

کلام خداوند از دیدگاه متکلمین. عرفا و امام خمینی

مقدمه

خداوند متکلم است. با ملائکه و انبیاء سخن گفته و از طریق آنها پیام خود را به مخلوقات می‌رساند. اکنون سوال اینجاست که سخن گفتن و تکلم خداوند به چه معناست؟ او چگونه و به چه طریقی با پیامبران خود همچون موسی سخن گفته و چگونه کلام خود را با فرشتگان مامور ابلاغ پیام در میان می‌گذارد. این مسأله از دیر باز معرکه آراء بزرگان فلاسفه و متکلمان بوده و تا اکنون نیز ادامه دارد. هر کس به مذاق خود بنا به مسلکی که دارد سخنی پیرامون کلام حق رانده است. در این مقاله ما در پی بیان همه این اقوال نیستیم لکن به دنبال آنیم که صحیح‌ترین قول را از میان اقوال برگزینیم.

فصل اول: کلام خداوند از دیدگاه متکلمین

خداوند در قرآن خود را بارها و بارها به عنوان یک موجود متکلم معرفی فرموده است:

تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَ رَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ (بقره/۲۵۳)

متکلمین امامیه و معتزله می‌گویند: کلام در همه جا عبارتست از همین حروف و اصوات که

به طرز خاصی با یکدیگر تألیف شده و معنای مخصوصی را دلالت دارند و این همان کلام لفظی است که دارای شعبه‌ها است از قبیل اینکه: یا مفرد است یا مرکب، یا جمله اسمیه است و یا فعلیه و ... یا جمله انشائیه است و یا خبریه یا امر است یا نهی و یا تمنی و یا ترجی و ...

منتهی ما انسانها جسم هستیم و دارای حنجره و صوت و زبان و مخارج حروف و لذا با همین ابزار سخن می‌گوئیم اما خداوند متکلم است یعنی یک سلسله حروف و اصوات را در جسمی و جمادی ایجاد می‌کند که کاملاً مفید مراد و مقصود هستند همانگونه که خداوند در شجره ایجاد کلام نمود و جناب موسی بن عمران شنید. (شرح کشف المراد، ص ۱۳۶)

متکلمین اشعری می‌گویند (ر.ک: دلائل الصدق، ج ۱، ص ۱۷۴): کلام خداوند یک کلام نفسی و معنوی است و آن حقیقت نه امر است و نه نهی و ... و مانند سایر کمالات قدیم و زائد بر ذات است و در اینکه مراد اشاعره از کلام نفسی چیست؟ تفسیرهای مختلفی ارائه شده اما بنظر می‌رسد مقبولترین تفسیر بیان فاضل قوشچی در شرح تجرید است که می‌گوید:

مراد از کلام نفسی همان امر ثابت در ضمیر متکلم است که ثابت است و با اختلاف عبارات مختلف نمی‌شود. بیان ذلک: هر گوینده‌ای که در مقام سخن گفتن برمی‌آید مراد و مقصود و ما فی الضمیری دارد که می‌خواهد با این الفاظ از آن تعبیر کند ما آن امر باطنی را کلام نفسی می‌دانیم و این الفاظ را کلام لفظی می‌نامیم که کاشف از آن باطن هستند و استدلال می‌کنند به شعر شاعر:

انّ الکلام لفی الفؤاد و انّما جعل اللسان علی الفؤاد دلیل (شرح کشف المراد، ص ۱۳۷)

فصل دوم: کلام نفسانی از دیدگاه اشاعره

مقصود اشاعره از متکلم بودن خداوند این است که کلام صفت ذاتیه ای است برای وجود خداوند غیر از قدرت، حیات و علم چون اگر این صفت داخل در عنوان یکی از این صفات باشد اوصاف هشتگانه کامل نمی‌شود.

منظور از کلام از دیدگاه ایشان آن است که ما اگر به نفوس خود توجه کنیم در آن یک



□ سخن گفتن و تکلم خداوند به چه معناست؟ این مسأله از دیر باز معرکه آراء بزرگان فلاسفه و متکلمان بوده و تا اکنون نیز ادامه دارد

□ مقصود اشاعره از متکلم بودن خداوند این است که کلام صفت ذاتیه‌ای است برای وجود خداوند غیر از قدرت، حیات و علم

کلام نفسی در مقابل حیات قدرت و علم می‌یابیم که غیر از لفظ است پس لازم است که ما ابتدا نفوس خودمان را بررسی کنیم و سپس ببینیم که چگونه ممکن است که خداوند متکلم باشد.

هر گاه کلام را به عنوان صفات ابزار و آلات مادی فرض کنیم در آن صورت معقول نیست که قائم به ذات واجب الوجود باشد. بنابراین اگر به معنای صوت باشد غیر ممکن است که قائم به او باشد؛ پس منظور اشاعره از کلام خداوند صدای شنیدنی نیست بلکه صفتی است قائم به نفس از

این رو می‌گویند قرآن کریم قدیم است. (ر.ک: فلسفه و کلام اسلامی، ص ۱۹۸)

به عبارت بهتر از دید اشاعره، کلام نفسی عبارت از علم، قوه یا صفتی است که بوسیله آن، چه اکتسابی و چه غیر اکتسابی، برای انسان معلوماتی کشف شود. از طرفی در نهاد انسان نیروی دیگری هست که می‌تواند بوسیله آن نیرو در علم خود تصرف کند و علم خود را به صور مختلفی که قابلیت اعلام داشته باشد مصور نماید. و نیز انسان می‌تواند بواسطه آن نیرو معلومات خویش را به قلب دیگران القاء کند و این را صفت کلام گویند. هر مقدار از آن علم در نفس باشد کلام نفسی مینامند چنانکه گوئی (در دل چیزی گفتیم) و آن مقدار که بالفعل افاده و اعلام را برساند، مانند قول یا کتابت و آن را به دیگری القا کند، کلام لفظی گویند (فرهنگ علم کلام، ص ۱۹۲)

فصل سوم: کلام خداوند از دیدگاه امامیه

در مقابل این جماعت متکلمین امامیه قائلند به اینکه کلام خداوند بدین معنا است که اصوات را می‌آفریند و به گوش پیامبرانش می‌رساند. از قرآن نیز برمی‌آید که در ماجرای سخن گفتن خدا با حضرت موسی (ع) اصوات را در درخت آفرید و از این گذر با این پیامبر سخن گفت. (طه/ ۱۵-۹)

آنان معتقدند که سخن گفتن معمول انسان‌ها نیازمند جسم و عوارض جسمانی است که خداوند از آن منزّه است. امامیه درباره قرآن بر این باورند که آیات قرآنی همان الفاظ و حروف است که گاه در قالب سخن - آن چنان که گفته شد - و گاه در شکل نوشته ظهور می‌یابد و بدین سان، کلام الله، حادث است نه قدیم. امام صادق (ع) در این باره می‌فرماید: «کلام الهی، حادث است نه ازلی؛ [زیرا] خداوند از ازل بوده است و متکلم نبوده است و سپس کلام را آفریده است.» (اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۷؛ بحارالانوار، ج ۴، ص ۶۸) برخی متکلمان امامیه بر کلام الهی چنین استدلال آورده‌اند: خداوند، متکلم است و بر ایجاد کلام، توانایی دارد و دلیل آن، دو چیز است: نخست: خداوند بر هر چیز قادر است. پس بر ایجاد کلام نیز توانایی دارد.

دوم: همه پیامبران بر تکلم خداوند متفق‌اند و از سوی او کتاب آورده‌اند و همچنین عقلای بنی آدم نیز بر کلام الهی اتفاق دارند. (انیس الموحّدين، ص ۶۲)

فصل چهارم: انتقاد از کلام اشاعره

خواجه نصیر الدین طوسی در تجرید الاعتقاد می‌فرماید: و عمومیّه قدرته تدلّ علی ثبوت الکلام و النفسانی غیر معقول. (شرح فارسی تجرید الاعتقاد، ص ۴۰۱) یعنی آنکه عمومیت قدرتش بر هر کاری دلالت دارد بر اینکه قادر است کلام را ایجاد کند در هر شی که بخواهد زیرا کلام چیزی غیر از ترکیب حروف و اصوات نیست. اما کلام نفسانی که اشاعره به آن قائلند نزد ما (امامیه) غیر معقول و نامشخص است. همچنین به همین معنا در فصل پنجم از مقصد دوم در مبحث مسموعات نیز اشاره می‌کند.



□ متکلمین امامیه قائلند به اینکه کلام خداوند بدین معنا است که اصوات را می‌آفریند و به گوش پیامبرانش می‌رساند. از قرآن نیز برمی‌آید که در ماجرای سخن گفتن خدا با حضرت موسی (ع) اصوات را در درخت آفرید و از این گذر با این پیامبر سخن گفت

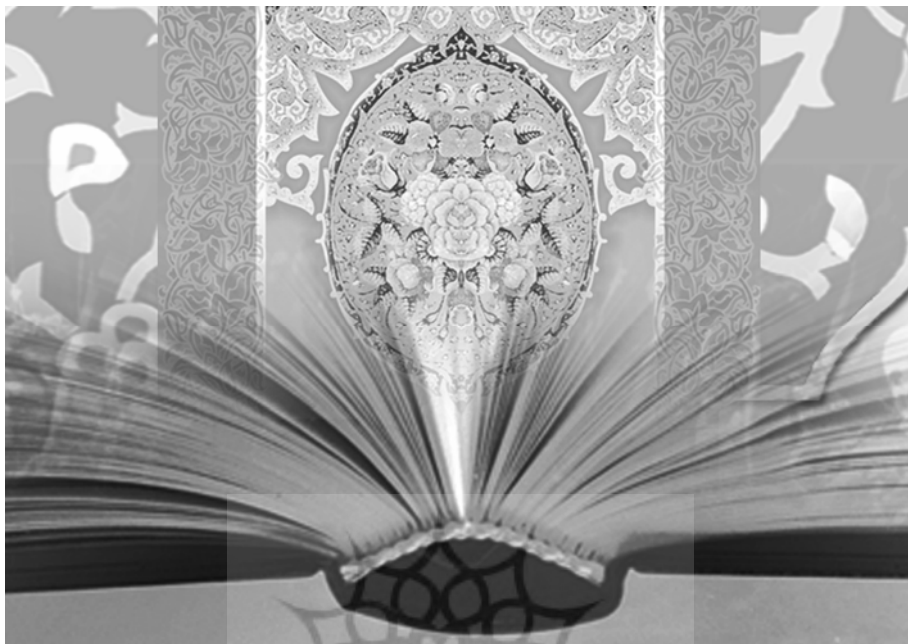
مرحوم شعرانی در شرح کلام خواجه می‌فرماید: یعنی غیر کلام لفظی که مرکب از حروف مسموع باشد تعقل نمیشود و این سخن رد بر اشاعره است و اصل در این مسأله آن است که گروهی از متکلمان صدر اسلام بر آن بودند که چون قرآن بسیار مکرم و معظم است و باید آن را به غایت تجلیل کرد، هر چه در این باب مبالغه شود مطابق سلیقه عامه مردم بهتر است از جمله اگر بگوئیم قرآن قدیم است مانند خدا، به ذهن آنان ملایمتر باشد از آنکه بگوئیم حادث است؛ چنانکه ما اگر درباره پیغمبر صلی الله علیه و آله گوئیم اولین مخلوق است، بیشتر تعظیم کرده‌ایم از اینکه بگوئیم حادث است.

معتزله از قبول آن سرباز زدند و به فسق و بدعت متهم گشتند و بسیاری به جرم اعتقاد به خلق قرآن شکنجه دیدند و بسیاری مطرود شدند و بعضی کشته گشتند؛ پس از آنکه علما نظر کردند و آن را باطل و غیر معقول یافتند و نتوانستند مخالفت سلف کنند، برای توجیه سخن باطل اسلاف به تکلف افتادند که کلام عبارت از این الفاظ متدرج الحصول نیست که حادث است بلکه معنائی است الهی و از صفات او مانند عالم و قادر و تا خدا بود قرآن هم از صفات او بود و کلام آن است و این الفاظ تعبیری است از آن کلام.

باری کلام نفسانی معنائی است غیر صفات دیگر مانند حیات و قدرت و غیر علم بمدلول لفظ و غیر تخیل الفاظ. و چنانکه شارح علامه فرمود کلام نفسی یکی است و اقسام کلام لفظی مانند انشا و خبر و امر و نهی و امثال آن در کلام نفسی نیست و در شوارق فرماید کلام لفظی یا

خبر است یا انشا مانند امر و نهی و معنی خبر مانند زید قائم در ذهن با اعتقاد و ثبوت این صفت است برای زید و معنی امر اراده است مانند اضرب که اراده وقوع زدن است و معنی نهی کراهت و هکذا. و اینان گویند گاه باشد که انسان خبر دروغ دهد که عقیده به آن ندارد یا امر کند به چیزی که نمی خواهد واقع شود یا نهی کند از کاری که ترک آن را نمی خواهد و مثل میزنند که مردی بنده خود را شکنجه دهد مردم سرزنش کنند، او عذر آورد که بنده نافرمان است و سزاوار شکنجه و برای براءت خویش در حضور آنان بنده را فرمانی دهد که بکن و او می خواهد نکند تا عذرش هویدا گردد. به هر حال کلام اگر در لفظ نباشد در ذهن است و در ذهن دو چیز ممکن است یکی تخیل الفاظ دویم معانی الفاظ. اشاعره گویند کلام نفسی تخیل الفاظ نیست زیرا که تخیل الفاظ خود الفاظ است و الفاظ چند قسم اند و بعضی حروف آن مقدم بر بعضی و کلام نفسانی بنظر آنها یک قسم است و بس.

و گویند کلام نفسی علم و تصور معنی لفظ نیست زیرا که معنی خبر اعتقاد است و معنی امر اراده و معنی نهی کراهت است و بسا خبر دروغ باشد و امر و نهی برای امتحان یا اظهار عذر باشند و معنی محقق نشود. اگر گویند مراد ما از کلام نفسی صورت معنی خبر است در ذهن هر چند بدان معتقد نباشد و تصور معنی اراده است هر چند واقعا نخواهد و نهی همچنین زیرا که دروغگو اگر چه معنی خبر خود را قصد نکرده است اما بی شک معنی آن دروغ در خاطرش خلجان کرده و آنکه بی اراده امر می کند نمی خواهد امر او اطاعت شود اما تصور اطاعت را کرده است و همان کلام نفسی است و ما گوئیم اگر معتقدین به کلام نفسی به این اندازه قناعت کنند نزاع آنها با دیگران نزاع لفظی میشود که آیا کلام را بر تصور معانی باطله و اراده ظاهری بی حقیقت می توان کرد یا نمی توان مثلا فلان سخن گفت یعنی در ذهنش تصور باطل کرد. اگر این را بتوان کلام گفت طلب امتحانی را نیز می توان، اما حقیقت این است که کلام نفسی نزد اشاعره این صورهای باطل نیست و چنانکه شهرستانی در ملل و نحل نقل کرده گویند کلام نفسی واحد بسیط است و کلام لفظی که تعبیری از او است اقسام مختلف دارد و اگر مدلول کلام لفظی کلام نفسی بود آن هم انواع داشت و به هر حال هرگز اشعری نخواهد گفت تصور معنای دروغ و تظاهر به اراده غیر



حقیقی، کلام نفسی است اما معنی درست سخن صادق و اراده حقیقی، کلام نفسی نیست و البته کسی که معنی و اراده حقیقی را کلام نفسی نداند معنی دروغ و اراده بی حقیقت را کلام نفسی نخواهد دانست. پس چنانکه خواجه فرمود کلام نفسانی غیر معقول است چون امر امتحانی و تصور دروغ معقول است پس کلام نفسانی از اینها نیست. (همان، ص ۳۱۱ و ۳۱۲)

پرتال جامع علوم انسانی

فصل پنجم: انتقاد از کلام عدلیه

اشکالی که بر همه فرق در حقیقت کلام حق وجود دارد آن است که برخی آیات در قرآن کریم وجود دارد که توجیهاً سابق روشن کننده آن آیات نیست.

اول آنکه در آیه ۳۷ سوره بقره خداوند می فرماید: "فَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ" یعنی بر آدم از ناحیه پروردگار کلماتی القا شد و او با استفاده از آن کلمات

توبه نمود. القای کلام بی تردید غیر از حروف و اصوات مذکور است. علامه طباطبایی ذیل آیه می‌فرماید: کلمه (تلقی)، بمعنای تلقن است، و تلقن بمعنای گرفتن کلام است، اما با فهم و علم، و این تلقی در باره آدم، طریقه‌ای بوده که توبه را برای آدم آسان می‌کرده. (ترجمه المیزان، ج ۱، ص ۲۰۴)

همچنین در آیه ۱۲۴ سوره بقره می‌فرماید: خداوند ابراهیم را به کلماتی امتحان فرمود. باز در آیه ۴۵ سوره آل عمران مسیح را به عنوان کلمه معرفی می‌نماید چنانکه به صراحت در آیه ۱۰۹ سوره کهف چنین می‌فرماید: "قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفِدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَ لَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا" یعنی آنکه بگو: اگر دریا برای نوشتن کلمات پروردگار من مرکب شود، دریا به پایان می‌رسد و کلمات پروردگار من به پایان نمی‌رسد، هر چند دریای دیگری به مدد آن بیاوریم.

همچنین نکته دیگری که در کلام عدلیه وجود دارد آن است که از نظر ایشان کلام خداوند قائم به غیر ذات اوست؛ یعنی آنکه خداوند در اشیاء و جماداتی ایجاد حروف و اصوات می‌نماید که این حروف و اصوات قائم به اشیاء مذکور هستند نه قائم به ذات و از این رو اشیاء مذکور باید که با کلام خداوند خلق شوند و در غیر این صورت خداوند نخواهد توانست کلام خود را به مخلوقات برساند و همین نشان از عجز و ناتوانی خداوند و حکایت از ضعف او دارد. این در حالی است که بنا به نص کلام خواجه و دیگر علمای امامیه قدرت خداوند دلالت بر کلام او دارد به این معنا که خداوند قادر است هر کاری را انجام دهد پس می‌تواند کلام را که متشکل از حروف و اصوات است در گیاه یا سنگی ایجاد کند و از آن طریق سخن خود را به خلق خود برساند غافل از اینکه همین امر خود نشان از عدم قدرت حق بر القای کلام خود بدون واسطه مخلوقی است.

دقت در آیات قرآن هیچ یک از موارد مذکور را ثابت نمی‌کند. به عنوان مثال خداوند موسی را کلیم الله معرفی می‌کند. معنای کلیم آن است که هر گاه موسی اراده کند می‌تواند با خداوند مصاحب و هم سخن شود و این یعنی بی واسطه بودن تکلم بین خدا و خلق کما اینکه صریح آیه قرآن دلالت بر همین نکته دارد آنجا که حق خطاب به موسی (ع) می‌فرماید: "وَ اصْطَلَعْتَكَ لِنَفْسِي" (طه/ ۴۱) یعنی آنکه تو را من برای خود آفریدم.



حکایت موسی(ع) و رویت او خداوند را پس از مقام کلیم الله شدنش و تکلمش با خداوند و صعق و فنایی که برای او پس از مقام رویت حاصل شد حقیقتی است که با آنچه متکلمین در رابطه با کلام حق می گویند تفاوت بسیار دارد.

فصل ششم: کلام خداوند از دیدگاه عرفا

خداوند برای هم کلامی خود و بندگانش به سه طریق اشاره نموده که در آیه ۵۱ سوره شوری بیان فرموده، می گوید: "وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ" یعنی آنکه شایسته هیچ انسانی نیست که خدا با او سخن گوید، مگر از راه وحی یا از پشت حجاب، یا رسولی می فرستد و به فرمان او آنچه را بخواهد وحی می کند چرا که او بلند مقام و حکیم است. لازم است پیش از هر توضیحی، این آیه را از منظرگاه عرفانی شرح دهیم.

فصل هفتم: تعریف وحی در لغت و اصطلاح

وحی در لغت عبارت است از، اعلام پنهانی و کشف مجهول و اعلام سریع و بیشتر به اسم مفعول(موحی) به کار می رود و مقصود از آن، چیزی است که بالفعل کشف شده باشد. "و اصل وحی چنانچه راغب در مفردات می گوید اشاره سریع است خواه با کلام رمزی باشد و یا صدای خالی از ترکیب کلامی و یا اشاره با اعضا و یا با نوشتن. از این تعبیرات استفاده می شود که در وحی اشاره از یک سو و سرعت از سوی دیگر نهفته شده و بهمین دلیل برای ارتباط مرموز و سریع انبیاء با عالم غیب و ذات پاک پروردگار این کلمه استخدام شده است." (تفسیر نمونه، ج ۲۰، ص ۴۸۹)

با این تعریف، وحی اعم از الهام و اشاره است و بر هر دوی آنها اطلاق می شود؛ زیرا بنا بر آنچه پس از این در بیان حقیقت وحی خواهیم گفت، الهام بدون ارسال رسل است و حال آنکه وحی اعم از ارسال رسل یا بدون واسطه است.

آنچه در بیان مراتب وحی که در آیه مبارکه ۵۱ سوره شوری به آن اشاره شده، نشان از آن

دارد که، وحی هم با واسطه و هم بدون واسطه بنا به حسب در جات اولیاء و غیرهم قابل قسمت است. به این معنا که بر اساس تعریف وحی می توان گفت که اولیاء هر یک بر حسب درجه، می تواند صاحب مرتبه ای از وحی باشد. کما اینکه حقتعالی در قرآن فرمود: "کذلک یوحى الیک و الی الذین من قبلک الله العزیز الحکیم" (شوری/۳) موارد استعمال وحی در قرآن نشان می دهد که مراد از آن نوعی رابطه رمزی و اشاری است. این رابطه ممکن است میان خدا و مخلوقاتش باشد و ممکن است میان انسانها و یا میان شیاطین باشد.

در قرآن در باره تدبیر آسمانها، وحی به زمین، به زبور عسل، به مادر موسی و وحی به انبیاء سخن گفته شده است. موارد یاد شده نشان می دهد که وحی امری مخفی و رمزی است. موارد زیر در قرآن قابل توجه است:

۱. وحی به ملائکه: "اذ یوحى ربک الی الملائکه انی معکم فثبتوا" (انفال/۱۲)

۲. وحی به زبور: "واوحى ربک الی النحل" (نحل/۶۸)

۳. وحی به مادر موسی: "واوحینا الی ام موسی ان ارضعی" (قصص/۷)

۴. وحی به آسمانها: "واوحى فی کل سماء امرها" (فصلت/۱۲)

۵. وحی میان انسانها و شیاطین: "و کذلک جعلنا لکل نبی عدوا شیاطین الانس و الجن یوحى

بعضهم الی بعض" (انعام/۱۱۲)

۶. وحی به حواریین: "واذ اوحیت الی الحواریین ان آمنوا بی و برسولی قالوا آمنا" (مائده/۱۱۱)

سخن راندن از آنچه از آن با عنوان وحی میان خداوند و انبیاء نام می بریم، بسی دشوار است و حقیقت وحی دست یافتنی نیست زیرا که پدیده وحی یک پدیده طبیعی قابل شناخت با ابزارهای متعارف عمومی و علمی نیست، بلکه یک تجربه شخصی است که برای اولیاء الله اتفاق می افتد. در فصول بعد به این موضوع بیشتر خواهیم پرداخت.

فصل هشتم: مراتب وحی

ارسال معانی و حقایق غیبیه از آن جمله کتب آسمانی و نیز تکلم با حق، بنا بر قول خداوند



□ پدیده وحی یک پدیده طبیعی قابل شناخت با ابزارهای متعارف عمومی و علمی نیست، بلکه یک تجربه شخصی است که برای اولیاءالله اتفاق می افتد

مشمول بر سه مرتبه است. یا ارسال حقایق و تکلم الهی از طریق وحی صورت می گیرد، یا از راه ارسال رسول و یا از ورای حجب. آنچه ما آن را وحی می نامیم، در این مرتبه خاص (که عبارت از قسم است نه مقسم) تنها مخصوص پیامبر اسلام و اولیاء اوست. این قسم تکلم میان بنده و حق که از آن تحت عنوان وحی نام برده شد، به صراحت در آیات قرآن به آن اشاره شده است. حقایقی که با این قسم از وحی به قلب پیامبر اسلام وارد می شود، حقایقی است که خداوند آن را تنها خاص پیامبر اسلام دانسته است و آن را از غیر او (ص) ممتاز می کند. از این رو خداوند در برخی آیات وحی را امری مشترک بین نبی اسلام و دیگر انبیاء معرفی می کند کما قال: "جمعسق کذلک یوحی الیک و الی الذین من قبلک الله العزیز الحکیم" (شوری/۳-۱) و در برخی آیات آن را تنها مخصوص نبی اسلام می داند چنانکه فرمود: "ذلک مما اوحی الیک ربک من الحکمه و لاتجعل مع الله الهاً آخر" (اسرا/۳۹)

پیرامون این مرتبه از القاء معارف ربانی در فصل بعد به تفصیل سخن خواهیم گفت. مرتبه ادنی از این مقام عبارت است از تکلم با حق از ورای حجابهای نورانی. زیرا بنده تا در حجاب ظلمانی است، هم کلام حق نخواهد شد. حجابهای نورانی که از آنها نام بردیم شامل سه مرتبه می باشند: یکی حجاب اسماء برای آنانکه از فنای فعل گذشته و به فنای صفات نرسیده اند. این قسم سالکان به دلیل سیر در اسماء و صفات مورد تجلیات صفاتی حق بوده و تکلمشان با حق و نیز ارسال علوم شریفه الهیه و حقایق غیبیه به توسط اسماء متجلی در وجودشان خواهد بود.

مرتبه دیگر آن حجاب ذات است برای آنانکه به فنای صفات رسیده اند، زیرا تا ائیت و هستی سالک پابرجاست، فنا کامل نشده و خداوند از مشرق قلب سالک طلوع نخواهد کرد.

چون موسی در کوه طور به مقام فنای ذات واصل شد بی حجاب اسماء با حق سخن گفته و کلیم الله شد. "ولما جاء موسی لمیقاتنا و کلمه ربه قال رب ارنی انظر الیک قال لن ترانی ولكن انظر الی الجبل فان استقر مکانه فسوف ترانی فلما تجلی ربه للجبل جعله دکا و خرّ موسی صعقا فلما افاق قال سبحانک تبت الیک و انا اول المومنین" (اعراف/۱۴۳)

می فرماید: چون موسی به حال صعق و بیهوشی و محو کامل در حق و به فنای ذات رسید، خداوند بر قلب او نزول کرده و با او به تکلم پرداخت. و چون از حال محو به صحو و از مقام تلوین به تکوین رسید، فرمود: پاک و منزهی تو و تسبیح آخرین مرتبه از مراتب سلوک و فنای در فناست که نتیجه آن هوشیاری دائم و صحو ابدی است. پس آیه مذکور یک دوره صعود و نزول موسی در دو قوس را بیان می کند؛ چگونگی حصول فنا و بقا را. ولذا موسی (ع) از کاملین در مرتبه ولایت و نبوت و رسالت و برتر از بسیاری انبیاء عظام است. همچنانکه حقتعالی در بیان مقام و عظمت شأن او فرمود: "واصطنعتک لنفسی" (طه/۴۱)

او را در پیش چشمان خود و با دو دست جمال و جلالش ساخت. و اگر نبود همین یک آیه در عظمت شأن موسی در بیان بزرگی مقام او کافی بود.

سومین مرتبه آن، ارسال رسول است که به نبی یا ولی از طریق فرشته، وحی می شود. و در این مقام کلامی است و آن این است که فرشتگان از جای خود تغییر نمی کنند و ثابتند. پس سالک کاشف مادامی که به مقام کاملین در ولایت نرسیده، برای دریافت وحی که نوعی مکاشفه محسوب می شود باید از مقام خود ترقی کرده و به معراج روحانی برود تا وحی را از فرشته وحی دریافت کند و یا اینکه فرشته وحی را در خواب ملاقات نماید. پس اگر ولی در مقام قرآن باشد واسطه ای در دریافت وحی ندارد و اگر در مرتبه فرقان باشد وحی را از فرشته دریافت می کند.

اولیاء محمدین که همه دارای مقام جمعی قرآنی هستند، در دریافت وحی نیازی به فرشته یا واسطه ای ندارند و وحی را بی هیچ حجابی از ذات مقدس حق دریافت می نمایند. بزرگواری و عظمت مقام و مرتبه حضرت محمد (ص) به اندازه ای است که می تواند، بدون واسطه کلام خدا را بشنود و وحی را دریافت کند و نیازی به واسطه نیست.



فصل نهم: بالاترین مرتبه وحی

کاملترین مراتب وحی، عبارت است از القانات ربانی بدون واسطه و بی حجاب بر قلب پاک ولی یا نبی. در این مرتبه حقایق غیبی الهی با کلام حق به قلب نبی نازل می شود. و کلامه فی هذا المقام عبارة عن التجلی الحاصل من تعلقی الاراده و القدره لاطهار مافی الغیب و ایجاده. در اینجا نزول دفعی است و خبری از تدریجی بودن نمی باشد.

ولایت در مذهب عارفان، عبارت است از مقام ادراک و احاطه به اسماء. سالک پس از آنکه از حجابهای نورانی گذشته و به فنای در افعال رسید و توانست سفر اول را به پایان برد، حق را در مظاهر اشیاء مشاهده نموده و افعال بشریت را فانی در فعل و قدرت حق می بیند. در این هنگام وی غیر از فعل و قدرت خداوند، برای خلق چیزی نمی بیند.

با اتمام سفر دوم و ظهور حق به تجلیات اسمائیه، سالک به فنای در ذات رسیده و در عالم غیر حق و ذات او چیزی نمی بیند. او در این وقت از مرحله فنای افعال و صفات گذشته و به فنای ذات رسیده است. پس از گذشت از این دو مرحله، مقام ولایت سالک کامل می شود. بنابراین مقام ولایت مشتمل بر قوس صعود است. آنگاه در سفر سوم و چهارم مراتب نبوت شروع شده و در قوس نزول سالک آنچه را در قوس صعود دیده مشاهده نموده و پس از اتمام سفر اخیر سلوک، خلائق را از آنچه در قوس نزول دیده است می تواند خبر دهد.

نبی در این مرحله با مشاهده اعیان علمی مخلوقات در حضرت واحدیت، به سعادت و شقاوت خلق خبر داده و آینده را می بیند. تجلی حق برای سالک در این مرحله، تجلی به اسم العلیم و الخبیر است. انبیاء هر یک، بر حسب مقامات این مراتب را طی کرده و به مقام ولایت رسیده اند. پس هر نبی دارای مقامی برتر از ولیّ ای است که به نبوت رسیده، و به عبارت دیگر هر نبی ولیّ است اما هر ولیّ، نبی نمی باشد.

اولیاء محمدین به لحاظ آنکه صاحب مقام جمعی ولایت و نبوت هستند و ولایت ایشان اکمل از دیگران بوده دارای مقامی برتر از انبیاء می باشند، هر چند رسول نیستند، اما از رسل اولوالعزم نیز افضلند.

حقیقت محمدیه که مظهر تام اسم اعظم و متجلی در بنیّه حضرت محمد بالاصاله و اولیای او بالتبع است واجد کاملترین مرتبه ولایت می باشد. پس ولایت علویه و حقیقت محمدیه، یکی و با هم متحد و هر دو ظهور فیض اقدسند. این حقایق به مقام غیبی شان، متعین به هیچ تعینی نیستند و متصف به صفتی نمی شوند و به عبارت اخری باطن فیض اقدس بوده و متجلی در هیچ یک از تعینات عالم نمی شوند و اما به مقام ظهورشان جاری در جمیع صور اسماء و صفاتند. فخاتم الاولیاء کان ولیاً و آدم بین الماء و الطین (شرح فصوص الحکم، ص ۲۰۷) بنابراین نبوت جمیع انبیاء و ولایت کافه اولیاء از جزئیات نبوت و ولایت مطلقه محمدیه است. از آن رو نبوت گفتیم؛ زیرا نبوت ظهور ولایت در مفاتیح الغیب و الشهود است. نبوت تعریفی حاصل در قوس صعود و ولوج در احدیت و واحدیت و نیز در قوس نزول و فرق بعد الجمع است.

در این مرتبه از وحی سالک بدون واسطه کلام حق را از مکنن غیب دریافت می کند. موسی در آغاز نبوت خود که جزو کاملین نبود کلام حق را از درخت شنید ولی چون به مرتبه فنا رسید کلام حق را بی واسطه دریافت می نمود. کلام حق در این مرتبه از وحی عبارت از القائنات ربانی و اشراقات الهی است که به صورت کلام بر قلب سالک تجلی پیدا می کند. سخن حق که می فرماید: "فتلقى آدم من ربه كلمات"، ناظر بر همین معناست. القای کلام مستلزم خلق حروف و اصوات نیست بلکه القاء کلمات ممکن است به گونه ای باشد که کسی متوجه نشود. شاهد مثال بر این مدعا آن است که خداوند آسمان و زمین و آنچه مابین آنهاست را تسبیح گوی خود معرفی میکند؛ اما جز کاملین بارگاه حق کسی متوجه ذکر و تسبیح مخلوقات و اشیا نمی شود.

فصل دهم: حقیقت کلی کلمات الله

کلام، در واقع اظهار ما فی الصدور و آنچه از دیگران مخفی است می باشد. بنابراین کلمه حکایت از مکنونات متکلم می نماید. در مورد حقتعالی کلام اظهار مکنونات غیبی است که همگی در کتم عدم خفته و حق بواسطه تجلیات ذاتی حبی خود که در نگاه عارفان همان کلام نفسانی حق است آنها را به منصفه ظهور در می آورد. مخلوقات که زمانی همان مکنونات غیبی بوده



□ اولیاء محمدیین که همه دارای مقام جمعی قرآنی هستند، در دریافت وحی نیازی به فرشته یا واسطه ای ندارند و وحی را بی هیچ حجابی از ذات مقدس حق در یافت می نمایند

و اکنون سمت ظهور یافته اند هر یک کلمه ای از کلمات ربانی و عوالم وجود که مشتمل بر جمعی از این کلمات است هر یک کتابی از کتب و صحف الهی اند. چنانکه در آیه ۲۷ سوره لقمان بدان اشاره نموده می فرماید: "وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ" و اگر همه درختان روی زمین قلم شود، و دریا برای آن مرگب گردد، و هفت دریاچه به آن افزوده شود، اینها همه تمام می شود ولی کلمات خدا پایان نمی گیرد خداوند عزیز و حکیم است.

بنابراین برخی از کلمات تامه و برخی اتم، برخی ناقص و برخی ناقص ترند. ملاک در این تقسیم بندی آن است که کدام یک از این اشیاء و مخلوقات تمام ترین آینه حق و نمودار کاملتری از عالم غیب و اسماء و صفات الهی اند. به لحاظ آنکه هر یک از مراتب وجودی از پایین ترین آن که قوه محض است تا بالاترین همه مظهری از مظاهر اسماء الله اند. بنابراین هر یک کلمه ای از کلمات تام الهی اند اما انسان کامل که مرآت تام خداوند و جامع جمیع اسماء و مجموع دو قوس و اجمال و تفصیل عالم است در نزد عرفا به عنوان کلمه اتم الهی شناخته شده است. شاهد بر این مدعا دعای وارد در اسحار ماه مبارک رمضان است که در بخشی از آن می فرماید: اللهم انی اسئلك من کلماتک باتمها و کل کلماتک تامه اللهم انی اسئلك بکلماتک کلها.

یعنی آنکه خداوندا تو را می خوانم به تمام ترین کلمات هر چند تمام کلمات تو تمام است خداوندا تو را به همه کلمات می خوانم.

امام خمینی ذیل این فقره در کتاب خود با نام شرح دعای سحر می فرماید:

«عوالم وجود و کشور هستی از غیب و شهود همگی کتاب است و آیات و کلام و کلمات، و آن را ابوابی است تنظیم شده، و فصل‌هایی است مفصل، و کلیدهایی است که ابواب آن با آنها باز می‌شود، و خاتمه‌هایی که کتاب به وسیله آنها به پایان می‌رسد، و هر کلمه‌ای را حرف‌هایی و هر حرفی را زبری و بیناتی است.

پس فاتحه کتاب تکوینی الهی که خدای تعالی آن را با دست قدرت کامله خود تصنیف فرموده، و همه کتاب به وجود جمعی الهی که از کثرت منزله و از هر گونه عیب و کدورتی مقدس است، در آن وجود دارد... و در فاصله فاتحه کتاب و خاتمه‌اش سوره‌ها و باب‌ها و آیه‌ها و فصل‌هاست. پس اگر وجود مطلق و تصنیف الهی منظم را به همه مراتب و منازلش یک کتاب اعتبار کردیم آن وقت هر عالم از عوالم کلیه، بابی از ابواب و جزوی از جزوهای آن بوده، و هر یک عالم از عوالم جزئی، سوره آن و فصل آن خواهد بود، و هر مرتبه از مراتب هر عالم یا هر جزئی از اجزاء آن عالم آیه آن کتاب و کلمه آن می‌شود... و اگر سلسله وجود را کتابهای متعدد و تصنیف‌های متکثر دانستیم، هر عالم کتاب مستقلی خواهد بود که ابواب و آیات و کلماتی دارد به اعتبار مراتب و انواع و افراد دارد... و اگر هر دو اعتبار را منظور داشتیم وجود مطلق، یک دوره کتاب چند جلدی خواهد بود که هر جلد آن دارای باب‌ها و فصل‌ها و آیات بینات می‌باشد.»

(شرح دعای سحر، ص ۸۵ - ۸۷)

آنگاه در ادامه در مورد کلمه تام الهی چنین می فرماید:

«هر چیزی که تجلی حق در آیینۀ ذات او تمامتر باشد دلالتش بر عالم غیب بیشتر خواهد بود، بنابراین از آنجایی که عالم عقول مجرد و نفوس اسفهبندیه از ظلمت ماده منزله و از کدورت هیولی مقدس است و از غبار تعین ماهیت، خالص است از این رو کلمات تامات الهیه هستند. ولی چون هر یک از آنها آیینۀ یک صفت و یا یک اسم الهی است کلمه ناقص است چنانکه فرمود: «بعضی از فرشتگان و روحانیون همواره در رکوع‌اند و به سجده نمی‌روند، و برخی از آنان همیشه در سجده‌اند و به رکوع نمی‌روند.» ولی انسان کامل از آنجا که کون جامع و آیینۀ تمام نمای همه اسماء و صفات الهیه است از این رو تمامترین کلمات الهیه است، بلکه او همان کتاب الهی است که همه کتابهای الهی در آن است، و خدای تعالی می‌فرماید: «به تحقیق که ما انسان را در بهترین حد اعتدال آفریدیم، سپس او را به پست‌ترین مراحل بازگردانیدیم.» و از اعلیٰ علیین به اسفل سافلین بازگرداندن امکان ندارد مگر آنکه به منزلهایی که در بین راه است عبور کند. پس، از حضرت واحدیت و عین ثابت در علم الهی به عالم مشیت تفزل کرده، و از عالم مشیت به عالم

□ ولایت در مذهب عارفان، عبارت است از مقام ادراک و احاطه به اسماء

□ امام خمینی: «عوالم وجود و کشور هستی از غیب و شهود همگی کتاب است و آیات و کلام و کلمات، و آن را ابوابی است تنظیم شده، و فصل‌هایی است مفصل، و کلیدهایی است که ابواب آن با آنها باز می‌شود»

عقول و روحانیان از ملائکه مقربین، و از آن عالم به عالم ملکوت علیا از نفوس کلیه، و از آن به عالم برزخها و عالم مثال، و از آن به عالم طبیعت، و عالم طبیعت نیز به مراتبی که دارد تا پست‌ترین مراتب آن که عبارت از عالم هیولی است و آن نخستین زمین است و به اعتباری زمین هفتم و طبیعت نازله است، و این آخرین درجه نزول انسان است. سپس شروع به سیر کردن می‌کند و به تدریج از هیولی که مقبض قوس است تا مقام دنا فتدلی فکان قاب قوسین أو أدنی بالا می‌رود.

پس انسان کامل همگی و تمامی سلسله وجود است و دایره وجود با او تمام می‌شود و اوست اول و آخر و ظاهر و باطن، و اوست کتاب کلی الهی، و آن سه اعتبار که در سلسله موجودات گفتیم در او نیز متصور است. پس اگر او را یک کتاب دانستیم آن وقت عقل و نفس و خیال و طبع او ابواب و سوره‌های او بوده و مراتب هر یک از این‌ها آیات و کلمات الهیه آن کتاب خواهد بود. و اگر انسان را کتابهای متعدد اعتبار کردیم، هر یک از عقل و نفس و خیال و طبع، کتاب مستقلی خواهد بود که دارای ابواب و فصولی است. و اگر هر دو اعتبار را با هم منظور داشتیم یک دوره کتاب چند جلدی بوده و قرآنی خواهد بود دارای سوره‌ها و آیه‌ها. پس انسان به وجود تفریقی و به اعتبار تکثرش فرقان است چنانکه در حدیث است که «علی علیه السلام فصل دهنده میان حق و باطل است.» و به اعتبار وجود جمعی‌اش قرآن است.»

(همان، ص ۸۹ - ۹۰)

فصل یازدهم: نقل کلام عارف قیصری

مرحوم قیصری در بیان مقوله بین خداوند و فرشتگان در مسأله خلقت آدم (ع) می گوید: اعلم، أن هذه المقاوله يختلف باختلاف العوالم التي يقع التقاؤل فيها: فإن كان واقعاً في العالم المثالي فهو شبيهه المكالمه الحسيه، و ذلك بأن يتجلى لهم الحق تجلياً مثالياً كتجليه لأهل الآخرة بالصور المختلفه كما نطق به حديث «التحول»، و إن كان واقعاً في عالم الأرواح من حيث تجردها فهو كالكلام النفسي، فيكون قول الله لهم إلقاءه في قلوبهم المعنى المراد... و من هذا التنبيه يتنبه الفطن على كلام الله و مراتبه: فإنه عين المتكلم في مرتبه، و معنى قائم به في أخرى كالكلام النفسي، و إنه مركب من الحروف و مُعَبَّرٌ بها في عالمي المثالي و الحسي بحسبهما. و الله أعلم. (شرح قیصری بر فصوص الحکم، ص ۳۷۰)

بدانکه این مقوله و گفتگو به حسب عوالمی که گفتگو در آنها اتفاق می افتد مختلف است. اگر در عالم مثال واقع شود شبيه مکالمه حسی است و حق بر او تجلی مثالی می نماید مانند تجلی خداوند بر اهل آخرت به صورتهای مختلف و اگر در عالم ارواح اتفاق افتد از حيث تجردشان مانند کلام نفسانی است پس قول خداوند بر ایشان القاء است بر قلوبشان که همان معنای مراد است. از این توضیح در می یابیم که کلام خداوند دارای مراتبی است در مرتبه ای عین متکلم است و در مرتبه دیگر معنی قائم به اوست مانند کلام نفسانی و در مرتبه آخر مرکب از حروف در عالم مثال و حس است.

پیش از این گفتیم که کلام از هوایی که از باطن انسان بیرون می آید و با سیر کردن به منازل خارج و گذشتن از مراحل سیر به خارج، تعینی به خود می گیرد و از عالم غیب به شهادت ظاهر شده و از آنچه در ضمیر و خاطر گوینده و در نهاد اوست خبر می دهد و باطن مقصد و حقیقت امر او را کشف می کند. پس گوینده که کلام را انشاء و ایجاد می کند و آن را از عالم غیب به عالم شهادت فرود می آورد و از آسمان نهاد به مرحله ظهور می رساند به خاطر آن حب ذاتی است که به بروز دادن کمالات باطنی و ظاهر نمودن ملکات درونی خود دارد.



پس پیش از آنکه انشاء سخن کند کمالاتش در مرتبه خفا می‌باشد و چون اظهار آن کمالات را دوست دارد و عاشق اعلان آنهاست از این جهت ایجاد و انشاء کلام می‌کند تا قدر و مقامش شناخته شود.

کلام نفسانی در باب حقتعالی نیز به همین معناست. یعنی آن تجلی حبی ذاتی که سبب ظهور مکنونات غیبی به عالم ظهور بواسطه تجلی فیض اقدس در حضرت واحدیت شده است عبارت اخرای کلام نفسانی در مورد خداوند است. پس القاء کلام مذکور در آراء مرحوم قیصری هر چند نوعی از کلام است اما کلام نفسانی نیست زیرا کلام نفسانی پیش از ظهور کلام لفظی و دلیل آن است.

آنچه در باب القای کلام در مسأله وحی گفتیم تنها این امر را ثابت می‌نمود که کلام بنا به نقل جماعت امامیه و معتزله تنها متشکل از حروف و اصوات نیست بلکه نوعی از کلام است که از راه القای باطن به باطن برای جماعتی از سلاک حاصل می‌شود که آن هم نه علم به مراد و نه خبر از باطن است بلکه نوعی از سخن گفتن است که اگر مستمعین غیر حاضر باشند، کلمات ایشان را نخواهند فهمید همانطور که اگر سالکی به حکمی قاطع بگوید الان شنیدم فلان درخت یا فلان سنگ ذکر خدا گفت؛ امثال ما محجوبین حرف او را نمی‌پذیریم و انکار می‌کنیم زیرا نوعی از کلام رد و بدل شده است که شنوندگانی که گوشهای آنها پوشیده و محجوب به آلودگیها است نخواهند شنید. حضرت سلیمان با موران و پرندگان و درندگان و جانوران سخن می‌گفت نوعی از کلام که هیچکس متوجه نمی‌شد. نام این نوع از مقوله کلام نفسانی نیست در باب حقتعالی نیز به معنای القای کلام نیست؛ بلکه کلام نفسانی فی الحضره العلمیه عبارة عن التجلی الحبی المظهر للمکنون الغیبی علی الحضرات الأعیانیه فی التجلی الواحدی و لذلك حاصل شد آنچه حاصل شد.

امام خمینی می‌فرماید:

«مراتب وجود و عوالم غیب و شهود همگی کلام الهی است که به وسیله هوایی که عبارت است از مرتبه عماء از مرتبه هویت عینیه خارج گشته و به خاطر حب ذاتی که به اظهار کمال خود داشته از آسمان الهیت نازل شده و تجلی به اسماء و صفاتش فرموده تا شأن و منزلتش شناخته

شود، چنانکه در حدیث است: «من گنج پنهانی بودم، و چون دوست داشتم که شناخته شوم خلق را آفریدم تا شناخته شوم.»

و از علی علیه السلام است که فرمود: «به تحقیق که خدای تعالی در کلامش برای بندگانش تجلی کرده ولی آنان بصیرت ندارند و تجلی او را نمی بینند.»

و از آن حضرت است: «خدا به هر چیزی که اراده وجود آن را داشته باشد می گوید: «باش» آن هم به وجود می آید، ولی این گفتن نه به واسطه صدایی است که به گوش برسد و نه آوازی که شنیده شود، بلکه کلام خدای سبحان عبارت از فعل اوست.»
و اهل معرفت گفته اند:

«تکلم حضرت حق عبارت از تجلی حق است، که چون اراده و قدرتش تعلق بگیرد که آنچه را که در غیب است اظهار کند و ایجاد نماید آن تجلی حاصل می شود.»

(شرح دعای سحر، ص ۹۲)

مراد حضرت امام از اهل معرفت مرحوم قیصری است که می گوید:

«تکلامه عبارة عن التجلی الحق الحاصل من تعلق الإرادة و القدرة لإظهار ما فی

الغیب و إيجاده.»

اما اینکه چرا کلام نفسانی را در اینجا غیر از آنچه در قبل گفته می داند معلوم نیست.

اشکالی که حضرت امام بر قیصری گرفته است نیز متضمن همین معناست. امام می فرماید:

«الكلام له حقيقة أخرى غير العلم و الإرادة و الكراهة و الرضاء. فعند تكثير الأسماء و

اعتبار مقام الواحدية و الكثرة الأسمائية لا يرجع الصفات بعضها إلى بعض لا الإرادة إلى العلم

بالنظام، كما هو المشهور بين الحكماء المحجوبين، و لا السمع و البصر إلى العلم، و لا العلم

إليهما، كما هو رأى الشيخ المقتول شهاب الدين. فالكلام النفسى فى الحضرة العلمية عبارة

عن التجلى الحى المظهر للمكون الغيبى على الحضرات الأعيانية فى التجلى الواحدى، كما

أن السمع عبارة عن مقارعة خاصة بين هذا التجلى و التجلى العلمى الحاصل بعده.»

(حاشیه امام بر شرح فصوص قیصری، ص ۶۳ - ۶۴)

برای کلام حق حقیقت دیگری غیر از علم و اراده و کراهت و رضا است. در مرتبه واحدیت که مقام تکثیر اسمائی است برخی از اسماء به برخی دیگر رجوع نمی کنند مثلاً اراده به علم به نظام اتم یا علم به سمع و بصر و یا بالعکس بر نمی گردد. کلام نفسی در حضرت علمیه عبارت است از تجلی حبی ظاهر کننده مکنونات غیبی بر حضرات اعیان در تجلی واحدی همچنانکه سمع عبارت است از نوعی ارتباط خاص بین این تجلی و تجلی علمی حاصل پس از آن.

جمع کثیری از حکما و فلاسفه، اسماء را به یکدیگر ارجاع داده و از روی عدم توانایی یا به علت دیگر حقیقت یکی را در دیگری منطوی دانسته اند. اینکه اسماء به لحاظ مفهومی با یکدیگر مغایر بوده اما مصداقاً یکسان هستند جای هیچ شکی بین اصحاب معرفت نیست. اما این حکم در میان تمام اسماء جاری بوده و اختصاص به برخی از آنها ندارد. جماعتی از بزرگان اراده را به علم، علم را به سمع یا سمع و بصر را به علم، کلام را به قدرت یا حتی اراده را به قدرت و مواردی از این قبیل ارجاع داده اند.

حقیقت همانطور که امام اشاره فرموده اند- آن است که در مرتبه واحدیت اسماء از هم متمایز شده و تکثیر پیدا نموده اند. کثرت اسمائی مستلزم آن است که هم اسم سمیع وجود داشته باشد هم بصیر، هم علیم، هم متکلم و ... اگر قرار بود سمیع همان علیم باشد جدا ذکر کردن آنها از هم معنایی نداشت کما اینکه خداوند در قرآن مثلاً بارها خود را "السمیع العلیم" ذکر فرموده است یعنی آنکه هر دو عبارت را پشت سر هم ذکر کرده و این بدان معناست که یکی غیر از دیگری است.

حضرت امام خمینی در موارد متعدد به این نکته به وجوه گوناگون اشاره فرموده اند. از آن جمله در حدیث سی و ششم از شرح چهل حدیث خود ذیل مبحث سمع و بصر حق می فرماید: یکی از مباحثی که در باب اسماء و صفات حق جلّ و علا مورد بحث بین فلاسفه عظام است اثبات «سمع» و «بصر» است از برای حق تعالی، که جمهور حکما و متکلمین ارجاع نمودند سمع و بصر را به «علم»، و شیخ جلیل اشراقی علم را ارجاع فرموده به بصر و سمع.

چنانچه معروف و مسلم بین فلاسفه و بزرگان است که «اراده» حق تعالی عبارت است از

«علم» به صلاح و نظام اتمّ. و مثل اختلاف در باب «سمع» و «بصر» و «علم» و ارجاع هر یک به دیگری، و این مطلب خلاف تحقیق و از اهمال حیثیات است. زیرا که اگر مقصود از اینکه اراده به علم به صلاح، یا علم به سمع، یا سمع به علم، راجع است آن است که حق تعالی دارای اراده نیست و دارای سمع و بصر نیست، بلکه همان «علم» را به اسم اراده و سمع و بصر خوانده‌اند. این مطلبی است بس باطل و تقوّل است بس فضح، زیرا که لازم آید که حق تعالی مبدأ وجود باشد بدون اراده و اختیار. علاوه بر آنکه میزان در باب اتصاف حق به اوصاف کمالیه آن است که آن صفت صفت کمال باشد برای موجود بما آنه موجود، و بالجمله، صفت نفس حقیقت وجود باشد و از کمالات اصل ذات وجود باشد، و شک نیست که «اراده» از صفات کمالیه حقیقت مطلقه وجودیه است، لهذا وجود هر چه تنزل به منازل سافله وصف نعال کند، اراده در او ضعیف گردد، تا آنجا رسد که اراده را از آن بکلی سلب کنند و او را جمهور دارای اراده ندانند، مثل طبایع از قبیل معادن و نباتات. و هر چه رو به کمالات واقع اعلی تصاعد کند، اراده در او ظاهرتر گردد و قویتر شود، چنانچه در سلسله موجودات طبیعی می‌بینیم که از مقام هیولی و جسم و عنصر و معدن و نبات که گذشت، اراده و علم در آن ظاهر گردد، و هر چه رو به بالا رود، این جوهره شریفه کاملتر گردد، حتی آنکه انسان کامل دارای اراده کامله‌ای است که به نفس اراده انقلاب عنصری به عنصری کند و عالم طبیعت خاضع در تحت اراده اوست. پس، کشف کنیم که «اراده» از صفات کمالیه وجود و موجود بما آنه موجود است. و این حقیقت را برای ذات مقدس حق اثبات کنیم بدون آنکه ارجاع کنیم به حقیقت دیگر. و همین طور «سمع» و «بصر» نیز به حسب تحقیق حقیق به تصدیق از کمالات موجود مطلق است، و حقیقت سمع و بصر متقوم به آلات جسمانی و از علوم مقیده به آلات و ادوات نیست، بلکه احتیاج به آلات در «ظهور» سمع و بصر نفس است در عالم طبیعت و ملک بدن، چنانچه در «علم» نیز به حسب ظهور در ملک طبیعت احتیاج به امّ الدماغ دارد. و این از نقص عالم طبیعت و ملک است نه نقص علم و سمع و بصر [...] حقایق عالم غیب را می‌بیند و کلام ملکوتی ملائکه و روحانیین را می‌شنود، چنانچه موسی کلیم الله کلام حق را در مناجات می‌شنید، و رسول ختمی مکرم با ملائکه تکلم می‌فرمود و جبرئیل را به صورت ملکوتی

می‌دید، و هیچ گوش‌آلودی آن را نمی‌شنید و چشمی آنها را نمی‌دید، با آنکه با جناب رسول در حین نزول وحی در یک مجلس بودند.

بالجمله، سمع و بصر نیز از علومی هستند که زاید بر اصل علم و غیر حقیقت علم هستند و از کمالات مطلق وجود هستند. پس اثبات آنها برای حق تعالی که مبدأ اصل وجود و سرچشمه کمال هستی است لازم است.

و اگر مقصود آنان که اراده و سمع و بصر را به علم، یا علم را به آنها، ارجاع کنند آن است که علم و اراده به حیثیت واحده برای حق ثابت، و سمع و بصر و علم در ذات مقدس حق حیثیات مختلفی ندارند، این مطلبی است حق و موافق برهان، ولی اختصاص به این اوصاف وجهی ندارد، بلکه مطلق اوصاف به حقیقت وجود صرف راجع است. و این معنی منافات ندارد با اثبات اوصاف مختلفی متکثره برای ذات حق، بلکه مؤکد آن است، زیرا که به وضوح پیوسته که هر چه وجود به وحدت نزدیکتر باشد و از افق کثرت بعیدتر و مبراتر باشد، جامعتر است نسبت به اسماء و صفات، تا آنکه به صرف وجود و حقیقت بسیطه واجبه، جلّت عظمت و عظمت قدرته، رسد که غایت وحدت و بساطت است و مستجمع جمیع کمالات و جامع تمام اسماء و صفات است و تمام مفاهیم کمال و معانی جلال و جمال بحقیقت بر او صدق کند و صدق آنها بر ذات مقدس احقّ و اولی است به جمیع مراتب احقیّت و اولویت.

و اجمال بیان آنکه وحدت هر چه اقوی و اتمّ شد، صدق مفاهیم کمال بیشتر گردد و اسماء و صفات افزایش یابد. و به عکس، هر چه موجود به افق کثرت نزدیکتر باشد، مفاهیم کمال به آن کمتر صدق کند، و صدق آن نیز بر آن ضعیفتر و نزدیکتر و شبیه‌تر به مجاز باشد. [و این به علت آن است که وحدت مساوق با وجود و از کمالات موجود بما هو موجود است، و معنی «مساوق» در این حال این است که در مفهوم «وجود» و «وحدت» گرچه مخالف هستند، ولی در خارج حقیقت وجود عین حقیقت وحدت است. چنانچه کثرت در هر جا بار اندازد، نقص و عدم و شرّ و ضعف و فتور بار اندازد. و از این جهت است که هر چه وجود تنزل به منازل نقص کند، کثرت از تمام مراتب وجود بیشتر است. و مقام ربوبیت و ساحت مقدس کبریایی جلّ و علا که صرف

وجود است، صرف وحدت و بساطت است و در او کثرت و ترکیب به هیچ وجه راه ندارد. پس، حق تعالی جلّ جلاله دارای جمیع کمالات و مستجمع جمیع اسماء و صفات است بدون آنکه یکی از آنها به دیگری راجع باشد، بلکه هر یک به حقیقت خود بر ذات مقدسش صادق باشد: سمعش و بصرش و اراده‌اش و علمش همه به معانی حقیقه است بدون آنکه کثرت در ذات مقدس به وجهی از وجوه لازم آید. فله الأسماء الحسنی و الأمثال العلیا و الکبریاء و الآلاء. (شرح چهل حدیث، ص ۶۱۲-۶۱۵)

فهرست منابع:



پژوهش‌های انسانی و مطالعات فرهنگی

قرآن کریم

فصلنامه علمی و پژوهشی

شماره هفتاد و پنج

سال شانزدهم

تابستان ۱۳۸۷

صفحه ۱۰۰

پایه علمی و پژوهشی

قرآن کریم.

۱. اصول کافی، کلینی، ترجمه سید جواد مصطفوی، انتشارات علمیه، چاپ اول.

۲. انیس الموحّدين، ملا مهدی نراقی، انتشارات الزهراء، ۱۳۸۰.

۳. بحارالانوار، محمد باقر مجلسی، انتشارات اسلامیه، بی‌تا.

۴. ترجمه المیزان، سید محمد باقر موسوی، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.

۵. تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی، دارالکتب الاسلامیه، چاپ بیست و دوم.

۶. دلایل الصدق، محمد حسین مظفر، مؤسسه آل‌البتی، ۱۴۲۲ ق.

۷. شرح چهل حدیث، امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۸۳.

۹. شرح دعای سحر، امام خمینی، ترجمه سید احمد فهری، انتشارات فیض کاشانی، تهران: ۱۳۷۶.

۱۰. شرح فارسی تجرید الاعتقاد، ابوالحسن شعرانی، انتشارات اسلامیه، تهران.

۱۱. شرح فصوص الحکم، تاج‌الدین حسین خوارزمی، انتشارات مولی، ۱۳۶۸.

۱۲. شرح قیصری بر فصوص الحکم، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۵.

۱۳. شرح کشف المراد، علی محمدی، دارالفکر، ۱۳۷۸.

۱۴. فرهنگ علم کلام، احمد خاتمی، انتشارات صبا، ۱۳۷۰.

۱۵. فلسفه و کلام اسلامی، محمد رضا مظفر، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

