

خداشناسی عقلی در نهج البلاغه

عباس احمدی سعدی*

چکیده

هیچ فیلسوفی از اندیشیدن درباره‌ی خدا فارغ نبوده است. خواه خدا را بپرستد یا الحاد بورزد. اهمیت و صعوبت مسایل خداشناسی به علت عظمت و علو مکان و مرتبه خداوند فلاسفه‌ی مسلمان را واداشته تا به قصور عقل اذعان کنند. آنچه ایشان - به ویژه از روزگار ملاصدرا و پس از وی توسط اتباع حکمت متعالیه تا زمان ما - در حیطه‌ی خداشناسی آورده‌اند، وامدار برخی کلمات و سخنان شامخ حضرت علی علیه السلام است. از جمله مباحثی که در بخش الهیات بالمعنی الاخص تنها به مدد آموزه‌های نهج البلاغه تا حدودی روشنی یافته عبارت است از مراتب توحید حقیقی و ناب، امکان معرفت خداوند، مراتب معرفت انسان به حق تعالی، نحوه اتصاف خدا به اوصاف کمالیه، مسأله‌ی کلام (تکلم) الهی، مسأله‌ی اراده الهی و قضا و قدر. به نظر می‌رسد تأملات عقلی و فلسفی حکمای الهی همراه با بهره‌مندی و تأثر از کلمات آن حضرت علیه السلام توانسته است نتایج خردپسندی را به ارمغان آورد.

واژگان کلیدی: نهج البلاغه، خداشناسی عقلی، توحید، اوصاف الهی،
حکمت متعالی

مقدمه

مباحث خداشناسی در نهج البلاغه از موقعیت و اهمیت بسیار والایی برخوردار است. برخی نویسندگان امام علی علیه السلام را اولین فیلسوف عالم اسلام معرفی کرده‌اند، چنانکه ابن ابی الحدید می‌گوید: «من اینطور تشخیص داده و دانسته‌ام که اشرف علوم، علم الهی (خداشناسی) است... که از بیانات علی علیه السلام اقتباس و نقل شده است زیرا بزرگان معتزله و اشاعره همگی از شاگردان و اصحاب علی علیه السلام هستند.» (ر.ک: نعمه، ۱۳۶۷: ۴۰) امام علی علیه السلام نه تنها اولین فیلسوف بلکه استاد همه‌ی فلاسفه‌ی اسلامی است چه او حکمت را بی واسطه از پیامبر بزرگ اسلام صلی الله علیه و آله - که از سوی خداوند معلم کتاب و حکمت است^۱ - آموخته است. از دیگر سو بنا بر اخبار مأثوره و آموزه‌های عرفانی و با عنایت به آیه بیست و هفتم سوره روم^۲ «امام معصوم در هر عصر و زمانی مظهر تام صفات کمالیه‌ی حق تعالی و مثل اعلای اوست». (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۸۹) خداوند، حکیم علی الاطلاق است و ظهور صفت حکمت در وجود ولی الله الاعظم امام علی بن ابیطالب ثابت است. چنانکه خود می‌فرماید: «سیل علوم و معارف از من سرازیر می‌گردد و هیچ مرغ بلندپروازی در فضای دانش، به اوج من نمی‌رسد».^۳

کتاب شریف نهج البلاغه حاوی حقایق مهمی در حکمت نظری و عملی است و از آنجا که در مباحث فلسفی به اتفاق همه فلاسفه الهی «غایت و مقصد اعلای فیلسوف وصول به معرفت اسماء و صفات حق تعالی است» (ر.ک: طباطبایی، بی‌تا: ۱۰) تفکر در سخنان حکمی پیشوای پارسایان علی علیه السلام در

این گونه مسایل غامض عقلی می‌تواند بسیار راهگشا باشد. در بیست و سه خطبه‌ی نهج البلاغه به نحو صریح حقایقی از علم الهی و چگونگی معرفت خداوند و صفات ذاتی و فعلی او بیان شده است.

علامه طباطبایی در رساله‌ی موجز و پرمغز خود تحت عنوان «علی علیه السلام و فلسفه الهی» به صراحت اظهار می‌دارد که «پاره‌ای از سخنان علی علیه السلام آنچنان در سطح عالی علمی قرار دارد که تفسیر و توجیه آنها از حوصله علوم عقلی که بین فلاسفه و متکلمین اسلامی زمان‌های گذشته معمول بوده، خارج است». (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۱: ۳۰) برخی از مسائل مهم فلسفی و حکمی که در نهج البلاغه مورد عنایت امام علیه السلام قرار گرفته تحت عناوین زیر قابل طرح و بحث است:

۱- امکان خدانشناسی

از بیانات حضرت علی علیه السلام معلوم می‌شود که بشر قادر نیست به کنه ذات خدای متعال پی ببرد چنانکه می‌فرماید:

«ستایش خدایی را که همت‌های بلند و دور پرواز اندیشمندان او را در نمی‌یابد و

دست غواصان دریای علوم به او نمی‌رسد».^۴

این محرومیت بخاطر عظمت ذات حق تعالی و محدودیت قوای ادراکی انسان است اما چنین نیست که راه معرفت خداوند، به کلی برای آدمی مسدود باشد، بلکه با بضاعت محدود خود قادر است تا به شناختی محدود دست یابد زیرا خدای متعال عقول را از آنچه باید درباره او بدانند، باز نداشته است.^۵ البته باید دانست که در همین حد ممکن، عارف و حکیم با نور هدایت الهی به معرفت راه می‌یابند. سخن مذکور به معنای طرد نظریه‌ی تعطیل است. طبق این نظریه طریق سلامت آن است که به آنچه در کتاب و سنت درباره اوصاف خدا

وارد شده ایمان بیاوریم و هرگز در مقام تأویل آن‌ها نباشیم. زیرا خداوند کسانی را که به دنبال تأویل آیات متشابه هستند صاحب قلب تیره می‌داند (ر.ک: آل عمران، ۳: آیه ۷) و علم به معانی آن آیات را منحصر به خدا و راسخون در علم می‌شناسد. (ر.ک: شهرستانی، ۱۴۱۵: ج ۱، ص ۱۱۹) در عین حال امام علی علیه السلام در ادامه همین خطبه نسبت به لغزشگاه تشبیه نیز هشدار می‌دهد و می‌فرماید:

«خداوند بالاتر از آن است که تشبیه کنندگان (به مخلوقات او) می‌گویند و منکرانش بیان می‌کنند».^۶

کسی که برای خداوند شبیه و مثل می‌آورد، به درستی او را نشناخته است، چنانکه فرمود:

«کسی که خداوند را به چیزی تشبیه کند قصد او نکرده و کسی که به او اشاره کند و او را در وهم آورد، او را نطلیلده است».^۷

بنابراین، ادراک و شناخت ذات خداوند امری محال است و کسی نمی‌تواند ادعای آن را داشته باشد «اما معرفت اسماء و صفات و افعال حق تعالی به اندازه‌ی توانایی‌های انسان، ممکن و بلکه وظیفه‌ی عقلی انسان است». (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۳: ص ۹۰)

۲- شناخت اسماء و صفات حق تعالی و نسبت آنها با ذات الهی

به جرأت می‌توان گفت غامض‌ترین مسأله‌ی فلاسفه الهی در همه ادوار تاریخ اندیشه و تعقل فلسفی، موضوع خداوند است. همین صعوبت باعث نزاع‌های پایان‌ناپذیری میان متفکران بوده است. به تعبیر یکی از نویسندگان «خدا به عنوان اصیل‌ترین و کانونی‌ترین مفهوم دینی، وجودی است که شناخت او از حد فاهمه آدمیان بسی فراتر است. محدودیت عظیم شناخت انسان نسبت به این امور (خدا،

قیامت، وحی، برزخ، عالم غیب، بهشت و...) سبب می‌شود که آنچه حَقّاً در باب آن‌ها می‌توانیم بگوییم بسیار کم باشد، چه این‌ها اموری هستند که از طرق عادی کسب معرفت نسبت به آن‌ها تقریباً هیچ آگاهی نداریم» (ملکیان، ۱۳۷۴: ص ۲۸) همین حقیقت ایجاب می‌کند که در این حوزه‌ی خاص به شریعه‌ای از ماوراء طبیعت، یعنی امام علی ابن ابیطالب علیه السلام پناه آوریم.

سخنان امام علیه السلام در خصوص صفات الهی، اغلب به نحو سلبی بیان شده است. گویی حضرت برای این‌که مردمان به نوعی خداشناسی انسان‌وار و یا انسان‌نگاری خداوند گرفتار نشوند، تأکید فرمودند که معرفتی تنزیهی برای مخاطبان ایجاد شود و این روشی نیکوست چه وقتی دست عقول بشری از درک حقیقت ذات الهی کوتاه شد، احتمال خطر توهم و تفکر زائد و غیرمطابق با واقع که ناشی از ظنّ و گمان است بیشتر می‌شود. در میان صفات الهی، وحدت از اهمیت خاصی برخوردار است. تصور دقیق توحید و درک مراتب آن، مستلزم تصور دقیق رابطه ذات اقدس الهی با صفات کمالیه اوست. در این وادی اشاعره به گرداب زیادت صفات بر ذات افتادند و معتزله به نفی صفات تن در دادند. زاید بودن صفات بر ذات مستلزم تالی باطلی است که هیچ محققى آنرا نمی‌پذیرد یعنی تعدد و تكثر قدما. (ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۸: ص ۳۳) مقصود از قدما ذات الهی است به علاوه صفات حیات، علم، قدرت کلام، اراده، سمع و بصر.

رأی معتزله نیابت ذات از صفات است بدان معنی که ذات خدا نایب صفات است یعنی خاصیت علم مثلاً اتقان فعل است که این خاصیت مترتب بر ذات خدا است بدون ثبوت و دخالت صفت علم. اما همانطور که حکیم سبزواری می‌گوید: علت و منشأ خطا و اشتباه ایشان این است که صفت را که امری قائم بالغیر است، همچون ذاتی مستقل تصور کردند و اتصاف خدا به صفت را مستلزم

ترکیب و تکثر پنداشتند و دقت نکردند که حقیقت هر صفتی، وجود است و وجود هم مقول به تشکیک است لذا علم - به عنوان امری وجودی و کمال حقیقی - به نحو ضرورت برای خداوند ثابت است. (ر.ک: همان)

عقول خردمندان از شناخت ذات حق تعالی قاصر و عاجز است، چون وسیله‌ی شناخت اشیاء، توصیف آن‌ها با مفاهیم و معانی ذهنی است که در عالم تصور کاملاً از هم جدا و ممتازند و محدودیت لازمه آن‌ها است، پس وقتی انسان خدا را با صفتی توصیف می‌کند و آن را همچون اشاعره امری زائد بر ذات می‌انگارد خدا را قرین و همدم چیزی می‌سازد و این قرین‌سازی به فرموده امام علیه السلام به تعدد و کثرت می‌انجامد و این عین جهل به حق تعالی است، این جاست که عقول در داوری دچار حیرت و سرگردانی می‌شوند و چاره‌ای جز این نمی‌یابند که خدا را از داشتن صفات تنزیه کنند و آن چه را که ابتدا برای او اثبات می‌کردند، دوباره نفی کنند و حتی از نفی صفت هم بپرهیزند چون خود نوعی توصیف است. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۱: ۴۰-۳۶) با این همه امام علیه السلام در ادامه خطبه اول نهج البلاغه به اثبات صفات الهی و بیکرانگی آنها تصریح کرده و می‌فرماید:

[اوست خدایی] که صفاتش را مرز و نهایی نیست و نه از برایش صفتی موجود

است و نه او را وقت و زمانی شمارش‌پذیر است و نه دورانی دراز.^۸

معنای این عبارت آن است که خداوند صفاتی زاید بر ذات ندارد و نعوت و صفات کمالیه‌اش را حد و مرزی نیست و محدود به وقت و زمان معینی نمی‌باشد. یعنی این که صفات کمالیه او محدود به زمان خاصی نیست، اگر او را علیم می‌خوانیم بدین معناست که فراتر از زمان، عالم است. همین عدم تناهی است که او را تعریف ناپذیر می‌کند از این رو فرمود:

«هیچ حد و تعریفی شامل خدا نیست و با عددی شمرده نمی‌شود...»^۹

در شرح این عبارت علامه طباطبایی می‌نویسد: «[خداوند] مشمول تعریفی واقع نمی‌شود و تحت شمارش در نمی‌آید چون ممکنات هستند که محدود به ماهیت خاص خودند و پدیده‌های مادی هستند که به امثال خود اشاره می‌کنند و یا با حد منطقی به آنها اشاره می‌شود». (طباطبایی، ۱۳۶۱: ص ۴۱)

از دیدگاه امام علیه السلام توجه به این قصور و ناتوانی عقل از ادراک ذات حق، معرفت محسوب می‌شود و این همان است که می‌گویند «درک العجز عن الادراک ادراک» (ر.ک: همان، ص ۴۱) لازمه‌ی منطقی چنین عجزی این آگاهی و معرفت است که اگر چیزی واقعاً به نحو کامل شناخته شود، آن چیز خدا و معبود نیست، این معنا را امام علیه السلام این‌گونه بیان فرموده است: «لیس باله من عرف بنفسه، هو الدال بالدلیل علیه و المودی بالمعرفه الیه» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۱۰۶) آن‌چه به تمام ذات و حقیقت شناخته می‌شود خدا نیست، اوست که دلیل وجود خویش است و وسایل شناسایی را هم خود او فراهم آورده است.

علامه طباطبایی پس از ذکر عبارت فوق و اظهار شگفتی از عمق بیکران آن می‌فرماید: «همه چیز از هر جهت مستند به خداست و از جمله دلالت ادله و مودی بودن آنها به شناخت خدا نیز مستند به خود اوست و گرنه دلیل‌ها در خصوص دلالتشان و ابزار شناسایی در خاصیت موصل بودنشان، مستقل می‌شوند در حالی که جز خداوند هیچ موجودی استقلال ندارد». (طباطبایی، ۱۳۶۱: ۴۵)

بنابراین اولاً شناخت کنه ذات خدا برای هیچ کس میسر نیست. ثانیاً شناخت ممکن خداوند، همانا از طریق اوصاف اوست و هر طریقی - عقلی، شهودی یا فطری - که در این حیطه آدمی را به معرفت می‌رساند باز هم خاصیت موصلیت آن طریق، از اوست و این اقتضای بینش توحیدی ناب است.

۳- وحدت و یگانگی حق تعالی

توحید حقیقی مستلزم آن است که بین ذات باری و صفات او هیچگونه ترکیب و کثرتی در کار نباشد. امام علی علیه السلام در این باره می‌فرماید:

«تمامی یگانه دانستن [کمال توحید] او به اخلاص به اوست و کمال اخلاص به او نفی صفات از اوست زیرا هر صفتی غیر از موصوف است و هر موصوفی غیر از صفت، بنابراین هر کس خدای را وصف کند برایش همتایی قایل شده است.»^{۱۰}

این کلام موجز، بیان نظام و مراتب خدانشناسی است و آن شامل چهار مرحله است: اول، شناخت خدا به عنوان صانع جهان دوم، تصدیق وجود او که همراه با خضوع و عبادت برای اوست. این مرحله، تکامل یافته‌ی شناخت نخستین است، زیرا مقرون به عمل است. سوم، توحید و یگانه دانستن خداوند است و چهارم، اخلاص است که انسان عملاً و علماً از ماسوا اعراض می‌کند و هستی واقعی را منحصر در او می‌داند، در این مرحله هر نوع محدودیت حتی فرضی و خیالی از خداوند نفی می‌شود. وحدت خداوند بگونه‌ای است که اگر با او فرد دومی را فرض کنیم همان اولی خواهد بود. یعنی وحدت ذاتی و حقیقی نه عددی. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۱: ۳۶ و ۳۷) مفاهیم ذهنی نمی‌توانند به عنوان صفت او را محدود سازند و با حد و مرزی که دارند بر وجود او انطباق یابند، چون هر یک از این مفاهیم و صفات از قبیل علم، قدرت و حیات از لحاظ مفهوم خاص خود، از دیگر صفات جدا و مجزا هستند. مثلاً مفهوم علم با مفهوم قدرت بیگانه است. البته ممکن است مصادیق تمام این صفات یکی باشد. اما سخن در خود مفاهیم و صفات است. بنابراین همه مفاهیم و صفاتی که عقل انسان می‌خواهد به واسطه آنها اشیاء را بشناسد یا بشناساند، کوتاه تر از آن است که بتواند به

ساحت قدس ربوبی برسد و محیط بر او باشد. پس اخلاص مستلزم این است که تمام صفات را بگونه‌ای که زاید بر ذات حق باشند از خدا نفی کنیم. ملاصدرا نیز در شرح این عبارت می‌نویسد: «مراد، اخلاص از زواید و ثوانی است... و مراد از نفی صفات، نفی صفاتی است که غیر ذات باشد و آلا ذات به ذاتش مصداق جمیع نعوت کمالیه است». (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۹۲ و ۹۳)

۴- قدم باری تعالی و حدوث عالم

بحث حدوث و قدم عالم از مسائل جنجال برانگیز فلسفه است. اگرچه برهان حدوث متکلمین - در اثبات صانع - معروف است، اما نحوه استدلال آنها منجر به اشکالات دیگری می‌شود. این برهان را خواجه طوسی اینگونه بیان کرده است: «موجودات جهان یا جواهرند یا اعراض و از راه امکان و حدوث هر یک از اینها می‌توان بر وجود صانع استدلال نمود. استدلال از طریق حدوث اجسام چنین است که عالم محدث (بفتح دال) است و هر محدثی را محدث (بکسر دال) است.» (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۵: ۲۴۲) اشکال این است که علت حدوث یک شیء، دگرگونی و تغییری است که در آن رخ می‌دهد یعنی عالم، متغیر است و هر تغییری حادث است پس عالم حادث است. حال اگر طبق مبنای متکلمین تغییر و حرکت منحصر در اعراض و اوصاف اشیا باشد آنگاه عالم تنها در تغییرات عرضی محتاج محدث و صانع خواهد بود و در حدوث جواهر مستغنی از او می‌شود و چون تحقق عرض هم بدون جوهر امکان ندارد، لازمه‌ی اشکال مذکور، ازلیت جواهر جسمانی است در حالی که جهان ماده، ازلی نیست. اما در سخنان امام علیؑ آفرینش جهان از مواد ازلی و قدیم انکار شده است: «اشیاء [مخلوقات] را از نمونه‌ها و اصول ازلی و ابدی نیافرید.»^{۱۱}

برهان حدوث متکلمین در تبیین بقای عالم و علت مبقیهی آن نیز مخدوش است زیرا «از نظر برخی متکلمین شیء در حدوث خود محتاج علت است و بس و اگر علت فاعلی پس از حدوث، معدوم فرض شود ضرری به بقا و هستی عالم وارد نمی‌شود» (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۰: ج ۱، ص ۹۵) اما شیخ‌الرئیس در مقاله ششم الهیات شفا تصریح می‌کند که «نسبت صانع و محدث به معلول مانند نسبت ساختمان به بنا نیست - آنگونه که در فواعل طبیعی وجود دارد - بلکه ضرورتاً علل ذاتی شیء که وجود معلول را ایجاب و احداث کرده است باید مقدم بر آن و همراه با آن باشد، آن هم نه تقدیمی که با حدوث معلول، زایل شود.» (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۶۶) بنابراین خداوند هم علت محدثه است و هم علت ابقای عالم. از دیگر شواهدی که مقصود حضرت علی علیه السلام را در این مسأله روشن می‌کند، این است که حدوث اشیاء را در مقابل قدم حق تعالی قرار داده و فرموده است:

«حمد و سپاس خدایی راست که حواس پنجگانه او را درک نکند. حدوث

آفریدگانش دال بر قدیم بودن او و پیدایش پدیده‌ها دال بر وجود اوست».^{۱۲}

بنابراین حدوث در کلام حضرت علی علیه السلام به معنای آفرینش و ایجاد مخلوقات است نه آن گونه که در استدلال متکلمین، تنها ناظر به تغییرات ظاهری در عوارض مخلوقات باشد.

۵- ازلیت و ابدیت باری تعالی

فلاسفه الهی از طریق تحلیل معنای وجوب ذاتی الهی، به اثبات ازلیت و ابدیت

حق تعالی می‌پردازند، مولا علی علیه السلام در این خصوص در خطبه ۹۶ می‌فرماید:

«ستایش خدایی که اول است و چیزی قبل از او نیست و آخر است و چیزی بعد از

او نیست»^{۱۳}

پیدااست که مراد، قبلیت زمانی نیست بلکه تقدم ذاتی و علی بر جمیع ما سواه است.^{۱۴} بنابراین نمی توان و نباید برای چنین اولویت و تقدمی، آغاز زمانی یا نهایت زمانی تصور کرد لذا می فرماید:

«برای اول بودنش ابتدا و آغازی نیست و برای ازلیت و پایدگی اش پایانی نیست».^{۱۵}

۶- غنای خالق و فقر مخلوق

خداوند در قرآن کریم خود را با صفت غنا و مردم را با صفت فقر معرفی فرموده است^{۱۶} این معنا در لسان فلاسفه الهی به عنوان واجب و ممکن تحقق می یابد. ملاصدرا در این باره می نویسد: «حق اول، چنانکه به اعتبار و جوب وجود غنی در ذات است همچنین غنی در فعل نیز هست. پس غنی مطلق اوست و هر چه غیر اوست به اعتبار امکانش، فقیر و محتاج به او است.» (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۷۵)

طبق این نظریه، فقر و نقص ذاتی ممکنات، سبب نیازمندی آنها به خداوند است لذا هر چیزی جز او، معلول یعنی فقیر است:

«هر چیزی که قائم بغیر ذات است، معلول است.. اوست خدایی که بدون بکار بردن فکر و اندیشه مقدر می سازد، بی نیاز است، اما نه با استفاده از دیگری».^{۱۷}

به گفته ی علامه طباطبایی: «بی نیاز است اما نه با بهره برداری و سودگیری از چیزی» (طباطبایی، ۱۳۶۱: ۵۳)

۷- رابطه حق تعالی با اشیاء

نسبت خالقیت، روشترین رابطه ای است که همه موحدین، درباره خدا درک

می‌کنند. تأملات فلاسفه و متکلمان در طلب فهمی عمیق تر از نحوه این ارتباط به نتایج متفاوتی رسیده است. این نسبت در حکمت متعالیه بوسیله صفت «قیوم» تبیین می‌شود. خداوند به عنوان صرف الوجود سبب هستی و تداوم وجودات امکانی در مراتب متفاوت آنها است به تعبیر یکی از صاحب نظران «تعدد و تکثر در حقیقت وجود محض، وجود ندارد بلکه این تکثر در ظهورات است و تشکیک در حقیقت وجود به این معنا راجع است به سریان حقیقت در هر موجودی و معیت قیومیه آن با اشیاء كما قال الله تعالى «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید/۴)» (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۹۰)

حق تعالی به عنوان غنی مطلق سبب حدوث و بقاء و قوام هر ممکنی است زیرا ممکنات عین الربط و الفقر هستند. امام علی علیه السلام در بیان اینکه همه‌ی اشیا ذاتاً در پرتو معیت قیومیه، متقوم به واحد و حق تعالی هستند می‌فرماید:

[خدا] با همه چیز هست اما نه به نحو تقارن و همانندی و غیر از همه چیز است

اما نه آنگونه که از آن کناره گیرد.^{۱۸}

این معیت و حضور خدا با اشیا را نباید به ذات واجب نسبت داد «روایاتی که از حضور و ظهور الهی نسبت به همه‌ی موجودات خبر می‌دهند و بر معیت خداوند با مخلوقات وی دلالت می‌کنند نظر به ذات خداوند ندارند بلکه ناظر به فیض و ظهور مطلق هستند که با همه‌ی اسماء و از جمله با ظاهری که مقابل باطن است، همراهی می‌کند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج ۹، ص ۳۸۸) امام علی علیه السلام در این خصوص می‌فرماید:

«داخل در اشیاء نیست و خارج از آنها هم نیست».^{۱۹}

به تعبیر حکیم سبزواری نسبت و رابطه‌ی حق و خلق به نحو تباین وصفی است نه عزلی و فلاسفه‌ی مسلمان در کشف و فهم این نوع ارتباط مدیون

سخن بلند امیرالمؤمنین علی علیه السلام هستند (ر.ک: سبزواری، ۱۳۴۸: ۱۱۴). این مطلب اشاره به حدیثی است که می‌گوید: «دلیل او (خداوند) آیات اوست و وجود او اثبات اوست و شناخت او (اقرار و نیل به) توحید اوست و توحید او تمییز او از مخلوقاتش است و حکم تمییز، تباین و بینونت صفتی (وصفی) است نه تباین عزلی، چه او رب و پروردگار خالق است که مربوب و مخلوق نیست.» (طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۱، ص ۲۰۱) در شرح این قسم تباین که مشتمل بر نسبت حق و خلق از سویی و نیز تمایز خدا و مخلوق از دیگر سو است گفته اند: «تباین واجب و ممکن [تباین وصفی] تباین ظل و شاخص است نه تباین شاخص با شاخص منتهی این شاخص نوری است که سایه دارد و سایه‌ی نور، نور کمرنگ است. سماوات و ارض ظلال آن نورند و کثرت دارند... وجود، حقیقتی است صاحب مراتب: در مرتبه‌ای واجب و در مرتبه‌ای ممکن و مرتبه‌ی واجب متمایز و متباین است با مرتبه‌ی ممکن اما به بینونت صفتی نه عزلی یعنی تباینی که شیء با فئی [سایه‌ی] خود دارد.» (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۹۰)

۸- اراده حق تعالی

از دیگر معضلات فلسفی مسأله اراده و مشیت خداوند است. امام علی علیه السلام در این باره می‌فرماید: «بر آن‌چه اراده کند که هستی یابد می‌گوید: «باش، پس وجود پیدا می‌کند.» نه با صدایی که به گوش‌ها فرو رود و نه به فریاد و ندایی که شنیده شود و کلام خدای سبحان عمل و فعلی است که آن را ایجاد کرده است.»^{۲۰} با الهام از همین گفتار، فلاسفه‌ی حکمت متعالیه معتقدند که اراده حق، همان ظهور اشیاء و وجود آنهاست (ر.ک: سبزواری، ۱۳۸۴: ۳۶۹)

بنابراین اراده حق تعالی که از آن به عنوان «کن وجودیه» یاد شده است حقیقتی وجودی و تکوینی است، نه لفظی که همراه صوت و ندا به تلفظ درآید. از این رو در نظر حکیم الهی همه عالم هستی عین اراده و فیض اوست که لاینقطع استمرار می‌یابد و اراده صفت فعل است.

۹- اتقان فعل الهی (برهان نظم)

در قرآن کریم از پدیده‌های طبیعی به عنوان آیه یاد شده است، به گونه‌ای که اینها دال بر صاحب آیه‌اند. در سخنان امام علی علیه السلام چنین بیاناتی با همان رویکرد- تنبه نسبت به پروردگار- بسیار قابل توجه است، چنانکه در خطبه ۱۸۶ به آفرینش ملخ اشاره شده است. همچنین شگفتی‌های خفاش و طاووس مورد بیان و اظهار امام علیه السلام قرار گرفته است. اما از اینها مهمتر کلام ایشان در خطبه اول نهج البلاغه است:

«آفریدگان را آنچنان که باید آفرید و آفرینش گیتی را آنچنان که باید، آغاز کرد...»

همه چیز را در زمان مناسب خودشان هستی بخشید و میان پدیده‌های گوناگون

سازگاری بخشید.^{۲۱}

هماهنگی و نظم ژرفی که بین اشیاء متفاوت مشاهده می‌شود حکایتگر وجود یک تدبیر قوی و عالمانه در ورای آنهاست. در مباحث جدید فلسفه‌ی دین، در کنار دیگر براهین اثبات واجب، برهان نظم نیز همچنان مورد توجه اندیشمندان است چنانکه فیلسوف معاصر دین سوییین برن بر آن است که «استدلال از روی جهان و نظم آن بر وجود خداوند واکنش طبیعی و عقلانی فیلسوفان در برابر جهان منظم است که عمیقاً در وجدان و آگاهی انسان ریشه دارد.» (سوییین برن، ۱۳۸۱: ۹۷)

وی با یادآوری بیانات آکویناس دیدگاه وی را مبتنی بر اثبات خداوند از طریق نظم جهان مفید و قابل دفاع می‌داند و به ویژه معتقد است که فرضیه‌ی خداشناسی توحیدی فرضیه‌ی ساده‌ای است که ما را به پیش بینی پدیده‌های مشاهده‌پذیری می‌کشانند در حالی که فرضیه‌های ماتریالیستی چنین توان و قابلیت ندارند. (ر.ک: همان، ص ۹۹).

۱۰- قضا و قدر الهی

این مسأله همواره ذهن بشر را به خود مشغول داشته است. حکمای الهی و متکلمین شیعه بر اثر تعالیم اهل بیت علیهم‌السلام جبر و تفویض را مردود و اختیار را برای بشر ضروری می‌دانند.^{۲۲} بعلاوه اعتقاد به قضا و قدر را به معنای نفی آزادی و اختیار ندانسته بلکه آنرا عین قضای الهی می‌شناسند. (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۳: ج ۲، ص ۳۴۱)

به نظر می‌رسد که غور در حقیقت قضا و قدر مخصوصاً برای انسانها عادی بی حاصل باشد. استاد مطهری در مواجهه با مسأله‌ی قضا و قدر به نحوی به سمت ایمان گروی تمایل یافته و فروتنانه اذعان می‌کند که: «ما خدا را به صفات علیم، حکیم، عادل شناخته‌ایم و می‌دانیم آنچه واقع می‌شود مبتنی بر حکمت و مصلحت است هر چند ما نمی‌توانیم همه حکمت‌ها و مصلحت‌ها را درک کنیم، ما به اصطلاح از سرّ قدر آگاه نیستیم». (مطهری، ۱۳۸۱: ۹۳) این موضع‌گیری احتمالاً نتیجه‌ی تسلیم در برابر توصیه‌ی حکیمانه‌ی حضرت علی علیه‌السلام است که فرمودند:

«راهی تاریک است در آن قدم مگذارید و دریایی بیکران است در آن دست و پا نزنید و راز خداوند است خود را در گشودن آن رنجه مسازید».^{۲۳}

۱۱- عدل الهی و شرور

عدالت از شعب حکمت الهی و از صفات فعلیه حق تعالی محسوب می‌شود. ثبوت آن به جهت وجوب ذاتی، برای خداوند مسلم است. با این حال همانطور که برخی نویسندگان گفته‌اند: «شرور طبیعی و شرارت‌های بشری از گذشته تاکنون به عنوان قوی ترین دلیل علیه خداواری مطرح می‌شود». (هیک، ۱۳۷۲: ۸۸)

مطابق آموزه‌های قرآن کریم شر به معنای آنچه سبب رنج و ناراحتی روحی و جسمی انسان می‌شود، دست کم برای مؤمنان واجد جنبه‌های خیر و مثبت- عاجلاً یا آجلاً- است. مؤمنانی که در برابر مصائب و شرور، بردباری و شکیبایی می‌ورزند، مورد بشارت خداوند واقع شده‌اند چنانکه قرآن می‌فرماید:

«و قطعاً شما رابه چیزی از [قبیل] ترس و گرسنگی و کاهشی در اموال و جانها و محصولات می‌آزماییم و مژده ده شکیبایان را [همان] کسانی که چون مصیبتی به آنان برسد می‌گویند ما از آن خدا هستیم و به سوی او باز می‌گردیم».^{۲۴}

از سوی دیگر از دیدگاه امام علی علیه السلام شرور نمی‌تواند دلیلی بر بی‌عدالتی حق تعالی باشد چنان که می‌فرماید:

«توحید آن است که خدا را به تصور در نیاوری و عدل آنست که خدا را به ظلم متهم نکنی».^{۲۵}

فلاسفه الهی در تحلیل شرور با توسل به استدلال عقلی و نقلی اولاً مراد خود را از شر توضیح داده سپس با توجه به علل و یا آثار شرور جایگاه خردپسند آن را تبیین می‌کنند.^{۲۶}

۱۲- نتیجه

در اینجا یازده مسأله از مسائل الهیات بالمعنی الاخص که قاعدتاً راجع به ذات الهی و برخی افعال و اوصاف اوست با تأکید بر آموزه‌های نهج البلاغه مطرح شد، مسلماً این گزارش کوتاه حتی نمی‌تواند روزنه‌ای کوچک برای مطالعه و مشاهده‌ی انوار معرفت‌بخش نهج البلاغه باشد.

به نظر می‌رسد آموزه‌های فلسفی نهج البلاغه، در الهیات بالمعنی الاخص به ویژه بر ملاصدرا و سپس اتباع حکمت متعالیه تأثیری جدی و پرنسنگ داشته است و آنها- مخصوصاً حکیم سبزواری- در تعامل میان اندیشه‌های فلسفی صدرایی و سخنان حضرت علی علیه السلام به آراء و نتایج معقول و بلندی دست یافته‌اند به نحوی که مباحث این بخش از فلسفه با موازین عقلی، آیات قرآنی و ضوابط عرفانی انسجام و همخوانی بیشتری را نشان می‌دهد. همچنین به لحاظ تاریخی مطالب مطروحه در نهج البلاغه حاکی از بطلان این باور است که فلسفه در میان مسلمین ریشه‌های خارجی و بیگانه داشته است.

پی‌نوشت‌ها

۱. ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رُسُلًا مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (سوره بقره آیه ۱۵۱).
۲. ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (سوره روم آیه ۲۷).
۳. ينحدر عني السيل ولا يرقى الي الطير (نهج البلاغه، خطبه ۳).
۴. الحمد لله الذي لا يدركه بعد الهمم ولا يناله غوص الفطن. (نهج البلاغه، خطبه اول)
۵. لم يطلع العقول على تحديد صفته، و لم يحجبها عن واجب معرفته. (نهج البلاغه، خطبه ۴۹)
۶. تعالى الله عما يقوله المشبهون به والجاحدون له علواً كبيراً. (نهج البلاغه، خطبه ۴۹)

۷. ولا اياه عني من شبهه و لاصمده من اشاراليه و توهمه. (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶)
۸. الذي ليس لصفته حد محدود و لانعت موجود و لاوقت معدود و لاجل ممدود. (نهج البلاغه، خطبه ۱)
۹. لايشمل بحد و لايحسب بعد و انما اتحد الادوات انفسها و تشير الآلات الي نظايره. (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶)
۱۰. ... و كمال توحيدة الاخلاص له و كمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غيرالموصوف و شهادة كل موصوف انه غيرالصفة فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ... (نهج البلاغه، خطبه ۱)
۱۱. لم يخلق الاشياء من اصول ازليه و لا من اوایل ابدیه. (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۳)
۱۲. الحمدالله الذي لاتدرکه الشواهد... الدال علي قدمه بحدوث خلقه و بحدوث خلقه علي وجوده. (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵)
۱۳. الحمدالله الاول فلاشي قبله و الاخر فلاشي بعده (نهج البلاغه، خطبه ۹۶)
- همين معنا در خطبه صد و يك نیز بیان شده است: الحمدالله الاول قبل كل اول و الاخر بعد كل آخر.
۱۴. ملاصدرا به حدوث ذاتی عالم طبیعت و قدم زمانی آن قائل است. برای اطلاع بیشتر ر.ک: اسفار، ج ۳، ص ۲۴۶ تا ۲۵۲.
۱۵. ليس لاوليته ابتداء و لا لازيته انقضاء. (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۳)
۱۶. ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِنِّي اللَّهُ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾. (سوره فاطر / آیه ۱۵)
۱۷. كل قايم في سواه معلول... مقدر لا بجول فكره غني لا باستفاده (نهج البلاغه خطبه ۱۸۶).
۱۸. مع كل شيء لا بمقارنه، و غير كل شيء لا بمزايله (نهج البلاغه، خطبه ۱).
۱۹. ليس في الاشياء بواج و لا عنها بخارج (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶).
۲۰. يقول لمن اراد كونه: كن فيكون، لا بصوت يقرع و لا ابتداء يسمع و انما كلامه سبحانه فعل منه. (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶).
۲۱. انشاء الخلق انشاء و ابتداء ابتداء!! حال الاشياء لاوقاتها و لام بين مختلفاتها... (نهج البلاغه، خطبه ۱).
۲۲. مسأله قضا و قدر در مواضع متعددی از نهج البلاغه مطرح شده است از جمله خطبه های ۱۰۹ و ۲۲۷، (تصحیح صبحی صالح) خواجه نصیرالدین طوسی نیز در تجرید به حدیث اصیغ ابن نباته اشاره کرده و علامه حلی آن را به اختصار بیان نموده است، ر.ک: کشف المراد، المقصد الثالث، المسأله الثامن، ص ۳۱۶
۲۳. سئل عن القدر فقال طريق مظلم فلاتسلکوه و بحر عمیق فلاتلجوه و سرالله فلا تتكلفوه. (نهج البلاغه، حکمت ۲۸۷)
۲۴. ﴿وَلَنَبَلِّغَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ﴾ (سوره بقره / آیه ۱۵۵ و ۱۵۶)
۲۵. سئل عن التوحيد و العدل فقال عليه السلام: التوحيد الاتوهمه و العدل الاتتهمه. (نهج البلاغه، حکمت ۴۷۰)
۲۶. برای اطلاع از مسأله شر و حل آن نزد فلاسفه مسلمان ر.ک: ملاصدرا، اسفار، ج ۷، فی مباحث الخیر و الشر، ص ۵۸ تا ۱۰۰ و نزد برخی فلاسفه معاصر دین ر.ک: پلنتینگا، الوین، فلسفه دین (خدا، اختیار، شر)، ترجمه و توضیح محمد سعیدی مهر، نشر طه، تهران ۱۳۷۶.

کتابنامه

قرآن کریم

۱. نهج البلاغه. (۱۳۷۴). تصحیح صبحی صالح. ترجمه محمدجواد شریعت. تهران: نشر اساطیر
۲. ابن سینا. (۱۴۰۴ق). الشفاء. الالهیات (۱). قم: منشورات مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). ریحی مختوم. ج ۹. قم: مرکز نشر اسرا
۴. _____ . (۱۳۶۱). حکمت عملی و نظری در نهج البلاغه. تهران: نشر سیدجمال
۵. _____ . (۱۳۷۶). شرح حکمت متعالیه بخش چهار از جلد ششم. تهران: نشر الزهرا
۶. حلی، علامه جمال الدین حسن بن یوسف. (بی تا)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. تصحیح و تعلیق علامه حسن حسن زاده آملی. قم: نشر حوزه علمیه
۷. خمینی، امام روح الله. (۱۳۸۰). شرح چهل حدیث. تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام
۸. _____ . (۱۳۷۲). مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه. مقدمه سید جلال الدین آشتیانی. تهران: مؤسسه نشر آثار امام (ره)
۹. سبحانی، جعفر. (۱۴۱۶). الالهیات علی هدی کتاب و السنه و العقل. ج ۱ و ۲. قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه
۱۰. سبزواری، ملاهادی. (۱۳۴۸). شرح غرر الفراید یا شرح منظومه حکمت (امور عامه). به اهتمام مهدی محقق و ایزوتسو. تهران: نشر دانشگاه تهران
۱۱. _____ . (۱۳۸۴). شرح غرر الفراید فی الالهیات بالمعنی الاخص. به اهتمام مهدی محقق. تهران: نشر دانشگاه تهران
۱۲. _____ . (۱۳۸۴). شرح المنظومه (اللئالی المنتظمه). علق علیه حسن حسن زاده آملی. تهران: نشر ناب
۱۳. سویین برن، ریچارد. (۱۳۸۱). آیا خدایی هست؟. ترجمه محمد جاودان. قم: نشر مفید
۱۴. شیخ، سعید. (۱۳۶۹). مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی. ترجمه مصطفی محقق داماد. تهران: نشر خوارزمی

۱۵. شهرستانی. محمد بن عبدالکریم. (۱۴۱۵). الملل و النحل. ج ۱ (۲ جلدی). بیروت: دارالمعرفه
۱۶. صدرالمتألهین. (۱۴۱۰). اسفار (الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه). ج ۳ و ۶، (از مجموعه ۹ جلدی). بیروت: دار احیاء التراث العربی
۱۷. _____ . (۱۳۸۱). مبدأ و معاد. ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی
۱۸. طباطبائی، علامه محمد حسین. (۱۳۶۱). علی علیه السلام و فلسفه الهی. ترجمه سید ابراهیم سیدعلوی. قم: نشر جامعه مدرسین
۱۹. _____ . (بی تا). بدایه الحکمه. قم: نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
۲۰. طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳). الاحتجاج. ج ۱. مشهد: نشر مرتضی
۲۱. طوسی، نصیرالدین. (۱۴۰۵). تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل. بیروت: نشر دار الاضواء
۲۲. نعمه، عبدالله. (۱۳۶۷). فلاسفه شیعه. ترجمه سید جعفر غضبان. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی
۲۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۰). درسهای الهیات شفاء. ج ۲. تهران: نشر حکمت
۲۴. _____ . (۱۳۸۴). عدل الهی. چاپ بیست و دوم. تهران: نشر صدرا
۲۵. ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۴). اقتراح: دفاع عقلانی از دین. فصلنامه نقد و نظر. ش ۳ و ۴.
۲۶. هیک، جان. (۱۳۷۲). فلسفه دین. ترجمه بهرام راد. تهران: نشر بین المللی هدی