جلسه 99

**یک‌شنبه - 24/01/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به این بود که وراء خطاب امر که از خداوند متعال صادر می‌‌شود در ذات حق متعال چه چیزی وجود دارد؟

ما عرض کردیم بعید نیست بگوییم: در ذات حق متعال اراده به فعل اختیاری عبد تعلق گرفته و مقصود از اراده تعلق غرض لزومی خداوند متعال به فعل عبد است. طبعا این اراده که اراده تشریعیه است از صفات ذات باری تعالی است و متحد است با ذات مقدس او چون صفات ذات حق متعال عین ذات او هستند. بله، در رابطه با اراده تکوینیه حق تعالی روایاتی داریم که مفادش این است که اراده تکوینیه خداوند متعال از صفات فعل است. صفات فعل یعنی اموری که خداوند متعال ایجاد می‌‌کند آن‌ها را خارج از ذات خودش، مثل خالقیت رازقیت، یعنی خداوند ایجاد خلق یا ایجاد رزق می‌‌کند. این روایاتی که در رابطه با اراده حق تعالی وارد شده که ما عرض کردیم مربوط به اراده تکوینیه حق تعالی است عمده آن این روایات است که عرض می‌‌کنیم.

مثلا در صحیحه عاصم بن حمید آمده بود: ان المرید لایکون الا لمراد معه لم یزل الله عالما قادرا ثم اراد. ظاهر این تعبیر که ان المرید لایکون الا لمراد معه، اراده تکوینیه است که منفک از مراد نمی‌شود و لذا حضرت فرموده‌اند: خداوند عالم قادر بود و علم و قدرت او از صفات ذات او است اما اراده او حادث است و از صفات فعل است. اراده‌ای که از صفات فعل است جز اعمال قدرت در ایجاد فعل چیز دیگری نیست.

یا در صحیحه صفوان می‌‌گوید از امام کاظم علیه السلام سؤال کردم: اخبرنی عن الارادة من الله و من الخلق فقال الارادة من الخلق الضمیر و ما یبدو لهم بعد ذلک من الفعل و اما من الله تعالی فارادته احداثه لا غیر ذلک لانه لایروّی و لایهمّ و لایفکّر. این هم روشن است که مراد این است که اراده تکوینیه خداوند متعال احداث و ایجاد اوست نسبت به اشیاء.

راجع به اراده تکوینیه که مفاد این روایات است که از صفات فعل است و حادث است، محقق اصفهانی جواب داده. ایشان گفته: ما یک اراده ذاتیه داریم یک اراده فعلیه. اراده فعلیه حق تعالی همان ایجاد مخلوقات است و این روایات هم ناظر است به اراده فعلیه حق تعالی که حادث است و جزء صفات فعل است. اما اراده ذاتیه یعنی اراده‌ای که در ذات هست همان ابتهاج و رضا است که در مورد انسان از این اراده تعبیر می‌‌شود به شوق اکید. و انسان در انقداح این اراده نیاز دارد به مقدماتی مثل تصور فعل، ‌تصدیق به فایده آن. ولی خداوند متعال چون واجب الوجود من جمیع الجهات است نقصی در فاعلیت او نیست، اراده در حق تعالی حادث نیست و عین ذات اوست و معنای این اراده که ابتهاج و رضا است این است که خداوند متعال مبتهج من ذاته است و ذات مقدسش مرضی ذاتش است.

در مورد این روایتی که بود خلق الله المشیة بنفسها و خلق الاشیاء بالمشیة، ‌محقق اصفهانی گفته است آن‌جا هم ما معتقدیم مشیت بر دو قسم است: مشیت ذاتیه که ذات حق تعالی است، مشیت فعلیه وجود منبسط است که همان صادر اول یا عقل اول است و لذا این روایت فرموده است خلق المشیة بنفسها یعنی صادر اول را خدا مباشرتا خلق کرد و بقیه ممکنات را توسط صادر اول خلق کرده است. خلق الله المشیة بنفسها ثم خلق الاشیاء بالمشیة که در صحیحه عمر بن اذینه بود. این مطلب اخیر را محقق اصفهانی در کتاب بحوث فی الاصول جلد 2 صفحه 8 بیان کرده.

به نظر ما این مطالب مفهوم نیست. آنچه که ما از این روایات می‌‌فهمیم راجع به اراده حق تعالی، اراده حق تعالی را به معنای اعمال قدرت در ایجاد فعل دانسته، فرمود ارادته احداثه یا ان المرید لایکون لمراد معه. اما این اراده ذاتیه در حق متعال را ما نمی‌فهمیم در اراده تکوینیه به چه معنایی است غیر از عزم بر ایجاد که از ازل بوده است و این بالنسبة به حق متعال به معنای علم حق متعال است که در آینده این فعل را ایجاد می‌‌کند. اما این‌که ایشان فرمود مفهوم اراده ابتهاج و رضا است و معنای اراده ذاتیه حق تعالی این است که حق تعالی مبتهج بذاته است مطالبی است که برای ما مفهوم نیست. اساسا مفهوم اراده ابتهاج و رضا نیست، مفهوم اراده یا عزم بر ایجاد است یا اعمال قدرت و سلطنت در ایجاد است. اعمال قدرت و سلطنت بر ایجاد که مفاد این روایات بود از صفات فعل است، عزم بر ایجاد از حق تعالی ممکن است بازگشتش به علم حق متعال به این‌که در مستقبل ممکنات را ایجاد می‌‌کند باشد.

راجع به آن صحیحه عمر بن اذینه ایشان فرمود: مشیت یعنی وجود منبسط که همان عقل اول است. واقعا این مطالب مطالب نامفهومی است. مشیت یعنی اراده. ظاهر این روایات این است که ان الله خلق المشیة بنفسها و خلق الاشیاء بالمشیة. شاید معنایش این است که خداوند خلق کرد اعمال قدرت و سلطنت در ایجاد فعل را و سپس فعل در خارج موجود شد. مطلبی که محقق نائینی و مرحوم آقای خوئی هم فرموده‌اند که صرف قدرت در ایجاد فعل غیر از وجود فعل است.

آن مطلبی هم که صاحب کفایه فرموده که اراده حق تعالی اراده ذاتیه است و مفهوما و لو با علم خدا مختلف است اما خارجا متحد است با علم خدا، در اراده تکوینیه، اراده تکوینیه خدا متحد است با علم او به نظام اتم و اراده تشریعیه خدا متحد است با علم او به مصلحت در فعل عباد. این مطلب هم نیاز دارد به بررسی. ما قبول داریم که صفات حق تعالی عین ذات او هستند و خداوند بسیط من جمیع الجهات است اما حیث قدرت خدا مختلف است با حیث علم خدا ذاتا نه صرفا مفهوما و لو در خارج یک موجود بسیطی است که واجد جمیع حیثیات کمال است[[1]](#footnote-1) و الا چرا می‌‌فرمایید که اراده با علم خدا متحد است، ‌بگویید اراده با قدرت خدا متحد است با بقیه صفات خدا متحد است. بهرحال خلاصه عرض ما این است که ما معتقدیم برهانی بر نفی اراده تشریعیه در حق متعال که در ذات خداوند متعال تعلق غرض به افعال عباد هست که غرض خدا به افعال عباد تعلق گرفته، غرض لزومی خدا این است که مردم پیرو عدل باشند از ظلم اجتناب کنند، ما برهانی در نفی این اراده تشریعیه در ذت حق تعالی نداریم و طبعا این از صفات ذات خواهد بود.

اما این روایاتی که مطرح شد که مفادش این است که اراده خدا حادث است و از صفات فعل است این مربوط به اراده تکوینیه حق تعالی می‌‌شود به قرائنی که عرض کردیم که در روایت ارادته احداثه ان المرید لایکون الا لمراد معه، اراده بدون مراد نمی‌شود که طبعا این در اراده تکوینیه است که بدون مراد خارجی نمی‌شود. و اما اراده تکوینیه به معنای عزم بر ایجاد در مورد خدا بعید نیست بازگشتش به علم حق تعالی باشد به این‌که در مستقبل ایجاد ممکنات می‌‌کند.

آقای سیستانی هم در این بحث اراده حق تعالی مطالبی دارند مناسب است عرض کنیم. ایشان فرموده‌اند: این‌که ما بگوییم اراده خداوند متعال و اراده انسان به یک معنا است و آن صرف قدرت در ایجاد فعل است که مرحوم آقای خوئی فرمودند این درست نیست. چون که اولا این منافات دارد با صحیحه صفوآن‌که فرمود الارادة من الخلق الضمیر و ما یبدو لهم بعد ذلک من الفعل و اما من الله فارادته احداثه. این صحیحه دلالت می‌‌کند که اراده انسان مشتمل بر دو جهت است: یکی جهت جوانحیه که مربوط به عمل قلب می‌‌شود که از آن روایت تعبیر کرده به ضمیر و یکی جهت جوارحیه که مربوط به اعضاء و جوارح می‌‌شود که در این روایت فرموده و ما یبدو لهم بعد ذلک من الفعل اما اراده خدا را فرمود ارادته احداثه. پس اراده خدا با اراده مردم یکی نیست بر خلاف فرمایش مرحوم آقای خوئی.

ثانیا: اصلا این‌که آقای خوئی اراده را معنا کردند به اعمال قدرت در ایجاد فعل درست نیست. شاهدش این است: اگر کسی می‌‌خواست بگوید الله اکبر، ال گفت ادامه نداد، این گفتن ال و لو صادر شده از اعمال قدرت در ایجاد فعل ولی صادر از اراده نشده چون این شخص اراده کرده بود الله اکبر بگوید نه این‌که ال بگوید. این شاهد بر این است که اراده مساوق با اعمال قدرت بر ایجاد فعل نیست.

شاهد دوم: اگر کسی می‌‌خواست آب انار بخورد، آمد یک آبی را به اعتقاد این‌که آب انار است برداشت و خورد، ‌خوردن این آب ناشی از اعمال قدرت است در ایجاد شرب ماء ولی ناشی از اراده نیست. نمی‌گویند اراد شرب الماء و لکن اعمال قدرت کرد در ایجاد شرب ماء.

شاهد سوم: اگر کسی می‌‌خواست لفظ زید را بگوید به جایش لفظ عمرو را گفت، ‌لفظ عمرو از روی اراده گفته نشده ولی از روی اعمال قدرت گفته شده.

پس اراده غیر از اعمال قدرت است. اراده در انسان یک جهت جوانحیه دارد که مربوط به قلب او است که همان تعلق شوق اکید است به فعل و یک جهت جوارحیه دارد و آن این است که مغز اعضاء را تحریک می‌‌کند به سمت آن‌جام فعل.

بعد آقای سیستانی فرمودند مبادا بگویید چه بسا انسان اراده می‌‌کند آن‌جام بدهد چیزی را که هیچ شوق به آن ندارد مثل کسی که بیمار است داروی تلخ را اراده می‌‌کند بخورد برای علاج با این‌که هیچ شوق به آن ندارد. که عرض کردیم این فرمایش امام است. آقای سیستانی فرمودند نخیر ما این مطلب را قبول نداریم. اراده در انسان بدون شوق نمی‌شود. منتها شوق گاهی شوق طبیعی است اگر فعل ملایم باشد با قوه نفسانیه و منافرت نداشته باشد با سایر قوای نفس. این‌جا شوق طبیعی به فعل تعلق می‌‌گیرد. گاهی شوق طبیعی است شوق بعد الکسر و الانکسار است این هم شوق است. و لذا کسی که مضطر می‌‌شود به فروش خانه‌اش برای علاج بیماری فرزندش این طیب نفس دارد به فروش خانه‌اش و لو شوق طبیعی به فروش خانه‌اش ندارد.

این محصل فرمایش آقای سیستانی است که فرمود اولا قدرت به معنای اعمال قدرت نیست. ثانیا: اراده در انسان مشتمل بر یک جهت جوانحیه است جهت قلبیه است که شوق اکید به فعل است اعم از شوق طبیعی یا شوق بعد الکسر و الانکسار، و مشتمل بر یک جهت جوارحیه هم هست که امر مغز به تحرک اعصاب بدن برای ایجاد فعل. اما اراده حق تعالی نه شوق اکید به فعل در او است و نه هیچ‌گونه جهت جوانحیه، ‌فقط ایجاد فعل است، ‌ارادته تعالی احداثه که در روایت بیان شده است.

این فرمایش آقای سیستانی به نظر ما ناتمام است. اما راجع به صحیحه صفوان ما آنی که می‌‌فهمیم از صحیحه صفوان این است که می‌‌فرماید اراده انسان ناشی از تفکر او است و لذا فکر می‌‌کند تصدیق به فایده یک شیء‌ می‌‌کند عزم بر ایجاد او پیدا می‌‌کند. معنای الارادة من الخلق الضمیر این است. و بعد که فرمود و ما یبدو لهم بعد ذلک من الفعل نه این‌که تحریک اعصاب بدن به ایجاد فعل، نخیر، یعنی آنچه که تصور می‌‌کنند که آیا این کار را آن‌جام بدهند یا ندهند تصمیم می‌‌گیرند که این کار را آن‌جام بدهند. یعنی یبدو لهم فی انفسهم ان یأتوا بالفعل. ارادة الخلق الضمیر و ما یبدو لهم بعد ذلک من الفعل یعنی فکر می‌‌کنند نتیجه این می‌‌شود که تصمیم بگیرند آن‌جام بدهند یک کار را. اما اراده خداوند متعال نفس ایجاد فعل است بدون تفکر سابق که منجر به عزم بر ایجاد فعل بشود. خداوند در ایجاد فعل این‌طور نیست که اول تفکر کند بعد عزم بر ایجاد پیدا کند بعد ایجاد بکند فعل را. اراده خدا همان ایجاد فعل است بدون تفکر سابق. و لذا در ذیل روایت فرمود ارادته تعالی احداثه لانه لایروی و لایفکر خدا تفکر نمی‌کند در ایجاد، ‌تروی و فکر نمی‌کند در ایجاد. ارادة‌ الله الفعل لا غیر ذلک یقول له کن فیکون بلالفظ و لا نطق بلسان و لا همة و لاتفکر. کافی جلد 1 صفحه 110.

اما آنچه که آقای سیستانی راجع به این‌که اراده اعمال قدرت نیست بیان فرمودند یک شاهدی که ذکر کردند فرمودند می‌‌خواست کسی الله اکبر بگوید ادامه نداد اعمال قدرت کرده اما اراده نداشته ایجاد کند ال را. چرا اراده نداشته ایجاد کند ال را؟ کسی که اراده می‌‌کند ایجاد کند یک مرکبی را اراده جزء آن را هم می‌‌کند. مثل این‌که شخصی می‌‌خواست نماز بخواند الله اکبر گفت ادامه نداد، این الله اکبر گفتن ناشی از اراده نبوده.

ما قبول داریم از نظر عرفی اراده به معنای عزم بر ایجاد است، ‌این را ما قبول داریم و لذا عرفا کسی که عازم بود کاری را بکند بعد پیشیمان شد می‌‌گوید اردت ان افعل کذا ثم ندمت، ‌ما این را قبول داریم، اراده از نظر عرفی اعمال بر ایجاد فعل نیست اراده یعنی عزم بر ایجاد از نظر عرفی. و لذا آن کسی که می‌‌خواست آب انار بخورد بعد آبی خورد فکر می‌‌کرد آن آب انار است قبول داریم صحیح نیست بگوییم اراد شرب الماء چون عازم بر شرب ماء نبود. اما صحیح است بگوییم اراد شرب هذا الماء لاعتقاده انه ماء الرمان. اراد شرب الماء صحیح نیست بگوییم چون عازم بر ایجاد شرب الماء‌ نبود اما اراد شرب هذا الماء یعنی اراده کرد این آب خارجی را بخورد یعنی وقتی که رفت سراغ این آب خارجی عازم بر ایجاد شرب او بود و لو به تخیل این‌که او آب انار است.

پس ما قبول داریم اراده از نظر عرفی یعنی عزم بر ایجاد نه صرف قدرت. اما این‌که ایشان فرمود مثلا در این مثال که شخصی می‌‌خواست بگوید زید ولی اشتباه کرد گفت عمرو اعمال قدرت کرده در تلفظ به لفظ عمرو ولی صدق نمی‌کند اراد ان یقول عمرو، اعمال قدرت کرده بر تلفظ به عمرو ولی اراده تلفظ به لفظ عمرو نداشت، ما می‌‌گوییم اراده تلفظ به لفظ عمرو نداشت درست چون عازم بر ایجاد او نبود، اعمال قدرت هم نکرده در ایجاد عمرو در این مثال. چرا؟‌ برای این‌که مراد از اعمال قدرت اعمال قدرت بدنیه نیست، مراد عبارت است از اعمال نفس سلطنت خودش را در ایجاد فعل. اعمال القدرة و صرف القدرة‌ خود آقای خوئی تصریح می‌‌کند صرف النفس قدرتها فی ایجاد الفعل، اعمال سلطنت بکند نفس در ایجاد فعل. این جایی که لفظ عمرو را سبق لسان کرده و گفته اصلا خارج از سلطنت و اختیارش بوده. بله قوه بدنیه اعمال شده ولی بدون این‌که نفس اعمال سلطنت بکند یعنی اختیار خودش را در این راه صرف بکند، این‌طور نبود چون این‌جا فعل خارج از اختیار او بود سبق لسان بود.

راجع به آن مطلب هم که آقای سیستانی فرمود ما معتقدیم همه اراده‌های انسان‌ها ناشی از شوق مؤکد است اعم از شوق طبیعی و شوق بعد الکسر و الانکسار. معنای شوق عرفا ابتهاج نفس است. این‌که شما معنا کنید شوق را به یک معنای اعم که بازگشتش به این است که فعل موافق غرض انسان باشد، مثلا شما دو آب است یکی را بر می‌‌دارید می‌‌خورید شوقی به خصوص این آب ندارید شوق دارید به جامع و لکن بالاخره باید یکی از این دو را انتخاب کنید و این موافق با غرض شماست یا در موارد دفع افسد به فاسد انتخاب فاسد موافق غرض شماست، ‌شوق را به معنای موافقت غرض بگیریم این بازگشتش به این است که ما در اراده بیش از عزم بر ایجاد و اعمال سلطنت نفس در ایجاد فعل چیز دیگری لازم نداریم.

این‌که آقای سیستانی قیاس کردند شوق را به طیب النفس در مثال بیع مضطر، طیب نفس در بله ظهورش یعنی رضای فعلی به بیع، راضی است به نتیجه بیع که نقل و انتقال است و لو منشأش اضطرار باشد اما شوق معنای دیگری دارد. در همین مثال مضطر راضی است به بیع دارش و لو از باب ناچاری اما شوق ندارد به بیع دارش.

انشاءالله بقیه مطالب در جلسه‌ آینده.

و الحمد لله رب العالمین.

1. ماتن: هر موجود ذی شعوری می‌یابد که هیچ معلولی بدون علت نمی‌تواند باشد، مثلا اگر صدائی بلند شود، تمام گنجشک‌ها فرار می‌کنند، زیرا از صدا به وجود صاحب صدا پی می‌برند، اگر بوئی در فضا بپیچد سگ به دنبال صاحب بو می‌رود، زیرا می‌داند که بو بدون منشأ نمی‌تواند باشد، و انسان هم از این قاعده مستثنی نیست، و از وجود هستی می‌فهمد که بایستی این جهان علتی داشته باشد، ولی چون ذهنش ملتفت خدای واقعی نیست، خیال می‌کند که علت حتما باید دارای امتیازات ویژه باشد، و لذا گاهی آتش و یا خورشید و یا ماه را می‌پرستد، به گمان این‌ها دارای امتیازاتی هستند که سائر مخلوقات چنین امتیازهائی ندارند.

 در این میان برخی گمان کرده‌اند اگر خداوند را دارای تمام صفات کمال بدانند، به خدای واقعی رسیده‌اند، و تعبیر می‌کنند که خداوند دارای کمال مطلق است. می‌گویند: اگر علم هر مخلوقی به مقدار معینی هست، اما علم خداوند بی‌نهایت است، و یا اگر قدرت فلان مخلوق مقدار معینی است، اما قدرت خداوند بی‌نهایت است.

و گاهی می‌گویند هر چیزی که در مخلوقات ممکن باشد در خداوند واجب خواهد بود.

 و برخی به گمان خود به حقیقتی ناب دست یافته‌اند، و آن این‌که خداوند واجد کمالات همه اشیاء به نحو اشد و اقوی می‌باشد، بسیط الحقیقة تمام الاشیاء ولیس بشیء منها، (ملاصدرا: لم اجد فی وجه الارض من له علم بذاک، ولی از ارسطو وافلاطون هم چنین جمله ای نقل شده است، رک: مصباح یزدی شرح الاسفار ج 2ص67.)

این مطالب سراسر اشتباه و خطا است، و در این جا تنها به یک اشکال اشاره می‌شود، و آن این‌که تمام این اوهام ناشی از تشبیه خالق به مخلوق است و خداوند را مقداری ومتجزی فرض کرده‌اند. زیرا تناهی و عدم تناهی از مختصات کمّیات است، پس اگر خداوند دارای کمال مطلق باشد، خداوندی مقداری خواهد شد. و تعالی الله عن التجزّی والمقدار، كُلُّ شَيْ‏ءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدار عالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهادَةِ الْكَبيرُ الْمُتَعال.‏ و اساسا فرضیه غیر متناهی مخالف عقل است زیرا اگر از این علم مطلق فرضا چیزی کم شود، آن علم مطلق قهرا کوچک خواهد شد، پس اضافه کردن این مقدار محدود چگونه سبب نامحدود شدن، گردیده است؟!

الصادق علیه السلام: انَّ الْجِسْمَ مَحْدُودٌ مُتَنَاهٍ وَ الصُّورَةَ مَحْدُودَةٌ مُتَنَاهِيَةٌ فَإِذَا احْتَمَلَ الْحَدَّ احْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَ النُّقْصَانَ وَ إِذَا احْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَ النُّقْصَانَ كَانَ مَخْلُوقاً قَالَ قُلْتُ فَمَا أَقُولُ قَالَ لَا جِسْمٌ وَ لَا صُورَةٌ وَ هُوَ مُجَسِّمُ الْأَجْسَامِ وَ مُصَوِّرُ الصُّوَرِ لَمْ يَتَجَزَّأْ وَ لَمْ يَتَنَاهَ وَ لَمْ يَتَزَايَدْ وَ لَمْ يَتَنَاقَصْ لَوْ كَانَ كَمَا يَقُولُونَ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْخَالِقِ وَ الْمَخْلُوقِ فَرْقٌ وَ لَا بَيْنَ الْمُنْشِئِ وَ الْمُنْشَإِ لَكِنْ هُوَ الْمُنْشِئُ فَرْقٌ بَيْنَ مَنْ جَسَّمَهُ وَ صَوَّرَهُ وَ أَنْشَأَهُ إِذْ كَانَ لَا يُشْبِهُهُ شَيْ‏ءٌ وَ لَا يُشْبِهُ هُوَ شَيْئا (الکافی ج1ص106)

نتیجه این‌که اولا: پس تنها معرفت صحیح، معرفت تنزیهی است، یعنی تنزیه خداوند از مهمترین صفت مخلوقیت که مقداریت وتجزّی باشد، خداوند نه متناهی و نه نامتناهی است.

و ثانیا: اساسا دلالت مخلوق بر خالق به جهت نیاز متجزی به غیر متجزی می‌باشد، و این مطلب از آموزه‌های وحیانی است که در روایت فوق و نظائر این روایت، به صراحت بر آن تاکید شده، که مناط خالقیت و مخلوقیت که تجزی و عدم تجزی می‌باشد، و گرنه درک نیاز هر پدیده به پدید آورنده (برهان امکان) در حیوانات هم وجود دارد.

و سوره توحید که در روایات متعدد از آن به نسبة الرب (شناسنامه خداوند) یاد می‌شود، برای اثبات همین مطلب نازل شده، و در قالب چهار عبارت "تجزّی" را از خداوند نفی کرده است: 1-احد 2-صمد 3-لم یلد ولم یولد 4-لم یکن له کفوا احد.

احد

اما کلمه "احد"، به معنای غیر متجزی است، نه به معنای واحد در مقابل اثنین. اساسا وحدت عددی در مورد خداوند استعمال نمی‌شود (در روایات متعدد وحدت عددی از خداوند نفی شده)، زیرا اگر چه خداوند شریک ندارد، ولی نفی شریک به جهت نفی تجزّی است:

راوی به امام علیه السلام عرض می‌کند: قلت: أجل، جعلني اللّه فداك، لكنّك قلت: الأحد الصّمد، و قلت: لا يشبهه شي‏ء. و اللّه واحد و الإنسان واحد، أليس قد تشابهت الوحدانيّة؟ قال: يا فتح، أحلت، ثبّتك اللّه، إنّما التّشبيه في المعاني فأمّا في الأسماء فهي واحدة، و هي دلالة على المسمّى. و ذلك أنّ الإنسان و إن قيل: واحد، فإنّه يخبر أنّه جثّة واحدة و ليس باثنين. و الإنسان نفسه ليس بواحد، لأنّ أعضاءه مختلفة غير واحد، و هو أجزاء مجزّأ ليست بسواء، دمه غير لحمه و لحمه غير دمه و عصبه غير عروقه و شعره غير بشره و سواده غير بياضه، و كذلك سائر جميع الخلائق. فالإنسان واحد في الاسم و لا واحد في المعنى، و اللّه- تعالى- هو واحد لا واحد غيره لا اختلاف فيه و لا تفاوت و لا زيادة و لا نقصان. فأمّا الإنسان المخلوق المصنوع المؤلّف من أجزاء مختلفة و جواهر شتّى، غير أنّه بالاجتماع شي‏ء واحد، قلت: جعلت فداك، فرّجت عنّي فرّج اللّه عنك.

الصمد

در روایات متعدد صمد به معنای چیزی است که جوف ندارد: سمعت أبا الحسن- عليه السّلام- و سئل عن الصّمد، فقال: الصّمد الّذي لا جوف له. واین عنوان ملازم با غیر متجزی است، زیرا هر کلّی در درون خود اجزاء را دارا می‌باشد، اما اگر چیزی جوف نداشته باشد، قهرا کلّ و متجزی نخواهد بود.

لم یلد ولم یولد

حقیقت ولادت به معنای جدا شدن جزء از کل است، وقهرا چیزی که غیر متجزی باشد نمی‌تواند از چیزی جدا شود و یا چیزی از او جدا گردد.

لم یکن له کفوا احد

تجزّی ملازم با کفویت وشباهت است، زیرا هر کفوی با کفو خود دارای ما به الامتیاز و ما به الاشتراک خواهد بود: الإمام الجواد علیه السلام: "إن ما سوى الواحد متجزئ، والله واحد أحد لا متجزئ ولا متوهم بالقلة والكثرة، وكل متجزئ، أو متوهم بالقلة والكثرة فهو مخلوق دال على خالق له".

وبه همین دلیل، خود ذات خداوند دلیل بر بی همتائی اوست، زیرا غیر متجزّی نمی‌تواند دوتا باشد: شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ هُو. ذات خداوند شاهد بر نفی شریک است. [↑](#footnote-ref-1)