوم عبد الجلیل قزوینی در این باره، به صورت صریح بحث نکرده است؛ اما از بحث ایشان در «احوال» و «ثبوت معدومات» و نیز در باب نظری بودن معرفت خدا، می‌توان نتیجه گرفت که ایشان نیز از کنار این بحث، با اجمال و ابهام عبور کرده و از این امر، تصویر روشنی نداشته است.

ص: ۲۱۲

منابع و مأخذ

۱. ابواب الهدی، میرزا مهدی اصفهانی، چاپ سنگی، ۱۳۶۴ ش.

^{۸۶} (۳). ر. ک: کفایة الاصول، ص ۷۷-۷۸؛ منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، ص ۱۲۵ (پاورقی)؛ مرآة العقول، ج ۲، ص ۴۵؛ ریاض السالکین، ج

۱، ص ۲۵۹؛ بدایع الحکم، ص ۷۹؛ مجموعه آثار استاد مطهری، ج ۹، ص ۴۵؛ شرح منظومه، ج ۲، ص ۸۳.

^{۸۷} (۱). ر. ک: التوحید، صدوق، ص ۱۴۸.

^{۸۸} (۲). ر. ک: عارف و صوفی چه می‌گویند، ص ۲۳۵-۲۳۷.

^{۸۹} (۳). ر. ک: احیاء العلوم، ج ۴، ص ۴۷۴.

^{۹۰} (۴). ر. ک: مبدأ و معاد، ص ۱۵۶؛ شرح مقدمه قیصری، ص ۱۱۷؛ تحریر تمهید القواعد، ص ۷۳۵.

^{۹۱} (۵). ر. ک: کفایة الاصول، ص ۵۸ (به نقل از فصول)؛ منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، ص ۲۳۹ (رساله اثبات واجب، ملّا رجبعلی تبریزی) و

ج ۳، ص ۳۸۱ (رساله زواهر الحکم، میرزا حسن لاهیجی) و ج ۲، ص ۵۱۶-۵۱۷ (رساله محمد رفیع پیرزاده) و ج ۳، ص ۴۵۷ (کتاب أصل الاصول، ملّا

نعیم طالقانی)؛ معارف القرآن، ص ۱۳۰ و ۱۶۱؛ ابواب الهدی، ص ۲۸۴-۲۸۵؛ توحید الإمامیه، ص ۶۴.

۲. اربع رسائل كلامية، محمد بن مكي (شهيد الأول)، تحقيق: مركز الأبحاث و الدراسات الإسلامية لإحياء التراث، قم : بوستان كتاب، ۱۳۸۰ ش.

۳. الاجتهاد و التقليد، سيد رضا صدر، به كوشش: سيد باقر خسروشاهی، قم: دفتر تبليغات اسلامي، ۱۳۷۸ ش.

۴. الاحتجاج، احمد بن علي الطبرسي، تحقيق: شيخ ابراهيم بهادري و شيخ محمد هادي، قم: اسوه، ۱۴۲۲ ق.

۵. الأربعون حديثاً، محمد بن حسين العاملي (الشيخ البهائي)، مؤسسه نشر اسلامي، جامعه مدرسين، قم.

۶. الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد، مقداد بن عبد الله السيوري الحلّي، تحقيق : صفاء الدين بصرى، مشهد : مجمع البحوث الإسلامية، ۱۴۱۲ ق.

۷. الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، محمد بن الحسن الطوسي (الشيخ الطوسي)، اصفهان: مكتبة جامع جهل ستون، ۱۴۰۰ ق.

۸. اوائل المقالات (من مصنفات شيخ مفيد / ۴)، محمد بن محمد بن نعمان العكبري البغدادي (الشيخ المفيد)، تحقيق: ابراهيم انصاري، قم: المؤتمر العالمي لألفية شيخ المفيد، ۱۴۱۳ ق.

۹. ايقاظ النائمين، محمد بن ابراهيم الشيرازي (ملاً صدرا)، تهران: مؤسسه مطالعات و

ص: ۲۱۳

تحقيقات فرهنگي و انجمن اسلامي حكمت و فلسفه ايران، ۱۳۶۱ ش.

۱۰. بحار الأنوار، محمد باقر بن محمد تقی المجلسي (العلامة المجلسي)، تهران:

دار الكتب.

۱۱. بدایع الحكم، آقا علي مدرس زنوزي، قم: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۶ ش.

۱۲. تحرير تمهيد القواعد، عبد الله جوادى آملی، قم: انتشارات الزهراء، اول، ۱۳۷۲ ش.

۱۳. تفسير القرآن الكريم، محمد بن ابراهيم الشيرازي (ملاً صدرا)، تصحيح: محمد خواجهي، قم: بيدار، ۱۳۷۹ ش.

۱۴. التوحيد، محمد بن علي بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، تحقيق: علي اكبر غفلي، قم: انتشارات اسلامي.

۱۵. توحيد الإمامية، محمد باقر ملكي ميانجي، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ۱۴۱۵ ق.

۱۶. جوامع الكلم، احمد بن زين الدين الأحسائي، چاپ سنگي.

١٧. الرسائل التوحيدية، سيّد محمد حسين طباطبائي، قم: انتشارات اسلامي، ١٤١٧ ق.
٥. رسائل الحكمة، احمد بن زين الدين الأحسائي، بيروت: دار العالمية، ١٤١٤ ق.
١٨. رسائل الشريف المرتضى، على بن الحسين الموسوي (السيّد المرتضى)، مقدّمه:
- سيّد احمد حسيني، قم: دار القرآن الكريم، ١٤٠٥ ق.
١٩. رسائل الشهيد الأوّل، محمّد بن مكّي (شهيّد الأوّل)، تحقيق: مركز الأبحاث و الدراسات الإسلامية لإحياء التراث، قم: بوستان كتاب، ١٣٨١ ش.
٢٠. رسائل الشهيد الثاني، زين الدين العاملي (شهيّد الثاني)، تحقيق: مركز الأبحاث الإسلامية لإحياء التراث، قم: دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٧٩ ش.
٢١. رياض السالكين، سيّد علي خان المدني الشيرازي، تحقيق: سيّد محسن حسيني اميني، قم: دفتر انتشارات اسلامي.
٢٢. شرح اصول الكافي، ملّا صالح المازندراني، تحقيق: علي اكبر غفاري، تهران: مكتبة
- ص: ٢١٤
- الإسلامية.
٢٣. شرح المنظومة، ملّا هادي سبزواري، انتشارات علّامه.
٢٤. شرح فوائد، احمد بن زين الدين الأحسائي، چاپ سنگي.
٢٥. شرح مشاعر، احمد بن زين الدين الأحسائي، چاپ سنگي.
٢٦. شرح مقدّمه قيصرى، سيّد جلال الدين آشتياني، قم: دفتر تبليغات اسلامي، سوم، ١٣٧٢ ش.
٢٧. عارف و صوفي چه مي گويند، ميرزا جواد تهراني، تهران: بنياد بعثت، ١٣٦٩ ش.
٢٨. عيون اخبار الرضا عليه السلام، محمّد بن علي بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، تصحيح:
- مهدي لاجوردى و ميرزا محمّد رضا مشهدي، قم: محمّد رضا مشهدي، ١٣٧٧ ق.
٢٩. فرائد الاصول، مرتضى الأنصاري، قم: مجمع الفكر الاسلامي، ١٤١٩ ق.
٣٠. قواعد المرام في علم الكلام، ميثم البحراني، تحقيق: سيّد احمد حسيني، قم: مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٦ ق.

۳۱. الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، تحقيق: علي أكبر غفاري، تهران: دار الكتب الإسلامية، پنجم، ۱۳۶۳ ش.
۳۲. الكافي في الفقه، ابو الصلاح الحلبي، تحقيق: رضا استادي، اصفهان: مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام.
۳۳. كتاب التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، جماليه مصر: المطبعة الخيرية، أول، ۱۳۰۶ ق.
۳۴. كشف المحجّة لثمره المهجّة، علي بن موسى الحلّي (السيد ابن الطاووس)، تحقيق: شيخ محمد الحسون، قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ۱۳۷۵ ش.
۳۵. كفاية الاصول، محمد كاظم الخراساني (آخوند خراساني)، تصحيح: عباس علي زارعي سبزواري، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ۱۴۱۴ ق.
۳۶. كنز الفوائد، ابو الفتح محمد بن علي الكراچكي، قم: مكتبه مصطفى.
۳۷. لسان العرب، محمد بن مكرم المصري الأنصاري (ابن منظور)، تصحيح: امين
- ص: ۲۱۵
- محمد عبد الوهاب و محمد صادق العبيدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۱۶ ق.
۳۸. لطائف الاعلام في إشارات أهل الإلهام، عبد الرزاق الكاشاني، تحقيق: سعيد عبد الفتاح، قاهره: الهيئه المصريه، ۲۰۰۷ م.
۳۹. اللوامع الالهيه في المباحث الكلاميه، مقداد بن عبد الله السيوري الحلّي، تحقيق:
- مجمع الفكر الإسلامي، قم: مجمع الفكر الإسلامي، ۱۴۲۴ ق.
۴۰. لوامع صاحبقراني، محمد تقى المجلسي، قم: اسماعيليان، ۱۴۱۴ ق.
۴۱. المبدأ و المعاد في الحكمة المتعاليه، محمد بن ابراهيم الشيرازي (ملاً صدرا)، تحقيق: محمد ذبيحي و جعفر شاه نظري، قم: بنياد حكمت اسلامي صدرا، أول، ۱۳۸۱ ش.
۴۲. مبدأ و معاد، اسماعيل معتمد خراساني، تهران: نيك معارف، ۱۳۷۲ ش.
۴۳. مجمع البحرين، فخرالدين الطريحي، تحقيق: سيد احمد حسيني، تهران: مطبعة مرتضوي، ۱۳۶۵ ش.
۴۴. مجموعه آثار شهيد مطهری (ج ۹)، مرتضى مطهری، تهران: انتشارات صدرا.

٤٥. المحاسن، احمد بن محمد بن خالد البرقي، تحقيق : سيّد جلال الدين الحسيني، تهران : دار الكتب الإسلامية، ١٣٧٠ ش.

٤٦. مرآة العقول في شرح اخبار آل الرسول، محمد باقر بن محمدتقي المجلسي (العلامة المجلسي)، تهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٣ ش.

٤٧. المصباح المنير، احمد بن محمد الفيومي، قم: مؤسّسة دار الهجرة، ١٤٠٥ ق.

٤٨. المعارف الالهية (منتخباتي از آثار حكماي الهی ایران : از عصر ميرداماد و ميرفندرسكي تا عصر حاضر)، محمدرفيع پيرزاده، قم: دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٧٨ ش.

٤٩. معارف القرآن، ميرزا مهدي اصفهاني، تحرير: شيخ علي اكبر صدر زاده، كتابخانه شخصي صدر زاده، نسخه خطّي.

٥٠. معاني الأخبار، محمد بن علي بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، تهران: مكتبة

ص: ٢١٦

الصدوق - قم: مؤسّسة دار العلم، ١٣٧٩ ق.

٥١. معجم مقاييس اللغة، احمد بن فارس الرازي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، قم:

دفتر تبليغات اسلامي، ١٤٠٤ ق.

٥٢. مناهج اليقين في اصول الدين، الحسن بن يوسف الحلّي (العلامة الحلّي)، تحقيق:

محمد رضا انصاري قمي، ١٤١٦ ق.

٥٣. منهاج البراعة، ميرزا حبيب الله الخوئي، تحقيق: حسن حسن زاده آملی، تهران:

مكتبة الإسلامية، ١٣٩٦ ق.

٥٤. الموافق، عبد الرحمان بن احمد ايجي، تحقيق: عبد الرحمان عميره، بيروت: دار الجليل، ١٤١٧ ق.

٥٥. الميزان في تفسير القرآن، سيّد محمد حسين طباطبائي، قم: اسماعيليان، ١٣٩٣ ق.

٥٦. النافع يوم الحشر في شرح باب حادي عشر، الحسن بن يوسف الحلّي (العلامة الحلّي) شرح: مقداد بن عبد الله السيوري، تحقيق: مهدي محقق، مشهد: آستان قدس رضوي، ١٣٧٠ ش.

٥٧. نور البراهين، سيّد نعمة الله الجزائري، تحقيق: سيّد مهدي رجايي، قم: مؤسّسه نشر اسلامي، ١٤١٧ ق.

۵۸. نه‌ایه‌ ال‌افکار، ضیاء‌الدین‌ العراقی، تقریر: محمدتقی‌ بروجردی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۵۹. نه‌ایه‌ المرام فی علم‌ الکلام، الحسن بن یوسف‌ الحلّی (العلامة الحلّی)، تحقیق:

فاضل‌ العرفان، مؤسسه‌ الإمام‌ الصادق‌ علیه‌ السلام، ۱۴۱۹ ق.

۶۰. نهج‌ البلاغه، صبحی‌ صالح، بیروت: دار‌ الکتب‌ اللبنانی، ۱۳۸۷ ق.

۶۱. الیاقوت، ابراهیم‌ نوبخت، تحقیق: علی‌ اکبر ضیایی، قم: مکتبه‌ آیه‌ الله‌ المرعشی، ۱۴۱۳ ق.

^{۹۲} جمعی از پژوهشگران، مجموعه‌ مقالات‌ کنگره‌ بزرگداشت‌ عبدالجلیل‌ رازی‌ قزوینی، ۲ جلد، دار‌الحدیث‌ با همکاری‌ کتابخانه‌ موزه‌ و مرکز اسناد مجلس

شورای اسلامی - قم، چاپ: چاپ‌ اول، ۱۳۹۱.

