



علی بنی ہزار

بخش پاسخگویی مکتوب و رسانه

مرکز ملی پاسخگویی به سوالات دینی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

الْعِلْمُ خَزَائِنٌ وَمَفَاتِيحُ السُّؤَالِ، فَاسْأَلُوا رَحِمَكُمُ اللَّهُ فَإِنَّهُ
تُؤَجَّرُ أَرْبَعَةٌ، السَّائِلُ وَالْمُتَكَلِّمُ وَالْمُسْتَمِعُ وَالْمُحِبُّ لَهُمْ.



دانش همانند گنجینه‌هایی است که کلیدهای
آنها پرسش است. پس بهر سید- خداوند شما را رحمت کند-
که در این بین چهار تن اجر ببرند:
آنکه می‌پرسد و گوینده و شنونده و دوستدار ایشان.

تحف العقول عن آل الرسول عليهم السلام، ج ۱، ص ۴۱



پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و شبهات

یکی از اساسی‌ترین وظایف حوزه‌های علمیه است.





خدای بی نیاز

پرسمان دینی (۸۵)

بخش پاسخگویی مکتوب و رسانه
مرکز ملی پاسخگویی به سؤالات دینی

خدای بی نیاز

حجج اسلام عبدالله محمدی پارسا،
محمد حسن عالم چاهوکی، آقایان
میثم شادپور و حسین زارعی

میثم شادپور

جواد مرادی

مهرماه ۱۴۰۲

پژوهشگران

مصحح

ناظر

چاپ اول



فهرست مطالب

مقدمه.....	۱۰
۱. نیاز خدا به مخلوقاتش.....	۱۲
نکته اول:	۱۳
نکته دوم:	۱۴
۲. گنج پنهان.....	۱۷
نکته اول:	۱۸
نکته دوم:	۱۸
نکته سوم:	۱۹
نکته چهارم:	۲۰
۳. ترکیب ذات و صفات و نیاز خدا به صفات.....	۲۳
نکته اول:	۲۴
نکته دوم:	۲۸
۴. نیاز خدا به عبادت.....	۳۲
نکته اول:	۳۳
نکته دوم:	۳۳
نکته سوم:	۳۴
نکته چهارم:	۳۶
نکته پنجم:	۳۸



- ۴۱.....نیاز خدا به فرشتگان در ارسال وحی
- ۴۱ نکته اول:
- ۴۳ نکته دوم:
- ۴۴ نکته سوم:
- ۴۷ نکته چهارم:
- ۵۰.....کتابنامه



مقدمه

مرکز ملی پاسخگویی به سؤالات دینی، وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مفتخر است در طی سالیان متمادی با بهره‌گیری از کارشناسان باتجربه و با رویکرد تخصصی در فرآیند پاسخگویی، میلیون‌ها پرسش از سوی اقشار مختلف جامعه را در رشته‌های «قرآن»، حدیث»، «کلام و اعتقادات»، «تاریخ»، «اخلاق و تربیت»، «مشاوره»، «احکام شرعی» و «سیاست» پاسخ گفته است.

بخش پاسخگویی مکتوب این مرکز، به‌عنوان باسابقه‌ترین بخش، با رسالت «پاسخگویی مطلوب به سؤالات ویژه»، عهده‌دار تولید محتوای غنی و منطبق با اصول علمی تحقیق در عرصه پاسخ به سؤالات دینی است که در راستای توصیه‌ی مقام معظم رهبری حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای حفظه‌الله تعالی، بر آن شد تا مجموعه‌ی پرسش و پاسخ‌ها را به‌صورت محصولات متنوع و متعدد، در قالب کتاب و نرم‌افزار ارائه کند. این اثر حاوی چند پرسش و پاسخ پیرامون توحید و خداشناسی است که با عنوان «خدای بی‌نیاز» تدوین شده است. رویکرد بخش مکتوب در تدوین این مجموعه رعایت اختصار در تعداد سؤال و ارائه پاسخ جامع و مستند است.



در پایان از حمایت و پیگیری ریاست مرکز ملی پاسخگویی، جناب
حجت‌الاسلام‌والمسلمین دکتر محمدجواد اصغری و نیز از همه
کارشناسان محترم پاسخگو و تمامی افرادی که در انتشار این مجموعه
نقش ایفا کرده‌اند، تشکر و قدردانی می‌شود.

از خداوند منان برای همه دست‌اندرکاران در فرآیند پاسخگویی به
پرسش‌های دینی، توفیق روزافزون مسئلت دارم.

مدیر بخش پاسخگویی مکتوب و رسانه

جواد مرادی



۱. نیاز خدا به مخلوقاتش

پرسش:

خداوند از جهات مختلفی به آفریده‌هایش نیازمند است: اگر آن‌ها نبودند، خداوند کشف نمی‌شد و مورد ستایش و تسبیح واقع نمی‌شد؛ اگر آن‌ها نبودند، خداوند خالق و رازق نامیده نمی‌شد؛ اگر آن‌ها نبودند، خداوند پنهان می‌ماند و آشکار نمی‌شد؛ بنابراین اتصاف خدا به اوصاف معبود و مسجود و خالق و رازق و ظاهر و هادی و خیلی از اوصاف دیگر، وابسته به وجود مخلوقات است و این نوعی نیازمندی به دیگران و کامل شدن خدا از طریق آفرینش است!

پاسخ:

بر اساس براهین قطعی عقلی، با اثبات «واجب الوجود بالذات»، ثابت می‌شود که این وجود، از همه جهات کامل بوده و هیچ جنبه نقص و کاستی در آن قابل تصور نیست؛ چرا که نقص و کاستی از خصائص موجودات «ممکن الوجود» بوده و فرض ما بر واجب الوجود بودن خداوند است. از این رو صفات خداوند را به دو دسته صفات ثبوتی و صفات سلبی تقسیم کرده‌اند که صفات ثبوتی (نظیر عالم، حی و ...)، حقیقتی وجدانی و ایجابی داشته و صفات سلبی، ناظر به فقدان و سلب نقص از خداوند است (نظیر سبوح، قدوس و ...).^۱ از سوی دیگر، اوصاف خداوند به دو دسته ذاتی و فعلی تقسیم می‌شود که هر یک از این‌ها را به ثبوتی و سلبی تقسیم می‌کنند.

۱. ربانی گلپایگانی، علی، عقاید/استدلالی، ج ۱، ص ۱۲۷-۱۲۸.



بی توجهی به این دسته بندی‌ها، سبب اشکالاتی همچون اشکال مندرج در پرسش حاضر است.

با این مقدمه به سراغ سؤال یاد شده رفته و پاسخ آن را در قالب چند نکته تقدیم می‌کنیم:

نکته اول:

در ابتدا باید به این نکته توجه بفرمایید که مقام نفس الامر و تحقق خارجی معلوم، غیر از مقام کشف و علم به آن است؛ به عبارت دیگر اینکه ما به چیزی علم داشته باشیم یا نداشته باشیم، در مقام نفس الامر و واقعیت خارجی آن، تفاوتی ایجاد نکرده و کشف ما، چیزی به حقیقت مکشوف اضافه نمی‌کند.

به عنوان مثال، کشف ویژگی همجواری هسته‌ای در خورشید و یافتن فواید متعدد آن در اثر پیشرفت علم، هیچ تغییری در حقیقت و ماهیت عملکرد خورشید نداشته و خورشید پیش از کشف، همان خورشید پس از کشف است!

از همین جا روشن می‌شود که کشف و مورد ستایش قرار گرفتن خدا، در حقیقت خدا و کمالاتش، هیچ اثری نداشته و علم ما به اوصاف الهی، هیچ تغییری در واقعیت خارجی آن‌ها ایجاد نمی‌کند.

این همان حقیقتی است که قرآن کریم آن را این گونه بیان می‌دارد که:



«... اگر شما و همه مردم روی زمین کافر شوید [زیانی به خدا نمی‌رسد]؛ زیرا خدا بی‌نیاز و ستوده است».^۱

نکته دوم:

نکته دیگری که باید در این میان مورد توجه قرار بگیرد این است که صفات خداوند در یک تقسیم بندی دو دسته می‌شود:

۱- صفات ذات

۲- صفات فعل

صفات ذات، صفاتی هستند که در توصیف ذات الهی به آن‌ها، تنها تصور ذات کافی بوده و هر یک از آن صفات با توجه به نوعی از کمال، از ذات الهی انتزاع می‌شوند؛ مانند حیات، علم، قدرت و اراده.

صفات فعل، صفاتی هستند که از رابطه خدا با مخلوقات انتزاع می‌شوند همچون خالقیت و رازقیت.^۲

بر اساس دیدگاه حکما و متکلمان امامیه، صفات ذات عین ذات^۳ و همچون ذات، نامحدود و مطلق و ازلی هستند^۴ و همان گونه که کسی به شناخت

۱. سوره ابراهیم، آیه ۸ «وَقَالَ مُوسَىٰ إِنَّ تَكْفُرُوا أَنْتُمْ وَمَن فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ».

۲. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقاید، ص ۷۴؛ ربانی گلپایگانی، علی، عقاید استدلالی، ص ۱۰۵.

۳. جوادی آملی، عبدالله، توحید در قرآن: تفسیر موضوعی قرآن کریم، ص ۲۹۰ و ۲۹۷ و ۳۰۴.

۴. جوادی آملی، عبدالله، توحید در قرآن: تفسیر موضوعی قرآن کریم، ص ۲۴۶ و ۲۹۷.



کُنه و حقیقت ذات راه ندارد، معرفت به کُنه صفات ذات نیز امکان ندارد؛^۱ ولی راه برای معرفت صفات فعل خدا باز است و در قرآن نیز بدان سفارش شده است.^۲

از این رو آن دسته از اوصافی که در خداوند تبارک و تعالی، در نهایت کمال و اطلاق بوده و حقیقت صفات ثبوتیه او را شکل می‌دهد، مربوط به «صفات ذات» است که در تحقق آن نیازی به وجود یا حتی فرض مخلوقات نیست تا گفته شود، بودن یا نبودن مخلوقات، کمالی را به کمال خداوند اضافه یا کم می‌کند.

نتیجه:

به نظر می‌رسد آنچه سبب سوء تفاهم برای پرسشگر محترم شده است، این است که صفات فعل الهی که از نسبت میان خالق و مخلوق انتزاع می‌شود را از سنخ صفات کمالی در نظر گرفته‌اند و به همین جهت نبود آن را مساوی با نقصی در کمال الهی قلمداد می‌نمایند؛ درحالی که هر چند این دسته از صفات به نحو ثبوتی بر خداوند اطلاق می‌شود، اما از آنجایی که ناظر به کمالات ذات، نبوده و بیانگر فعل الهی است، نمی‌توان آن را در زمره صفات کمالیه حضرت حق قرار داد.

۱. جوادی آملی، عبدالله، توحید در قرآن: تفسیر موضوعی قرآن کریم، ص ۲۹۰ و ۲۹۳.

۲. جوادی آملی، عبدالله، توحید در قرآن: تفسیر موضوعی قرآن کریم، ص ۲۹۳ و ۲۹۷.



به عبارت دیگر، هر چند صفات فعل نیز بر آمده از مرتبه ذات و کمالی است که در این مرتبه وجود دارد، اما نبود آن ضرری به ساحت ذات نرسانده و بودن آن نیز کمالی به کمالات ذات نمی‌افزاید.

در نتیجه، رازق، خالق، هادی و باقی صفاتی که در حقیقت از سنخ صفات فعل و ناظر به رابطه میان خالق و مخلوق هستند، برای ذات خداوند کمالی محسوب نشده و بود و نبود آن، مرتبه ذات را دستخوش تغییر نمی‌کند. همچنین، اوصاف معبود، مسجود و مکشوف بودن خدا، ناظر به ذات و کمال ذات نیست و در نتیجه، اتصاف خدا به این اوصاف که متوقف بر کشف و سجود و عبادت مخلوقات است، مستلزم کامل شدن خدا نیست تا گفته شود خدا به مخلوقاتش محتاج است! بود و نبود این اوصاف، هیچ تغییری در ذات و کمالات خدا ایجاد نمی‌کند.

کلمات کلیدی:

صفات الهی، بی‌نیازی خدا، رابطه خدا و مخلوقات، کمال الهی.



۲. گنج پنهان

پرسش:

آیا این درست است که خدا به سبب نیاز و میل به دیده شدن، جهان را خلق کرده است؛ چنانکه در روایات آمده «من گنج پنهان بودم، می‌خواستم شناخته شوم و به همین جهت خلق کردم»؟ این میل و نیاز را چگونه توضیح می‌دهید؟ آیا این، نوعی نیاز خالق به مخلوق نیست؟

پاسخ:

یکی از عباراتی که در بسیاری از آثار اندیشمندان و به ویژه عارفان اسلامی، مورد توجه قرار گرفته است، این عبارت مشهور است که «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف»^۱ بدین معنا که «گنجی پنهان بودم، دوست داشتم که شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا مرا بشناسند». در تفسیر این عبارت، عارفان و فیلسوفان، متناسب با مبانی فکری خود، مطالب متنوعی ارائه کرده‌اند؛ اما هیچ یک از آنها این عبارت را به معنای میل و نیاز خدا به مخلوقات ندانسته‌اند.

با این مقدمه به سراغ سؤال یاد شده رفته و پاسخ آن را در قالب چند نکته تقدیم می‌کنیم:

۱. برای مطالعه بیشتر، رک: گوهری رفعت، مجید، غایت آفرینش در حدیث «كنت كنزاً مخفياً».



نکته اول:

اولین نکته‌ای که در خصوص این حدیث باید در نظر داشت این است که اعتبار سندی این حدیث، ثابت شده نیست. این حدیث با الفاظ متفاوت به عنوان حدیث قدسی در کتاب‌های عرفانی آمده است، اما محققان در سند شناسی این حدیث به این نتیجه رسیده‌اند که نمی‌توان آن را روایت و حدیث معتبر دانست. این عبارت در کتب اربعه شیعه و صحاح سته اهل سنت وجود ندارد، ولی در عین حال، از مشهورترین احادیث در میان صوفیان و عرفاست، به گونه‌ای که به سختی می‌توان اثری عرفانی یافت که این حدیث به گونه‌ای در آن نقل نشده باشد. در میان محدثان شیعی، شاید عمادالدین طبری اولین کسی باشد که این عبارت را به عنوان حدیث قدسی نقل کرده است و در میان اهل سنت نیز شاید حکیم ترمذی (۳۲۰ق) باشد که این عبارت را به عنوان حدیث قدسی اولین بار نقل کرده است.

نکته دوم:

محققان بعد از نقد سندی این حدیث، به این نکته متذکر شده‌اند که شاید این حدیث قدسی اعتبارش مسلم نباشد و در کتب روایی سند صحیحی برای آن یافت نشود، اما به باور برخی از حکیمان و عارفان، محتوای این حدیث با استناد به آیات و روایات تأیید می‌شود بی آن‌که به نیازمندی خدا به مخلوقات و انسان‌انگاری او بینجامد؛ از این رو، این گروه از حکیمان و



عارفان سعی کرده‌اند این حدیث را متناسب با مبانی فکری خود، به صورت فلسفی و عرفانی توضیح دهند.^۱

نتیجه آن که این حدیث، اگرچه از سوی برخی از حکیمان و عارفان، پذیرفته شده است و محتوای آن را صحیح دانسته‌اند و آن را تفسیر کرده‌اند، اما در حقیقت فاقد سند معتبر است و نمی‌توان آن را از مسلمات روایی دین اسلام به حساب آورد. همچنین، به فرض پذیرش حدیث نیز باید آن را متناسب با مسلمات اسلامی (مثلاً بی‌نیازی و تعالی خدا) تفسیر کرد، چنانکه عارفان و حکیمان مسلماً چنین کرده‌اند.

نکته سوم:

در تفسیر این حدیث، باید به این سؤال توجه داشت و پاسخ گفت که «آیا برای افعال الهی می‌توان اغراض و غایاتی در نظر گرفت یا نه»؟

چالش این سؤال این است که اگر فعلی، معلّل به اغراض نباشد، نشان از غیر حکیمانه و عبث بودن آن فعل خواهد بود، چه اینکه حکیمانه بودن یک فعل، به غایت و غرض داشتن آن باز می‌گردد. از سوی دیگر اگر فعلی، معلّل به اغراض باشد، نشان از نقص در فاعل دارد، چرا که تحصیل آن غرض، وی را به استکمال و انجام فعلی خاص، وا داشته است.

^۱ برای مطالعه بیشتر، ر.ک: گوهری رفعت، مجید، غایت آفرینش در حدیث «کنت کنزاً مخفياً».



بسیاری از فیلسوفان و اندیشمندان اسلامی و از جمله صاحبان اندیشه در مکتب تشیع، با تفکیک «غایت‌مندی فاعل» و «غایت‌مندی فعل» مسئله را حل کرده‌اند، بدین صورت که درباره خدا اولی را نفی و دومی را اثبات کرده‌اند. چرا که آنچه ملازم با نقص است، غایت داشتن فاعل است؛ (در نتیجه ذات خدا غایت و غرض ندارد) اما آنچه درباره خدا وجود دارد، غایت و غرض در فعل اوست؛ بنابراین افعال خدا دارای غرض و غایت است، بدون آنکه این غایت، بازگشتی به ذات حق داشته و موجب نقص باشد.^۱

بنابراین هرگونه توضیح و تفسیر عبارت طرح شده در سؤال، باید بر اساس این مبنا صورت پذیرد.

نکته چهارم:

در یک نگاه عرفانی (صرف نظر از اینکه از نظر عرفا، مرتبه «کنز مخفی» ناظر به کدام مرتبه از حقیقت هستی است)^۲ هدف خلقت به «معرفت حق» تحویل برده شده و با توجه به روایاتی^۳ که ذیل آیه «جن و انس را

۱. سبحانی، جعفر، *الاهیات*، ج ۱، ص ۲۶۴.

۲. کاشانی، عبدالرزاق، *اصطلاحات الصوفیه*، ص ۷۰.

۳. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، ج ۵، ص ۳۱۲؛ فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی،

تفسیر الصافی، ج ۵، ص ۷۵.



نیافریده‌ام مگر آنکه مرا عبادت کنند»^۱ وجود دارد، مقصود از عبادت و پرستش خداوند را نیز، رسیدن به شناخت و معرفت حضرت حق دانسته‌اند که در عبارت مورد سؤال، در واژه «لکی اعرف» خلاصه شده است.

در واقع از نظر ایشان، حقیقت عبادت چیزی جز معرفت نیست و باطن رکوع و سجود در درک عظمت خداوند و شناخت جلال و وی نهفته است، که انسان را بدین افعال و بدین کرنش وا می‌دارد. همچنانکه حرکت انسان، مستند به روح انسان است که تمام حقیقت وی را تشکیل می‌دهد.^۲

در نتیجه، در اینجا سخن از کمال انسان است، نه استکمال خدا! و اگر اراده‌ای در خداوند بر معرفت خود از ناحیه انسان باشد، از آن جهت است که معرفت، طریقی است که انسان را می‌سازد، نه آنکه برای خداوند در این میان، منفعتی متصور شود تا خدای پیش از معرفت انسان، غیر از خدای پس از آن باشد!

این همان حقیقتی است که قرآن کریم آن را این‌گونه بیان می‌دارد که:

۱. سوره ذاریات، آیه ۵۶؛ «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ».

۲. آملی، سید حیدر، تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم، ص ۱۴۷.



«... اگر شما و همه مردم روی زمین کافر شوید [زیانی به خدا نمی‌رسد]؛ زیرا خدا بی‌نیاز و ستوده است».^۱

نتیجه:

از آنچه بیان شد نتیجه می‌شود که:

اولاً، حدیث یاد شده فاقد سند معتبر است؛ اگرچه میان حکیمان و عارفان مشهور است و مورد توجه و تفسیر قرار گرفته است بی آن‌که مسلمات اسلامی (بی‌نیازی و تعالی خدا) نقض شود.

دوم اینکه، خداوند غایت و غرضی خارج از ذات خود ندارد و نمی‌توان کمالی بیرون از ذات وی تصور کرد که خداوند آن را به منزله هدفی برای خود، دنبال کند.

سوم اینکه، منظور از این عبارت، غایت بودن «معرفت حق» در خصوص خلقت انسان است که این معرفت، در واقع اسباب کمال انسان را فراهم می‌آورد، نه استکمال خدا را!

کلمات کلیدی:

بی‌نیازی خدا، عبارت «كنت كنزاً مخفياً...»، فلسفه خلقت، غایت‌مندی فاعل، غایت‌مندی فعل.

۱. سوره ابراهیم، آیه ۸: «وَقَالَ مُوسَىٰ إِنَّ تَكْفُرُوا أَنتُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ». حميدٌ.



۳. ترکیب ذات و صفات و نیاز خدا به صفات

پرسش:

چون در ترکیب، کل به اجزاء نیازمند می شود و چون خداوند بی نیاز است، به همین جهت، گفته شده، ترکیب در خدا راه ندارد و حتی ترکیب خدا از وجود و عدم یا ترکیب خدا از وجود و ماهیت نیز قابل قبول نیست. اگر چنین است، پس چرا ترکیب ذات و صفات را مستلزم نیاز خدا به صفات نمی دانید؟! این سوال از این جهت برایم مهم شده که بنظرم برای تنزیه خدا از ترکیب، باید ترکیب ذات و صفات را نیز نفی کرد. ممنون می شوم در این مورد راهنمایی بفرمایید.

پاسخ:

خداوند موجودی است که به سبب برخورداری از اوصاف ممتاز و منحصر به فرد، از سایر موجودات متمایز می شود؛ اوصافی که فقط بر خداوند تطبیق می یابند و بر هیچ موجود دیگری صدق نمی کنند؛ اوصافی همچون واجب الوجود، بسیط، بی نیاز مطلق و غیره. افزون بر اوصاف منحصر به فرد، خداوند دارای اوصاف مشترک با سایر موجودات نیز می باشد؛ اوصافی همچون علم، قدرت، حیات و غیره که منحصر به خدا نیست و سایر موجودات نیز واجدش هستند. در تطبیق اوصاف مشترک بر خداوند، می بایست تناسب آنها با ذات و اوصاف منحصر به فرد خدا را در نظر



گرفت؛ یعنی اگر گفته می شود خداوند عالم است، به این معنا است که علمی متناسب با ذات خودش دارد و در علمش نیازمند دیگری نیست و این علم عارض بر خدا نیست و سبب ترکیب خارجی ذات و صفت نمی شود.^۱ با عنایت به این مطلب، این سوال شکل گرفته که اگر خداوند بسیط محض است و هیچ ترکیبی در او راه ندارد،^۲ آیا اتصاف خدا به اوصاف مختلف (خصوصا اوصاف مشترک)، سبب ترکیب ذات و صفات می شود یا نه؟ اگر می شود، آیا برای حفظ بساطت خدا، لازم نیست اتصاف خدا به این صفات را انکار کنیم؟ در ادامه، برای پاسخ به این پرسش، نکاتی تقدیم می شود:

نکته اول:

یکی از اوصاف منحصر به فرد خداوند، بساطت است. اینک باید دید معنای بساطت خداوند چیست و آیا بسیط بودن مستلزم نفی هر گونه ترکیب است؟ برای پاسخ به این پرسش، ابتدا باید انواع ترکیب را شناخت و امکان یا استحاله آن برای خدا را مورد بررسی قرار داد:

۱. علیزمانی، امیرعباس، سخن گفتن از خدا، ص ۲۰.

۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، مباحثات، ص ۹۰؛ صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمه

المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۶، ص ۱۰۰.



• **ترکیب خارجی:** ترکیب جسم از ماده و صورت را ترکیب خارجی می نامند. این قسم از ترکیب در خداوند راه ندارد چرا که خداوند جسم ندارد تا از ماده و صورت تشکیل شده باشد.^۱

• **ترکیب صناعی:** ترکیبی که مصنوع و ساخته بشر است؛^۲ مثلاً ترکیب کتاب از جلد و کاغذ. خداوند مصنوع بشر نیست تا چنین ترکیبی در او راه داشته باشد.

• **ترکیب اعتباری:** ترکیبی که حقیقی نیست و ناشی از اعتبار ما انسان ها است. مثلاً ترکیب یک تیم فوتبال که حقیقی نیست و مربی آن را ایجاد کرده است.^۳ کسانی که خدا را همان کل جهان می دانند و حقیقتی فراسوی جهان طبیعت برایش در نظر نمی گیرند (پانتئیست ها)، از زمره کسانی هستند که خدا را ترکیب اعتباری از موجودات متفرق می دانند.^۴ با توجه

۱. نبویان، سید محمد مهدی، جستارهایی در فلسفه اسلامی مشتمل بر آراء اختصاصی آیت الله فیاضی، ج ۱، ص ۳۳۳.

۲. همان.

۳. همان.

۴. ملکیان، مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۱۰۸.



به این که این دیدگاه (پانتیسم) مردود است، روشن می شود چنین ترکیبی در خدا راه ندارد.^۱

• **ترکیب عضوی:** ترکیب یک موجود از اجزا و اندام طبیعی خودش؛ مثلاً ترکیب انسان از دست و پا.^۲ با توجه به این که خداوند جسم ندارد تا اندام طبیعی داشته باشد، چنین ترکیبی نیز در خدا راه ندارد.

• **ترکیب مقداری:** ترکیب یک شیء از اجزای مقداری. از آن جایی که اجزای مقداری در موجودات زمانمند و مکانمند مطرح می شود و خداوند به سبب آن که جسمانی نیست، مکانمند نیست و به سبب آن که تدریجی الوجود نیست، زمانمند نیست؛ پس اجزای مقداری در او راه ندارد.^۳

• **ترکیب از وجود و ماهیت:** با تحلیل عقلی در موجودات پیرامونی، متوجه می شویم که هر موجودی از دو حیث وجود و ماهیت برخوردار است. ترکیب اشیاء از وجود و ماهیت، ترکیب خارجی نیست و صرفاً در موطن

۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *ایقاظ النائمین*، ص ۳۸.

۲. نبویان، سید محمدمهدی، *جستارهایی در فلسفه اسلامی مشتمل بر آراء اختصاصی آیت الله فیاضی*، ج ۱، ص ۳۳۳.

۳. استدلال های دیگری نیز در این زمینه مطرح شده است. برای مطالعه بیشتر، رک: صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، ج ۲، ص ۳۶۸-۳۷۲ و ج ۶، ص ۱۰۱.



تحلیل عقل کشف می شود و اصطلاحاً آن را اعتبار عقلی می نامند.^۱ از آن جایی که به نظر مشهور، اصالت با وجود است و ماهیت از حدود عدمی وجود انتزاع می شود، و چون خداوند وجودش بیکران است و محدودیت ندارد، پس خداوند فاقد ماهیت است^۲ و در نتیجه، ترکیب وجود و ماهیت، در او راه ندارد. اما کسانی که ماهیت را تعین درونی یک موجود می دانند، خداوند را دارای ماهیت دانسته بی آنکه حد وجودی برایش در نظر بگیرند. از منظر اخیر، ترکیب خدا از وجود و ماهیت که توسط تحلیل عقلی بدست آمده و به یک وجود در ذات بسیط خدا موجود است، بی اشکال است.^۳

۱. نه اعتبار عرفی و نه اعتبار دلخواهی. اعتبار عقلی، توسط عقل کشف می شود برخلاف اعتبارهای عرفی و دلخواهی که توسط دیگران وضع می شود. (نبویان، سید محمدمهدی،

جستارهایی در فلسفه اسلامی مشتمل بر آراء اختصاصی آیت الله فیاضی، ج ۳، ص ۱۴۴)

۲. در زمینه اصالت وجود، دیدگاه های دیگری نیز مطرح شده است. برای مطالعه بیشتر در این زمینه، به کتاب «هستی و چیستی در مکتب صدرایی» مراجعه شود. این کتاب به قلم آیت الله فیاضی و دکتر شیدان شید و توسط انتشارات حوزه و دانشگاه منتشر شده است. در این کتاب، نگارندگان، به تفاسیر گوناگون درباره اصالت وجود می پردازند و می کوشند لوازم و مبانی هر یک از این تفاسیر را مورد بررسی قرار دهند.

۳. نبویان، سید محمدمهدی، جستارهایی در فلسفه اسلامی مشتمل بر آراء اختصاصی آیت الله فیاضی، ج ۱، ص ۳۳۴-۳۳۵.



• ترکیب از وجود و عدم: با توجه به بیکران بودن وجود خداوند، خداوند در هر موطن وجودی حاضر است و هیچ وجودی نیست که خارج از حیطه وجودی او باشد. از این رو، در خداوند عدم راه ندارد و ترکیب خدا از وجود و عدم، محال است. البته چون خداوند دارای اوصاف خاصی است که سایر موجودات آن اوصاف را ندارند، پس نزد عقل آدمی، خدا از سایر موجودات متمایز است و می توان گفت خداوند مرکب از وجود خود و عدم دیگران است. این ترکیب از تحلیل بدست می آید و نزد عقل حاضر است و مستلزم ترکیب خارجی و نیاز به اجزاء نیست و هیچ گونه لازمه باطلی نیز به دنبال ندارد.^۱

نکته دوم:

با عنایت به آنچه گذشت، روشن می شود که ترکیب زمانی در خداوند راه ندارد که یا بساطت ذات الهی را نقض کند یا با وجوب وجود ذات الهی در تعارض باشد یا با بی مکان و بی زمان بودن خداوند تقابل نماید یا ... اما اگر ترکیب صرفاً در موطن عقل و با استفاده از تحلیل و تامل، بدست آمده باشد و هیچ یک از اوصاف خاص یا مشترک خداوند را نقض نکند، برای خدا محال نمی باشد. مثلاً با تامل بر ذات الهی و مقایسه آن با

۱. نیویان، سید محمد مهدی، جستارهایی در فلسفه اسلامی مشتمل بر آراء اختصاصی آیت الله



موجودات محدود، عقل، ذات الهی را مرکب از وجود خود و عدم دیگران در نظر می‌گیرد. چنین ترکیبی در موطن تحلیل عقلی است و ایرادی ندارد؛ چنانکه ترکیب خدا از وجود و ماهیت، بنا بر نظر خاصی که توضیحش گذشت، اخلاقی در تنزیه خداوند ایجاد نمی‌سازد چرا که این ترکیب نیز در موطن تحلیل عقلی است و به بساطت خداوند لطمه ای وارد نمی‌سازد. در همین راستا، ترکیب ذات و صفات نیز به تلقی صحیح، لطمه ای به بساطت خداوند وارد نمی‌سازد. توضیح مطلب این که صفت و موصوف در عالم تحلیل، متمایز از یکدیگرند. نمی‌شود جایی موصوفی به صفتی اتصاف یابد، اما میان صفت و موصوف تمایز نباشد. این تمایز در ظرف ذهن و تحلیل عقلی، تحقق یافته است. اما آیا در عالم واقع نیز صفت و موصوف لزوماً باید متمایز باشند یا این که می‌توان صفت و موصوفی را در نظر گرفت که به یک وجود موجودند و اصلاً تمایزی میانشان نباشد؟ با توجه به بساطت ذات الهی و با توجه به کمال بیکران او، می‌فهمیم که ذات الهی واجد کمالات بیکران است اما همه آنها عین ذات خدا هستند و به یک وجود موجودند و اساساً جز در عالم تحلیل ذهن، تمایزی ندارند؛ شبیه به تمایز میان وجود و ماهیت در اشیای پیرامونی که در عالم واقع، در



یک فرد موجودند اما در عالم ذهن و تحلیل عقلی، دو امر متمایز از یکدیگرند.^۱

بنابراین، همه اوصاف ثبوتی خدا در عالم واقع، عین ذات خدا هستند اما در عالم تحلیل و ذهن، متمایز از یکدیگرند و ذهن می تواند خدا را مرکب از ذات و صفات بیابد. این ترکیب، لطمه ای به بساطت ذات الهی وارد نمی سازد و ناشی از ذهن کثرت اندیش ما است که در مواجهه با ذات کامل، می تواند معانی مختلف از آن انتزاع کرده و بر آن تطبیق دهد.

نتیجه:

کوتاه سخن این که ترکیب اقسام و انواع مختلفی دارد و برخی از آنها با ذات خدا و اوصافی مثل بساطت، وجوب وجود و غیره، ناسازگارند. ترکیب خدا از ذات و صفات چون در عالم ذهن و موطن تحلیل عقلی است و مستلزم ترکیب خارجی نیست و لازمه باطلی به دنبال ندارد، خالی از ایراد است. صفات الهی اگرچه در عالم ذهن و تحلیل عقلی، متمایز از ذات و متمایز از یکدیگرند؛ اما در عالم واقع، همگی به یک وجود موجودند و تمایز و کثرتی در ذات خدا ایجاد نمی سازند. همچنین می توان تفسیر خاصی از ترکیب خدا از وجود و عدم یا ترکیب خدا از وجود و ماهیت

۱. نبویان، سید محمد مهدی، جستارهایی در فلسفه اسلامی مشتمل بر آراء اختصاصی آیت الله



ارائه کرد که این ترکیب ها نیز در خداوند راه یابند، بی آن که بساطت ذات الهی آسیب بیند.

کلمات کلیدی:

بساطت، ترکیب، تنزیه خدا، ذات و صفات الهی، توحید صفاتی.



۴. نیاز خدا به عبادت

پرسش:

قبول دارم که خدا نیازی به عبادت ما ندارد و اگر خدا کاری را از ما می خواهد، به سبب سودی است که این کار به ما می رساند و ما را رشد می دهد. اما نمی فهمم که اگر او بی نیاز از عبادت و کار ما است؛ پس چرا اصرار دارد عبادتمان فقط برای او باشد و در انجام آن کارها، فقط او را در نظر بگیریم و این کار را به نیت رشد دیگری یا به نیت رشد خودمان انجام ندهیم؟!

پاسخ:

در اسلام کاری ارزشمند است که افزون بر حُسن فعلی، یعنی نیک بودن نوع کار، از حُسن فاعلی، یعنی قصد تقرُّب به خدا برخوردار باشد. کاری که دارای این دو ویژگی باشد «عبادت» نامیده می شود. از سوی دیگر می دانیم که خداوند کامل مطلق است و هیچ کاری موجب تکامل خدا نمی شود. بنابراین انجام فعل به قصد خشنودی خدا و تقرُّب به او، چیزی بر او نمی افزاید، و صرفاً به این معناست که کاری را به انگیزه الهی، یعنی به نیت تقرُّب به خدا و خشنودی او انجام دهیم. با توجه به مطالب فوق، این سؤال مطرح می گردد که اگر خدا نیازی به عبادت ما ندارد و نتیجه عبادت ما چیزی جز نیل خود ما به سعادت نیست،



چه نیازی است که اعمال مان را به نیت تقرّب به خدا انجام دهیم؟ چرا اگر این اعمال را به نیت سود منفعت رساندن به خود یا دیگران انجام دهیم، نتیجه مطلوب از آن حاصل نمی شود؟ اساساً چنین نیتی چه جایگاهی در فعل دارد؟

در پاسخ به این پرسش لازم است به نکات زیر توجه کنیم:

نکته اول:

بر اساس استدلال عقلی و آموزه های دینی، خداوند کامل مطلق است. کامل مطلق بر موجودی قابل اطلاق است که کامل تر از آن قابل فرض نباشد و به بیان دیگر، کامل تر از آن تناقض آمیز باشد. بنابراین هیچ فعلی از سوی مخلوقات موجب تکامل او نمی شود و بر خدایی او نمی افزاید. همچنان که اعمال بد بندگان، از خدایی او نمی کاهد:

گر جمله کائنات کافر گردند بر دامن کبریایش ننشیند گرد

نکته دوم:

منشأ مطلوبیت همه امور اختیاری و سلسله همه غایات انسان، حبّ ذات است و هر انسانی می تواند این امر را حضوراً در خود بیابد. یکی از آثار و نتایج حبّ ذات در انسان، این است که وقتی بداند می تواند چیزهای دیگری را هم که با وجود او سازگارند، به دست آورد، به داشتن آنها نیز گرایش پیدا می کند. آن چه با وجود چیزی سازگار است، به طوری که با



داشتن آن، وجودش فزونی می یابد، «کمال» آن موجود نامیده می شود. بنابراین یکی از آثار و نتایج حبّ ذات در انسان، کمال طلبی است، و در نتیجه هر انسانی به طور طبیعی طالب چیزی است که آن را با وجود خود سازگار می داند. کمال طلبی انسان علت خواستن کارهایی است که موجب تحصیل کمال می شوند. اما کمال ها به تناسب نیازهای متنوع، گوناگون اند و بسیاری از کارها با یکدیگر تراحم دارند، و در نتیجه، انسان ناگزیر از انتخاب میان خواسته های گوناگون خود است.

در این میان مقررات دینی و بایدها و نبایدهای اخلاقی، نشان می دهد که چگونه انتخاب معقول انجام دهیم؛ یعنی کاری را انتخاب کنیم که با کمال حقیقی ما تناسب دارد، یا با آن تناسب بیشتری دارد. بنابراین ارزش امور اختیاری، تابع تأثیری واقعی است که در کمال انسان دارند و گزاره های دینی که بیانگر احکام و مقررات اخلاقی هستند، رابطه علی - معلولی امور اختیاری با هدف نهایی انسان، یعنی کمال انسانی را بیان می کنند.^۱

نکته سوم:

معیار کمال اختیاری انسان قرب اختیاری به خداوند متعال است. توضیح آنکه: مجموع موجودات دارای درجات مختلفی از کمال هستند و می توان آنها را بر اساس این ویژگی ها با یکدیگر مقایسه کرده، برخی را کامل تر

۱. مصباح، مجتبی، فلسفه اخلاق، ص ۱۴۹ - ۱۵۶.



و برخی را ناقص تر محسوب کرد. بدین ترتیب، موجودات مانند نوارهایی رنگی هستند، که اگر بخواهیم آنها را بر حسب درجه روشن بودن آنها مرتب کنیم، آنها را با روشن ترین رنگ مقایسه می کنیم؛ به گونه ای که ملاک درجه روشن بودن رنگ، میزان نزدیک بودن به روشن ترین رنگ است؛ یعنی گرچه همه موجودات به رنگ وجودند، اما با یکدیگر تفاوت هایی دارند و برخی در مراتب وجود، کامل تر و برخی ناقص ترند. خدا در کامل ترین مرتبه وجود قرار دارد و بنابراین، مقدار کمال هر موجود را می توان در مقایسه با کمال مطلق الهی مشخص کرد. یعنی هر موجودی که در مراتب کمال، به خدا نزدیک تر باشد، کامل تر است.

بر همین اساس، کمال انسان نیز از همین راه قابل تشخیص است و انسان به هر میزان که به خدا نزدیک تر باشد، کامل تر است. به بیان دیگر، معیار تشخیص کمال انسان، نزدیک بودن او به خداوند متعال (قرب الهی) است. بنابراین هر امر اختیاری به اندازه ای ارزشمند است که در قرب انسان به خداوند مؤثر است.

از سوی دیگر انسان قابلیت سیر در همه مراتب وجود را دارد، به جز کمالاتی که مرتبه خداوند است و بر این اساس، قرب اختیاری انسان به خداوند ذاتاً هیچ حدی به جز کمالات خاص الهی ندارد و شامل تمام مراتب کمال که دستیابی به آنها ممکن است می شود. این بدان معناست



که انسان چنین ظرفیت و قابلیت را دارد که با خواست خود بتواند تاحدی برای موجودی امکان پذیر است، به خداوند نزدیک شود و انسان به هر میزان در این مسیر بی پایان، با اختیار خود به خداوند نزدیک تر شود، به کمال اخلاقی بالاتری دست خواهد یافت.^۱

نکته چهارم:

نتیجه کار اختیاری و ارزش آن تابع دو عامل است: یکی نوع کار (حُسن فعلی) و دیگری هدف غائی یا متعلق نهایی نیت فاعل از انجام آن کار (حُسن فاعلی). توضیح آن که:

با توجه به این که نتیجه کار تابع ارزش نتیجه آن است، بنابراین ارزش کار به نوع کار بستگی دارد. یعنی تنها کاری ارزشمند است که می تواند ما را به نتیجه مطلوب برساند و ارزش آن هم به میزان تأثیری که می تواند در تحصیل نتیجه مطلوب داشته باشد، وابسته است. در واقع، کارهای گوناگونی که در تکامل انسان مؤثرند، همچون ابزارهایی برای سیر دادن انسان به سوی کمال هستند، که هر یک ظرفیت و بُرد خاصی دارند و ارزش آنها وابسته به همین ظرفیت و بُرد آنهاست، و هر کاری که بیشتر بتواند انسان را به سوی کمال پیش ببرد، ارزش بیشتری دارد.

۱. مصباح، مجتبی، فلسفه اخلاق، ص ۱۷۰-۱۷۴.



از سوی دیگر، کارهایی که در دین و اخلاق ارزش گذاری می شوند، اختیاری هستند. اما کار اختیاری با خواست فاعل انجام می شود و تا جایی ادامه می یابد که فاعل می خواهد. بنابراین، نتیجه ای که از این کارها حاصل می شود، تابع خواست فاعل نیز هست. این مانند آن است که انسان بخواهد با استفاده ای از وسیله نقلیه به سوی مقصد خویش حرکت کند. صرف نظر از این که این وسیله چه میزان بُرد دارد و تا کجا می تواند انسان را پیش ببرد، رسیدن به مقصد وابسته به خواست او نیز هست؛ چرا که اختیار حرکت به دست انسان است. پس این وسیله انسان را به سمتی و تا جایی پیش می برد که او بخواهد.

در واقع، نیت فاعل از انجام فعل اختیاری، دستیابی به هدف یا اهدافی است. بنابراین، هدفی که فاعل نهایتاً می خواهد به آن برسد، هدف غایی و متعلق نیت اوست. بدین ترتیب، نتیجه کار اختیاری به نیت فاعل از انجام دادن آن کار نیز بستگی دارد.

در واقع، دستیابی به نتیجه کمال حاصل از کار اختیاری، مانند دستیابی به ویتامین های موجود در سیب نیست، که چه نیت دستیابی به این ویتامین ها را داشته باشیم و چه نداشته باشیم و چه از وجود آن با خبر باشیم و چه بی خبر، این ویتامین ها به وسیله بدن جذب می شود؛ چرا که جذب این ویتامین ها به وسیله بدن، فعل اختیاری ما نیست؛ بلکه نیل به کمال



حاصل از فعل اختیاری، به سان نیل به مقصدی است، که اگر از ابتدا قصد آن نکنیم، اساساً فعلی به عنوان حرکت اختیاری محقق نمی شود. همچنین اگر وسط حرکت، نیت تغییر کند، مسیر نیز عوض می شود. بدین ترتیب، نقش عامل نیت در ارزش کار نیز مشخص می شود.

مثلاً اگر کسی به نیت شهرت کار خیری انجام دهد یا در اواسط کار، به جای تقرب به خدا، شهرت را دنبال کند، او به بیراهه می رود و به هدف مطلوب نمی رسد، حتی اگر کارش خیر و درست باشد؛ چرا که با این کار درست مثل کمک به دیگران، می توانست از دنیاپرستی و خودخواهی دور شود و جنبه های روحی و معنوی خود را تقویت کند و لایه های پنهان وجودی خویش را آشکار نماید و هر چه بیشتر به کمالات معنوی و تعالی روحی دست یابد؛ اما چون دوباره به دنیا معطوف شد، این کارکردهای کار خیر نیز از بین رفته و دوباره او در غار خودخواهی و سطح نازل انسانی، محبوس می شود.

نکته پنجم:

در متون اسلامی توجه داده شده است که مبدأ اعمال، نیت است؛ چنانکه در روایتی از پیامبر اعظم (صلی الله علیه و اله) می خوانیم:

«هر کس بر پایه نیت خود عمل می کند»^۱

۱. «كُلُّ عَامِلٍ يَعْمَلُ عَلَى نِيَّةٍ»؛ کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۲، ص ۸۴.



چنانکه در روایتی دیگر از ایشان آمده است:

«همانا اعمال به نیت هاست و بهره هر کس همان است که نیت کرده؛ پس هر کس به سوی خدا و رسولش هجرت کند، هجرتش به سوی خدا و رسول خواهد بود، و هر کس به سوی دنیا هجرت کند، بدان قصد که بدان دست یابد، یا به سوی زنی تا با او ازدواج کند، پس هجرتش به سوی همان چیزی خواهد بود که به سوی آن هجرت کرده است.»^۱

بنابراین در اسلام، کاری ارزشمند است که افزون بر حُسن فعلی، از حُسن فاعلی نیز برخوردار باشد. کاری را که دارای این دو ویژگی باشد، «عبادت» نامیده می شود. امام صادق (علیه السلام) در تفسیر عبادت می فرماید:

«[عبادت عبارت است از] نیت نیک همراه با اطاعت، از راه هایی که خدا با آنها اطاعت می شود.»^۲

۱. «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ، وَإِنَّمَا لِلْمَرْءِ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، فَهَاجَرَ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا، فَهَاجَرَ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ»؛ مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۶۷، ص ۲۱۲ و نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱، ص ۹۰.

۲. «حَسَنَ النِّيَّةِ بِالطَّاعَةِ مِنَ الْوَجْهِ الَّتِي يَطَاعُ اللَّهُ مِنْهَا»؛ کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۲،



نتیجه:

با توجه به رابطه فعل و نتیجه آن، برای نیل به نتیجه مطلوب از فعل، باید فعل با همه شرایط و مختصاتش تحقق یابد. از سوی دیگر قوام فعل اختیاری به «نیت» و قصد فاعل از انجام آن فعل است. بنابراین، دستیابی به نتیجه مطلوب از فعل، وابسته به نیت فاعل است. بر این اساس، دستیابی به نتیجه مطلوب از عبادت، که قرب الهی و نیل به سعادت حقیقی است، جز با نیت انجام فعل برای خدا و به قصد خشنودی او و تقرب به او، محقق نمی شود. پس قوام عبادت به چنین نیتی است و بدون آن، اساساً عبادت تحقق نمی یابد.

بنابراین کار برای خدا به معنای کار برای خیر و کمال خداوند نیست؛ بلکه به معنای کار برای تقرب خود به خدا است، که خیر و کمال حقیقی خویشتن است.

کلمات کلیدی:

خدا، کامل مطلق، عبادت، اخلاق، قرب الهی، قصد تقرب.



۵. نیاز خدا به فرشتگان در ارسال وحی

پرسش:

چگونه خداوندی که از رگ گردن انسان به او نزدیک تر است (سوره ق: ۱۶) یا خداوندی که واسطه میان انسان و قلبش است، (انفال: ۲۴) نیازمند واسطه و رسانه‌ای همچون جبرئیل است؟ یا نیازمند واسطه زبانی برساخته انسان‌ها است و معانی را از طریق الفاظ به پیامبر منتقل می‌کند و خودش آن‌ها را در ذهن و روح پیامبر جاگذاری نمی‌کند؟

پاسخ:

خداوند از طریق وحی، پیام‌هایی به انبیاء ارسال نموده است؛ از این رو، این اشکال پدید آمده که چرا خداوند به واسطه فرشته وحی و از طریق الفاظ، پیام‌ها را ارسال کرده؛ درحالی که طبق آیات قرآن، خداوند به انسان نزدیک است و به خاطر همین آیات، می‌تواند بدون واسطه، وحی را بر قلب و ذهن پیامبر جاری کند. در اینجا در قالب نکاتی به تشریح مسئله می‌پردازیم.

نکته اول:

خداوند به هیچ‌کس و هیچ چیز نیاز ندارد و همه چیز وابسته به ذات اوست. بر اساس بینش توحیدی، جز ذات متعالی خداوند هیچ موجودی دارای وجود استقلالی نیست و ذاتشان عین نیاز به خداوند است. بر این اساس، ربوبیت ذاتی و استقلالی مخصوص خداوند است و نسبت دادن این صفت



الهی به مخلوق، فقط به عنوان این که مظهر و تجلی صفات خداوند هستند، ممکن و جایز است. اینکه خداوند متعال، اموری را به دیگران (که شامل فرشتگان و ملائکه الهی می‌گردد) محول کرده از باب واسطه بودن آنان در تدبیر است نه اینکه جایگاهی مستقل و ربوبیتی بالذات برای آنان فرض گردد؛ اما همه آنچه به عنوان کارهای فرشتگان برای ما تعریف شده، نوعی ساختار کامل ارتباط موجودات با یکدیگر و نظام‌مندی در هستی است که به قدرت و اراده و علم خداوند منتهی می‌گردد و این بالاترین جلوه از شکوهمندی نظام آفرینش است. درعین حال چون قدرت و امکان انجام وظایف توسط آن‌ها از جانب ذات حق است، می‌توان به‌طور قطع انجام همه این امور را مستقیماً به خداوند هم استناد داد.^۱

با این توضیحات مشخص می‌شود که فرشتگان کارگزاران الهی و مأمور اجرای امور عالم تکوین هستند و وظایف سنگینی از جمله قبض روح، ضبط اعمال، حمل عرش و غیره بر عهده آن‌ها است که یکی از آن موارد، حامل و رساننده وحی به پیامبران هست.^۲

پس خداوند متعال، بسیاری از امور را بر عهده فرشتگان و ملائکه گذاشته است.

۱. طباطبائی، سید محمدحسین، تفسیر المیزان، ج ۲۰، ص ۲۹۸.

۲. سوره نمل، آیه ۱۰۲؛ سوره بقره، آیه ۹۷؛ سوره عبس، آیه ۱۶.



نکته دوم:

پدیده «وحی» از مهم‌ترین مباحث علوم قرآنی بشمار می‌رود؛ چراکه قرآنی که سخن خداوند و کتاب هدایت بشر است، از طریق «وحی» نازل شده است.

مرحوم علامه طباطبائی (ره) درباره «وحی» می‌نویسد:

«وحی یک نوع تکلیف آسمانی (غیرمادی) است که از راه حس و تفکر عقلی درک نمی‌شود. بلکه با درک و شعور دیگری است که گاهی در برخی از افراد - به حسب خواست خدائی - پیدا می‌شود و دستورات غیبی یعنی نهان از حس و عقل را از وحی دریافت می‌کند. عهده‌دار این امر نیز، نبوت نامیده می‌شود.»^۱

پیامبران در راستای ریاضت و موهبت‌های الهی، روح خود را چنان تعالی دادند که میان ایشان و معارف و حقایق الهی تلاقی حاصل می‌شود و آن‌ها را واقعاً با چشم دل خودشان می‌بینند. آنان الهی بودن معارف دریافتی را از طریق علم حضوری و شهودی دریافت می‌کنند؛ و دریافت شهودی و حضوری خطا بردار نیست. ارتباط معارف و حیانی با خاستگاه الهی‌اش چنان برای پیامبران روشن و بی‌ابهام است که هیچ‌گاه در وحی بودن آنچه

۱. طباطبائی، سید محمدحسین، قرآن در اسلام، ص ۸۵.



دریافت می‌کنند به شک و خطا نمی‌افتند و کوچک‌ترین تردیدی در الهی بودن آنچه دریافت داشته‌اند، ندارند.

نکته سوم:

«وحی» به سه صورت انجام می‌گیرد:

۱. خواب و رویای صادقانه.

۲. فرشته وحی.

۳. مستقیماً از جانب خداوند.

و اما تفصیل این موارد:

۱. رؤیای صادقانه:

امام باقر (علیه‌السلام) در این رابطه می‌فرماید: «نبی» کسی است که به نبوت خود از طریق رؤیا آگاه شود و مانند رؤیای ابراهیم (علیه‌السلام) و رؤیای محمد (صلی الله علیه و آله) که مقدمات نبوت خود را از قبل در خواب دید. این که جبرئیل با پیام رسالت از جانب خداوند بر وی نازل شد.^۱

رؤیای صادق، راهی برای نزول وحی بر پیامبر است و چه بسا در خواب دانستنی‌ها به وی القاء می‌شود. امام علی (علیه‌السلام) در این زمینه می‌گوید:

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، ج ۱، ص ۱۷۶؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، ج ۱۸، ص



«خواب پیامبران وحی است.»^۱

۲. نزول وحی به وسیله جبرئیل:

فرشته‌ای که بر پیامبر (صلی الله علیه و آله) نازل می‌شد و وحی را به وی ابلاغ می‌کرد جبرئیل بود. جبرئیل کلام خدا را از راه گوش به پیامبر (صلی الله علیه و آله) القاء می‌کرد و پیامبر (صلی الله علیه و آله) گاهی او را می‌دید و گاه هم او را نمی‌دید، ولی جبرئیل وحی را بر قلب او نازل می‌کرد. چنانکه می‌فرماید:

«روح الامین آن را نازل کرده است، بر قلب (پاک) تو تا (مردم

را) انذار کنی.»^۲

در قرآن کریم، در آیات متعددی نسبت به نزول قرآن از طریق جبرئیل تصریح شده است.

۳. وحی مستقیم و بدون واسطه:

قسمتی از وحی به‌طور مستقیم و بدون وساطت فرشته انجام می‌گرفت. اصحاب پیامبر (صلی الله علیه و آله) نقل کرده‌اند که: هنگام وحی، درد

۱. طوسی، محمد بن حسن، الامالی، ص ۲۱۵؛ علامه مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۱۱،

ص ۶۴.

۲. سوره شعراء، آیات ۱۹۴ - ۱۹۳.



شدیدی به پیامبر دست می‌داد، حالتی (شبیه بیهوشی) بر وی عارض می‌شد (یعنی همان‌گونه که آدم بی‌هوش به اطراف خود توجهی ندارد حضرت نیز در هنگام نزول وحی به هیچ‌چیزی توجه نمی‌کرد و همچون افراد غش کرده به کسی جواب نمی‌داد)، سر او به زیر می‌افتاد، رنگ صورتش تغییر می‌کرد و عرق از روی او جاری می‌شد، حاضران در جلسه نیز تحت تأثیر این وضع قرار می‌گرفتند و بر اثر این منظره سرهای آنان نیز به زیر می‌افتاد. از امام صادق (علیه‌السلام) پرسیدند:

«آن حالت مدهوش شدن که به پیامبر (صلی الله علیه و آله) به هنگام وحی دست می‌داد، چه بود؟ فرمود: این در هنگامی بود که در میان او و خداوند هیچ‌کس واسطه نبود و خداوند مستقیماً بر او تجلی می‌کرد.»^۱

همچنین خداوند متعال می‌فرماید:

«ما گفتار سنگینی را به تو القاء کردیم.»^۲

البته همیشه هنگام وحی مستقیم خداوند بر پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) چنین حالتی به ایشان دست نمی‌داد که به‌عنوان نمونه به گفتگوی خداوند با پیامبر (صلی الله علیه و آله) در شب معراج می‌توان اشاره نمود.

۱. ظاهری، حبیب‌الله، درس‌هایی از علوم قرآن، ج ۱، ص ۲۵۱ - ۲۵۸.

۲. سوره مزمل، آیه ۵.



نکته چهارم:

متخصصان علوم قرآنی و اندیشمندان مسلمان^۱ اتفاق نظر دارند که الفاظ و معانی قرآن و همین طور نظم و ساختار آن‌ها، صنع وحی و کار خداست و پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) هیچ نقشی در آن نداشته و کلمه‌ای کم یا زیاد نکرده‌اند؛ و تنها آن حضرت مہبط نزول وحی و ظرف نزول قرآن و رساننده بی کم و کاست وحی الهی به مردم است. مهم‌ترین شاهد آن، عدم توان از آوردن چنین معارفی، با خصائص و امکانات بشری است. چنانکه خود پیامبر در آیات متعدد با صراحت، وحی را به خداوند نسبت داده، خود را فقط مأمور و واسطه انتقال وحی وصف می‌کند. که به تغییر در ماهیت وحی قادر نیست. خداوند در قرآن می‌فرماید:

«بگو مرا نرسد که آن را از پیش خود عوض کنم. جز آنچه را

که به من وحی می‌شود پیروی نمی‌کنم.»^۲

اما چرا خداوند کلمات قرآن را نیز به خودش نسبت می‌دهد و آن را به پیامبر واگذار نکرد؟ دلیلش از این قرار است: از آنجاکه خداوند حکیم است و کارهایش را محکم و با استحکامات لازم انجام می‌دهد، می‌خواهد پیامش عیناً به مردم منتقل شود؛ اگر معنا و مفهوم را به پیامبر (صلی الله علیه و آله)

۱. خرمشاهی، بهاء‌الدین، *دانشنامه قرآن*، ج ۲، ذیل واژه وحی.

۲. سوره یونس، آیه ۱۵.



می‌داد تا ایشان خودش آن را به لباس لفظ درآورد و به شکل کلامی برای مردم توصیف کند، کتاب الهی محصول خدا-انسان می‌شد و دیگر بزرگ‌ترین معجزه الهی و حجتی برای حقانیت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) به حساب نمی‌آمد؛ بگذریم از این که همیشه به ذهن مخاطب می‌رسید که شاید پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) از نزد خود این کلام را آورده است و متأثر از ذهنیت و تلقی او بوده و لازم نیست ما از آن پیروی کنیم؛ و در نتیجه، هدف از بعثت انبیاء که هدایت مردم به راه صحیح بود، نقض می‌شد و چون خدا حکیم است هیچ‌گاه غرض و هدف خویش را نقض نمی‌کند، بلکه کارهایش را به شکل هدفمند و با استحکامات لازم انجام می‌دهد تا به هدف مطلوب برسد.

نتیجه:

با توجه به اینکه وجود خداوند مستقل بوده و در انجام امور، نیازی به غیر نداشته، اما وسایل و وسایطی را در تدبیر عالم قرار داده که شکوه نظام‌مندی این عالم را به نمایش می‌گذارد. باینکه استناد همه کارهای فرشتگان و ملائکه به خداوند برمی‌گردد، ولی خداوند، در اموری از جمله وحی، گاهی فرشته واسط قرار داده و از طریق ایشان، ارسال پیام می‌کند؛ اما ارسال وحی تنها به فرشته وحی ختم نشده و به صورت ارتباط مستقیم از جانب خداوند نیز صورت گرفته است. بنابراین پیامبر اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله) انواع



گوناگون وحی را دارا بوده است که یکی از آنها، وحی در قالب کلام لفظی از جانب خداوند است که پیامبر آن را عیناً دریافت و به همان شکل به مردم ابلاغ نمود تا خلوص و قداست آن به شکل کامل حفظ شود.

کلمات کلیدی:

وحی، فرشته، جبرئیل، کلام خدا، قرآن.

معرفی منابع مطالعاتی:

۱- کریمی، مصطفی، وحی شناسی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۷ ش.



کتابنامه

قرآن کریم

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *مباحثات*، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱ش.
۲. آملی، سید حیدر، *تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۲۲ق.
۳. جوادی آملی، عبدالله، *توحید در قرآن: تفسیر موضوعی قرآن کریم*، تحقیق و تنظیم: حیدر علی ایوبی، قم: اسراء، چاپ هشتم، ۱۳۹۵ش.
۴. خرمشاهی، بهاءالدین، *دانشنامه قرآن*، تهران: انتشارات دوستان، بی تا.
۵. ربانی گلپایگانی، علی، *عقاید استدلالی*، قم: مرکز نشر هاجر (وابسته به مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خاوران)، چ ۱۱، ۱۳۹۷ش.
۶. سبحانی، جعفر، *الاهیات*، قم: المرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۲ق.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.



۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *ایقاظ النائمین*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶ش.
۹. طاهری، حبیب‌الله، *درس‌هایی از علوم قرآن*، تهران: چاپ اول، ۱۳۷۷ش.
۱۰. طباطبائی، سید محمدحسین، *تفسیر المیزان*، ترجمه: موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴ش.
۱۱. طباطبائی، سید محمدحسین، *قرآن در اسلام*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ هشتم، ۱۳۷۵ش.
۱۲. طوسی، محمد بن حسن، *الامالی*، قم: دارالتقافه، ۱۴۱۴ق.
۱۳. علیزمانی، امیرعباس، *سخن گفتن از خدا*، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷ش.
۱۴. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *تفسیر الصافی*، بتصحیح: حسین اعلمی، تهران: مکتبه الصدر، چ ۲، ۱۴۱۵ق.
۱۵. کاشانی، عبدالرزاق، *اصطلاحات الصوفیه*، قم: نشر بیدار، ۱۳۷۰ش.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ش.



۱۷. گوهری رفعت، مجید، غایت آفرینش در حدیث «کنت کنزاً مخفیاً»، فصلنامه حکمت عرفانی، سال سوم، شماره دوم، پیاپی ۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۳ش.
۱۸. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت: موسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۱۹. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقاید، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ هفدهم، ۱۳۸۴ش.
۲۰. مصباح، مجتبی، فلسفه اخلاق، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۷ش.
۲۱. ملکیان، مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹ش.
۲۲. نبویان، سید محمد مهدی، جستارهایی در فلسفه اسلامی مشتمل بر آراء اختصاصی آیت الله فیاضی، تهران: انتشارات حکمت اسلامی، ۱۳۹۵ش.
۲۳. نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۰۸ق.



دفتر تبلیغات اسلامی
حوزه علمیه قم

اشاره کردید که چند میلیون سؤال از شما شده است، غالباً خیلی از سؤال کنندگان جوان‌ها و دانشجویان هستند. این کار خوبی است، البته این سنتی بوده که از قبل در حوزه وجود داشته است. ممکن است یک نفر سؤال کند اما این سؤال در ذهن هزار نفر باشد توصیه من در مورد این سؤال‌ها این است که اینها را تدوین کنید، چاپ کنید و به شکل‌های خوب در اختیار جوان‌ها و دانشجویان بگذارید و بگویید این سؤال‌ها شده، جواب‌های اینها است؛ به نظر یکی از کارهای واجب این است.

