

صفات الهی در خطبه ۱۸۶ نهج البلاغه

آمنه امیری^۱

چکیده

با توجه به اینکه خداشناسی یکی از اصول بنیادین دینداری است بر هر شخص مسلمان و غیر مسلمان دیندار، لازم می آید به شناخت خداوند در حد توان خود بپردازد. از آنجاکه وادی توحید و شناخت خدا یک وادی خطرناک و لغزنده است که می تواند کمینگاهی برای جنود شیطان قرار بگیرد تا بندگان خدا را با کوچک ترین لغزشی از حقیقت دور کند. بنابراین، نیاز است که اشرف علوم از اشرف بندگان کسب شود تا دقیق ترین مفاهیم دریافت گردد. بی شک امیر المومنین علی علیه السلام شخصیتی است که علم و عدل ایشان دوست و دشمن، مسلم و غیر مسلم را به تعظیم و کرنش در مقابل ایشان وادار ساخته است و چه کسی بهتر از ایشان که باب علم نبی هستند برای دریافت معرفت الله وجود دارد. بررسی حاضر به شیوه توصیفی-تحلیلی و با جست و جو در منابع دسته اول انجام شده است و صفات الهی در خطبه ۱۸۶ نهج البلاغه را بیان می کند. یافته ها نشان می دهد که حضرت امیر صفات خدا را در غالب صفات ذاتیه، فعلیه، صفات ثبوتیه، سلبیه و قدرت خداوند در بحث معاد بیان کرده است. در مقاله حاضر به شرح و توضیح آنها پرداخته شده است. صفات سلبی بیان شده توسط حضرت با چهار عنوان جسمانیت، حدوث، حلول و محدودیت بررسی و صفات ذاتی و ثبوتی و قدرت خداوند تحت بحث معاد را که به دو صفت اصلی قدرت و علم بازمی گردند برای رعایت اختصار و جلوگیری از پراکندگی مطالب، تحت دو عنوان علم و قدرت، ذیل فصل صفات ثبوتی قرار داده و صفات فعل در دو عنوان ربوبیت و خالقیت تقسیم بندی شده و مورد بررسی قرار گرفته اند.

واژگان کلیدی: صفات ثبوتی، صفات سلبی، صفات فعل، جسمانیت خداوند،

حدوث، زمان در نهج البلاغه، ترکیب، حلول.

۱. مقدمه

نهج البلاغه کلام ارزشمند امیرالمؤمنین علیه السلام که آخ القرآن نامیده شده و بدون تردید کلامی فوق کلام مخلوق و تحت کلام خالق، پس از قرآن کریم می‌تواند یکی از منابع معرفتی راسخون در علم باشد. یکی از مباحثی که حضرت علی علیه السلام بسیار به آن اهتمام ورزیده مسئله توحید است. ایشان فرازها و جملات قصار بسیاری در این باب فرموده است، ولی مباحث خطبه ۱۸۶ پیرامون توحید و خداشناسی دارای محتوای اعتقادی است که در خطبه‌های دیگر کمتر یافت می‌شود. با توجه به اهمیت مسئله خداشناسی و منبع دریافت علوم، شایسته است از این خطبه ارزشمند بهره بایسته و شایسته را برد. با توجه به جایگاه امام علی علیه السلام و به تبع آن کلام ایشان، همواره پژوهشگران بسیاری درصدد شرح و فهم کلام ایشان بوده‌اند، اما با این وجود هنوز بین شیعیان مهجور مانده و مطالب بسیاری برای پژوهش وجود دارد. مقالات و کتب بسیاری در مورد توحید و صفات الهی در نهج البلاغه نگاشته شده است، ولی هیچ یک به طور دقیق به خطبه ۱۸۶ که می‌توان گفت خاص‌ترین خطبه در معرفی انواع صفات خداست، نپرداخته‌اند. در پژوهش حاضر سعی شده به این خلاء توجه نموده و صفات الهی مطرح شده در این خطبه را از نظر امیرالمؤمنین علیه السلام بررسی نماید.

۲. مفهوم‌شناسی صفت

راغب در مفردات خود صفت را به معنای حالتی که در شیء یافت می‌شود، می‌داند. او در ذیل وصف آورده است: «والصفه الحاله اللتی علیها الشی من حلیه و النعه» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۲۵). همچنین در لسان العرب ابن منظور در باب وصف و صفت می‌گوید: «چیزی را وصف کرد؛ یعنی آن را آراست و صفت برگرفته از وصف به معنای زیور و زیبایی موجود در موصوف است» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۳/۳۵۶). منظور از صفات و صفات الهی در اصطلاح در واقع مفاهیمی است که قائم به ذات خود نیستند و از موصوف خود یعنی، خداوند سبحان جدایی نمی‌پذیرند (سبحانی، ۱۳۸۰، ۳/۱۳۷).

صفات خداوند از جهات مختلف قابل تقسیم هستند. از تقسیمات رایج صفات الهی تقسیم آنها به صفات ثبوتیه، سلبیه، ذاتیه و فعلیه می‌باشد. صفات جمال یا صفات ثبوتی، صفاتی هستند که بر

وجود کمال در خداوند دلالت می‌کنند. مراد از صفات جلال یا صفات سلبی نیز سلب و نفی هر چیزی است که لایق و سزاوار خداوند نباشد. (لاهیجی، ۱۳۷۵، ص ۹۴) صفات ذاتیه نیز صفاتی هستند که برای توصیف ذات الهی به آنها تصور ذات الهی کافی است، اما صفات فعل آن صفاتی هستند که از مقام فعل الهی انتزاع می‌گردند به این معنا که ذات الهی در صورتی به این صفات متصف می‌شود که همراه فعل ملاحظه گردد (ربانی گلپایگانی، ص ۸۶). به عبارت دیگر منشأ انتزاع صفات ذاتی، نفس ذات خداوند است، ولی صفات فعلی از مقام فعل خداوند انتزاع می‌شوند. پژوهش حاضر، مصادیقی از این مجموعه صفات خداوند در خطبه ۱۸۶ نهج البلاغه را بیان می‌کند.

۳. آشنایی با نهج البلاغه

نهج البلاغه کتابی شامل: خطبه‌ها، نامه‌ها و جملات کوتاه حکیمانه امام علی علیه السلام است. (مصطفوی، ۱۳۶۱، ص ۲۳) سید رضی که به عنوان یکی از عالمان بزرگ شیعی معرفی شده در اواخر قرن چهارم هجری این مجموعه را جمع‌آوری کرده است (تهرانی، ۱۳۵۵، ۴۱۳/۲۴). معیار انتخاب سخنان امام علی علیه السلام در این کتاب، فصاحت و بلاغت عنوان شده است (محقق عطاردی قوچانی، ۱۴۱۳، ص ۴). ذکر نکردن اسناد سخنان امیرالمؤمنین علیه السلام در نهج البلاغه، یکی از ابهامات مطرح شده در مورد این کتاب است (رشاد، ۱۳۸۰، ۲۲/۱۲). برخی عنوان کرده‌اند منبع سید رضی برای گردآوری سخنان حضرت علی علیه السلام بسیار غنی و گسترده بوده؛ زیرا او برای جمع‌آوری این کتاب از دو کتابخانه بزرگ بغداد بهره برده است (مصطفوی، ۱۳۶۱، ص ۳۵)، اما به هر حال علما و پژوهشگران متعددی برای اثبات صحت انتساب نهج البلاغه به حضرت علی علیه السلام تلاش کرده‌اند که اسناد روایات و سخنان موجود در این کتاب را از لابلای ده‌ها کتاب و منبع کهن در قالب مجموعه‌های متعددی به نام اسناد و مدارک نهج البلاغه جمع‌آوری کنند (رشاد، ۱۳۸۰، ۲۵/۱۲).

۴. اوصاف سلبی خداوند در خطبه ۱۸۶

با توجه به اینکه در خطبه امام علی علیه السلام ابتدا صفات سلبی ذکر شده‌اند این پژوهش نیز براساس همین ترتیب ابتدا صفات سلبی را مورد بررسی قرار می‌دهد.

۴-۱. نفی کیفیت داشتن ذات الهی

امام علی علیه السلام در اولین بخش از اوصاف خداوند به بیان وصفی از اوصاف سلبیه خداوند که عبارت است از نفی کیفیت از خداوند اشاره می‌کند. عبارت: «ما وحده من کیفه» همان حالتی است که عارض به جسم مادی یا موجود روحانی می‌شود و چون در معرض حدوث و عوارض بودن، دلیل بر مخلوق بودن است ذات پاکی که ازلی و ابدی است در معرض کیفیتی قرار نمی‌گیرد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۱۹۲/۷) ابن میثم در تثبیت این معنا می‌گوید: «در این عبارت دو قسم از دلالت‌های منطقی نهفته است، مطابقت و التزام؛ به‌طور مطابقت بر این امر دلالت دارد که هر کس خدای را به کیفیت ستاید یکتایی وی را بیان نکرده است و لازمه این معنا آن است که خدای را به این طریق ستودن جایز نیست» (ابن میثم، ۱۳۷۵، ۲۷۰/۴). «ولا حقیقته اصاب من مثله»، دومین وصف است که هرگونه مثل و مانند و هم‌تار از او نفی می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۱۹۳/۷). هر کس برای او مثل و مانندی قرار دهد به حقیقت او نرسیده است؛ زیرا که هر کس مثل و مانند داشته باشد واجب‌الوجود بالذات نخواهد بود به دلیل اینکه اگر مثلیت و مانندی همه جانبه باشد تعددی در کار نیست و اگر مثلیت و تعداد از برخی جهات باشد از سه حالت خارج نیست؛ زیرا آنچه دلیل اشتراک مثلین است یا اصل ماهیت و تمام حقیقت آنهاست یا جز حقیقت آنها و یا خارج از ماهیت آنهاست که هر سه باطل است (ابن میثم، ۱۳۷۵، ۲۷۱/۴).

«ولا ایه عنی من شبیهه» در سومین وصف از اوصاف سلبی حضرت به بیان نفی شبیه از خداوند سبحان می‌پردازند؛ زیرا ذات نامتناهی از جمیع جهات شبیه و مانند ندارد. تفاوت مثل و شبیه از این جهت است که مثل در همه جهات یا اکثر صفات ملاحظه می‌شود و شبیه ممکن است در پاره‌ای از جهات باشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۱۹۳/۷) نواب لاهیجی در شرح این فراز بیان می‌کند: «او را قصد نکرده است و خلاف مقصود او متحقق شود کسی که او را دانسته است شبیه به غیر او؛ زیرا که غیر او نیست در ذات و صفات مگر ممکن و او نیست در ذات و صفات عین ذات مگر واجب و واجب را با ممکن شباهتی نباشد و آنچه مشابه ممکن است نیست غیر از ممکن پس مشبه او بغیر در حقیقت

مشبه غیر او شد نه او». (لاهیجی، ۱۳۷۹، ۲۰۸/۱). «ولا صمدہ من اشار الیہ و تومہ» در وصف چهارم می‌فرماید: «آن کس که به خدا اشاره کند یا او را در وهم خویش بگنجد خدا را نشناخته است».

اشاره کردن به طور کلی دو گونه است: حسی و عقلی و هر دو در مورد خدا باطل است؛ زیرا لازمه اشاره حسی آن است که او دارای وضع و هیئت و شکل و مکان باشد، اما اشاره عقلی چنان که معلوم است نفس انسانی تا هنگامی که در جهان ماده غریبانه بسر می‌برد اگر بخواهد امر معقولی را از عالم غیب به دست آورد، ناچار است که برای ضبط و اثبات آن از قوه خیال و وهم کمک بگیرد پس هیچگاه نمی‌تواند به امور معنوی اشاره کند مگر با مشارکت وهم و خیال که لازمه داشتن حد و کیفیت است. حق تعالی از کیفیات و حدود و هیئت داشتن منزّه و پاک است. بنابراین، آنکه خدا را مورد اشاره قرار دهد و ادعا کند که در شناخت وی به حقیقت رسیده است در حقیقت چیزی را اراده کرده است که دارای کیفیت و حال می‌باشد در صورتی که او واجب‌الوجود نیست، پس واجب‌الوجود را اراده نکرده است بدین جهت به طور کلی اشاره به ذات اقدس حق تعالی محال و ممتنع است. (ابن میثم، ۱۳۷۵، ۲۷۳/۴)

در ادامه می‌فرماید: «کل معروف بنفسه مصنوع و کل قائم فی سواه معلول؛ کنه ذاتش هرگز شناخته نمی‌شود؛ زیرا آنچه کنه ذاتش شناخته شده مصنوع و مخلوق است و آنچه بقایش به دیگری وابسته است معلول علتی است». علت این که هر معلوم الحقیقه‌ای مصنوع می‌باشد آن است که حقیقت هر چیزی به اجزایش شناخته می‌شود و هر چه اجزاء دارد مرکب است و هر مرکبی نیاز به ترکیب‌کننده و صانع دارد پس هر معلوم الحقیقه‌ای مصنوع و دارای صانع است و بطلان تالی به این دلیل است که اگر حق تعالی مصنوع بود ممکن و محتاج به غیر می‌شد و در نتیجه واجب‌الوجود بالذات نبود (ابن میثم، ۱۳۷۵، ۲۷۴/۴). هر چیزی قائم به دیگری باشد خواه به صورت عرض بر آن عارض باشد و خواه به صورت وجود جوهری وابسته به هر حال معلول دیگری است و خداوندی که واجب‌الوجود است معلول نیست بلکه قیوم است؛ یعنی قائم به ذات خویش است و قیام دیگران به اوست (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۱۹۴/۷).

«فاعل لا باضطراب آله، مقدر لا بجول افكرة، غنی لا باستفاده». او فاعلی است که نیازمند به حرکت دادن ابزار و آلات نیست و تدبیرکننده‌ای است که احتیاج به جولان فکر و اندیشه ندارد و غنی و بی‌نیاز است، اما نه به این معنا که (قبلاً از شخص یا چیزی) بهره گرفته باشد) (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۱۹۴/۷)؛ زیرا کسی که برای انجام کارش متوسل به ابزار و آلاتی می‌شود و به سبب آن است که قدرتش محدود است. بنابراین، از آن ابزار کمک می‌گیرد و کسی که در تدبیراتش نیاز به تفکر و مطالعه دارد به سبب محدود بودن علم اوست که به ناچار با اندیشه و مطالعه بر آن می‌افزاید (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۱۹۴/۷). آفریننده جهان امور را اندازه‌گیری می‌کند، اما نیازی به کمک از فکر و اندیشه ندارد. او به هر موجودی اندازه کمالش را از وجود و متعلقات آن که عبارت از اجل و روزی و جز اینها می‌باشد بر طبق مصلحت و قضای خود می‌دهد و برای این عمل نیازمند به فکر و اندیشه نیست؛ زیرا اندیشیدن از لوازم نفوس بشری است که در انجام دادن اعمال از بدن و امور مادی استفاده می‌کند و خداوند از این خصوصیت به دور است. امام علیه السلام با این بیان ساحت قدس الهی را از همه چیز و در تمام جهات بی‌نیاز معرفی می‌کند و حتی وی را از غنا و بی‌نیازی متعارفی که در مخلوق‌ها یافت می‌شود پاک و منزّه دانسته است؛ زیرا اگر مانند سایر اغنیاء ثروت را از راه استفاده به دست آورد، لازم آید که در ذاتش ناقص باشد و برای رفع آن محتاج به استفاده از غیر خود و در نتیجه ممکن خواهد بود نه واجب (ابن میثم، ۱۳۷۵، ۲۷۵/۴).

«ولا ترفده الادوات» تفاوت این جمله با جمله: «فاعل لا باضطراب آله» ممکن است از این نظر باشد که در جمله سابق سخن از افعال خدا بود که نیاز به آلات و ابزاری ندارد و این جمله اشاره به این است که در بقایش کمک از ابزار و ادواتی نمی‌گیرد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۱۹۵/۷) «بتشعیره المشاعر عرف ان لا مشعر له» به سبب قرار دادن مشاعر (حس) توسط او دانسته شد که او را مشعری نیست (حسی). این بدان سبب است که فعل اجسام توسط او درست نیست. (ابن ابی الحدید، ۱۳۹۲، ۷۵/۱۳) لایشمه حدّ یکی از ویژگی‌هایی که از ساحت قدس الهی نفی شده آن است که محدود به حدی نیست یکی از معانی که برای واژه حدّ می‌توان در نظر گرفت حد اصطلاحی فلسفی است و این

بیشتر در خداوند ظهور دارد؛ زیرا هیچ‌گونه اجزاء ندارد پس هیچ حدی هم ندارد (ابن میثم، ۱۳۷۵، ۲۷۸/۴).

«ولا يحسب بعد» محتمل است مرادشان این باشد که ازلیت او به عدد به شماره نیاید؛ یعنی از کی و کدام وقت یافت شد و محتمل است مراد باشد که او شبیه اشیاء نیست تا تحت عدد داخل شود. (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۹۲، ۷۷/۱۳) «أفریدگار جهان با آفرینش مخلوقات در برابر عقل‌ها تجلی کرد و به همین سبب مشاهده او با چشم‌های ظاهر غیر ممکن است» (بها تجلی صانعها للعقول، و بها امتنع عن نظر العیون) رویت هم به خاطر اینکه لازمه امور جسمانی است بر خداوند محال است.

«لا تدركه الحواس فتحسّه ولا تلمسه الایدی فتمسه؛ اینکه خداوند محسوس نیست به این دلیل است که او نه جسم است و نه جسمانی و هرچه محسوس باشد یکی از این دو خواهد بود. بنابراین، خداوند محسوس نیست». (ابن میثم، ۱۳۷۵، ۲۸۸/۴) «ولا یوصف بشیء من الأجزاء، ولا بالجوارح و الأعضاء، ولا بعرض من الأعراض، ولا بالغیریه و الأبعاض؛ دارا بودن اجزا و اعضای بدن و عوارض همه از خواص جسم و جسمانیات و ماده و ممکنات است و در خداوند راه ندارد».

۴-۲. حدود

حضرت در ادامه چنین بیان می‌کند: «لا تصحبه الأوقات؛ سبق الأوقات کونه، والعدم وجوده، والابتداء أزله؛ نه زمان‌ها با او قرین است و نه ابزار و وسایل از او حمایت می‌کند بلکه وجودش بر زمان پیشی گرفته و بر عدم سبقت جسته و ازلیتش بر آغاز مقدم بوده است». (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۱۹۵/۷) زمان یارای همراهی با خدا را ندارد؛ زیرا مصاحبت حقیقی دلیل با هم بودن و نزدیک شدن است که این هر دو از متعلقات جسمند و از طرفی وجود جسم مادی، خود بعد از وجود فرشتگان است و وجود آنان هم معلول و متاخر از وجود مانع اول می‌باشد. بنابراین، وجود وقت و زمان به چند مرتبه از وجود حق تعالی تأخر دارد و درست در نمی‌آید که همراه و یا ظرف وجود می‌باشد وگرنه به زمان محتاج می‌شود نه از آن بی‌نیاز در صورتی که حق تعالی چون بر همه کائنات و از جمله زمان سبقت دارد پس به کلی از آن بی‌نیاز است (ابن میثم، ۱۳۷۵، ۲۷۶/۴). جمله‌های سه‌گانه: «سبق الأوقات کونه» در

واقع شرحی است برای جمله: «لا تصحبه الأوقات»؛ زیرا هنگامی که پذیرفته شد هستی او برتر از زمان و مکان است نتیجه می شود که وجود او بر زمان پیشی گرفته و هستی او بر عدم سبقت جسته و ازلیت او بر هر آغازی مقدم بوده است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۱۹۵/۷).

«والابتداء ازله» صفت چهاردهم آن است که ازلیت خداوند بر ابتدای وجودش مقدم است. ازلیت به معنای بی آغازی است و به حکم عقل منحصر به واجب الوجود می باشد؛ زیرا آغاز داشتن با واجب الوجود بودن نقیض هم هستند و در يك امر جمع نمی شوند. (ابن میثم، ۱۳۷۵، ۲۷۷/۴) «منعتها منذ، القدمة، و حمتها قد، الأزلیة و جنبتها لولا التکملة». با توجه به کاربرد این عبارات که ازلیت و ابدیت خداوند را زیر سؤال می برند هیچ یک برای خداوند مورد استفاده قرار نمی گیرند. حضرت در صفت بیست و ششم می فرماید: «ولا یجری علیه السکون و الحرکه؛ یعنی سکون و حرکت در خداوند راه ندارد». ایشان در ادامه چند دلیل برای عدم راهیابی سکون و حرکت در خداوند سبحان بیان می کند: «و کیف یجری علیه ما هو اجراه؛ چگونه ممکن است چیزی بر او عارض شود که خودش آن را ایجاد کرده است». «و یعود فیه ما هو ابداه و یحدث فیه ما هو احدث؛ و چگونه ممکن است آنچه را او ظاهر کرده به خودش برگردد و تحت تأثیر آفریده خویش قرار بگیرد». نتیجه اینکه حرکت و سکون از مخلوقات خداوند در نتیجه از ممکنات است و هر جز به ذات پاک خداوند راه ندارد.

از دلایل دیگر حضرت در ادامه برای اثبات عدم سکون و حرکت در خداوند عبارت است از: «اذا لتفاوتت ذاته؛ چون سکون و حرکت سبب تغییر است و تغییر در ذات ثابت خداوند راه ندارد». «و لتجزأ کنهه؛ سبب تجزیه کنه ذاتش می شود؛ یعنی وجود او ترکیبی از آنچه که بالفعل و آنچه بالقوه است می شود» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۲۰۷/۷). «ولا متنوع من الازل معناه؛ سبب ممتنع گشتن ازلیت برای خداوند می شود چون شش امر لازم است تا حرکت پدید آید، یکی از آنها مبدأ می باشد». در این جمله حضرت می خواهد بفرماید: «اگر خدا حرکت داشته باشد، ازلی نیست؛ زیرا مبدأ پیدا می کند و ازلیت به این معنی است که ابتدا ندارد» (منتظری، ۱۳۶۵، ص ۲۸). «و لکان له واره اذ وجد له امام؛ اگر ذات باری تعالی با این ویژگی ها متصف شود لازمه اش آن است که پشت سر و جلو رو داشته باشد؛ زیرا متحرك پیوسته به سویی منتقل می شود و چون جلو رو یکی از دو طرف متضایفین است، طرف دیگر را هم که

پشت سر باشد لازم دارد و این حالت نیز بر خدا محال است؛ زیرا هرچه که دو جهت داشته باشد تقسیم‌پذیر است و آنچه تقسیم‌پذیر باشد، ممکن خواهد بود نه واجب» (ابن میثم، ۱۳۷۵، ۲۸۶/۴).
 «ولا التمس التمام اذ لزمه نقصان؛ لازمه حرکت جست‌وجوی کمال است که این امر لازمه نقصان است». «و اذا لقامت آیه المصنوع فیه؛ نشانه مخلوق بودن در او ظاهر خواهد شد». «ولتحول دلیلا بعد ان كان مدلولاً علیه؛ جهان هستی دلالت بر وجود خداوند دارد. بنابراین، خداوند مدلول علیه است؛ یعنی هرچه هست دلالت بر او می‌کند حال اگر خداوند دارای حرکت باشد دیگر نمی‌تواند مدلول علیه باشد؛ زیرا خود ناقص می‌شود و ناقص دال است نه مدلول علیه؛ یعنی ناقص دلالت دارد بر اینکه یک وجود کاملی او را ایجاد کرده که او نیازمند به آن وجود کامل است» (منتظری، ۱۳۶۵، ص ۳۲).

«وخرج بسطان الامتناع من ان یؤثر فیه ما یؤثر فی غیره؛ سلطه نفوذناپذیر و غیر قابل تغییر او سبب می‌شود که معرض در حوادث نباشد و آنچه در غیر او مؤثر است در او تأثیر نکند؛ زیرا ذات پاکش غیر قابل تغییر است». (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۲۰۸/۷) «الذی لا یحول ولا یزول ولا یجوز علیه الأقول لم یلد فیکون مولوداً ولم یولد فیصیر محدوداً. جلّ عن اتّخاذ الأبناء، و طهر عن ملامسة النساء؛ آری! او خداوندی که نه تغییر در ذات او راه دارد و نه زوال و غروب و افول بر او رواست کسی را نزد او تا خود مولود دیگری باشد و از کسی زاده نشد تا محدود به حدودی گردد، برتر از آن است که فرزندان برگزیند و پاک‌تر از آن است که تصور آمیزش با زنان درباره او رود». این امور هم نشانه حدوث است و هم نیاز و او نه حادث است و نه نیازمند.

«لا یتغیر بحال؛ به هیچ‌رو و هرگز تغییر و دگرگونی در خداوند راه ندارد». «و لا یتبدّل فی الاحوال؛ از حالتی به حالت دیگر منتقل نمی‌شود». «لا تبلیه اللیالی و الایام؛ گذشت شب‌ها و روزها او را کهنه نمی‌سازد، خداوند موجودی زمانی نیست که تحت تصرف زمان واقع و کهنه شود» (ابن میثم، ۱۳۷۵، ۲۹۲/۴). «لم یکن من قبل ذلك کائناً و لو کان قدیماً لکان إلهاً ثانیاً؛ پیش از آن چیزی وجود نداشته و اگر پیش از آن چیزی از ازل وجود داشت خدا معبود دوم بود. فعل خداوند که همان آفرینش موجودات است براساس شبیه‌سازی قبلی هرگز نبوده است؛ زیرا اگر چنین باشد مفهوم آن تعدد وجود

ازلی و تعدد خداوند و معبود خواهد بود» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۲۱۷/۷). «لا یقال: کان بعد أن لم یکن، فتجرى علیه الصفات المحدثات ولا یكون بینها و بینه فصل ولا له علیها فضل، فیستوی الصانع و المصنوع، و یتکافأ المبتدع و البدیع؛ شایسته نیست گفته شود او موجود شد بعد از آنکه نبود که در این صورت صفات موجودات حادث بر او جاری می شود و بین او و آنها تفاوتی باقی نمی ماند و هیچ گونه برتری بر سایر مخلوقات نخواهد داشت. در نتیجه صانع و مصنوع و ایجادکننده و ایجادشونده یکسان خواهد شد».

۴-۳. حلول

«و بمضادته بین الأمور عرف أن لا ضد له و بمقارنته بین الأشياء عرف أن لا قرین له؛ ضدان دو امر ثبوتی هستند که پشت سر هم بر محلی وارد می شوند و اجتماعشان محال است». اگر ضدی برای خدا فرض شود همچنان که او محتاج به محل است خدا هم که طرف دیگر ضد است نیاز به محل خواهد داشت و حال آنکه در حق تعالی هیچ نیازی نیست نه به محل و نه به چیز دیگری. تقارن ن ی ز مثل تضاد از باب اضافه است، و برای تحقق آن، ی کی از طرفها نیاز و احتیاج به طرف دیگر دارد و اگر برای خدا هم قرین و همتای نزدیکی فرض شود نیازمندی و نقص در وی لازم می آید (ابن میثم، ۱۳۷۵، ۲۷۷/۴). در هفدهمین صفت حضرت می فرماید: «و بمقارنته بین الاشیا عرف ان لا قرین له؛ چون میان اشیاء تقارن برقرار ساخته پس او را قرینی نیست». حق تعالی تمام موجودات نزدیک به یکدیگر را آفریده و اگر خود قرین داشته باشد پس خودش هم جزء مقتدرات و مخلوق خود خواهد شد و این امری محال و باطل است (ابن میثم، ۱۳۷۵، ۲۷۷/۴).

امام علی (علیه السلام) در ادامه این دو صفت اشاره ای بر چند مصداق از امور متضاد می کند و می فرماید: «ضاداً التور بالظلمة، و الوضوح بالبهمة و الجمود بالبلبل، و الحرور بالصد؛ نور را ضد ظلمت و رنگ های روشن را ضد رنگ های تیره و تار و خشکی را ضد رطوبت و گرمی را ضد سردی قرار داد».

«لا يشمل بحدّ، ولا يحسب بعدّ، وإثما تحدّ الأدوات أنفسها وتشير الآلات إلى نظائرها». چون خداوند وجودی است از هر نظر نامحدود و اگر محدود بود واجب‌الوجود نبود بلکه ممکن‌الوجود بود. همچنین اگر به شمارش عددی درآید باید از قبیل ممکنات باشد که تعدد در آن راه می‌یابد و اگر گفته می‌شود خداوند یگانه و یکتاست نه به معنای واحد عددی است بلکه به معنای بی‌نظیر بودن است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۷/۲۰۴). «ولا تتوهّمه الفطن فتصوّره؛ افکار و اندیشه‌ها نتوانند وی را دریابند چون به و هم و تصور در نیاید». دلیل اینکه حضرت از درک خرده‌ها به توهم تعبیر فرموده آن است که هرگاه عقل بخواهد امور مجرد از ماده را دریابد، ناچار است که با کمک گرفتن از وهم و خیال آنها را به صورت‌های مادی و قالب‌های مثالی تصور کند و این‌گونه ادراک جز توهم و خیال چیزی نیست و از این روست که نفس آدمی آنچه را که در خواب مشاهده می‌کند، نمی‌تواند آنها را بعد از خواب با حالت مجرد به خاطر آورد و به این دلیل بود که نفس جبرئیل را به صورت دحیه کلیبی مشاهده می‌کرد. بنابراین، شرح سخن امام این است که اگر اندیشه آدمی بخواهد ذات حق را دریابد ناچار باید از وهم و خیال یاری جوید و حق تعالی را در صورتی خیالی ترسیم کند. درحالی که مقام مقدس ربوبی به کلی از تصویر مبراست، پس به این دلیل از ادراک واقعی اندیشه‌ها به دور می‌باشد (ابن میثم، ۱۳۷۵، ۴/۲۷۸).

«ولا تبلیه اللیالی و الايام ولا یغیره الضیاء و الظلام». با توجه به ثبات ذاتش، تغییر او با گذشت زمان و پدیده‌هایی همچون نور و ظلمت ممکن نیست؛ زیرا او وجودی است کامل و نامتناهی از هر جهت و مافوق زمان و مکان و حرکت و چنین ذاتی دستخوش حوادث و تغییرات نمی‌شود و اسیر چنگال شب و روز و نور و ظلمت نمی‌گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۷/۲۱۳).

«ولا یقال: له حدّ و لا نهاییه، و لا انقطاع و لا غایه؛ و لا أنّ الأشیاء تحویه فتقلّه أو تهویه أو أنّ شیئا یحمّله، فیمیله أو یعدّله؛ این اوصاف شش‌گانه (حد، نهایت، انقطاع، پایان، احاطه کردن و حمل کردن) هیچ یک در خداوند راه ندارند؛ زیرا به فرض که بعضی از این اوصاف درباره غیر موجودات مادی نیز

صادق باشد بی شک از اوصاف ممکن الوجود است که همواره و از هر نظر محدود است و ذات پاك واجب الوجود از هر نظر نامحدود است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۲۱۴/۷). «ولا کفء له فیکافئه، ولا نظیر له فیساویه؛ نه ماندی دارد تا همتای او گردد و نه نظیر و شبیهی برای او متصور است تا با او مساوی شود». ذات پاك خداوند از هر نظر نامحدود است. بدیهی است دوگانگی در وجود نامحدود امکان ندارد؛ زیرا تعدد همیشه همراه با محدودیت است، چون هر يك از آن دو فاقد وجود دیگری است و یا به تعبیر دیگر، مرز هر کدام به دیگری که می رسد نقطه پایان آن است و این امر با نامحدود بودن ذات پروردگار او سازگار نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۲۲۴/۷).

۵. صفات ثبوتی خداوند در خطبه ۱۸۶

حضرت علی علیه السلام می فرماید: «هر چند به سبب اینکه صفات حقیقیه خداوند عین ذاتش است و احاطه به ذات حق تعالی برای ما میسر نیست» (منتظری، ۱۳۶۵، ص ۳۹) برای معرفی خدا بیشتر به صفات سلبيه یا صفات اضافیه می پردازد، ولی در این خطبه با بیان برخی از صفات ثبوتی خداوند به نفی نقایص و محدودیتها پرداخته اند که در ادامه بیان می شود.

۵-۱. علم

در این خطبه امام علی علیه السلام به بیان پنج وصف ثبوتی پرداخته، می فرماید: «یخبر لا بلسان و لهوات، و یسمع لا بخروق و أدوات. یقول و لا یلفظ و یحفظ و لا یتحفظ و یرید و لا یضم؛ خداوند خبر می دهد، اما نه با زبان و حنجره و می شنود، ولی نه با کمک استخوانهای شنوایی و پرده گوش. سخن می گوید، اما نه با الفاظ (همه چیز را) در علم خود دارد، ولی نه با رنج به خاطر سپردن و اراده می کند، اما نه با تصمیم گیری درونی». اشاره به اینکه صفاتی همچون سمیع و حفیظ و متکلم و مرید بر ذات پاك او اطلاق می شود، ولی مجرد از عوارض جسمانی و اسباب مادی چون او نه جسم است و نه ماده (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۲۱۶/۷). او اگر می شنود یا در حفظ دارد به معنای علم او به تمام سخنان و گفته ها و آگاهی او بر تمام حوادث گذشته است که نتیجه و عصاره حفظ و شنوایی و اراده است. لازم به ذکر است درباره عبارت یحفظ و لا یتحفظ، حفظ داشتن مطالب نسبت به خداوند از باب علم و آگاهی

ذاتی وی به امور می‌باشد، اما تحفظ از بر کردن و به خاطر سپردن به دلیل آنکه نیاز به فعالیت‌های مادی و جسمانی دارد و این وضع هم بر خداوند محال است. بعضی از شارحان نهج البلاغه درباره معنای عبارت فوق گفته‌اند مراد از دو کلمه حفظ و تحفظ، حراست و نگهداری است؛ یعنی خداوند بندگان خویش را محافظت می‌کند و نیازی به آن ندارد که آنها وی را حفظ و حراست کنند، ولی این معنا در اینجا بعید به نظر می‌آید (ابن میثم، ۱۳۷۵، ۴/۲۹۹).

در فرهنگ‌های قرآنی، اراده برگرفته از راد، بی‌رود است. آن‌گاه که در طلب چیزی تلاش شود. اراده در اصل قوه‌ای مرکب از میل شدید و نیاز و آرزوست، اما این اسم برای میل نفس به چیزی همراه با حکم به اینکه آن عمل شایسته است، انجام شود یا انجام نشود، وضع شده است. پس گاهی برای مبدأ فعل به معنای میل نفس به چیزی استعمال می‌شود و گاهی برای منتهای فعل یعنی حکم به اینکه فعل شایسته انجام دادن است یا شایسته انجام دادن نیست به کار گرفته می‌شود، اما وقتی در مورد خداوند سبحان به کار می‌رود منظور منتهای فعل است نه مبدأ آن؛ زیرا خداوند سبحان برتر از آن است که میل داشتن در او تصور شود، پس اگر گفته شود خدا این‌گونه اراده کرده است معنایش این است که حکم کرد فلان امر این‌گونه باشد نه گونه‌ای دیگر. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۷۱) در واقع اراده همان علم به نظام اصلح است.

در ادامه حضرت برای خداوند صفاتی دیگر را ثابت می‌کند و آنها را از نواقصش مجرد می‌سازد که عبارتند از: «بِحَبِّ وِیْرِضِی مِّنْ غَیْرِ رِقَّةٍ وِیْبْغِضُ وِیْبْغِضُ مِّنْ غَیْرِ مَشَقَّةٍ؛ دوست می‌دارد و خوشنود می‌گردد بدون رقت و نرمی قلب و دشمن می‌شود و خشم می‌کند بدون رنجش دل». و این به این سبب است که محبتش نسبت به بنده پاداش خواستنش نسبت به اوست و رضایتش از او آن است که فعلش را بستاید و این درست است و بر باری اطلاق می‌شود نه مانند اطلاقش بر ما؛ زیرا اطلاق این اوصاف بر ما اقتضای رقت قلب ما را دارد در حالی که خداوند جسم نیست، اما اراده بغضش در بنده، اراده کیفر دادن اوست و غضبش ناپسند شمردن فعل اوست و وعید در واقع فرو فرستادن میفر بر اوست در حالی که لفظ غضب اغلب با مشقتی که به ما می‌رسد از ناراحتی قلبی و جوشش خون بر ما

اطلاق می‌شود و از سوی ما درست است در حالی که بر خداوند اطلاق نمی‌شود. (ابن ابی الحدید، ۱۳۹۲، ۱۳/۸۶)

«يقول لمن أراد كونه: كُنْ فَيَكُونُ؛ هرگاه اراده چیزی کند، می‌گوید: موجود باش و بلادرنگ موجود می‌شود». «لا بصوت يقرع، ولا ببدء يسمع؛ و إنما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه ومثله؛ نه به این معنا که صدایی از او در گوش‌ها بنشیند یا فریادی شنیده شود بلکه سخن خداوند همان کاری است که ایجاد می‌کند و صورت می‌بخشد». در آیات قرآن مجید آمده به معنای فرمانی لفظی مانند فرمان رؤسا و پادشاهان به زیردستان خود نیست بلکه اوامر خداوند همان فرمان تکوینی او و به تعبیر دیگر فعل است تا اراده چیزی کند (اراده نیز به معنای علم به نظام اصلح است) بی‌درنگ موجود می‌شود. اگر اراده کند کائنات در يك لحظه موجود شوند، موجود می‌شوند. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۷/۲۱۷)

۵-۲. قدرت

سپس به شرح یکی دیگر از صفات بارز خداوند یعنی، قدرت بارز او می‌پردازد و در این زمینه نخست به مسئله ابداع و آفرینش بی‌سابقه را مطرح کرده و می‌فرماید: «خلق الخلاق علی غیر مثال خلا من غیره، و لم يستعن علی خلقها بأحد من خلقه؛ مخلوقات را بی‌نمونه‌ای که از دیگری گرفته باشد آفرید و در آفرینش آنها از کسی یاری نجست». در جهان خلقت انواع بی‌شماری مخلوقات در عالم جانداران و گیاهان و جمادات است که هر يك شکل و ساختمان بدیع و آفرینش ویژه و جالبی دارد. موجوداتی که هرگز سابقه نداشته و خداوند آنها را از کتم عدم به عرصه وجود آورد و در مسیر تکامل پیش فرستاد درحالی که اگر انسان‌ها صنایعی دارند هم به اقتباس از دیگری است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۷/۲۲۱). «انشأ الارض فأمسکها من غیر اشتغال؛ خداوند زمین را به وجود آورد و با قدرت کامله خود آن را در موقعش جایگزین فرمود». چون به‌طور معمول هرکس بخواهد شیئی را از خطرهای محافظت کند باید برای نگهداری آن تحمل رنج و زحمت کند و کارهای دیگر را کنار بگذارد به این علت امام علیه السلام خدا را از این امر که از ویژگی‌های مخلوق می‌باشد منزّه دانسته و نسبت این صفت رنج و زحمت در حفظ چیزی را به خداوند بر خلاف معمول دانسته است. «ارساها علی غیر قرار و اقامها بغیر قوائم و رفعها بغیر

دعائم؛ زمین را آفرید، اما نه روی قرارگاهی که آن را نگه دارد و نیز آن را بر افراشت بدون ستون‌های محسوس، قرارگاه و ستون‌های بالابرنده آن تنها قدرت کامل حق تعالی بوده است». «حَصْنَهَا مِنَ الْاَوْدِ وَالْاَعْوَجَاجِ؛ پروردگار عالم زمین را از آنکه در حرکت خود از مسیر حقیقیش به جهتی دیگر منحرف شود نگهداری فرمود». «و منعها عن التهاافت و الانفراج؛ زمین را از درهم ریختن و پراکندگی اجزیش از همدیگر باز داشت و آن را کروی شکل آفرید و در جای خودش قرار داد» (ابن میثم، ۱۳۷۵، ۴/۳۰۱).

«هُوَ الظَّاهِرُ عَلَيْهَا بِسُلْطَانِهِ وَ عَظَمَتِهِ، وَ هُوَ الْبَاطِنُ لَهَا بِعِلْمِهِ وَ مَعْرِفَتِهِ، وَ الْعَالِي عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مِنْهَا بِجَلَالِهِ وَ عِزَّتِهِ. لَا يَعْجِزُهُ شَيْءٌ مِنْهَا طَلِبُهُ، وَ لَا يَمْتَنِعُ عَلَيْهِ فَيْغَلِبُهُ، وَ لَا يَفُوتُهُ السَّرِيعُ مِنْهَا فَيَسْبِقُهُ، وَ لَا يَحْتَاجُ إِلَى ذِي مَالٍ فَيُرِزُّهُ؛ او با سلطه و عظمتش بر ظاهر آن سلطه دارد و با علم و آگاهی از درون آن باخبر است. با جلال و عزتش بر همه چیز مسلط است و چیزی از قلمرو قدرتش بیرون نیست. هرگز موجودی از فرمانش سر نمی‌پیچد تا بر او چیره گردد و هیچ شتاب‌کننده‌ای از چنگ قدرتش نمی‌گریزد تا بر او پیشی گیرد و به هیچ ثروتمندی نیاز ندارد تا به او روزی دهد». دلیل همه این صفات در واقع قدرت و علم بی‌پایان اوست، آن کس که قدرت نامحدود دارد بر همه چیز غالب است و بر همه موجودات برتری دارد، چیزی بر او غالب نمی‌شود و کسی از حیطة قدرتش نمی‌تواند بگریزد و طبعاً نیاز به هیچ کس ندارد، چون بر هرچیز قادر و تواناست. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۷/۲۲۴)

«خَضَعَتِ الْأَشْيَاءُ لَهُ، وَ ذَلَّتْ مُسْتَكِينَةً لِعَظَمَتِهِ، لَا تَسْتَطِيعُ الْهَرَبُ مِنْ سُلْطَانِهِ إِلَى غَيْرِهِ فَتَمْتَنِعُ مِنْ نَفْعِهِ وَ ضَرِّهِ؛ تمامی اشیا در برابرش خاضع و فرمان‌بردار و در مقابل عظمتش ذلیل و خوارند. هیچ موجودی قدرت فرار از محیط حکومتش به خارج از آن را ندارد تا از پذیرش سود و زیان او خودداری کند». این خصوصیت باز از صفات ثبوتی خداوند است که تمام موجودات در پیشگاه عظمت حق تعالی خاضعند و مراد به خضوع موجودات آن است که همگی تحت سلطه او محکوم به امکان بوده و فرمان‌بردار و نیازمند به کمال قدرت وی می‌باشند و از این رو هیچ کس را توان فرار از حیطة تسلط او نیست پس خداوند نسبت به مخلوقاتش به این دلیل سودمند (النَّافِع) است که کمالات شایسته را به آنها داده و به این سبب ضار است که این کمالات را از حقیقت ذات آنها منع فرموده است. (ابن میثم،

۱۳۷۵، ۴/۳۰۸) «هو المفننى لها بعد وجودها، حتى يصير موجودها كمفقودها». پس بحث عمیقی که در فرازهای این خطبه درباره آفرینش جهان مخصوصاً زمین و شگفتی‌هایش گذشت. امام علیه السلام در این بخش سخن از مسئله فنا و نابودی جهان می‌گوید و قدرت بی‌پایان خدا را بر ایجاد و نابودی جهان آشکار می‌سازد و می‌فرماید: «اوست که اشیا را پس از ایجاد (در زمان معینی) نابود خواهد کرد (و بساط جهان را درهم می‌پیچد) تا وجودش همچون عدمش گردد». سپس در تکمیل این سخن می‌افزاید: «فناى جهان بعد از وجودش شگفت‌آورتر از ایجاد آن بعد از عدم نیست؛ زیرا اگر همه جانداران اعم از پرندگان و چهارپایان و حیواناتی که شبانگاه به جایگاهشان بازمی‌گردند و آنها که در بیابان مشغول چرا هستند و تمام انواع و اقسام گوناگون آنها اعم از آنها که کم‌هوش (یا غیرعقل) هستند و آنها که مانند انسان‌ها) زیر کند (آری اگر همه آنها) جمع شوند هرگز توانایی بر خلق ندارند و هیچ‌گاه طریق ایجاد آن را نتوانند شناخت».

«و ليس فناء الدنيا بعد ابتداعها بأعجب من إنشائها و اختراعها. و كيف و لو اجتمع جميع حيوانها من طيرها و بهائمها، و ما كان من مراحلها و سائمها و أصناف أسناخها و أجناسها و متبلدة أممها و أكياسها، على إحداث بعوضة، ما قدرت على إحداثها و لا عرفت كيف السبيل إلى إيجادها». (مكارم شيرازى، ۱۳۸۶، ۷/۲۲۸) این‌که بعد می‌فرماید: «و كيف و لو اجتمع جميع حيوانها من طيرها و بهائمها، و ما كان من مراحلها ۱ و سائمها ۲، و أصناف أسناخها ۳ و أجناسها، و متبلدة ۴ أممها و أكياسها، على إحداث بعوضة، ما قدرت على إحداثها، و لا عرفت كيف السبيل إلى إيجادها ما قدرت على إحداثها، و لا عرفت كيف السبيل إلى إيجادها و لتحيرت عقولها في علم ذلك و تاهت، و عجزت قواها و تناهت، و رجعت خاسئة ۱ حسيرة ۲، عارفة بأنّها مقهورة، مقرّة بالعجز عن إنشائها، مذعنة بالضعف عن إفتائها». در این عبارات با بیان شمه‌ای از دقایق آفرینش مطلب بالا را که توانایی کامل خداوند بر محو اساس هستی است تأکید فرموده که چگونه فانی کردن جهان بر خداوند سخت و دشوار باشد و حال آنکه هستی داد به موجوداتی که کوچک‌ترین و ضعیف‌ترین نشان مانند مگس آنچنان اسرارآمیز می‌باشد که بزرگ‌ترین قدرت‌های جهان از ایجاد آن ناتوان و خردمندترین اندیشه‌ها از درک و شناخت آن حیران و هم در اندیشه فانی ساختن آن ضعیف و عاجز می‌باشند (ابن میثم، ۱۳۷۵، ۴/۳۰۴).

حضرت در ادامه می‌افزاید: «فلا شيء إلا الله الواحد القهار الذي إليه مصير جميع الأمور. بلا قدرة منها كان ابتداء خلقها، وبغير امتناع منها كان فناؤها، ولو قدرت على الإمتناع لدام بقاؤها؛ در آن هنگام، چیزی جز خداوند یکتای قاهر نیست، همان خدایی که همه امور به او بازگشت می‌کند و کائنات همان‌گونه که در آغاز آفرینش از خود قدرتی نداشتند به هنگام فنا و نابودی نیز توان امتناع را ندارند؛ زیرا اگر قدرت بر امتناع می‌داشتند بقای آنها ادامه می‌یافت.» اشاره به اینکه همه جهان خلقت در برابر اراده خداوند تسلیم است نه در آغاز آفرینش خود، اختیاری داشتند نه به هنگام فنا و پایان زندگی، چون اگر آفرینش و فنا به دست آنها بود از آنجا که بی‌شک هر موجودی خواهان بقای خویش است همه موجودات جاودان می‌شدند.

۵-۳. حیات

امام علی (ع) در این بخش از خطبه و در ادامه بحث‌هایی که درباره وجود و عدم جهان فرمود، می‌افزاید: «وإن الله سبحانه، يعود بعد فناء الدنيا وحده لا شيء معه. كما كان قبل ابتدائها، كذلك يكون بعد فنائها، بلا وقت ولا مكان، ولا حين ولا زمان؛ خداوند سبحان است که بعد از فناى جهان تنها باقى مى‌ماند، چیزی با او نخواهد بود و همان‌گونه که قبل از آفرینش جهان تنها بود بعد از فناى آن چنین خواهد شد. (در آن هنگام) نه وقتی وجود خواهد داشت نه مکانی و نه حین و نه زمان.» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۲۲۹/۷) همچنین می‌فرماید: «عدم عند ذلك الآجال والأوقات، و زالت السنون و الساعات؛ در آن هنگام سرآمدها و اوقات و سال‌ها و ساعت‌ها همه از میان خواهد رفت (نه موجودی باقی مانده نه وقت و نه زمانی و نه مکانی؛ زیرا زمان و مکان، زاییده اجسام است و هنگامی که جسمی نباشد زمان و مکانی نیز نیست)».

۶. صفات اضافی خداوند در خطبه ۱۸۶

۶-۱. ربوبیت

حضرت امیر در صفت نوزدهم می‌فرماید: «مؤلف بین متعاداتها، مقارن بین متبایناتها، مقرب بین متباعداتها، مفترق بین متدانیاتها؛ اعداد را با هم ترکیب نمود و موجودات متباین را قرین هم ساخت،

اموری را که از هم دور بودند به یکدیگر نزدیک کرد و آنها را که به یکدیگر نزدیک بودند از هم جدا ساخت.» ربوبیت تدبیر یک امور مخلوق است. تدبیر یک موجود اداره و پرورش آن موجود و یا تأمین نیازهای آن موجود و فراهم آوردن شرایط لازم برای رسیدن آن موجود به هدف مطلوب از خلقت آن است. این شرایط شامل نحوه آفرینش این موجود و نیز آفرینش دیگر موجودات مرتبط و تنظیم روابط میان آنهاست. (عبودیت، مصباح، ۱۳۸۹، ص ۲۴۶)

«أرسي أوتادها، و ضرب أسدادها واستفاض عيونها و خدأوديتها فلم يهن ما بناه ولا ضعف ما قواه»، سپس در ادامه این سخن به بعضی دیگر از عجایب و شگفتی‌های زمین و تدبیرهای الهی برای آماده ساختن آن برای زندگی انسان‌ها اشاره کرده، می‌فرماید: «خداوند میخ‌های زمین را محکم نمود و سدهایی در آن ایجاد نمود، چشمه‌هایش را جاری ساخت و دره‌هایش را (برای جریان سیلاب‌ها) شکافت. آنچه را بنا نمود هرگز سست نشد و هرچه را قوت بخشید ناتوان نگشت». جمله اول، اشاره به آیات متعددی است که در قرآن درباره کوه‌ها آمده و خداوند آنها را به منزله میخ‌های زمین قرار داده تا از لرزه‌ها و بی‌قراری‌ها زمین را نجات دهد. در سوره نبأ آمده است: «وَالْجِبَالُ أَوْتَادًا؛ خداوند کوه‌ها را میخ‌های زمین قرار داد». از آنجا که یکی از آثار کوه‌ها این است که به صورت سدی در مقابل سیلاب‌ها و تندبادها درمی‌آید از آن تعبیر به اسداد فرموده است. با توجه به اینکه خلل و فرج کوه‌ها و فضاهای خالی در گوشه و کنار آنها سبب ذخیره آب و سپس جاری شدن چشمه‌ها می‌گردد و نیز شکاف‌های کوه‌ها که سبب پیدایش دره‌ها و هدایت آب باران به جلگه‌ها و دره‌ها می‌شود روی این دو مسئله نیز تکیه فرموده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۲۲۳/۷)

«ثم هو يفنيها بعد تكوينها، لالسأم دخل عليه في تصريفها وتدبيرها، ولا لراحة واصلة إليه، ولا ثقل شيء منها عليه. لا يملئ طول بقائها فيدعوه إلى سرعة إفنائها؛ پس از آن خدای سبحان نیست می‌گرداند آنها را بعد از آفریدن آنها نه از جهت دلتنگی که عارض او گردد در گردانیدن ایشان از حالی به حالی و تدبیر کردن امور ایشان و نه از جهت راحت و آسایشی که برسد به او و نه از جهت گران آمدن چیزی از ایشان بر او و دلتنگ نساخت او را درازی مدت ماندن ایشان تا اینکه بخواند او را به سوی جلدی نیست گردانیدن ایشان». (نواب لاهیجانی، ۱۳۷۹، ص ۲۱۴) خداوند حکیم همه کارهایش از

روی حکمت است و آثار و فوایدش به انسان و سایر موجودات برمی‌گردد. نه به ذات پاکش که از همه چیز مستغنی است، ممکن است هدف اصلی از افنا این باشد که انسان‌ها گرفتار اشتباه نشوند، وجودشان را از ناحیه خودشان ندانند و آسمان و زمین را ازلی و ابدی نپندارند و بدانند هرچه جز اوست وابسته به اراده اوست (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۷/۲۲۵).

«و لکنه سبحانه دبرها بلطفه، و أمسکها بأمره، و أتقنها بقدرته، ثم يعيدها بعد الفناء من غير حاجة منه إليها، ولا استعانة بشيء منها عليها، ولا لانصراف من حال وحشة إلى حال استئناس، ولا من حال جهل و عمى إلى حال علم و التماس، ولا من فقر و حاجة إلى غنى و كثرة، ولا من ذل و ضعة إلى عز و قدرة». آن‌گاه در ادامه و تکمیل این سخن و در يك جمع‌بندی از بحث‌های گذشته می‌فرماید: «بلکه خداوند سبحان با لطف خود موجودات جهان را تدبیر کرده به امر و فرمانش آنها را نگاه داشته و با قدرتش متقن ساخته، سپس همه آنها را بعد از فنا بازمی‌گرداند (و حیات نوین می‌بخشد) بی‌آنکه نیازی به آنها داشته باشد یا از بعضی برای ایجاد بعضی دیگر کمک گیرد یا از حال وحشت و تنهایی به حال انس و آرامش منتقل شود یا از نادانی و بی‌خبری، علم و تجربه‌ای کسب کند یا از فقر و نیاز به توانگری و فزونی دست یابد و یا از ناتوانی و ذلت به عزت و قدرت راه یابد».

۶-۲. خالقیت

«لم يتكأده صنع شيء منها إذ صنعه، و لم يؤده منها خلق ما خلقه و برأه؛ در آن زمان که چیزی را آفرید آفرینش آن برای او رنج‌آور نبود و به سبب خلقت موجودات خستگی برای او پدید نیامد». حضرت در این فراز خالقیت خداوند را بیان می‌کند با اشاره به عدم محدودیت‌ها و نقایص مخلوقات؛ زیرا خستگی و ضعف و ناتوانی مربوط به کسی است که قدرت محدودی دارد هنگامی که بخواهد زیر بار کاری برود که بیش از قدرت اوست ناتوان و فرسوده می‌شود و اگر در حد‌اعلای قدرت او باشد خسته می‌شود، اما برای کسی که قدرتش بی‌پایان است برداشتن يك پر کاه از زمین با يك کوه عظیم یکسان است. او نیاز به ابزار و آلاتی ندارد که از آن کمک بگیرد، بلکه به محض اراده کند همه چیز انجام می‌شود. «او نه برای دوری جستن از دشمنی مهاجم. «و لا للإحتراز بها من ضدّ مئاور؛ چون او ضدّ و دشمنی

ندارد و همه چیز و همه کس سر بر فرمانش دارند». و نه برای افزودن بر ملك خویش؛ زیرا او نیازی به مخلوقات خود ندارد تا با افزایش آنها نیازش برطرف گردد؛ و لا لإزدياد بها فی ملكه» و نه برای فزون طلبی در برابر شریکی هم طراز (چون نه شریکی دارد و نه قرینی). و نه به سبب وحشت از تنهایی و برای انس گرفتن با مخلوقات خود؛ زیرا وحشت تنهایی به جهت احساس خطر از ناحیه دشمن یا بروز مشکلات است، ولی او نه دشمنی دارد و نه مشکلی. بدیهی است همه این اهداف هفتگانه به جلب منفعت و دفع ضرر بازمی‌گردد، ولی امام علیه السلام آن دورا به طرز بلیغی تشریح فرموده و انگشت روی همه مصادیق مهم آن گذارده است به گونه‌ای که از آن رساتر و گویاتر تصور نمی‌شود. روشن است هنگامی که همه این اهداف نفی شود، ثابت می‌گردد که خداوند آفرینشی که دارد برای فیض بخشی و لطف به آفریدگان است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۲۳۷/۷). در حقیقت وجود مطلق و وارستگی ذات وی از شائبه بخل و منع است که پیوسته باعث افاضه وجود می‌باشد. باید توجه داشت که این مطلب میان دانشمندان اسلامی مورد اختلاف است. جمهور اهل سنت و فلاسفه معتقدند که خداوند کارها را به خاطر سود و غرض انجام نمی‌دهد، اما معتزله با ایشان مخالفت کرده‌اند (ابن میثم، ۱۳۷۵، ۳۱۵/۴).

۷. نتیجه‌گیری

طبق پژوهشی که در مقاله حاضر صورت گرفت به دست می‌آید صفاتی که حضرت علی علیه السلام برای خداوند سبحان برشمرده‌اند بیش از هفتاد صفت است که به صورت کلی آنها را به سه دسته صفات سلبی، ثبوتی و فعلی خداوند تقسیم کرده و تمام صفات سلبی بیان شده توسط حضرت تحت سه عنوان جسمانیت، حدوث و حلول بررسی شده است. همچنین صفات ثبوتی، ذاتی و قدرت خداوند در معاد، همگی در بخش صفات ثبوتی ذیل عناوین علم، قدرت و حیات به شکل بسیط بیان شده‌اند. در پایان صفاتی که به ربوبیت و خالقیت خداوند ارجاع داده می‌شوند، در فصل مربوط به صفات فعلی قرار گرفته و شرح داده شده‌اند.

فهرست منابع

۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید ابن هبة الله (۱۳۱۸)، شرح نهج البلاغه. قم: مکتبۃ آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
۲. ابن ابی الحدید، عبدالحمید ابن هبة الله (۱۳۹۲)، شرح نهج البلاغه. مترجم: لایقی، غلام رضا. تهران: کتاب نیستان.
۳. ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴)، لسان العرب. بیروت: دار صادر.
۴. بحرانی، ابن میثم (۱۳۷۵)، شرح نهج البلاغه. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
۵. بحرانی، ابن میثم (۱۴۱۷)، شرح نهج البلاغه. مترجم: آستان قدس رضوی. مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات مشهد مقدس.
۶. خلیل ابن محمد (۱۴۰۹)، کتاب العین. قم: مؤسسه دار الهمجره.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، مفردات فی غریب القرآن. بیروت: دار الشامله.
۸. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۷)، عقاید استدلالی. قم: نشر هاجر.
۹. ربانی گلپایگانی، علی (۱۴۲۱)، محاضرات فی الاهیات. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۱۰. رشاد، علی اکبر (۱۳۸۰)، دانشنامه امام علی (ع). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
۱۱. سبحانی، جعفر (۱۳۸۰)، منشور جاوید. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۱۲. سجادی، سید جعفر (۱۳۸۰)، فرهنگ معارف اسلامی. تهران: کومش.
۱۳. سعیدی مهر، محمد (۱۳۹۰)، آموزش کلام اسلامی. تهران: طه.
۱۴. شیرازی، صدرالمتالهین (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث.
۱۵. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۲)، نهایه الحکمه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۶. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۹)، خدانشناسی. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۷. عطاردی قوچانی، عزیز الله (۱۴۱۳)، نهج البلاغه. تهران: بنیاد نهج البلاغه.
۱۸. عمید، حسن (۱۳۸۵)، فرهنگ عمید. تهران: امیر کبیر.
۱۹. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۶)، بصائر ذوی التمییز فی لطائف الکتاب العزیز. قاهره.
۲۰. لاهیجی، حسن بن عبدالرزاق (۱۳۷۵)، رسائل فارسی. تهران: میراث مکتوب.
۲۱. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۴)، آموزش عقاید. بی جا: شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۲. مصطفوی، سید جواد (۱۳۶۱)، معرفی نهج البلاغه. بی جا: بی نا.
۲۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶)، پیام امام. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۴. منتظری، حسین علی (۱۳۶۵)، شناخت خدا. نشریه پاسدار اسلام، سال پنجم، ۵۴، صص ۱-۱۴.
۲۵. نواب لاهیجی، محمد باقر بن محمد (۱۳۷۹)، شرح نواب لاهیجی. تهران: اخوان کتابچی.