

وحدت ذاتی خدا در کلام

امام رضا (علیه السلام)

دریافت: ۱۳۹۵/۵/۱۳ پذیرش: ۱۳۹۵/۸/۱۰

خدیجه سپهری^۱

چکیده

در نظام معرفتی اسلام، اساسی‌ترین شناخت، شناخت خداوند و مهم‌ترین مبحث در شناخت خدا، توحید است. بنیان عقیده توحیدی انسان، توحید ذاتی است. این عقیده، بر اساس وحدت ذاتی خداوند شکل می‌گیرد. برای درک واقعیت وحدت ذاتی خداوند، بهترین منبع، سخنان اهل بیت (علیهم السلام) است. پژوهش‌هایی که با عنوان توحید در کلام اهل بیت (علیهم السلام) انجام شده، یا ناظر به معنای عام آن یعنی خداشناسی است یا اینکه دقت فلسفی لازم را ندارد. بنابراین پژوهش دقیق فلسفی درباره تبیین وحدت ذاتی خداوند در بیانات حضرت رضا (علیه السلام) صورت نگرفته است. در این مقاله به این پرسش که «از کلمات امام هشتم (علیه السلام) چه مطالب و دلایلی درباره وحدت ذاتی خداوند می‌توان استنباط کرد؟» پاسخ داده شده است و با کمک تقسیم‌های فلسفی و به روش توصیفی تحلیلی، دو بخش اصلی وحدت ذاتی یعنی بساطت مطلق ذات الهی و وحدانیتش از کلمات امام رضا (علیه السلام) استخراج شده است. در بخش بساطت ذات خدا در کلام حضرت، به سلب جزء و بعض و حدّ و نیز دلایلی بر نامحدودبودن خداوند دست یافتیم. علاوه بر آن، از صمدیت خدا، امتناع تصور حقیقت ذات خدا و عدم قابلیت اشاره ذات او نیز نامتناهی بودن وجود خداوند را تبیین کردیم. سپس با معرفی خداوند به عنوان تنها موجود نامحدود، یکتایی خدا در بساطت مطلقه‌اش نیز ثابت شد. در بخش دوم نیز به تبیین و اثبات یکتایی ذات الهی، با نفی وحدت عددی و با دلایلی چون «عدم اجماع بر شرک»، «مخلوق بودن ضدیت و مقارنت» و «برهان بسیط الحقیقه» با استفاده از کلام حضرت پرداختیم.

کلیدواژه‌ها:

امام رضا (علیه السلام)، بساطت ذات، وحدانیت ذات، نامحدود بودن ذات، شناخت خدا.

۱. دانشجوی دکتری مدرسی معارف دانشگاه تهران و دانش‌آموخته سطح ۳ جامعه الزهراء: khsepheri@yahoo.com

مقدمه

مهم‌ترین نوع معرفت از معارف قابل کسب برای انسان، معرفت به خداوند است. قله این معرفت، توحید محسوب می‌شود؛ به گونه‌ای که بالاترین نقطه سلوک انسان، رسیدن به توحید معرفی شده است. توحید دارای اقسام و مراتبی است: توحید نظری که عقاید توحیدی انسان را در بر می‌گیرد و توحید عملی که به رفتار موحدانه اشاره دارد. پایه توحید در عمل، توحید در عقیده است. توحید نظری دارای سه قسم اصلی است: توحید ذاتی، صفاتی و افعالی که توحید ذاتی نقش پایه و زیربنا را نسبت به سایر اقسام دارد (سعیدی‌مهر، ۱۳۹۳: ۶۷ و ۶۵).

از آنجاکه توحید از جنس اعتقاد است و اعتقادی صحیح است که مطابق با واقع باشد، واقع و مطابق خارجی عقیده توحید ذاتی که وحدت ذاتی خداست، موضوع بحث این مقاله است.

وحدت از نگاه فلسفی در مقابل کثرت قرار دارد و وقتی در ذات شیئی مورد بررسی باشد، دربردارنده وحدت یا کثرت درون ذاتی و وحدت یا کثرت برون ذاتی خواهد بود؛ لذا وحدت ذاتی خدا در دو معنا قابل بررسی است: وحدت درون ذاتی که به معنای بساطت مطلق ذات خداست و وحدت برون ذاتی که به معنای یگانگی ذات اوست. از آنجاکه بهترین مبین معارف اسلامی از جمله معارف توحیدی، معصومین (علیهم‌السلام) هستند، در این مقاله به تبیین و بررسی وحدت ذاتی حق در کلام امام‌رضا (علیه‌السلام) در دو محور اصلی بساطت ذات الهی و وحدانیت ذات او خواهیم پرداخت.

۱. بساطت ذات الهی

فلاسفه اسلامی برای تبیین بساطت مطلق ذات خدا، انواع مختلف ترکیب را از خداوند متعال سلب می‌کنند (ابن‌سینا و طوسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳: ۵۴ و ۳۴۴ و ۳۴۷؛ سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۰۵؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۱۶۵).

ترکیب را می‌توان به دو گونه کلی تقسیم کرد: ترکیب عقلی و ترکیب خارجی. ترکیب عقلی با اجزای ذهنی حاصل می‌شود؛ به‌گونه‌ای که این اجزا مابه‌ازای خارجی ندارند و شامل ترکیب از وجدان و فقدان (وجود و عدم)، ترکیب از وجود و ماهیت و ترکیب از اجزای حدی یعنی جنس و فصل است. ترکیب خارجی، شامل ترکیب از ماده و صورت خارجی، ترکیب از عناصر و ترکیب از اجزای مقداری است (سعیدی‌مهر، ۱۳۹۳، ج ۱: ۷۶-۷۵).

۱-۱ تبیین بساطت ذات خدا

تبیین بساطت مطلق ذات خدا و نفی ترکیب از او در کلام حضرت رضا (علیه‌السلام) در چندین جا قابل مشاهده است، اما نه به این شکل که حضرت بفرمایند «خداوند بسیط است»، بلکه تعابیر مختلفی مطرح شده که گاهی نفی جزء و ترکیب، به‌روشنی از آن‌ها برداشت می‌شود و گاهی نیازمند دقت نظر است تا به بساطت ذات منتهی گردد. بنابراین، این عبارات را به دسته‌های مختلف تقسیم می‌کنیم.

۱-۱-۱ استفاده از کلمه «جزء» یا «بعض»

در این بخش یا حضرت به طور کاملاً صریح، جزء داشتن را از حضرت حق نفی کرده‌اند مانند «لَا مُتَجَزَّءٌ» (او دارای جزء نیست) (ابن بابویه، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۶۸)؛ یا در ضمن برهانی خلف، مخاطب را متوجه پندار نادرست قائل شدن جزء برای خداوند می‌کنند؛ به این صورت که گاهی دارای جزء بودن ذات الهی را تالی فاسد قضایای دیگر عنوان و گاه تالی فاسد تصور جزء برای خدا را مطرح می‌کنند؛ بدین ترتیب که در عبارت شریف «لَا تَجْرِي عَلَيْهِ الْحَرَكَةُ وَالسُّكُونُ وَكَيْفَ يَجْرِي عَلَيْهِ مَا هُوَ أَجْرَاهُ وَ يَعُودُ فِيهِ مَا هُوَ ابْتِدَآءُهُ إِذَا لَتَفَاوَتْ ذَاتُهُ وَ لَتَجَزَّأَ كَنَّهُ» (حرکت و سکون در او جریان ندارد، چگونه آنچه را که او ایجادش کرده، در او جریان یابد و آنچه را که او آغاز کرده در او تأثیر

گذارد. در این صورت ذاتش متغیر و حقیقتش تجزیه می‌گردد (همان: ۳۱۲-۳۱۱) تالی فاسد جریان حرکت و سکون در خداوند، تغییر در ذات الهی و تجزیه کنه ذات مقدس او مطرح گشته است. استفاده از کلمه «کنه» نیز گویای این مطلب است که مقصود حضرت رضا (علیه السلام) نفی تجزیه ذات و بیان بساطت ذات حق است. عبارت «مَنْ غَيَّاهُ فَقَدْ غَيَّاهُ وَ مَنْ غَيَّاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ...» (هر که برای او پایانی قرار داد او را محدود کرد و هر که او را محدود کرد، او را تجزیه نمود...) (همان: ۳۰۶) نیز با همان شیوه، به نفی جزء از ذات خداوند می‌پردازد؛ بدین نحو که قائل شدن غایت برای ذات خدا را مستلزم جزء داشتن خدا بیان می‌کند. در شیوه دوم نفی جزء در قالب برهان خلف، که تالی فاسدهای تصور جزء برای خدا مطرح می‌شود، عبارت «لَا لَهُ تَذَلُّلٌ مَنْ بَعْضُهُ» (هر که برای او جزء فرض کرد، برای او خضوع ننمود) (همان: ۳۰۴) از خطبه توحیدیه حضرت تالی فاسد دارای ابعاض دانستن خدا را عدم تذلل در برابر او عنوان می‌کند. همچنین در عبارت «مَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ وَصَفَهُ وَ مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ أَحَدَفِيهِ» (هر که برای او جزء قائل شد، او را توصیف کرد و هر که او را توصیف کرد، از او منحرف گشت) (همان: ۳۰۶) تالی فاسد تصور جزء برای خداوند، توصیف خداوند و در نتیجه الحاد و انحراف از اعتقاد به خدا بیان شده است. این قبیل عبارات‌ها استدلال‌هایی برای نفی جزء از خداوند شمرده می‌شوند.

در واقع، حضرت در استدلال اول، در عبارت «لَا لَهُ تَذَلُّلٌ مَنْ بَعْضُهُ» می‌فرماید اگر کسی خداوند را دارای جزء و بعض بپندارد و او را مرکب بشمارد، شناخت درستی از خداوند پیدا نکرده است، زیرا خداوند غنی مطلق است و ترکیب در ذات او مستلزم فقر و احتیاج بوده و با غنای او ناسازگار است (خراسانی، ۱۳۶۲: ۸۵). پس چنین فردی به پرستش خدایی روی آورده که دارای ابعاض است. در نتیجه، شناخته خود را پرستیده و خدای حقیقی را نپرستیده است (مجلسی، ۱۳۷۰: ۳۳) زیرا با توجه به عبارت‌های حضرت در خطبه توحیدیه که می‌فرمایند: «أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى مَعْرِفَتُهُ وَ أَصْلُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَوْحِيدُهُ» (آغاز عبادت خدا شناخت اوست و پایه شناخت او، توحید اوست) (ابن بابویه، ۱۳۷۳: ج ۱: ۳۰۴) عبادت بدون معرفت خدا تحقق نمی‌پذیرد و حقیقت عبادت و بندگی،

همان تذلل و اطاعت از خداست (مصطفوی، ۱۳۸۵: ۲۵). بنابراین، اگر کسی وحدت خدای سبحان را به درستی و چنان‌که باید درک نکرد و او را دارای جزء دانست، معرفت او از خدا صحیح نبوده و به بندگی خداوند هم نخواهد رسید.

در استدلال دوم که نتیجه جزء قرار دادن برای خدا، توصیف او معرفی شده است، مقصود از وصف خداوند، توصیف او به صفات مخلوقات است. از آنجاکه خداوند در ذات خود همتایی ندارد، مانند مخلوقات نیز دارای جزء نیست و قائل شدن به ترکیب خدا، برابر با تشبیه خدا به مخلوق است. لذا توصیف‌کننده خدا، به کسی به‌عنوان خدا اعتقاد یافته که در حقیقت خدا نیست بلکه مخلوق اوست. به‌همین دلیل، نتیجه مرکب‌دانستن خدا و توصیف او به صفات مخلوق، الحاد و انحراف از اعتقاد به خدای حقیقی محسوب می‌شود.

از تمام این عبارات، با توجه به اینکه نفی جزء بدون قید ذکر شده است، می‌توان برداشت کرد که در ذات خدا هیچ نوع جزء و ترکیبی راه ندارد و این کلمات بر بساطت مطلق ذات الهی دلالت می‌کنند. افزون بر اینکه عبارت «مَنْ غَايَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ» شاهد دیگری بر نفی مطلق جزء است که در ضمن بیان نفی حد از خدا، ذکر خواهد شد.

۱-۱-۲ نفی حد از ذات الهی

با نگاهی اجمالی به کلمات صادرشده از حضرت رضا (علیه السلام) می‌توان فهمید که خداوند موجودی نامحدود معرفی شده است. عباراتی چون «فلا إِلَيْهِ حُدٌّ مَنَسُوبٌ» (حدی به او نسبت داده نمی‌شود) (ابن بابویه، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۴۵)؛ «بِلا حُدُودٍ وَ لا أَعْرَاضٍ» (او فاقد حدود و اعراض است) (همان: ۳۴۱) با استفاده از کلمه حد و نفی آن از ذات حق تعالی، بر نامحدود بودن و نامتناهی بودن او دلالت می‌کنند. حتی امام (علیه السلام) در پاسخ به عمران صابی که از حضرت

خواست تا حدّ خداوند را برای او بیان کنند (فَحَدَّهُ لِي: خدا را برای من تحدید کن) فرمودند: «لَا حَدَّ لَهُ» (او حدّ ندارد) (همان: ۲۶۸). نفی حدّ از این جهت بر نفی مطلق ترکیب دلالت دارد که موجود نامحدود، صرف‌الوجود است و در وجود صرف، عدم راه ندارد. پس او مرکب از وجود و عدم نیست. همچنین، می‌توان گفت که محدودیت وجودی، مستلزم داشتن ماهیت و ترکیب موجود از وجود و ماهیت است، زیرا این ماهیت است که از حدّ وجود انتزاع می‌شود؛ لذا فقط وجودهای محدود، دارای ماهیتند. پس اگر وجود خدا نامحدود است، مرکب از وجود و ماهیت نیست و ماهیت‌داشتن یک موجود هم، حداقل مستلزم ترکیب عقلی از جنس و فصل عقلی است. همچنین، از آنجاکه هر موجودی که دارای ترکیب خارجی یعنی ماده و صورت است، قطعاً دارای ترکیب عقلی هم هست ولی موجودی که ترکیب عقلی ندارد، مسلماً فاقد ترکیب خارجی نیز خواهد بود، پس نامتناهی بودن خدا، بساطت مطلقه او را می‌رساند.

صرف‌الوجود بودن خداوند را می‌توان از عبارتهای دیگری که در کلام امام هشتم (علیه‌السلام) آمده نیز برداشت کرد. آنجاکه می‌فرمایند: «مَوْجُودٌ لَا عَنِّ عَدَمٌ» (خداوند موجود است ولی وجود او برگرفته از عدم نیست) (مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۵۵).

زیرا هیچ‌گاه مسبوق به عدم نبوده است، چه عدم زمانی و چه عدم ذاتی. پس وجود خداوند متعال، همان‌گونه که قبل از هر زمانی بوده، قبل از هر عدم ماهوی و ذاتی قابل تصور هم بوده است. لذا عبارت «سَبَقَ الْأَوْقَاتَ كَوْنُهُ وَ الْعَدَمُ وَجُودُهُ» (او بر زمان‌ها پیشی گرفته و وجودش قبل از عدم است) (همان: ۲۵۶) نیز همین مطلب را تأیید می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۵۷). بنابراین اگر از نامحدودبودن ذات خدا سخن به میان می‌آید، نفی تمام محدودیت‌ها به‌طور مطلق از خداوند مقصود است؛ چه محدودیت ذاتی باشد یا محدودیت زمانی یا مکانی یا مادی (مصطفوی، ۱۳۸۶: ۵۹).

موجود نامحدود، غایت و نهایت ندارد و اگر کسی برای خداوند نهایی قائل شود، کسی که مورد تصدیق اوست، خدا نخواهد بود (مجلسی، ۱۳۷۰: ۳۳). «لَا بِهِ صَدَقَ مَنْ

نَهَاهُ» هر که او را دارای نهایت بدانند، او را تصدیق ننموده است) (ابن بابویه، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۰۴) و چنین فردی از حق تعالی منحرف گشته است: «مَنْ غَيَاهُ... فَقَدْ اَلَّحَدَ فِيهِ» همان: (۳۰۶).

یکی از اسامی خداوند که در بیان حضرت رضا (علیه السلام) نیز آمده «الصمد» همان: (۲۵۶) است که می‌تواند بر نامتناهی بودن ذات الهی دلالت کند، با این توضیح که واژه «صمد» به معنای «قصده» بوده و «صمد» کسی است که مورد قصد است و خداوند از این نظر صمد نامیده شده که همه چیز را او خلق نموده و لذا مخلوقات بی‌نیاز از او نیستند. لازمه این معنا، بی‌نیاز بودن خدا از مخلوقات و نتیجه بی‌نیازی مطلق او، اجوف نبودن اوست (ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۳: ۲۵۹) چنان‌که در روایتی که از امام حسین (علیه السلام) در معنای صمد وارد شده، حضرت چنین فرمودند:

«الصَّمَدُ الَّذِي لَا جَوْفَ لَهُ^۱ وَ الصَّمَدُ الَّذِي قَدِ انْتَهَى سُودُهُ وَ الصَّمَدُ الَّذِي لَا يَأْكُلُ وَ لَا يَشْرَبُ وَ الصَّمَدُ الَّذِي لَا يَنَامُ وَ الصَّمَدُ الدَّائِمُ الَّذِي لَمْ يَزَلْ وَ لَا يَزَالُ» (صمد کسی است که جوف ندارد و بزرگی‌اش بی‌پایان است. نمی‌خورد و نمی‌نوشد و نمی‌خوابد. صمد دایمی است، همواره بوده و خواهد بود) (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ج ۱: ۹۰).

با توجه به این روایت که صمد را «لم یزل و لا یزال» معرفی فرمود، روشن می‌شود که عدم بر چنین ذاتی سبقت ندارد و بر او لاحق نمی‌شود؛ پس او صرف الوجود است و لذا جوف ندارد زیرا جوف داشتن یعنی راه یافتن عدم در آن و راه یافتن عدم، نشانگر نیازمندی است. در نتیجه، خوردن و آشامیدن و خوابیدن که نشانه‌ی نیاز و فقر است، در چنین موجودی وجود ندارد، زیرا نیاز ویژگی ممکن الوجود است و واجب الوجود، غنی بالذات است. بر همین اساس، میرداماد می‌فرماید:

«أَنَّ كُلَّ مُمَكِّنٍ زَوْجٍ تَرْكِيبِيٍّ وَ كُلُّ مُرَكَّبٍ مُزْدَوِجٍ الْحَقِيقَةِ فَإِنَّهُ أَجَوْفُ الذَّاتِ لَا مُحَالَءَةَ، فَمَا لَا جَوْفَ لِذَاتِهِ عَلَى الْحَقِيقَةِ هُوَ الْأَحَدُ الْحَقُّ سُبْحَانَهُ لَا غَيْرَ» (هر ممکن الوجودی مرکب است و هر مرکبی دارای حقیقت ترکیبی است. پس قطعاً ذاتش دارای جوف

۱. هذا المعنى يرجع فيه تعالى الى أنه كامل ليس فيه جهة إمكان و نقصان.

است پس آنچه که ذاتش حقیقتاً جوف ندارد فقط خداوند أحد است نه غیر او (میرداماد، ۱۴۰۳ق: ۲۵۰).

بدین ترتیب، خداوند ذاتی است که صمد است؛ یعنی جوف و عدم ندارد و موجودی که عدم در او راه ندارد، نامتناهی خواهد بود.

با چنین تعریفی از واژه صمد، قابل اشاره بودن ذاتی که صفت صمدیت دارد، منتفی خواهد بود: «وَلَا صَمَدَ صَمَدُهُ مَنُ أَشَارَ إِلَيْهِ» (ابن بابویه، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۰۴). معنای این عبارت بر اساس معنای لغوی صمد که قصد کردن است، چنین می‌شود: «کسی که به سوی خدا اشاره کند، او را قصد نکرده است» (خراسانی، ۱۳۶۲: ۷۵). اما این عبارت با معنای اصطلاحی صمد نیز هماهنگی کاملی دارد زیرا اشاره در این عبارت اعم از اشاره حسی و وهمی و عقلی است (مجلسی، ۱۳۷۰: ۳۳)؛

پس اگر مقصود از اشاره، اشاره حسی باشد، تفسیر جمله این گونه خواهد بود که اشاره حسی به خداوند موجب محدود کردن اوست، زیرا اشاره حسی وقتی صورت می‌گیرد که شیء محسوس بوده و متحیز و دارای مکان باشد (بیهقی کیذری، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۲۴) و شیء مکان‌دار به‌ناچار باید در جهتی خاص واقع شود تا اشاره به آن صحیح باشد؛ یعنی اگر بخواهیم به چیزی اشاره کنیم، توجه و اقبال ما باید به سمت و طرف آن شیء باشد و این یعنی آن شیء باید در جهتی خاص واقع گردد و در جهت خاص بودن یعنی در جهات دیگر نبودن. در نتیجه، شیء مورد اشاره در جهتی هست و در جهتی نیست، پس محدود است به اطراف و حدودی (مدرس وحید، بی‌تا، ۲: ۳۷). بدین ترتیب، اشاره حسی به شیء نشان‌دهنده محدود بودن آن شیء است.

حال اگر مقصود از اشاره، عقلی بوده باشد، یعنی انسان در ذهن خود او را تصوّر و از این طریق او را محدود کرده است زیرا ذهن انسان، محدود است و احاطه شیء محدود (ذهن) بر چیزی، نشانه محدود بودن متصوّر است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۸۹-۹۰).

اشاره، چه حسی و چه عقلی، از لحاظ دیگری نیز موجب محدودیت شیء می‌شود زیرا مشارالیه از اشاره‌کننده جداست و حداقل خالی از اوست پس محدود خواهد بود، زیرا حداقل، اشاره‌کننده را در برنگرفته است.

نفی اشاره عقلی از ذات الهی با عباراتی چون «لَا مُتَوَهَّم» (او در وهم نمی‌آید) (ابن بابویه، ۱۳۷۳، ج: ۱، ۲۶۸) و «مُمْتَنِعٌ عَنِ الْأَوْهَامِ أَنْ تَكْتَنِبَهُ» (وهم‌ها نمی‌توانند کنه او را درک کنند) (همان: ۲۴۳) نیز بیان شده است زیرا توهم به معنای در ذهن آوردن است و از آنجاکه هیچ‌گاه موجود غیرمتناهی محاط واقع نمی‌شود و غیرمتناهی در متناهی نمی‌گنجد، ذات نامحدود الهی نیز در ذهن نمی‌آید (خراسانی، ۱۳۶۲: ۸۸). بر همین اساس، در عبارت‌های دیگری از حضرت رضا (علیه السلام) تلازم بین توهم ذات الهی با محدود کردن آن بیان شده است: «لَا يَدْرِكُهُ الْوَهْمُ فَهَكَذَا لَطْفَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَنْ أَنْ يَدْرِكَ بِحَدِّ» (وهم او را درک نمی‌کند و او برتر از آن است که با درک شدن محدود گردد) (ابن بابویه، ۱۳۷۳، ج: ۱، ۲۹۸).

امتناع توهم واجب تعالی به معنای ماهیت‌نداشتن او نیز هست زیرا آنچه از موجودات خارجی که به ذهن ما می‌آید، ماهیات آن‌هاست (نواب لاهیجانی، بی تا: ۲۰۹)؛ یعنی حقیقت موجودی را می‌توان تصوّر کرد و به ذهن آورد که دارای ماهیت باشد و گرنه موجودی که حقیقتش فاقد ماهیت و صرف‌الوجود است، با حقیقتش به ذهن نمی‌آید، زیرا حقیقت وجود، عین خارجیت است و آنچه خارجیت عین ذات اوست، آمدنش در ذهن، مستلزم انقلاب است (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱۵۸).

۲-۱ دلایل بساطت ذات خدا

چنان‌که بیان شد، نامحدودبودن خدا به معنای بساطت مطلق ذات اوست. در کلام حضرت رضا (علیه السلام) استدلال‌هایی بر نامحدودبودن ذات خداوند مطرح شده یا می‌توان برداشت نمود که به تقریر آن‌ها می‌پردازیم:

۱. استدلال اول

در سوال عمران صابی از حضرت مطرح شده پس از اینکه عمران از حضرت خواست تا حدّ خداوند را بیان فرماید و حضرت، ذات خدا را نامحدود دانستند، عمران، دلیل این ادعا را جویا شد و حضرت پاسخ دادند:

«لَإِنَّ كُلَّ مَحْدُودٍ مُتَّاهٍ إِلَى حَدٍّ وَإِذَا احْتَمَلَ التَّحْدِيدَ احْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَإِذَا احْتَمَلَ الزِّيَادَةَ احْتَمَلَ النُّقْصَانَ فَهُوَ غَيْرُ مَحْدُودٍ وَلَا مُتَزَايِدٍ وَلَا مُتَنَاقِصٍ وَلَا مُتَجَزِّئٍ وَلَا مُتَوَهِّمٍ» (زیرا هر محدودی، متناهی به حدی است و هرگاه حد محتمل باشد، زیاده در کار خواهد بود و هرگاه زیاده در کار باشد، نقصان در کار خواهد بود، پس او نامحدود است و زیاده‌بردار و نقصان‌بردار و دارای جزء و قابل تصور نیست) (ابن بابویه، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۶۸).

محدودبودن به هرگونه حدّی (حدّ زمانی، مکانی، وجودی و ...) ملازم با امکان وجود و فقر و تجزیه‌شدن است زیرا شیء محدود، قهراً قابل قسمت به اطراف است (مصطفوی، ۱۳۸۶: ۷۲).

متناهی‌بودن ذات خداوند موجب می‌شود ذات او امکان زیادت پیدا کند زیرا بالاتر از شیء متناهی، همواره چیزی قابل تصور است؛ چیزی که احتمال زیادشدن در آن باشد، امکان کم‌شدن و نقصان هم در آن پیدا می‌شود و این قسمتی که احتمال دارد زیاد یا کم شود، جزئی برای آن ذات خواهد بود لذا چنین ذاتی مرکب از اجزا می‌شود. در حالی که خداوند دارای جزء نیست.

۲. استدلال دوم

در عبارتهای شریف زیر مطرح شده است:

«مَنْ غَيَّاهُ فَقَدْ غَايَاهُ وَمَنْ غَايَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ وَمَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ وَصَفَهُ وَمَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ أَلْحَدَ فِيهِ» (هر که او را دارای غایت بداند، غایت‌دار متداومش کرده و هر که غایت مداوم

برای او تصور کند، او را تجزیه نموده و هر که او را تجزیه کند، او را توصیف کرده و هر که او را توصیف کند، از او منحرف گشته است) (همان: ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۰۶).

نهایت و غایت قراردادن برای خداوند موجب تجزیه او می‌شود زیرا غایت، خود، طرف مشخص و معینی از موضوع غایت‌دار است و این علامت تجزیه است و چیزی که دارای اجزا شد، قابل توصیف می‌شود زیرا شیء قابل توصیف در محدوده فکر و عقل و احاطه شناسایی انسان قرار خواهد گرفت و چنین موجودی که محاط در فکر انسان باشد، موجودی محتاج است و خدای غنی بالذات نیست (همان: ۱۳۸۵: ۶۵).

ارتباط بین تجزیه و توصیف در این عبارتها به شیوه دیگری هم قابل تبیین است؛ بدین صورت که توصیف صرف‌الوجود امر ممکن نیست بلکه برای توصیف یک شیء باید از غیر آن شیء (مثلاً اجزای آن) بهره برد. پس شیء مرکب قابل وصف است اما وجود بسیط مطلق به هیچ وجه قابل توصیف نخواهد بود. نکته دیگر اینکه مقصود از جزء در این عبارتها، مطلق جزء است و شاهد بر این مدعا، شروع عبارت با غایت قراردادن برای خداست. در برهان خلف در این عبارت آمده است که فرض غایت قراردادن برای خدا، منجر به ترکیب در ذات خدا می‌شود. محدودیت به معنای ترکیب از وجود و عدم است و وقتی ترکیب از وجود و عدم از ذات الهی نفی شد، چنان که قبلاً گفتیم، سایر انواع ترکیب هم به طریق اولی از او سلب می‌شود.

۳. استدلال سوم

به‌طور صریح در کلمات حضرت رضا (علیه السلام) نیامده بلکه از تلفیق دو دسته عبارت به دست می‌آید. حضرت در گفتگوشان با عمران صابی می‌فرمایند:

«أَنَّ الْوَاحِدَ الَّذِي هُوَ قَائِمٌ بغيرِ تَقْدِيرٍ وَلَا تَحْدِيدٍ خَلَقَ خَلْقًا مُقَدَّرًا بِتَحْدِيدٍ وَ تَقْدِيرٍ وَ كَانَ الَّذِي خَلَقَ خَلْقَيْنِ اثْنَيْنِ التَّقْدِيرُ وَ الْمُقَدَّرُ» (خدای یگانه‌ای که بدون اندازه و محدودیت است، خلق را با حد و اندازه خلق کرد و آنچه او خلق کرد، دو چیز بود: اندازه و

مخلوق دارای اندازه) (ابن بابویه، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۵۵). این سخن بیانگر آن است که علاوه بر مخلوق مقدر و دارای حد و اندازه، خود تقدیر و اندازه و حد نیز مخلوق خداست. در خطبه توحیدیه نیز در نفی راه یافتن سکون و حرکت در ذات الهی می‌فرمایند:

«لَا تَجْرِي عَلَيْهِ الْحَرَكَةُ وَالسُّكُونُ وَكَيْفَ يَجْرِي عَلَيْهِ مَا هُوَ أَجْرَاهُ وَ يَعُودُ فِيهِ مَا هُوَ ابْتِدَآءُهُ إِذَا لَتَفَاوَتَتْ ذَاتُهُ وَ لَتَجَزَّأَ كُنْهُهُ وَ لَامْتَنَعَ مِنَ الْأَزَلِ مَعْنَاهُ» (حرکت و سکون در او جریان ندارد، چگونه آنچه را که او ایجادش کرده، در او جریان یابد و آنچه را که او آغاز کرده، در او تأثیر گذارد. در این صورت، ذاتش متغیر می‌شود و حقیقتش تجزیه و ازلی بودنش ممتنع می‌گردد) (همان: ۳۱۲-۳۱۱).

آنچه مخلوق خداست، نمی‌تواند وصفی شده و در مورد خالق خود جاری شود؛ پس اگر حد و اندازه نیز مخلوق خداست، نمی‌تواند در ذات خدا راه یابد. چنان‌که فرمود:

«إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ كَيْفَ الْكَيْفِ فَهُوَ بِلا كَيْفٍ وَ أَيْنَ الْأَيْنِ فَهُوَ بِلا أَيْنٍ» (خداوند کیفیت را خلق کرد، پس خودش دارای کیفیت نیست و او مکان را ایجاد کرد، پس دارای مکان نیست) (همان: ۲۳۵ و ۲۶۶). زیرا اگر مخلوق، پس از به‌وجود آمدن بر ذات خالق تأثیر بگذارد، ذات الهی تغییر می‌پذیرد. ذاتی که تأثیر از مخلوق پذیرفته و تغییر می‌کند، قطعاً دارای اجزایی است زیرا زیادت و نقصان می‌پذیرد. در نتیجه، ازلی بودنش ممتنع می‌شود چون آغاز وجود خدای پس از تغییر، به‌هنگام تأثیرپذیری از مخلوق است؛ لذا اگر قرار باشد ذات الهی ازلی باشد، باید ثابت نیز باشد.

۴. استدلال چهارم

از مناظره امام (علیه‌السلام) با عمران صابی به‌دست می‌آید. عمران صابی در گفتگوش با حضرت رضا (علیه‌السلام) از خلق مخلوقات الهی سؤال می‌کند: «أَخْبِرْنِي عَنِ الْكَائِنِ الْأَوَّلِ وَ عَمَّا خَلَقَ» (از اولین موجود و آنچه که خلق کرد، آگاهم کن). حضرت می‌فرمایند:

«سَأَلْتُ فَافْتَهُمُ أَمَّا الْوَاحِدُ فَلَمْ يَزَلْ وَاحِدًا كَائِنًا لَا شَيْءَ مَعَهُ بِلا حُدُودٍ وَلَا أَعْرَاضٍ وَ لَا يَزَالُ كَذَلِكَ ثُمَّ خَلَقَ خَلْقًا مُبْتَدِعًا مُخْتَلِفًا بِأَعْرَاضٍ وَ حُدُودٍ مُخْتَلِفَةٍ» (سؤال کردی پس بدان که خدای واحد همواره یکتا بوده و موجود و چیزی همراه با او نبوده است، فاقد حدود و اعراض است و همیشه این چنین خواهد بود، سپس خلق را بدون الگو با اعراض و حدود مختلف آفرید) (همان: ۳۴۱).

بر اساس فرموده حضرت، آنچه موجب محدودیت یک شیء است، مخلوق بودن آن است و موجود شدن ملازم است با حدوث و محدودیت، زیرا ایجاد شیء در صورتی صدق می کند که شیء موجود نبوده و سپس وجود یافته است؛ پس عدم در آن راه دارد. همه مخلوقات در تمام عوالم هستی دارای محدودیت ذاتی هستند و علاوه بر محدودیت ذاتی، در موجودات عوالم پایین تر، محدودیت زمانی و مکانی هم به آن ها افزوده می شود.

پس در هر صورت، به اقتضای ذات و طبیعت مخلوق، حدود مختلفی پیدا خواهد شد. در نتیجه داشتن حد، علامت مخلوق بودن و امکان می شود (مصطفوی، ۱۳۸۶: ۶۱-۶۲؛ ۱۳۸۵: ۲۷-۲۸): «أَنَّ كُلَّ مَحْدُودٍ مَخْلُوقٌ» (هر موجود محدودی، مخلوق است) (مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۵۳) و آنچه مخلوق نباشد، قطعاً هیچ حدی نخواهد داشت. لذا وجود خدای غیرمخلوق، نامتناهی می شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۶۰).

با توجه به مطالب گفته شده، روشن می شود که بین ذات الهی و مخلوقات، تفاوتی اساسی وجود دارد: «كُنْهُهُ تَفْرِيقٌ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ» (حقیقت ذاتش، جدایی بین او و مخلوقش ایجاد می کند) (ابن بابویه، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۰۵). وجود خداوند نامحدود بوده و مخلوقات محدودند: «غَيْرُهُ تَحْدِيدٌ لِمَا سِوَاهُ» (مغایرت او با موجودات دیگر به محدود بودن آن هاست) (همان: ۳۰۵) و از آنجا که محدودیت شیء به معنای راه یافتن ترکیب در ذات شیء و عدم بساطت مطلقه آن است، تنها موجود بسیط مطلق، خدا خواهد بود، لذا خداوند در بساطت مطلقه اش بی همتا و یکتا بوده و از این لحاظ نیز دارای نوعی وحدت در ذات خود است.

۲. وحدانیت ذات الهی

بر اساس تمام مکاتب فلسفی، ذات خداوند یکتاست و خداوند هیچ همتا و نظیری در مرتبه ذات خود یعنی مرتبه واجب‌الوجودی ندارد. وحدت ذاتی خدا در این بخش، در مقابل کثرت برون ذاتی است. موجودی که دارای وحدت برون ذاتی است، موجودی است که متعدد نیست بلکه امکان تعدد نیز ندارد. این معنا از وحدت ذاتی خداوند را در کلمات امام‌رضا(علیه‌السلام) بررسی خواهیم کرد.

۲-۱ تبیین وحدانیت ذات خدا

امام‌رضا(علیه‌السلام) در فرازهای مختلفی از بیاناتشان به نفی «ضد^۱» (همان: ۳۰۷)، «قرین^۲» (همان: ۳۰۷)، «ثانی^۳» (همان: ۳۴۸ و ۳۵۵)، «مثل^۴» (همان: ۳۰۴)، «شبیبه^۵» (همان: ۲۵۶) و ... از حق تعالی پرداخته‌اند و با کلماتی چون «فرد^۶» (همان: ۳۴۸)، «أحد^۷» و «واحد^۷» (همان: ۲۵۶) به وحدانیت ذات الهی اشاره کرده‌اند. وحدانیت ذات الهی، ازلی و ابدی نیز هست و هیچ موجودی توانایی معیت با او را ندارد: «فَلَمْ يَزَلْ وَاحِدًا كَائِنًا لَا شَيْءَ مَعَهُ بِلا حُدُودٍ وَ لَا أَعْرَاضٍ وَ لَا يَزَالُ كَذَلِكَ» (همواره یگانه و موجود بوده و کسی با او نبوده است، فاقد حدود و اعراض است و همیشه همین‌گونه بوده است) (همان: ۳۴۱) زیرا در کنار صرف‌الوجود، برای وجود دیگری که در رتبه او موجودیت یافته باشد، مجالی نمی‌ماند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۵۸).

امام‌رضا(علیه‌السلام) در عبارت دیگری «مثل» قرار دادن برای خدا را از توانایی اذهان خارج دانسته‌اند و با این بیان، بین تصور ذات خدا در ذهن و نفی یکتایی او ارتباط

۱. لا ضَدَّ لَهُ

۲. لا قَرِينَ لَهُ

۳. لا ثَانِي لَهُ

۴. لا حَقِيقَتَهُ أَصَابَ مِنْ مَثَلِهِ

۵. لا يُشْبِهُهُ شَيْئًا

۶. فَرْدًا لَا ثَانِي مَعَهُ

۷. هُوَ الْوَاحِدُ الْأَحَدُ الضَّمَدُ

ایجاد نموده‌اند: «مُمْتَنِعٌ ... عَنِ الْأَذْهَانِ أَنْ تُمَثِّلَهُ» (ذهن‌ها نمی‌توانند مثلی برای او بسازند) (ابن بابویه، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۴۳) و نتیجه طلب کنه ذات خدا را نفی وحدانیت خدا دانسته‌اند: «لَا إِيَّاهُ وَحْدَهُ مَنِ اكْتَنَّهُ» (هر که بخوهد به کنه ذات او برسد، او را یگانه ندانسته است) «همان: ۳۰۴».

علت این اقتران این است که هر آنچه در ذهن تصور شده، نمی‌تواند ذات الهی باشد؛ چون همان‌گونه که گفتیم ذات الهی صرف‌الوجود است و فاقد ماهیت لذا در ذهن نمی‌آید. علاوه بر این، ذات الهی نامحدود است و ذهن انسان محدود و لازمه تعقل و اکتناه خداوند، احاطه محدود بر نامحدود و احاطه محاط بر محیط است (خراسانی، ۱۳۶۲: ۹۲) که امری محال است. پس مسلماً آنچه در ذهن می‌آید، غیر از حقیقت ذات خداست، بلکه مثلی است که ذهن انسان برای خدا قرار داده و فرض کرده است. بنابراین، تصور ذهنی انسان از حقیقت ذات خداوند، شریک خدا خواهد بود (مجلسی، ۱۳۷۰: ۳۳) اگرچه این شریک، امری ذهنی باشد.

بدین ترتیب، آنچه در ذهن به‌عنوان تصویری از خدا شکل گرفته، نه تنها صانع نیست، بلکه مصنوع است: «كُلُّ مَعْرُوفٍ بِنَفْسِهِ مَصْنُوعٌ» (هر آنچه به‌نفسه معلوم واقع شود، مصنوع است) (ابن بابویه، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۰۴). تصورات انسان، معلوم به نفس خود هستند نه معلوم به واسطه صورت‌های ذهنی دیگر (مجلسی، ۱۳۷۰: ۳۴) و این وجودات ذهنیه، همه، مخلوق قوه ذهن انسانند در حالی که خداوند خالق این قوه است (خراسانی، ۱۳۶۲: ۹۲)، همان‌گونه که امام باقر (علیه السلام) نیز این مسئله را چنین تأیید فرموده‌اند:

«كُلُّ مَا مَيِّزْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلَكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ» (هر چیزی را که در وهم و گمان و فکر خود تصور کنید، هر قدر دقیق و ظریف باشد، مخلوق شماست و به شما باز می‌گردد) (فیض کاشانی، ج ۱: ۴۰۸).

چنین تصویری از خدا، حتی حکایت از ذات الهی هم نمی‌کند زیرا هر چه

مثل و مانند داشته باشد، واجب بالذات و خدا نیست (ابن میثم، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۷۱). لذا کسی که در صدد تصور حقیقت ذات الهی باشد و با این کار برای او مثل و شبیه قرار دهد، هیچ‌گاه به حقیقت او نمی‌رسد: «وَلَا حَقِيقَتَهُ أَصَابَ مَنْ مَثَلَهُ» (هر که برای او مثلی قرار داد، به حقیقت او دست نیافت) (ابن بابویه، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۰۴) و نمی‌تواند خدا را به درستی بشناسد: «فَلَيْسَ اللَّهُ عَرَفَ مَنْ عَرَفَ بِالتَّشْبِيهِ ذَاتَهُ» (هر که بخواهد ذات خدا را با تشبیه بشناسد، به شناخت او دست پیدا نمی‌کند) (همان: ۳۰۴).

۲-۲ دلایل وحدانیت ذات خدا

بر اساس درجات عقول مردم، امام‌رضا (علیه‌السلام) دلایل مختلفی بر یگانگی خدا ارائه کرده‌اند. گاهی با دلایل ساده و گاهی با دلایل عمیق فلسفی، وحدانیت ذات الهی را اثبات می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۵۲). در ادامه به تقریر دلایل و براهین یکتایی ذات الهی می‌پردازیم:

۱-۲-۲ برهان عدم اجماع بر شرک

یکی از استدلال‌های ساده حضرت در پاسخ به مردی دو‌گانه‌پرست مطرح شده است که به حضرت عرض کرد: به اعتقاد ما، دو خدا، صانع و سازنده عالم است. پس دلیل شما بر وحدانیت خدای عالم چیست؟ حضرت فرمودند:

«قَوْلُكَ إِنَّهُ اثنانِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ وَاحِدٌ لِأَنَّكَ لَمْ تَدَّعِ التَّانِي إِلَّا بَعْدَ إِثْبَاتِكَ الْوَاحِدِ فَالْوَاحِدُ مُجْمَعٌ عَلَيْهِ وَ أَكْثَرُ مِنْ وَاحِدٍ مُخْتَلَفٌ فِيهِ» (سخن تو که جهان، دو صانع دارد، خود، دلیل یگانگی صانع است زیرا تو مدعی آفریدگار دوم نیستی مگر پس از اثبات صانع اول. بنابراین آفریدگار یگانه مورد اجماع است ولی بیش از یک صانع مورد

اختلاف است) (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۲۷۰).

و مورد اختلاف، وجودش هرگز قطعی نیست. بر این اساس، دوگانه پرست هم خدای انسان موحد را قبول دارد اما ادعایی افزون بر ادعای فرد موحد دارد و آن، وجود خدای دوم است. پس ثنوی، باید برای دوگانه پرستی خود دلیل آورد و موحد به برهان نیاز ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۵۲ و ۵۳) زیرا موحد، وجود خدای اول را با دلیل پذیرفته است و تا دلیلی بر وجود خدای دوم ارائه نشود، نمی‌توان به وجودش معتقد شد و از آنجا که چنین دلیلی وجود ندارد، یکتایی خدا اثبات می‌گردد.

۲-۲-۲ برهان مخلوق بودن ضدیت و مقارنت

«وَبِمُضَادَّتِهِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ عُرِفَ أَنْ لَا ضِدَّ لَهُ وَبِمُقَارَنَتِهِ بَيْنَ الْأُمُورِ عُرِفَ أَنْ لَا قَرِينَ لَهُ» (با ضد قرار دادن اشیا معلوم می‌شود که او ضدی ندارد و با قرین قرار دادن امور، فهمیده می‌شود که او قرین ندارد) (ابن بابویه، ۱۳۷۳، ج: ۱، ۳۰۷). تضاد و مقارنت چیزی است که خدا ایجاد می‌کند و در واقع مخلوق الهی هستند و مخلوق، امکان تأثیرگذاری بر خالق خود را ندارد: «وَ كَيْفَ يَجْرِي عَلَيْهِ مَا هُوَ أَجْرَاهُ وَ يُعَوِّدُ فِيهِ مَا هُوَ ابْتِدَآءُهُ» (چگونه آنچه که او ایجادش کرده، در او جریان یابد و آنچه که او آغاز کرده، در او تأثیر گذارد؟) (همان: ۳۱۲)؛

لذا ضدیت و مقارنت که مخلوق خداست، نمی‌تواند مؤثر در خدا بوده و او را دارای ضد یا قرین کند. چنان که بیان شد، دلیل عدم امکان تأثیر مخلوق بر خالق این است که چنین تأثیری موجب به وجود آمدن تغییر در ذات الهی و تجزیه ذات خداست که باطل است: «إِذَا لَتَفَاوَتَتْ ذَاتُهُ وَ لَتَجَزَّأَ كَنَّهُ» (در این صورت ذاتش متغیر می‌شود و حقیقتش تجزیه می‌گردد) (همان: ۳۱۲).

درباره دلیل امتناع تغییر در ذات خدا هم دو احتمال وجود دارد: یا این تغییر موجب نقص خدا می‌شود یعنی او کامل است و پس از تغییر، ناقص می‌شود؛ یا اینکه قبل

از تغییر، ناقص است و پس از آن کامل می‌شود و در هر دو صورت، نقص در ذات خدا راه پیدا می‌کند. لذا هر دو احتمال باطل است (مجلسی، ۱۳۷۰: ۶۸).

بنابراین، از آنجاکه خداوند فوق این مخلوقات است (جعفری، ۱۳۷۵، ج ۲۵: ۱۱) و قبل از ضدیت و مقارنت موجود بوده است، نه ضد دارد و نه قرین.

۲-۲-۳ برهان بسیط الحقیقه

از جمله براهین عمیق فلسفی که حضرت رضا (علیه السلام) در اثبات توحید مطرح فرموده‌اند، برهانی است که از این کلمات فهمیده می‌شود:

«أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ، وَأَصْلُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ (جَلَّ اسْمُهُ) تَوْحِيدُهُ، وَنِظَامُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ التَّحْدِيدِ عَنْهُ، لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ مَحْدُودٍ مَخْلُوقٌ، وَشَهَادَةِ كُلِّ مَخْلُوقٍ أَنَّ لَهُ خَالِقًا لَيْسَ بِمَخْلُوقٍ، وَالْمُتَنَعِّجُ مِنَ الْحَدِّثِ هُوَ الْقَدِيمُ فِي الْأَزْلِ» (سراغاز بندگی خدا، شناخت خداست و پایه شناخت خدا، توحید او و نظام توحید الهی، نفی حدّ از اوست، زیرا عقول شهادت می‌دهند که هر محدودی مخلوق است و هر مخلوقی گواه است که خالقش غیر مخلوق دارد که حدوثش محال است و قدیم و ازلی است) (مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۵۳).

وقتی که حضرت هر محدودی را به گواه عقل مخلوق می‌خواند، ثابت می‌کند که خالق باید نامحدود باشد و اساس وحدانیت خدا را بر پایه نفی حدّ از خداوند سبحان قرار می‌دهد که این، اشاره به برهان بسیط الحقیقه است. موجودی که نامحدود است، از هر حیث دارای بساطت است و بسیط مطلق، کلّ الوجود است، زیرا حتی ترکیب از وجود و عدم هم در او راه ندارد، پس وجود نامتناهی‌اش تمام عرصه هستی را پر کرده است. بنابراین، خداوندی که چنین وجودی دارد، جایی برای غیر خود باقی نمی‌گذارد. از این نظر، فرض خدای دیگری جز او محال است. بنابراین نه تنها خداوند، ثانی ندارد بلکه حتی فرض وجود ثانی برای او هم محال است زیرا عقل‌های انسان‌ها به هر طرف که رو کنند، وجود واجب واحد نامحدود را می‌بینند،

پس جایگاهی برای فرضِ غیر او در ذهن باقی نمی‌ماند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۵۴-۵۳). عبارت دیگری که واضح‌تر به تبیین رابطه نامحدود بودن و یکتایی ذات پرداخته، در خطبه‌ای در کتاب شریف کافی از حضرت رضا (علیه السلام) آمده است: «مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَ مَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَزْلَهُ» (هر که او را محدود کرد، او را قابل شمارش دانست و هر که او را قابل شمارش دانست، ازلی بودن او را ابطال کرد) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۴۰).

هر آنچه که محدود است، قابل شمارش است و اگر موجودی نامحدود شد، متعدد نخواهد شد و حتی فرض ثانی هم موجب ابطال ازلیت خدا یعنی هستی بدون قید و شرط او می‌شود زیرا لازمه تصور فرد دوم برای چنین موجودی، وجود حدّ فاصلی بین فرد اول و فرد دوم است و وجود حدّ فاصل بر خلاف فرض است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۸۳-۸۱). پس لازمه ازلیت الهی یا نامحدود بودن او، وحدانیت اوست. پس اگر موجودی دارای قرین بود، محدود و غیر ازلی خواهد بود و موجود غیر ازلی حادث است لذا داشتن قرین به معنای حادث بودن و مخلوق بودن شیء است. لذا در خطبه توحیدی فرمود: «وَ شَهَادَةُ الْإِقْتِرَانِ بِالْحُدُوثِ وَ شَهَادَةُ الْحُدُوثِ بِالْإِمْتِنَاعِ مِنَ الْأَزْلِ» (و قرین داشتن، گواه بر حدوث است و حدوث، گواه بر امتناع ازلیت است).

۲-۳ نوع وحدت ذاتی خدا

به فرموده امام رضا (علیه السلام) خداوند واحد است: «أَحَدٌ لَا يَتَأَوَّلُ وَلَا يَمْلِكُ عَدَدٌ» (همان: ۳۰۶)، «وَ أَحَدٌ لَا مِنْ عَدَدٍ» (همان: ۲۴۳)؛ اما وحدانیت خداوند از نوع وحدانیت عدد یک نیست که به دنبال آن عدد دو می‌آید بلکه وحدانیت او به معنای وحدت وجود در مقابل عدم است نه وحدت در مقابل کثرت (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۵۶ و ۵۷) زیرا عدد از اختصاص‌های جهان امکان و جزء مراحل نازله فیض واجب تعالی است؛ یعنی وقتی سلسله هستی به مجردات رسید و از آن جا به جواهر و اعراض راه یافت، یکی از اقسام

اعراض «کم» بوده و «کم» به «کم متصل» و «کم منفصل» تقسیم می‌شود و کم منفصل همان عدد است. در این جاست که بحث از وحدت یا کثرت عددی مطرح می‌شود (همان، ۱۳۶۸: ۱۶۸ و ۴۳۱). وحدت ذات الهی که با وجود آن، فرض ثانی هم برای خداوند محال می‌شود، وحدت حقه نام دارد. این نوع از وحدت، اختصاص به ذات خداوند دارد و لذا وحدت او کاملاً متفاوت از وحدت موجودات بوده و کفوی برای او در نوع وحدتش یافت نمی‌شود (صدرالمتالهین، ۱۳۸۲: ۱۷۰).

این نوع وحدت، نتیجه نامحدودبودن ذات الهی است که با برهان بسیط الحقیقه به اثبات رسید.

نتیجه‌گیری

مسئله وحدت ذاتی خداوند، از مسائل مورد توجه امام‌رضا (علیه‌السلام) بوده است به‌گونه‌ای که حضرت در کلمات متعدد خود در مناظرات و غیر آن، به تبیین آن در جهت شناخت بهتر خداوند و ردّ نظریه مخالفان پرداخته‌اند. با تحلیل و دسته‌بندی کلمات حضرت، معلوم شد که ایشان این مسئله را هم در بخش بساطت مطلق ذات الهی و هم در بخش وحدانیت ذات خدا توضیح داده و اثبات کرده‌اند. در بخش اول، حضرت با نفی جزء و بعض و حد، هر گونه ترکیبی را از خداوند سلب می‌کنند که نفی حد به تنهایی می‌تواند ما را به نفی مطلق ترکیب از ذات خدا برساند. همچنین حضرت با تعابیری چون صمد، قابل تصور نبودن و قابل اشاره نبودن خدا، به نامتناهی بودن ذاتش اشاره می‌کنند.

تبیین حضرت از نامحدودبودن ذات خداوند، منحصر در ادعای صرف نیست بلکه با دلایلی چون دلیل مخلوق بودن حد، همراه است. یکتایی ذات خداوند نیز گاه با عباراتی واضح و گاهی با عبارتهای دقیقی که نیازمند تحلیل است، مورد تأکید قرار گرفته و از کلام حضرت می‌توان دلایلی برای اثبات آن برداشت کرد که عبارتند

از: «دلیل عدم اجماع بر شرک»، «برهان مخلوق بودن ضدیت و مقارنت» و «برهان بسیط الحقیقه».

بر اساس برهان بسیط الحقیقه و طبق بیانات صریح حضرت، نوع وحدتی که برای ذات خدا اثبات می شود، وحدت عددی نبوده و لذا حتی فرض ثانی هم برای خداوند محال است. بدین ترتیب، از کلمات دقیق حضرت، به معنای دقیقی از وحدت ذاتی خداوند می توان دست یافت.

منابع و مأخذ

- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۳). ترجمه و متن عبون اخبار الرضا (علیه السلام). مترجمان: حمیدرضا مستفید و علی اکبر غفاری. تهران: صدوق.
- _____ (۱۳۹۸ق). التوحید. تحقیق: هاشم حسینی. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله و خواجه نصیر طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۳ق). شرح الاشارات و التنبیها. بی جا: دفتر نشرالکتاب.
- ابن منظور، محمد بن مکرّم. (۱۴۰۸ق). لسان العرب. بیروت: دار الإحياء التراث العربی.
- ابن میثم، میثم بن علی. (۱۳۷۵). شرح نهج البلاغه، مترجم: قربانعلی محمدی مقدم. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- بیهقی کبذری، قطب الدین محمد بن حسین. (۱۳۷۵). حدائق الحقائق فی شرح نهج البلاغه، قم: عطارد.
- جعفری، محمد تقی. (۱۳۷۵). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۶۸). شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه (بخش یکم از جلد ششم). تهران: الزهراء.
- _____ (۱۳۸۸). فلسفه الهی از منظر امام رضا (علیه السلام). قم: اسراء.
- خراسانی، محمد حسین. (۱۳۶۲). دائره المعارف الاسلامیه فی شرح الخطبه الرضویه. تهران: کتابفروشی مصطفوی.
- سعیدی مهر، محمد. (۱۳۹۳). آموزش کلام اسلامی. قم: کتاب طه.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی. (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ شراق. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷۴). علی (علیه السلام) و فلسفه الهی. مترجم: ابراهیم سیدعلوی. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- فیض کاشانی، محمد محسن. (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امام امیر المؤمنین.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۳۷۰). شرح خطبه توحیدیه. تصحیح: عبدالحسین طالعی. تهران: میقات.
- مدرس وحید، احمد. (بی تا). شرح نهج البلاغه. قم: انتشارات احمد مدرس وحید.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۸۶). احادیث صعب و مشکل امام هشتم (علیه السلام). تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- _____ (۱۳۸۵). رساله معرفت الله در ترجمه و شرح خطبه ای در توحید از خلیفه الله امام حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام). تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الامالی. تحقیق: حسین استادولی و علی اکبر غفاری. قم: کنگره جهانی شیخ مفید.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۵). پیام امام شرح تازه و جامعی بر نهج البلاغه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- میرداماد، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). التعلیق علی اصول الکافی. تحقیق: مهدی رجایی. قم: الخیام.
- نواب لاهیجانی، میرزا محمد باقر. (بی تا). شرح نهج البلاغه. تهران: اخوان کتابچی.