

نگاهی به شرح آقا جمال خوانساری بر «غرر الحکم»

سید حسن اسلامی

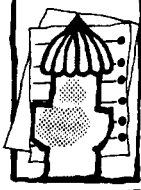
غُرر الحِکْم و دُرر الکَلِم، عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی
شرح: جمال الدین محمد خوانساری / مقدمه و تصحیح و تعلیق: میرجلال الدین حسینی ارموی
نشر: انتشارات دانشگاه تهران (پنجم: ۱۴۷۳) ۷ ج، وزیری، تقریباً ۲۸۰۰ ص

حکیمان، غوررسی فلسفی خود را متأثر از اشارات حکمی آن حضرت می دانند. فقیهان، استنباطات فقهی خود را بر داوری های ایشان استوار می دارند و عرفا، سر سلسله خود را به آن حضرت می پیوندند و ادیبان، آن حضرت را خاستگاه دانشهای ادبی می شناسند و ...
اگر پاره ای از این انتسابها - البته از نگاه مخالفان - گزافه گویی یا از باب تبرک و تیمن تلقی شود، باز حقیقتی آشکار است و آن، ظرفیت فوق العاده شخصیت آن بزرگوار،

امیرمؤمنان، علی(ع)، شخصیتی محوری در جهان اسلام است. همه جریانات فکری، با هر گرایشی، در طول تاریخ اسلام به نحوی خود را به ایشان منسوب کرده، بدین وسیله برای خویش کسب مشروعیت کرده اند. فقیهان در این عرصه همان قدر می کوشند که رقیبانشان، صوفیان؛ و حکیمان چندان بر این نکته پای می فشارند که ارباب فتوت. در همه جا اثر و نشان این حقیقت اسطوره گون، مشهود است.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی





برای واقع‌نمایی این انتسابهاست. بی‌گمان، شخصیت والا و خدای‌گونه آن بزرگوار، چنان همگان را مجذوب خود ساخته که هر کس گمشده خود را در او یافته است. آن بزرگمرد، تنها دلاوری صف‌شکن یا سخنوری شورانگیز و یا عارفی‌اصل و یا حکیمی‌فرزانه نیست؛ بلکه دارای همه این ویژگی‌هاست، بعلاوه هزاران جنبه شناخته و ناشناخته دیگر. او مصداق کامل گفته خویش است: «عابد شب و شیر روز» و یا به تعبیر امروزی: «مردی برای تمام فصول».

امام، خداوندگار سخن بود و با داشتن توانایی سخنوری - که خود نوعی اعجاز است - زبانزد خاص و عام و دوست و دشمن بود. حضرت، در مناسبت‌های گوناگون و برای ترغیب و ترهیب مردم و برانگیختن آنان به جهاد یا دست‌شستن از حطام دنیوی، از این صفت سود می‌جست و تشنه‌کامان حقیقت‌جو را سیراب می‌کرد. تأثیر سخنان حضرت در هم‌ام - که جان از کالبدش خارج شد - نمونه‌ای از اعجاز سخن ایشان است.

حجم سخنان امام، همسنگ تأثیر آن است و از همان قرن اول هجری،

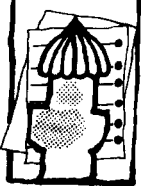
خطبه‌ها و نامه‌ها و کوتاه‌گفته‌های حضرت، دهان به دهان می‌گشت و از سینه‌ای به سینه‌ای سپرده می‌شد و خطیبان و دبیرانی همچون عبدالحمید کاتب، یکی از مهمترین عوامل توفیق خود را به خاطر سپردن سخنان آن بزرگوار می‌دانستند و به دیگران نیز سفارش می‌کردند که هر چه می‌توانند، از این سرچشمه جوشان بهره‌مند شوند.

سنت حفظ کردن سخنان امام، منحصر به شیفتگان و پیروان ایشان نبوده است؛ بلکه دشمنان او نیز به همان اندازه - و شاید بتوان گفت گاه با اشتیاق بیشتر - به سخنان آن حضرت توجه نشان داده، از آن بهره‌برده‌اند.

یکی از آن شیفتگان، ابوعثمان جاحظ معتزلی است. او که از ادیبان نام‌آور و منتقدان پرآوازه قرن سوم هجری بوده و آثاری جاودان همچون «الحيوان»، «البيان والتبيين» و «البخلاء» پدید آورده است، خود را خوشه‌چین حکمت امام می‌دانست و به گردآوری و حفظ صد سخن کوتاه از آن حضرت همت گماشت و آن را «مأة کلمة» نامید.

گزینش این صد سخن از سخنان

حسین
انوارناک



تقطیع اصل سخن به چند پاره، به ترتیب حروف الفبا ذکر کرده است.

این مجموعه، در قرن دوازدهم به دست آقا جمال الدین خوانساری ترجمه و شرح شد و در دو جلد رحلی در دسترس جویندگان معرفت قرار گرفت. این شرح، تقریباً از همه شروح دیگر کتاب، مفصلتر و جامعتر است.

مرحوم میر جلال الدین حسینی ارموی، نزدیک به چهل سال پیش، این ترجمه و شرح را تصحیح کرد که در هفت مجلد و با همت انتشارات دانشگاه تهران، بارها منتشر شده است. جلد اول این مجموعه، در برگیرنده مقدمه مصحح در بیش از یکصد صفحه است. این مقدمه، شامل سه بخش اصلی است: شخصیت امام علی (ع)، زندگی، آثار و شخصیت آمدی و شخصیت و زندگی آقا جمال خوانساری. ارموی، به تفصیل اظهارات دیگران در باب مصنف و شارح «غرر» را از منابع متعدد نقل می‌کند و گزارش‌های نسخه‌شناختی مختلفی را می‌آورد و در آخر، نسخه مورد اعتماد خود را معرفی می‌کند.

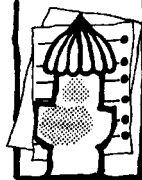
این مقدمه مفصل، از نظمی شایسته برخوردار نیست و در آن، مطالب به انحای

علی (ع)، زمینه کارهای دیگری را در این عرصه پدید آورد و در قرنهای چهارم و پنجم، دو اثر حجیم و ارزنده از این دست، به وسیله شیعیان عرضه گشت که نخستین آنها «نهج البلاغه» بود و دیگری «غررالحکم و دررالکلم» یا «جلوه‌های حکمت و مرواریدهای سخن».

عبدالواحد بن محمد بن عبدالواحد تمیمی آمدی، از عالمان بزرگ شیعی قرن پنجم، با دیدن صد سخن گزیده جاحظ، آن را برای بیان بلاغت حضرت کافی ندانست و خود دست به جمع‌آوری سخنان آن حضرت زد و با آنکه چندین و چند برابر آن را گرد آورد، اما خود را در انجام وظیفه اش ناتوان دید و این سخنان را نمی‌ازیمی دانست. از آن پس، این کتاب به دست ناسخان و شارحان افتاد و هر یک، فراخور حال خویش، چیزی بر آن افزود و به ارجمندی این مجموعه افزود.

ترتیب سخنان امام در «غررالحکم»، بسیار ساده و براساس حروف الفباست که شیوه‌ای است آسان‌یاب. آمدی، تنها به زیبایی معنوی جملات حضرت نظر داشته و آنچه را گوش‌نواز و مقبول عقل دیده، با حذف اسناد و راویان آن و گاه با





را بیان می‌کند. آنگاه ترجمه تحت اللفظی و درست آن، در چارچوب ساختار زبان مبدأ آورده می‌شود و سپس ترجمه آزادتر یا شرح آن نقل می‌شود و اگر لازم باشد، اندکی به تفصیل می‌گراید.

ترجمه و شرحها یکسان نیستند؛ گاه بسیار موجز و گاه مفصل‌اند. برای مثال در شرح کلمه ۸۲ «الصمت وقار، الهذر عار» (ج ۱، ص ۳۱) تنها می‌نویسد: «خاموشی، تمکین و وقار است و هرزه سرایی، عیب و عار». اما در شرح کلمه ۷۷ «الفقد احزان» (ج ۱، ص ۲۸) نزدیک به یک صفحه توضیح می‌دهد و اختلاف نسخ را در باب «الفقد» یا «الفقر»، نقل می‌کند.

گاهی نیز، احتمالات معنایی گوناگون را در باب یک سخن بیان می‌کند. برای مثال، در شرح کلمه ۱۲۳ «الفاجر مجاهر» (ج ۱، ص ۴۰) چنین می‌نویسد:

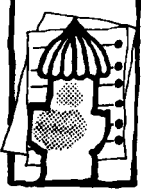
گناهکار، آشکارا کننده است؛ یعنی هر گناهکاری چنین است و گناه را پنهان نتوان کرد؛ زیرا که هرچه کرده شود، بر خدا آشکار است و هرگاه بر خدا آشکار باشد و کسی از او حیا نکند، پس از پنهان کردن از خلق، چه سود. بلکه این

مختلف، گفته و باز گفته شده و سیر منطقی ندارد. پس از آن، مقدمه مترجم (آقا جمال خوانساری) آمده است که در آن، به اختصار، هدف خود را از ترجمه، «استفاده عام از این اثر در خور» ذکر کرده و گفته است که در موارد لزوم، به ترجمه اکتفا نکرده، بلکه به شرح و تقریر (ایضاح و افصاح مراد) دست یازیده است.

سپس متن «غررالحکم» و شرح آن آورده می‌شود که تا پایان جلد ششم ادامه می‌یابد و ۱۱۰۵۰ سخن کوتاه را در بر می‌گیرد.

جلد هفتم این مجموعه، شامل فهرست موضوعی کتاب است و در آن، مباحث به صورت موضوعی طبقه‌بندی شده است. پاره‌ای از عناوین این جلد از این قرارند: ایمان، مؤمن، بلا، بطر، بلاغت، وطن، ذلت، تحقیق، سوء خلق، خلقت، مجالست، جوار، احتکار، صدیق، صمت، صوم، صبر، قضا، تهمت، هیبت، یتیم و یقین.

شیوه شرح آقا جمال به این صورت است که نخست متن سخن امام را می‌آورد و در صورتی که مفردات این حدیث نیاز به توضیحی داشته باشد، آن



یک جمله بوده اند.

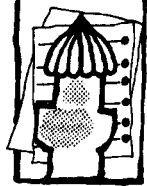
این شیوه مؤلف که در سراسر کتاب دیده می شود، با هدف سهولت بخشیدن به حفظ کردن جملات و «اوقع بودن در نفوس» انجام گرفته است. یعنی مؤلف، عالماً عامداً سخنان چند بخشی را تقطیع کرده و آنها را به صورت جملاتی مستقل در می آورده است تا حفظ آنها آسانتر باشد. اما اینکه این شیوه تا چه حد مؤثر بوده، خود، سؤال انگیز است.

نکته دیگر، نسبت این کتاب با «نهج البلاغه» است که ظاهراً از اقبال بیشتری در جامعه شیعی - و حتی سنی - برخوردار بوده و به انحای مختلف، شرح و تفسیر شده است؛ اما «غرر» از این منظر، چندان موفق نبوده است. علت این ناکامی، نیاز به بررسی بیشتری دارد؛ اما آنچه در این مختصر می توان بدان اشاره کرد، این است که شریف رضی، با شناخت عمیقی که از انواع سخن و اغراض آن داشته، توانسته است فصل بندی منطقی و مقبولی برای تألیف خود در نظر بگیرد و آن را در سه بخش سامان دهد: خطبه ها، نامه ها و سخنان کوتاه امام. این تقسیم بندی، «نهج البلاغه» را

هم بی شرمی دیگر که از خلق شرم کند و از خدا شرم نکند و ممکن است که مراد، این باشد که هر چند کسی آشکارا نکند و پنهان دارد، به زودی آشکار می شود. پس کسی که خواهد فسق او آشکار نشود، چاره او این است که فسق نکند و ممکن است که معنای کلام، این باشد که فاجر و فاسق، کسی را توان گفت که فسق و فجور را آشکارا کند. پس اگر کسی آن را پنهان دارد از مردم، اگر کسی بر آن مطلع شود، او را فاسق و فاجر نگویند. چنانکه در شرع وارد شده که کسی که گناهی را آشکارا و علانیه کند، غیبت او و نیت آن گناه به او جایز است؛ اما اگر پنهان دارد، غیبت او جایز نیست.

نکته قابل توجه در «غرر» که مؤلف نیز در مقدمه بدان اشاره می کند، این است که بسیاری از سخنان به ظاهر مستقل، در حقیقت، فقرات یک سخن بوده اند. برای مثال، کلمات ۵۵۶۱ و ۵۵۶۲ «سلاح المذنب الاستغفار» و «سلاح الحازم الاستظهار» (ج ۴، ص ۱۶۶۴) در حقیقت،





بافت فکری و جغرافیای خاص خود است. لذا کتاب او امکان رقابت با کتابی چون «نهج البلاغه» را از دست داده است.

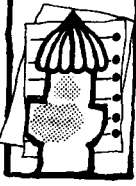
ضعف اساسی کار آمدی، آن است که پنداشته هر چه کمیت چنین سخنانی بیشتر شود، قوت آن افزایش می‌یابد؛ حال آنکه انتخاب دقیق جاحظ و گزینشگری او و اکتفا به تنها یکصد سخن و یا شیوه شریف رضی و ارائه سخنان گوناگون حضرت، بیان کننده آن است که قوت تاثیر، نتیجه ایجاز و اختصار است.

از این رو، به نظر می‌رسد که این کتاب عظیم و ارجمند، علی‌رغم ارزش ادبی و تاریخی خود، نیازمند بازآفرینی است. کسی چونان خود مؤلف، باید دست به کار شود و از این مجموعه گرانسنگ، احادیثی را برگزیند و آن را با نظمی درونی و فکری - نه به ترتیب الفبایی - عرضه کند. البته تا کنون کتابهایی تحت عنوان «تصنیف غررالحکم»، «معجم غررالحکم» و ... منتشر شده است؛ اما هنوز کار در همان افق است و باید همتی دیگر ورزید و طرحی نو در افکند. باید روح «نهج البلاغه» را در کالبد «غررالحکم» دمید و آن را در قالبی جدید عرضه کرد.

بسیار خواندنی کرده است، به گونه‌ای که هر کس آن را از آغاز تا پایان بخواند - حتی اگر با تاریخ اسلام آشنا نباشد - درست در فضایی که امام در آن می‌زیسته، قرار می‌گیرد و می‌تواند وضعیت بحرانی آن روزگار را دریابد و تصویر درستی از مخالفان و موافقان آن حضرت به دست آورد.

شریف رضی، از سخنان کوتاه و حکیمانانه‌ای که از هرگونه مرز زمانی و مکانی فراتر می‌رود نیز غفلت نکرده و حدود پانصد سخن کوتاه حکمت آمیز را نقل کرده است تا کسانی که خواستار چنین سخنانی هستند، نیز از این دریای حکمت و راه بلاغت برخوردار شوند. حال اگر فرضاً شریف رضی همه کتاب خود را به سخنان کوتاه امام - بی هیچ اشاره‌ای به مخاطبان آن - اختصاص می‌داد، معلوم نبود توفیق امروزی، نصیب کتابش گردد. لیکن با شیوه خاص خود، توانست هر خواننده‌ای را مجذوب کند.

آمدی، از این تنوع و گونه‌گونی سخن که لازمه محبوبیت و پایایی آن است، غفلت ورزیده و حدود یازده هزار سخن را نقل می‌کند که غالباً تقطیع شده و جدا از



مبدأ و معاد

آقا جمال الدین خوانساری

برهستم

عبدالله نورانی

سیری در رساله

«مبدأ و معاد»

آقا جمال خوانساری

حسن میلانی

(۱) حدوث یا قدم عالم؟

آقا جمال خوانساری در رساله «مبدأ و معاد»، برای ابطال تسلسل، به برهان «تطبيق» استدلال می نماید که خلاصه آن چنین است:

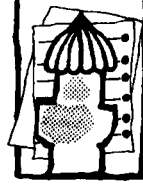
اگر سلسله موجودات علت و معلول ممکن الوجود، بی نهایت فرض شود، از انتهای سلسله، مقدار معینی را می اندازیم؛ مثلاً ده عدد آن را کم می کنیم؛ چون در این صورت، تمامی سلسله متناهی می شود. پس سلسله اول هم، به همان مقدار معین - مثلاً ده عدد - بیشتر بوده و آن نیز متناهی است. پس هیچ مقداری نامتناهی نمی تواند بود.^۱

پذیرفتن این مبنا - یعنی محال بودن نامتناهی به طور مطلق - از مهمترین اصولی است که پایه های فلسفه را متزلزل ساخته و بطلان بسیاری از نظریات فلسفی را آشکار می سازد؛ چرا که فیلسوفان، حرکات را نامتناهی می دانند و حدوث عالم به معنای آفریده شدن حقیقی، بعد از عدم واقعی آن را انکار می کنند.

فلاسفه، وجود ما سوی الله را ازلی و متعاصر با وجود خداوند می دانند؛ که در این

۱. ر. ک: مبدأ و معاد، به کوشش عبدالله نورانی، انتشارات نهضت زنان مسلمان (تهران: ۱۳۵۹)، ص ۱۶.





صورت - علی رغم تصریح آنها به مجرد بودن برخی از مخلوقات از زمان و مکان - وجود خداوند متعال نیز داخل در زمان می شود و همزمان با وجود مخلوقات می گردد.

فلسفه، حدوث عالم و وجود بعد از عدم مطلق آن را انکار کرده و حدوث آن را به حدوث ذاتی تأویل می کند؛ یعنی می گوید که عالم ازلی است و هرگز عدم نداشته است؛ اما در عین ازلی بودن، خود، مخلوق و وابسته به غیر است؛ چنانکه بنا بر تفسیر حرکت جوهری نیز عالم مادی، ازلی است و در هر آن، حدوث و تجدد دارد؛ اما قبل از هر تجدد و حدوثی، تجدد و حدوثی دیگر بوده است و عدم مطلق و غیر مسبوق به وجود قبلی، برای آن محال است.

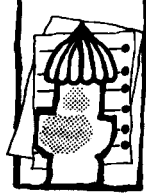
این بیان، مساوی با نفی حقیقت حدوث است و به قدم عالم تصریح دارد؛ چه اینکه حتی مادیین هم که عالم را قدیم می دانند و وجود آفریدگار را انکار می کنند، حدوث به این معنا را قبول داشته، هر تجدد و حدوثی را قدیم و ازلی نمی دانند.

برخی می پندارند که ملاصدرا با اعتقاد به حرکت جوهری، مسئله ربط حادث و قدیم را حل کرده و مشکل لاینحلی را از میان برداشته است؛ در حالی که بر مبنای براهین عقلی و تفسیرهایی که مدافعان حدوث زمانی عالم داشته اند، مسئله حدوث حقیقی عالم و وجود بعد از عدم واقعی آن، اصلاً مشکل لاینحلی نداشته است؛ چنانکه در جای خود به تمامی شبهات قائلان به قدم عالم و حدوث ذاتی آن، به روشنی پاسخ گفته شده است.^۲

ربط حادث به قدیم، تنها مسئله ای بوده که فیلسوفان با آن رو به رو بوده اند و عالم را ازلی و وجود آن را صادر از ذات خدا و وابسته به وجود او دانسته اند و در این جهت، هیچ فرقی نمی کند که به غلط، زمان را مقوم ذات اشیا بدانیم و به حرکت جوهری قائل شویم یا زمان را خارج از حقیقت اشیا دانسته، حرکت جوهری را انکار کنیم. لذا حرکت جوهری، در این زمینه، اگر مشکلی بر مشکلات دیگر فیلسوفان نیفزوده باشد، مشکلی را حل نکرده است.

وقتی که صدور ذاتی که از جوهر خود سیلان و حدوث و حرکت نداشته باشد، از

۲. ر.ک: کفایة الموحّدين، ج ۱، ص ۲۶۹ به بعد.



ذات خداوند مشکل آفرین باشد، بدیهی است که صدور ذاتی که در جوهر خود حرکت و تجدد دارد، مشکل را بزرگتر خواهد کرد.

در حقیقت، اصل اشکال، تنها از این جهت بوده است که فلسفه، وجود ماسوی الله را صادر و پدید آمده از ذات خداوند می داند؛ وگرنه اگر آنها را مخلوق خداوند می دانست، اصلاً مشکلی پیش نمی آمد و مجبور نمی شد که با پناه بردن به حرکت جوهری و امثال آن، خود را به زحمت بیندازد و در آخر هم از حلّ اصل اشکال، عاجز بماند.

در اینجا است که ارزش این گفته آقا جمال روشن می شود که اصل قدم مخلوق و عدم تناهی را محال دانسته، می نویسد:

پس معلوم شد که ذهاب سلسله موجودات الی غیر النهایه، مُحال است و به همین دلیل، معلوم می شود که وجود غیر متناهی، مطلقاً محال است. پس هیچ مقداری نیز الی غیر النهایه نتواند رفت.^۳

میرزا رفیعی نایینی در «شجره الهیه» که همراه با «مبدأ و معاد» آقا جمال خوانساری

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

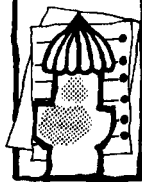
چاپ شده، می نویسد:

باید دانست که از شریعت مقدّسه، ظاهر بلکه ضروری شده که عالم، یعنی ماسوی الله، تمام حادث است به حدوث زمان؛ یعنی وجود آن را ابتدایی باشد و زمان وجود آن، از ابتدا تا به حال، متناهی است. پس قول به قدم آن، مقابل معنی که مذکور شد - چنانکه اکثر حکما [فیلسوفان] به آن رفته اند - باطل و فاسد است ... ومع هذا، در این اعصار، جمعی از جهّال فضلاّی بی خبر از شرع یا غیر مقید به آن، تابع حکما شده، به قدم رفته اند.^۴



۳. مبدأ و معاد، ص ۱۶.

۴. همان، ص ۴۸.



۲) آیا اشیا در ذات خدا حضور دارند؟!

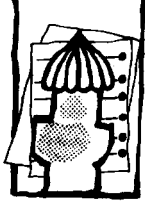
خوانساری در اثبات علم خداوند متعال نیز به دلیلی بسیار روشن و محکم استناد کرده که در نتیجه آن نیز از مشکل بزرگی که در این مورد دامنگیر فیلسوفان شده، به راحتی رهیده است؛ چه اینکه فلسفه، علم خداوند را به «حضور ذوات اشیا در ذات خداوند» تفسیر می‌کند که در نتیجه، لازم می‌آید ذات خداوند متجزی و مقداری باشد؛ بلکه حقیقت او عین تمام اشیا باشد و اصل آفرینش و خلقت به معنای واقعی آن، انکار گردد.

فلسفه برای فرار از این اشکال، به وحدت اعتباری برای ذات خداوند اکتفا کرده و آن را برای اعتقاد به وحدت حقیقی او کافی می‌داند. همچنین بنابر اینکه طبق تفسیر فیلسوفان، حقیقت «علم» همان «حضور» باشد، لازم می‌آید که خداوند متعال، قبل از آفرینش اشیا، به آنها علم نداشته باشد.

در اینجا نیز فیلسوفان برای فرار از اشکال، آفرینش حقیقی و ایجاد بعد از عدم واقعی اشیا را انکار کرده، وجود آنها را ازلی و همیشگی دانسته‌اند. لذا آقا جمال، در این باره نیز تفسیر فیلسوفان از حقیقت علم را نپذیرفته، انحصار آن به حصولی و حضوری را باطل می‌داند و می‌نویسد:

و چنانکه علم به حقیقت ذات او مُحال است، پس علم به حقیقت علم او نیز محال خواهد بود. لیکن معلوم است که [علم باری تعالی به معلومات] به عنوان حصول صورت، چنانکه در ما می‌باشد، نیست ... و همچنین به عنوان حضور ذوات معلومات نزد او نیست؛ زیرا که این معنا پیش از وجود آنها معقول نیست و علم واجب تعالی به اشیا پیش از وجود آنها، مثل علم اوست به آنها در وقت وجودش. پس علم او به نحوی دیگر است، غیر از این دو نحو، و حقیقت آن بر ما معلوم نیست و دلیلی بر انحصار راه علم در این دو وجه نیست.^۵

حسین
ابن‌انصاری



۳) آفرینش یا صدور؟

آقا جمال، در مسئله اثبات قدرت خداوند، حدوث مخلوق را دلیل بر قدرت او دانسته است؛ چه اینکه اگر وجود مخلوقات، لازمه ذات خداوند و غیر قابل انفکاک از او می بود، لازم می آمد که عالم قدیم باشد و ذات خداوند، دارای قدرت و اختیار نباشد.

این مطلب نیز انکار دیگری بر فیلسوفان است؛ چرا که فلسفه، ذات خداوند را علت تامه وجود ماسوی و عالم را لازمه لاینفک وجود خداوند می داند. لذا چنانکه گذشت، فلاسفه، حدوث بعد از عدم حقیقی عالم را انکار کرده اند. همچنین سلطنت واقعی و اختیار حقیقی خداوند در ایجاد و اعدام عالم را انکار کرده، اراده او را به معانی نادرست دیگری، مانند علم، رضا، ابتهاج و امثال آن تفسیر نموده اند.

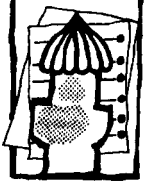
آنچه که آقا جمال در این باره گفته، همان چیزی است که خواجه نصیرالدین طوسی نیز در «تجرید الاعتقاد» بدان اشاره کرده که:

وجود العالم بعد عدمه ینفی الایجاب؛

وجود عالم بعد از عدم آن، ایجاب و اضطرار خداوند متعال را نفی می کند.^۶

البته چنانکه گفتیم، فلسفه، لزوم وجود عالم را از حیث وجوب تلازم علت و معلوم و علت تامه دانستن وجود خداوند برای وجود عالم می داند. پس اینکه آقا جمال در این باره آورده: «بنابر مذهب فلاسفه، وجوب وجود عالم، از جهت علم خداوند به مصلحت در وجود آن، منافاتی با اختیار خداوند ندارد»، ربطی به مبانی فلسفی ندارد؛ بلکه این متکلمان هستند که ایجاد عالم را تحت سلطنت تامه و قدرت کامله خداوند متعال دانسته، وجود آن را لازمه وجود او نمی دانند و می گویند وجوب وجود عالم، از جهت علم خداوند به مصلحت در وجود آن، منافاتی با اختیار او ندارد؛ بلکه مؤکد اختیار اوست.

۶. کشف المراد، مقصد سوم، فصل دوم، مسئله اول.



۴) تعالی ذات خالق از وجود مخلوق

آقا جمال، برای اثبات اختیار خداوند متعال، به قاعده فلسفی معروف «معطی شیء، فاقد آن نمی تواند باشد» استدلال نموده و وجود اختیار در بندگان را دلیل بر اختیار خداوند دانسته، می نویسد:

حکما را اعتقاد این است و دلیلی بر این گفته اند که مفیض وجود و معطی آن، در غیر افعال عباد- که تمام آنها به غیر حرکت چیزی نباشند- به غیر واجب الوجود نمی تواند بود.^۷

نگارنده این سطور، در جای خود بیان داشته که این قاعده فلسفی که «معطی وجود، فاقد آن نمی تواند بود» قاعده ای نادرست است؛ بلکه خالق و معطی و مفیض وجود، ذاتی است مابین با آنچه می آفریند و متعالی از آنچه ایجاد می کند.^۸

امام صادق (ع) می فرماید:

انّ الله تبارك و تعالی، خلّو من خلقه و خلقه خلّو منه، و کلّ ما وقع علیه اسم شیء ما خلا الله عزّوجلّ فهو مخلوق.^۹

خداوند متعال، خالی از خلق خود و خلقش، خالی از اویند و هر چیز که اسم شیء بر آن واقع شود، مخلوق است، مگر خداوند عزّوجلّ.

چنانکه این مطلب ایشان- ره- نیز که می گوید فیلسوفان، افعال بندگان را به خداوند نسبت نمی دهند، درست نیست؛ بلکه فلسفه، همه چیز، حتی افعال بندگان را به خداوند نسبت می دهد. لذا بر طبق مبانی فیلسوفان، تفسیر صحیح اختیار و فرار از لزوم جبر- چنانکه بر اهل اطلاع روشن است- از مشکلات لاینحل ایشان است.

۷. مبدأ و معاد، ص ۲۵.

۸. برای اطلاع بیشتر، ر. ک: مجله کیهان اندیشه، ش ۷۸، «آیا می توان خدا را شناخت؟»، حسن میلانی.

۹. التوحید، شیخ صدوق، ص ۱۰۵.

۵) اشتراک لفظی یا معنوی وجود؟

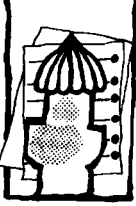
مخلوق، هرگز نمی تواند چیزی را بدون اجزا و زمان و مکان به وجود نسبت دهد؛ بلکه موجود در نظر او مساوی است با شیء مقداری و متجزی، حال یا منتهای و محدود و یا نامتناهی و غیر محدود.

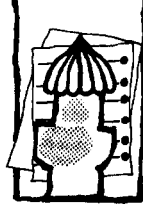
اما بر فرض اینکه موجودی هم باشد بر خلاف مقدار و اجزا و متعالی از زمان و مکان و خارج از تصور و توهم، برای او محال است، مگر به این صورت که بعد از اینکه موجودات مقداری را فرض کردیم، به مقتضای برهان عقلی، حکم کنیم به اینکه موجود مقداری و متجزی، قابل زیاده و نقصان و وجود و عدم است و اگر خالق مبین با آن و متعالی از زمان و مکان و خارج از تصور و توهم موجود نمی بود، هیچ مخلوقی هم وجود نمی داشت؛ و چون مخلوقات و اشیا مقداری و متجزی و قابل وجود و عدم موجودند، پس باید خالق متعالی از مقدار نیز موجود باشد.

در اینجاست که او (مخلوق) می فهمد اینکه تا به حال، موجود را منحصر در مقداری - چه منتهای و چه نامتناهی - می دانسته است، پنداری نادرست و ناشی از انحصار ادراک او به شیء دارای مقدار و اجزا و زمان بوده است؛ و گرنه موجود، در حقیقت، اعم از آن است که او تا به حال می پنداشته و موجود را مساوی با آن می دانسته است.

بنابراین، موجود، یک معنای خاص دارد و آن، همان است که او ابتدا می توانست آن را فرض کند و به وجود و عدم آن، حکم بنماید. یک مصداق دیگر نیز دارد که جز از طریق استدلال عقلی قابل اثبات نیست؛ بلکه بدون مقدمه واقع شدن تصور موجود (به معنای خاص آن) و استدلال عقلی بر مبنای آن، احتمال وجود چنان مصداقی نیز برایش ممکن نبود، تا چه رسد به اینکه وجود آن را - که برای او مجهول مطلق است - اثبات یا نفی کند.

اینک، او می فهمد که وجود، دو حقیقت دارد: (۱) وجود مقداری و متجزی؛ (۲) وجود مبین با مقدار و متعالی از آن. این هر دو در این معنا که واقعاً هر دو هستند و حکم به هستی شان نیز نفی عدم حقیقی آنهاست، مشترك اند؛ اما در این جهت که اولی





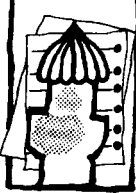
حقیقتی است که جز در مقدار و اجزا تصور نمی شود و اصلاً مفهوم آن قابل انفکاک از مقدار و اجزا نیست و دومی، حقیقتی است مابین با مقدار و اجزا، از همدیگر متمایز هستند.

۶) تباین مصداقی یا مفهومی؟

اگر گفته شود که در این صورت، تفاوت از جهت مصداق وجود است نه مفهوم آن، باید گفت که اختلاف، از جهت نفس مفهوم موجود و تصور آن است، به گونه ای که محال است موجودی به مفهوم اولیه آن، با وجود و عدم سنجیده شود؛ مگر اینکه در مقدار و عدد و اجزا تصور شود که البته همین تصور، مقدمه ای می شود برای تصدیق عقلی به موجودی که متعالی است از مقدار و عدد و اجزا و زمان و مکان؛ و اوست که خالق همه چیز است.

آنچه به ذات خود قابل تصور باشد، موجود به معنای خاص، و شیء به معنای خاص است؛ و آنچه که بر خلاف مقدار و عدد و خارج از تصور و توهم است، همان شیء به معنای عام آن است که هرگز قابل تصور نبوده، حکم به وجود آن، جز به معنای نفی عدم و بطلان آن نیست.

در مورد اول، تصدیق به چیزی تعلق گرفته که قابل تصور و محقق در اجزا و قابل نسبت به وجود و عدم عینی است و این همان شیء به معنای خاص آن (یعنی شیء مقداری) است. در مورد دوم، تصدیق به چیزی تعلق گرفته که نه جزء دارد و نه کل؛ نه صورت دارد و نه شبیح؛ نه متناهی است و نه نامتناهی و نه قابل تصور است و نه در خور توهم. لذا دو حالت وجود و عدم برای آن نمی توان در نظر گرفت که ممکن باشد با دو طرف آن به طور تساوی سنجیده شود و سپس حکم به وجود آن گردد؛ بلکه تنها چیزی با وجود و عدم به معنای خاص آن سنجیده می شود که دارای اجزا و مقدار باشد و نظر به ذات خود، بتواند دو حالت وجود و عدم داشته باشد. در حالی که وجود متعالی از مقدار، از این مقوله خارج است و از صحت این نسبت فراتر است. پس او واقعاً هست و حقیقتاً



موجود است؛ اما نه به این نحو که سایر اشیا موجود و محقق در اجزایند و سلب وجود از آنها، حقیقتاً امکان دارد و فرض عدم آنها نیز ممکن است و هیچ محالی پیش نمی‌آورد. آری، فرض عدم برای ذات متعالی از مقدار و اجزا، فی نفسه مُحال است و تصور دو حالت وجود و عدم (به معنای خاص آن) نظر به ذات او، برایش امکان ندارد.

امام صادق(ع) می‌فرماید:

الحمد لله الذی کان قبل ان یکون کان، لم یوجد لوصفه کان. ^{۱۰}

سپاس خداوندی را که بود، قبل از اینکه «بود» باشد. برای وصف او «بود» پیدا نمی‌شود.

و در روایات آمده:

انت الذی ... لم تمثّل فتکون موجوداً.

تو آن هستی که ... متمثل نگشته‌ای که موجود باشی.

که مراد از آن، همان نفی وجود خاص دارای تشخص است که ملکه برای مقدار است. و نیز امام صادق(ع) می‌فرماید:

وحدّ المعرفة ان يعرف ... انه قدیم مثبت موجود غیر فقید ... ولا مبطل. ^{۱۱}

نهایت معرفت خداوند، این است که شناخته گردد ... که او قدیم اثبات شده موجود و غیر معدوم است.

همچنین در روایت است که:

سئل أبو عبد الله - علیه السلام - عن التوحید، فقال: هو عزّوجلّ مثبت موجود، لا

مبطل ولا معدود. ^{۱۲}

از امام صادق علیه السلام درباره توحید پرسیده شد. حضرت فرمود: او - عزّوجلّ -

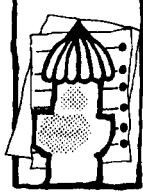
اثبات شده موجود است؛ نه اینکه معدوم و یا قابل شمارش و مقداری باشد.

۱۰. بحار الانوار، ج ۳، ص ۲۹۸.

۱۱. همان، ج ۴، ص ۵۵.

۱۲. همان، ص ۶۸.





و حضرت رضا(ع) می فرماید:

يَحْتَقُّ وَلَا يَمْتَلِّ، وَيُوْحَدُ وَلَا يَبْعَضُ. ۱۳

وجود او قطعی و بدون تمثّل است؛ یکتای حقیقی است و جزء ندارد.

لذا آن وجودی که در پندار فیلسوفان حقیقت ذات خداوند انگاشته می شود، در معارف نفیس مکتب اهل بیت عصمت(ع) خود نیز مخلوق اوست و وجود خداوند، سابق بر آن معرفی شده است؛ چه اینکه مطلق وجود در نظر مخلوق، جز مقدار و اجزا نبوده و چنان حقیقتی - ولو اینکه بر اساس اوهام متوهّمین، نامتناهی فرض شود - خود نیز جز مخلوق نخواهد بود و مخلوق، هرگز نمی تواند از موجود، مفهومی داشته باشد که خارج از معنای خاص آن، یعنی خارج از اجزا و مقدار باشد و خداوند، متعالی از چنین وجودی و سابق بر آن و خالق آن است؛ نه اینکه چنانکه فیلسوفان می اندیشند، عین خود اشیا یا کل آنها باشد.

امام صادق(ع)، درباره خداوند می فرماید:

فَكَانَ إِذْ لَأَكَانَ. ۱۴

پس او بود، آنگاه که «بودن» نبود.

آری، بودن در نظر مخلوق، به طور مطلق، مساوی با موجود مقداری و متجزی است و خداوند، بود قبل از آنکه مطلق وجود قابل تصوّر برای مخلوق، وجود داشته باشد. لذا وجود، جز به معنای عامّ خود - که تنها بر همان نفی عدم و بطلان دلالت می کند - به خداوند متعال نسبت داده نمی شود و شیئیت نیز جز به همان معنای عامّ خود که برخلاف همه چیز بودن است، درباره او تصوّر نمی شود.

امیرالمؤمنین(ع) می فرماید:

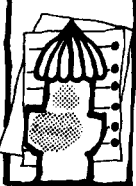
إِنْ قِيلَ كَانُ، فَعَلَى تَأْوِيلِ أَرْلِيَةِ الْوَجُودِ؛ وَإِنْ قِيلَ لَمْ يَزَلْ، فَعَلَى تَأْوِيلِ

نَفْيِ الْعَدَمِ. ۱۵

۱۳. همان، ج ۳، ص ۲۹۷.

۱۴. همان، ص ۲۹۸.

۱۵. همان، ج ۴، ص ۲۲۱.



اگر گفته شود «بود»، به معنای ازلیت وجود است و اگر گفته شود «همیشگی است»، تنها به معنای نفی عدم است.

از معصوم (ع) روایت شده:

إِنَّ رَبِّي - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - كَانَ ... وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كَانٌ. ۱۶

همانا پروردگار من بود... و برای او «بود» نبود.

آری، وجود بدون کیفیت و مقدار، در نظر ما مطلقاً محال است و جز عدم، چیزی نیست و خداوند، برخلاف آن است:

كَانَ بِلَا كَيْفِيَّةٍ، كَانُ بِلَا كَيْفٍ، كَانُ لَمْ يَزَلْ بِلَا كَيْفٍ وَبِلَا كَيْفٍ. ۱۷

بود بدون بودن، بود بدون کیف و چگونگی، بود بدون زوال، بدون کم و مقدار و بدون کیفیت و چگونگی.

امام باقر (ع) می فرماید:

إِنَّ رَبِّي - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - كَانَ لَمْ يَزَلْ حَيًّا بِلَا كَيْفٍ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كَانٌ، وَلَا كَانٌ لِكُونِهِ كَيْفٍ. ۱۸

همانا پروردگار من - تبارک و تعالی - پیوسته زنده است، بدون کیفیت. برای او «بودن» نیست و برای بودن او کیفیت و چگونگی نیست.

پس بودن، درباره او، از مرحله اثبات در مقابل نفی به معنای عام آن، فراتر نمی رود و همانند دیگر اشیا نیست که حکم به وجود، به مقداری معین و اجزایی مشخص و قابل تصور، تعلق گرفته باشد.

حضرت امیرالمؤمنین (ع) می فرماید:

وجوده اثباته.

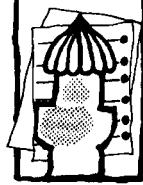
وجود او، اثبات اوست.

۱۶. همان، ج ۳، ص ۲۹۹.

۱۷. همان، ص ۳۳۶.

۱۸. همان، ص ۳۲۶.





و نیز می فرماید:

و کمال معرفته التصدیق به .

کمال معرفت به او تصدیق اوست .^{۱۹}

امام صادق (ع) می فرماید:

لیس ... شیء یمكن المخلوق أن یعرفه من الخالق حق معرفته ، غیر آنه موجود

فقط ؛ فاذا قلنا : کیف هو وما هو ؟ فممتنع علم کُنهه و کمال المعرفة به .^{۲۰}

برای مخلوق ، در راه معرفت حقیقی خالق ، غیر از علم به وجود او ممکن

نیست ؛ اما چون گفتیم : « او چیست و چگونه است ؟ » ، پس شناخت چنان

چیزی و معرفت به آن ، محال است .

چرا که معرفت به ذات و حقیقت و کیفیت ، تنها درباره موجود به معنای خاص آن (که

همان مقداری و متجزی است) امکان دارد و خداوند متعال ، جز آن است .

پس خداوند ، هم هست و هم از آنچه که از معنای وجود و بودن درباره سایر اشیا درک

می کنیم - که قبل از حکم به وجود یا عدم هر چیز ، مقدار و اجزایی در زمان و مکان را با

وجود و عدم می سنجیم - میرآست .
میتور علوم اسلامی

از امام باقر (ع) سؤال شد:

آیا جایز است که گفته شود «خداوند موجود است؟». فرمود: «آری، او را از دو

حد خارج می کنی: (۱) ابطال و نیستی؛ (۲) تشبیه (آنچنان که سایر اشیا

مقداری را با وجود و عدم می سنجی)». ^{۲۱}

موجود به معنای متعالی از مقدار و اجزا، نظر به ذات خود - یعنی با صرف نظر از

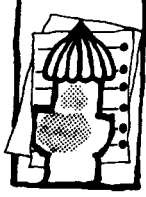
دلالت عقل بر وجود آن، که آن هم پس از تصور موجودات مقداری و پی بردن به نادرست

۱۹ . همان ، ج ۴ ، ص ۲۵۳ .

۲۰ . همان ، ج ۳ ، ص ۱۴۸ .

۲۱ . «ایجوز أن یقال لله موجود؟ قال : نعم ، تخرجه من الحدین : حد الابطال وحد التشبیه» (همان ،

ص ۲۶۵) .



بودن منحصر کردن موجود به مقداری حاصل می‌شود. برای مخلوق، مجهول مطلق است؛ پس چگونه می‌تواند تصوّر موجودیت برای خالق و مخلوق، از هر جهت یکسان بوده، یا فرق آنها تنها در کمال و نقص یا شدت و ضعف یا تناهی و عدم تناهی باشد؟

اتفاقاً از بهترین شواهد بر اینکه تفکر فلسفی، بر مبنای انحصار وجود در مقدار و غفلت تامّ و تمام از ذات متعالی از مقدار و مابین با اجزاست، این است که فیلسوفان، فرق خالق و خلق را در محدودیت و تناهی اولی و عدم محدودیت و نامتناهی بودن دومی پنداشته‌اند.

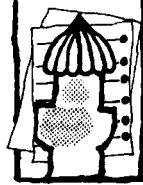
همچنین، علی‌رغم تصریحات فلاسفه به تجرّد خداوند از زمان و مکان، وجود او را در پهنه زمان و مکان گسترانیده‌اند و حتی گمان کرده‌اند که اگر موجودی خارج و جدای از ذات خداوند پذیرفته شود، با اجزای وجود خود، مزاحم وجود خداوند و موجب تناهی و محدودیت او می‌گردد. همین تصوّر نیز مقدمه‌ای شده که در نهایت، تسلیم نظریه وحدت وجود گردند. در حالی که بدیهی است زمان و مکان، تناهی و عدم تناهی و جزء و کل، همگی ملکه و عدم برای مقدار هستند و نسبت دادن آنها به ذات متعالی از آن، از اساس باطل است. البته با صرف نظر از اینکه عدم تناهی در مقدار نیز محال بوده، قابل تحقیق نیست و تشکیک در وجود هم - علاوه بر اینکه فی نفسه محال است - جز در مورد ذات مقداری و عددی، قابل تصوّر نیست.^{۲۲}

اینک باید دانست: همان‌طور که اشتراك لفظی در وجود خالق و مخلوق به این معنا که وجود، حتی در دلالت بر بودن و نفی عدم و بطلان هم درباره آن دو یکی نباشد، نادرست و غلط است؛ همین‌طور، اشتراك معنوی آن نیز تا به این حد که وجود در هر دو دلالت بر مقدار و تجزّی کند - ولو اینکه چنانکه فلسفه و عرفان می‌گویند، اختلاف آن دو در تناهی و عدم تناهی، یا شدت و ضعف، یا اطلاق و تقیید دانسته شود - باطل و نادرست است.

به علت غفلت از همین جهت است که فلسفه و عرفان، خداوند را بی‌نهایت دانسته یا - علی‌رغم تصریح به تجرّد او از زمان و مکان - او را موجودی در همه زمانها و مکانها و

۲۲. مجله کیهان اندیشه، شماره‌های ۷۸ و ۷۹ و ۸۰، مقالات «آیا می‌توان خدا را شناخت» و «او هام پیرامون نامتناهی» و «زمان و مکان چگونه ایجاد شده‌اند؟» از حسن میلانی.





بلکه عین همهٔ اشیا می دانند .

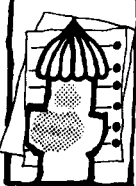
پس اینکه برخی از فیلسوفان گفته اند که اگر وجود در خالق و در خلق به یک معنا نباشد، تعطیل در معرفت خداوند لازم می آید و راه خداشناسی بسته می شود، اشکال نادرستی است؛ زیرا تعطیل در معرفت خداوند، تنها در صورتی لازم می آید که گفته شود وجود در خالق و مخلوق، حتی در دلالت بر صرف بودن و در نفی عدم و بطلان هم یکی نیست .

آقا جمال می گوید که «بودن» در واجب و ممکن به یک معناست، با این تفاوت که هستی ممکنات به این است که غیری به آنها وجود داده و هستی خداوند، به سبب غیر نیست . او دربارهٔ یکی از معاصران خویش می نگارد :

و قبل از این، بعضی از فضلالی معاصرین ما بر این عقیده مصر بوده اند و هنوز جمعی از جهال، تابع او شده می گویند که وجود میانهٔ واجب تعالی و ممکنات، مشترك لفظی است؛ یعنی لفظ وجود بر هر دو اطلاق می شود، اما به دو معنی؛ و واجب الوجود، موجود است و هست به معنی دیگر، غیر معنی که ممکنات به آن موجودند و هستند و ما آن معنی را نمی فهمیم به هیچ وجه . پس ظاهر آن [عقیده]، کفر محض است؛ نعوذ باللّٰه منه .^{۲۳}

با توجه به آنچه گفته شد، معلوم می شود که انحصار فرق وجود خالق و خلق به اینکه هستی خلق از دیگری است و هستی خداوند از غیر نیست، مطلب درستی نیست و بلکه این مطلب، ربطی به تفاوت آن دو از جهت مفهوم وجود ندارد .

و اما تفاوت مفهوم وجود در آن دو، به این نحو که تصور وجود برای خلق و مطلق ماسوی الله، جز در مقدار و اجزا ممکن نیست و وجود خداوند برخلاف این است، امری واضح و بدون اشکال است و اشکال ایشان به آن فاضل معاصرشان - که گویا ملا رجبعلی تبریزی بوده و فعلاً مجال مراجعه به رسالهٔ وجودیهٔ او و نیز نقد آقا جمال بر او را نداریم - اگر به این جهت باشد که آن فاضل گفته که معنای وجود دربارهٔ خالق و خلق، حتی در نفس دلالت بر بودن و نفی عدم و بطلان نیز یکی نیست، اشکال واردی است؛ گرچه اشتراك



لفظی به این معنا باطل است و موجب تعطیل در معرفت خداوند می گردد؛ و بسیار بعید است که فاضلی چون او، چنین مطلبی را پذیرفته باشد.

با تأمل در آنچه گفته شد، روشن می شود اینکه وجود به نفس خود دارای مصداقی باشد. چنانکه فلاسفه و عرفا درباره وجود نامتناهی و یا مطلق پنداشته اند. پنداری بی اساس و غیر معقول است؛ بلکه دائماً ذات و حقیقت و شیء است که حکم به وجود آن می شود؛ حال یا اینکه آن شیء به معنای خاص خود، یعنی حقیقت دارای مقدار و اجزاست که حکم به وجود آن می گردد، یا اینکه شیء به معنای عام آن است؛ یعنی حقیقتی که برخلاف همه چیز، بدون جزء و کل و خارج از تصور است، که حکم به وجود و نفی بطلان و عدم آن می شود. در روایت آمده است:

ما توهمتم من شیء فتوهموا الله غیره.

آنچه در نظر آوردید، خداوند را غیر آن دانید.

حضرت امیرالمؤمنین (ع) می فرماید:

كلّ ما قدره عقل، أو عرف له مثل فهو محدود. ۲۴

هرچه که عقل فرض کند، یا برای آن مثل و مانندی شناسد، محدود (و دارای مقدار) است.

همچنین در روایت آمده است:

قال السائل: «فله إنیة ومائیة؟». قال (عليه السلام): «نعم، لا یثبت الشیء الا

بإنیة ومائیة، قال السائل: «فله کیفیة؟». قال: «لا، لان کیفیة جهة الصفة

والإحاطة، ولكن لا بد من الخروج من جهة التعطیل والتشبیه، لان من نفاه فقد

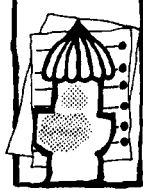
أنکره ورفع ربویته وأبطله، ومن شبّهه بغيره فقد أثبتّه بصفة المخلوقین المصنوعین

الذین لا یستحقّون الربویة، ولكن لا بد من اثبات ذات بلاکیفیة، لا یستحقّها

غیره، ولا یشارك فیها، ولا یحاط بها، ولا یعلمها غیره». ۲۵

۲۴. بحارالانوار، ج ۴، ص ۲۹۴.

۲۵. التوحید، شیخ صدوق، ص ۴۴۶ و ۲۴۷.



سائل گفت: پس آیا او را حقیقت و ائیتی هست؟ فرمود: «هیچ چیزی ثابت نمی شود، مگر به اینکه ائیت و خودی داشته باشد». پرسید: «آیا کیفیت هم دارد؟». فرمود: «خیر؛ چرا که کیفیت از حیث صفت و موجب شناخت و احاطه است؛ اما ناچار باید از تعطیل و تشبیه خارج شد؛ زیرا کسی که او را نفی می کند، انکارش نموده و ربوبیت او را از میان برداشته است و کسی که او را به غیر او تشبیه کند، پس به صفت مخلوقات و مصنوعات که مستحق ربوبیت نیستند، اثباتش کرده است؛ ولیکن چاره ای نیست جز اثبات ذاتی بدون کیفیت که هیچ کس غیر خود او سزاوار آن نیست و احدی در آن با او شرکت نجوید و هرگز قابل شناخت نیست و جز او آن را نمی داند.

امام صادق (ع) می فرماید:

وکلّ ما وقع فی الوهم فهو بخلافه. ^{۲۶}

هر چه در نظر آمد، خداوند برخلاف آن است.

حضرت علی (ع) می فرماید:

ولا ینقال له ما هو، لأنّه خلق الماهیة. ^{۲۷}

درباره او گفته نمی شود که او چیست؛ زیرا او خود چیستی و چگونگی را خلق فرموده است.

خداوند متعال در قرآن می فرماید:

لیس کمثله شیء.

هیچ چیز مانند او [خداوند] نیست.

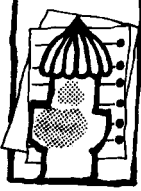
و نیز می فرماید:

قل ای شیء اکبر شهادة، قل اللّٰه. ^{۲۸}

۲۶. بحار الانوار، ج ۳، ص ۲۹۰.

۲۷. همان، ص ۲۹۷.

۲۸. سوره انعام، آیه ۱۹.



بگو آیا چه چیزی شهادتش از خداوند بالاتر است؟

همچنین شیخ صدوق آورده است :

... قال لی ابوالحسن (علیه السلام) : «ما تقول اذا قيل لك : اخبرني عن الله عز وجل شيء هو ام لا؟». قال فقلت له : «قد اثبت الله عز وجل نفسه شيئاً حيث يقول : قل اي شيء اكبر شهادة، قل الله شهيد بيني وبينكم . فاقول إنه شيء لا كالاشياء، إذ في نفي الشيئية عنه ابطاله و نفيه». قال لي : صدقت و اصبت ... ۲۹
و نیز در روایت دیگر آورده است :

عن أبي عبد الله -عليه السلام- إنه قال للزنديق حين سأله : ما هو؟ قال : هو شيء بخلاف الاشياء؛ أرجع بقولي «شيء» الى اثبات معنى وأنه شيء بحقيقة الشيئية، غير أنه لاجسم ولاصورة. ۳۰

هنگامی که آن شخص زندایق از امام -علیه السلام- پرسید «خداوند چیست؟»، حضرت فرمودند : او چیزی است بر خلاف همه اشیا، از اینکه می گویم شیء، بدان که او حقیقت و واقعیتی است و چیزی است بر خلاف همه اشیا؛ نه جسم است و نه صورت .
و در روایتی دیگر :

... سمعت ابا عبد الله (عليه السلام) يقول : إن الله -تبارك و تعالی - خلو من خلقه، و خلقه خلو منه، و كل ما وقع عليه اسم شيء ما خلا الله -عز وجل- فهو مخلوق، و الله خالق كل شيء؛ تبارك الذي ليس كمثله شيء. ۳۱

از امام صادق (ع) شنیدم که می فرمودند : همانا خداوند، جدا و خالی از خلق خود و خلقش خالی و جدای از اویند و هر چیز که بر آن اسم شیء نهاده شود، مخلوق است، مگر خداوند -عز وجل- و خداوند، خالق همه چیز است؛ آنکه هیچ چیز همانند او نیست .

۲۹. التوحيد، ص ۱۰۷.

۳۰. همان.

۳۱. همان، ص ۱۰۵.

