

An Analytical Study of *Tawhīd*, Monotheism, in *Nahj al-Balaghah*

Aysooda Hashemipoor*

Abdol'Ali Shokr**

(Received on: 2019-09-29; Accepted on: 2020-01-04)

Abstract

In the words of Imām 'Alī (as), monotheism, which is the foundation of all religious teachings, has a high status. He has expressed valuable arguments about monotheism in the fields of essence, attributes, actions and worship in common and reasoned language in *Nahj al-balaghah*, so that in addition to proving the oneness of God, he denies any similarity between Him and the creatures as well as any composition in Essence. According to Imām's speeches, describing God with limited human attributes would be incorrect. He has stated monotheism and its rules in a reasoned way that helps the audience's mind to reach a reasonable conclusion from understanding the preliminaries. This article examines the issues of monotheism through by measure of logic and in a descriptive-analytical method by studying the words of the Imām with an emphasis on the noble book of *Nahj al-balaghah*. The results of the research indicate that his words, in terms of content and structure, are in accordance with the principles and rules of logic, and such being the case, new horizons of *Nahj al-balaghah* are exposed to profound thoughts.

Keywords: *Nahj al-Balaghah*, 'Alī (AS), *Tawhīd*, Logical Deduction.

* Phd student, University of Isfahan, Isfahan, Iran (Corresponding Author),
Aysooda.Qashqai@ltr.ui.ac.ir.

** Associate professor, Shiraz University, Shiraz, Iran, ashokr@rose.shirazu.ac.ir.

بررسی و تحلیل منطقی توحید در نهج البلاغه

آیسودا هاشم پور*

عبدالعلی شکر**

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۰۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۱۴]

چکیده

در کلام حضرت علی (ع) توحید که شالوده و اساس تمام معارف دینی است، از جایگاه والایی برخوردار است. ایشان درباره توحید ذاتی، صفاتی، افعالی و عبادی مباحث ارزشمندی را با زبان متعارف و مستدل در نهج البلاغه بیان کرده است، به گونه‌ای که علاوه بر اثبات وحدانیت خدا، هر گونه شباهت میان او و مخلوقات و نیز ترکیب در ذات را نفی می‌کند. از نظر حضرت، توصیف خدا با صفات محدود بشری ناصواب تلقی می‌شود. ایشان توحید و احکام آن را به گونه‌ای مستدل بیان کرده است که ذهن مخاطب را یاری می‌دهد تا از فهم مقدمات به نتیجه دست یابد. این نوشتار با تفحص در سخنان حضرت با محوریت کتاب شریف نهج البلاغه، مباحث توحید را از دریچه منطق و به روش توصیفی تحلیلی بررسی کرده است. نتایج پژوهش بیانگر آن است که سخنان ایشان از لحاظ محتوا و ساختار، منطبق با اصول و قواعد منطق است و از این طریق افق‌های تازه‌ای از نهج البلاغه در معرض افکار ژرف‌بین قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: نهج البلاغه، علی (ع)، توحید، قیاس منطقی.

مقدمه

اولین و اساسی‌ترین شرط رسیدن به سعادت و کمال معنوی، خداشناسی است. در این مسیر بنیادی‌ترین مسئله، توحید و باور به یگانگی خدا و نفی شرک است. خدا یکی از اهداف اساسی بعثت رسولانش را توحید در عبادت و نفی پرستش طاغوت معرفی کرده است: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (نحل: ۳۶)؛ «ما در هر امتی پیامبری برانگیختیم تا به آنان بگویند خدا را پرستید و از پرستش غیرخدا (طاغوت) خودداری کنید». معنای پرستش خدا و پرهیز و اجتناب از طاغوت این است که جز عبادت خدای یکتا که معقول عقل نظر و مقبول عقل عمل است، پرستش دیگری منتفی و باطل است (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۷۷).

مسائل خداشناسی در *نهج البلاغه* از ارزنده‌ترین مباحثی است که حضرت علی (ع) بدان پرداخته است. ابن‌ابی‌الحدید در این باره معتقد است اشرف علوم، علم الاهی (خداشناسی) است؛ زیرا شرف علم به شرافت معلوم است. وقتی معلوم اشرف هستی باشد، آنگاه علم الاهی اشرف علوم است که از سخنان حضرت علی (ع) اقتباس و نقل شده است. بزرگان معتزله، که اهل توحید و عدل بودند، و نیز اشاعره همگی از مکتب علی (ع) آموخته بودند (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۳۷: ۱۶/۱). ایشان در ۲۳ خطبه *نهج البلاغه* صراحتاً حقایقی چون علم الاهی و چگونگی معرفت و صفات ذاتی و فعلی را بیان کرده است.

استدلال‌هایی که در باب توحید در *نهج البلاغه* وجود دارد، واضح و شفاف است و با اندک توجهی، مخاطب را به مقصود مد نظر می‌رساند. به اعتقاد مطهری، بحث‌های توحیدی *نهج البلاغه* از اعجاب‌انگیزترین بحث‌های آن است (مطهری، ۱۳۶۹: ۳۵)؛ چراکه حضرت بیان رسای خود را با منطق آمیخته و مخاطب را به صدق و یقین گفتارش سوق می‌دهد. توحید ذاتی، صفاتی، افعالی و عبادی در *نهج البلاغه* از جایگاه ویژه و منطقی برخوردار است. مثلاً ایشان توحید ذاتی خدا را با برهانی روشن و در قالب قیاس استثنایی به اثبات می‌رساند و مبعوث‌نشدن رسولانی را که از پروردگار دیگری حکایت کنند، دلیل روشنی بر این باور تلقی می‌کند.

مطالب این نوشتار نه تنها به معنای محدود کردن سخنان معصومانه آن حضرت به دستاوردهای غیرمعصومانه بشری نیست، بلکه مبین آن است که ایشان در مسیر اجرای رسالت ولایی خود، همانند انبیای الهی، عقل و فطرت انسانی را مخاطب قرار داده است؛ چراکه وی جانشین پیامبری است که رسالتش جهانی و جاودانی است و منحصر به قشر خاصی از انسان‌ها نیست.

مضامین خطبه‌های متعددی که ایشان در این باره ایراد فرموده دربردارنده دلایلی مبنی بر وحدانیت خدا و اثبات صفات کمالیه حق و تنزه او از هر گونه وصف بشری است. البته حضرت علی (ع) برای اینکه انسان‌ها گرفتار شناخت انسان‌انگاران خدا نشوند، بر معرفت تنزیهی بیشتر تأکید می‌کند. از این رو سخنان ایشان در خصوص صفات الهی، اغلب به نحو سلبی ایراد شده است؛ چراکه با دسترسی نداشتن به ذات حق تعالی، احتمال افتادن در ورطه خطا از راه تشبیه خدا بیشتر می‌شود. برای نمونه در خطبه ۱۵۲، حضرت در باب توصیف خدا می‌فرماید: «اگر کسی خدا را وصف کند، محدودش کرده و هر کس محدودش کند، به شمارش درآورده و اگر به شمارش درآورد، ازگیت او را باطل کرده است»^۱ (سید رضی، ۱۳۸۸: ۱۹۹).

در عبارت فوق، به روشنی پیامدهای نادرست توصیف ناصواب خدا گوشزد شده است. امروزه متفکران در حوزه خداشناسی در این خصوص سخنانی دارند که خالی از پیچیدگی و ابهام نیست. برهان حضرت در این خصوص می‌تواند راه‌گشای هر انسان عاقل و صاحب منطقی باشد؛ زیرا عقلانی بودنش می‌تواند در قالب زبان مشترک انسانی بیان شود و همه انسان‌ها را مخاطب خود کند. بنابراین، برای شناخت بهتر نهج‌البلاغه از زاویه دیگر و بهره‌مندی عملی از این منبع سرشار، شایسته است شیوه بیان و مواجهه منطقی حضرت علی (ع) بررسی شود. این اقدام باعث می‌شود آشنایی با ویژگی‌های شخصیتی ایشان از مرزهای اسلامی و شیعی فراتر رود و به برخی کج‌اندیشی‌های متأثر از تعصب و جاهلیت پایان بخشد.

۱. معنای «توحید»

واژه «توحید» مصدر باب «تفعیل» و به معنای «یگانه دانستن» است. ریشه این کلمه «وحد» است، به معنای انفراد است. از این رو «واحد» به چیزی اطلاق می‌شود که جزء ندارد (راغب اصفهانی، ۱۳۸۸: ۵۵۱). توحید در مباحث خداشناسی به معنای یکتاپرستی، از اصول اعتقادی همه ادیان ابراهیمی است. توحید را می‌توان از جنبه‌های گوناگونی بررسی کرد که مهم‌ترین آنها توحید ذاتی، توحید صفاتی، توحید افعالی و توحید عبادی است. توحید ذاتی خدا علاوه بر نفی تعدد از ناحیه بیرون، به وحدت در خود ذات نیز توجه دارد. به این معنا که ذات الهی وجود بسیط و غیرمرکب است. توحید صفاتی یعنی اعتقاد به عینیت ذات با صفات خدا و نفی هر گونه کثرت و ترکیب از ذات خدا و تنزه خدا از صفات محدود بشری. توحید افعالی به این معنا است که جهان با همه نظامات و علل و معلولات، فعل خدا است و از اراده او ناشی می‌شود. توحید عبادی نیز از نوع «بودن و شدن» و اندیشه راستین است؛ یعنی خدا را مطاع و قبله روح و جهت حرکت قرار دهد و هر مطاع و جهت و قبله دیگر طرد شود (مطهری، بی‌تا: ۸۶-۹۰؛ قرائتی، ۱۳۸۵: ۶۶-۷۰؛ قدردان قراملکی، ۱۳۸۶: ۲۷۶-۲۸۰).

توحید فعل بندگان است که به واسطه آن، انسان به قلب یا زبان به وحدانیت خدا اعتراف می‌کند (سبحانی، ۱۴۰۹: ۹). این مطلب با دقت در کاربرد مشتقات باب توحید در روایات حاصل می‌شود، از جمله اینکه خدا در وهم و اندیشه انسانی آورده نشود، چون آنچه در اندیشه درآید حکم مخلوق دارد (نک: سید رضی، ۱۹۸۰: ۵۵۸). انکار ذات حق نیز با اصل توحید سازگاری ندارد (همان: ۲۷۲). حضرت در مقام ستایش پروردگار می‌فرماید:

خدایا! این بنده تو است که در پیشگاهت برپا است، یگانه‌ات می‌خواند و یگانگی خاص تو است. جز تو کسی را نمی‌بیند که سزای این ستایش‌ها است. مرا به درگاه تو نیازی است که آن نیاز را جز فضل تو به بی‌نیازی نرساند و آن درویشی را جز عطا و بخشش تو به توانگری مبدل نگرداند. خدایا خشنودی خود را بهره ما فرما، هم در این حال که داریم و بی‌نیازمان گردان از اینکه جز به سوی تو دست برداریم، که تو بر هر چیز توانایی (همان: ۱۶۳).

به همین دلیل است که به توحید، ثواب عظیم تعلق می‌گیرد و آتش جهنم بر اجساد موحدان حرام می‌شود.^۲

۲. توحید ذاتی

مؤلفه اساسی ادیان، اعتقاد به وجود خدا است و تأکید بر یکتایی خدا از مشخصه‌های ادیان ابراهیمی است. تعدد واجب‌الوجود، ادعای فاقد برهان و دلیل است؛ چنان‌که خدا در قرآن مجید می‌فرماید: «وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ» (مؤمنون: ۱۱۷). توحید ذاتی به معنای امتناع و ناممکن بودن شبیه و نظیر، فقط برای ذات باری تعالی ثابت است. حضرت علی (ع) در نامه ۳۱ نهج‌البلاغه می‌فرماید:

اگر پروردگارت شریکی داشت، رسولان او به سوی تو می‌آمدند و آثار ملک و قدرتش را می‌دید و افعال و صفاتش را می‌شناختی؛ ولی او خدای یگانه است؛ همان‌طور که خودش را به این وصف توصیف کرده است^۳ (سید رضی، ۱۳۸۸: ۳۷۳).

حضرت، در یک نگاه، برای نفی شریک و هم‌تا برای خدا به سه طریق استدلال می‌کند. نخست اینکه، اگر خدا همتایی داشت باید آن هم‌تا پیامبرانی را می‌فرستاد که از وجودش خبر می‌دادند؛ دوم اینکه، باید آثار ملک و قدرت او در جهان نمایان می‌شد؛ در حالی که هر چه در این عالم بیشتر دقت می‌کنیم به وحدتش آشناتر می‌شویم، یا اگر خدای دیگری بود باید افعال و صفاتش را می‌شناختیم. حضرت با جمله «ولی او خداوند یگانه است، همان‌گونه که خودش را به این وصف توصیف کرده است»، به نفی شریک‌داشتن خدا استدلال کرده است. در واقع، وصف آخر، نتیجه استدلالی است که حضرت بیان فرموده که اگر پروردگار دیگری بود باید فرستادگان او به سراغ تو می‌آمدند و آثار ملک و سلطنتش را در همه جا می‌دید و افعال و صفاتش را می‌شناختی و چون چنین نیست پس نتیجه می‌گیریم که او خداوند یکتا است.

صورت این استدلال در قالب قیاس استثنایی چنین است:

- اگر پروردگار شریکی داشت، رسولانش می آمدند و آثار ملک و قدرتش دیده می شد و افعال و صفاتش شناخته می شد.

- لکن چنین نیست که رسولان پروردگار دیگر آمده باشند و آثار ملک و قدرتش دیده و افعال و صفاتش شناخته شده باشد.

نتیجه: چنین نیست که پروردگار شریکی داشته باشد.

هر کدام از سه دلیل معطوف در تالی مقدمه اول را می توان به عنوان تالی مستقلی در جریان استدلال دخالت داد که در قیاس فوق به شکل ترکیبی در یک مقدمه آورده شده است.

نکته دیگر اینکه، برهان فوق می تواند مصداق برهان تمانع نیز باشد. این برهان از براهین مهم کلامی در اثبات یگانگی خدا است. مطابق این برهان، هرگز تدبیر دو خدا و به طور کلی دو مدبّر، به طور منسجم بر نظامی هماهنگ اجرا نمی شود و ناگزیر باید حداقل یکی از آنها را عاجز دانست؛ چراکه فرض حاکمیت بیش از یک تدبیر در عالم خلقت، مستلزم فساد در آن است. بنابراین، فقط یک خدای مدیر و مدبّر در عالم هست (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۷۱). خدا در قرآن مجید می فرماید: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ» (انبیا: ۲۲). در این آیه نیز «یگانگی خدا» از طریق انسجام و رفع تباهی آسمان ها و زمین اثبات شده است. این قیاس به جهت خفای مقدمه دوم، قیاس ضمیر^۴ خوانده می شود که به شکل زیر صورت بندی شده است:

- اگر در آسمان ها و زمین معبودانی جز خدا بود (دو یا چند خدا بود)، آنگاه آسمان ها و زمین تباه می شدند.

- لکن چنین نیست که آسمان ها و زمین تباه شده باشند.

نتیجه: چنین نیست که در آسمان ها و زمین معبودانی جز خدا باشد.

۳. توحید صفاتی

یکی از مسائل مهم الاهیاتی، ناممکن بودن درک حقیقت و کنه ذات خدا و غیرمتناهی بودن ذات و اوصاف او است. تنزه و تقدس او از شباهت به مخلوقات و موجودات عالم امکان، امری است که درک آن در شأن و توان خلاق نیست؛ همچنان که کسی را توان ادای حق مدح و حمد او نیست.

شناخت خدا سرآغاز دین است و این پندار باطل است که چیز دیگری مانند تحقیق درباره دین و وجوب مطالعه و نظر در باب آن را بر شناخت و معرفت خدا مقدم بدانیم؛ زیرا وجوب تحقیق جزء اولین واجبات است، ولی شناخت خدا اولین پایه دین است، یا به تعبیر دیگر تحقیق، مقدمه و شناخت خدا نخستین مرحله ذی‌المقدمه است (شوشتری، ۱۳۸۷: ۲۴۱). این شناخت و معرفت خدا زمانی به کمال خود می‌رسد که تصدیق در پی داشته باشد؛ یعنی علاوه بر معرفت قلبی، اقرار به زبان نیز لازم است تا چنین اتفاق نیفتد که کسی از روی ستم و سرکشی، آیات خدا را انکار کند ولی در باطن به آنها معتقد باشد (همان: ۲۴۲). کمال تصدیق، در بی‌همتادانستن خدا و کمال درک این بی‌همتایی، اخلاص به مقام کبریایی و کمال این اخلاص، نفی صفات زاید بر ذات او است.

حضرت علی (ع) خدا را از هر توصیفی منزّه می‌داند و علاوه بر بیان این نکته که توحید حقیقی مستلزم نفی هر گونه ترکیب و کثرتی در ذات و صفات او است، این مطلب را نیز خاطر نشان می‌کند که ما موجوداتی محدودیم و ذات حق نامتناهی است. بدیهی است که وصف و شناخت ما از خدا به میزان سعه وجودی خودمان است و هرگز نمی‌توانیم به کنه ذات واجب‌تعالی دست بیابیم. حضرت در قسمتی از خطبه اول نهج‌البلاغه می‌فرماید:

سرآغاز دین خداشناسی است و کمال شناخت خداوند، باورداشتن به او است. و کمال باورداشتن به خدا، شهادت به یگانگی او است. و کمال توحید (شهادت به یگانگی او)، اخلاص است و کمال اخلاص، خدا را از صفات مخلوقات جداکردن است. زیرا هر صفتی گواهی می‌دهد که غیر از موصوف است و هر

طبق سخنان حضرت، توحید کامل آن است که ذات خدا را از هر گونه تشبیه و نظیر منزّه بدانیم؛ چراکه اگر همانندی برای خداوند متعال در نظر بگیریم، در حقیقت آنچه شناخته بودیم خدا نخواهد بود؛ زیرا خداوند وجودی نامحدود از هر جهت است. پس هنگامی تصدیق به ذات پاک او به مرحله کمال می‌رسد که او را یگانه و یکتا بدانیم. در باب صفات خدا بیان این نکته ضروری است که خدا همه صفات کمالی را واجد است، به گونه‌ای که همه آنها از جهت مصداق و حیثیت صدق واحدند و فقط از لحاظ مفهوم و لفظ مغایرت دارند. یعنی حق تعالی از آن جهت که قادر است، عالم و حکیم نیز هست و از همان جهت که موجود است، این اوصاف را دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۲۹۴/۳).

کلام حضرت علی (ع) در قالب قیاس مرکب مفصول^۶ چنین است:

- سرآغاز دین، شناخت خدا است.

- شناخت خدا، باور و تصدیق او است.

- باور و تصدیق خدا، یگانه‌دانستن او است.

- یگانه‌دانستن خدا، اخلاص به او است.

- اخلاص به خدا، نفی صفات از او است.

نتیجه: آغاز دین، نفی صفات از خدا است.

این نکته از نظر حکمای متأله روشن است که منظور از نفی صفات، صفات زاید بر ذات خدا است؛ زیرا صفات زاید بر ذات مستلزم ترکیب در ذات است. بنابراین، باید گفت خدا واجد تمام صفات کمالیه است و این صفات عین ذات‌اند (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰: ۱۲۴/۶-۱۲۵). به همین دلیل حضرت در ادامه به منظور تأکید بر مطلب فوق، بار دیگر توحید صفاتی را یادآور می‌شود؛ بدین گونه که فرض دارابودن صفات مخلوقات برای خدا، ترکیب ذات الاهی را در پی دارد، چنان‌که انسان‌ها ترکیبی از ذات و صفت‌اند؛ بنابراین، علاوه بر توحید ذاتی، توحید صفاتی را نیز مخدوش می‌کنند. از این‌رو مرکب‌انگاشتن حق تعالی، نافی واجب‌الوجودبودن او است:

کسی که خدا را با صفات مخلوقات تعریف کند او را به چیزی نزدیک کرده، و با نزدیک کردن خدا به چیزی، دو خدا مطرح شده؛ و با مطرح شدن دو خدا، اجزایی برای او تصور نموده؛ و با تصور اجزا برای خدا، او را نشناخته است. و کسی که خدا را نشناسد، به سوی او اشاره می‌کند که در این صورت او را محدود کرده و به شمارش درآورده است^۷ (سید رضی، ۱۳۸۸: ۲۱).

کلام مذکور نیز در قالب قیاس مرکب مفصول چنین است:

- کسی که خدا را با صفات مخلوقات توصیف کند، او را به چیزی نزدیک کرده است.

- کسی که خدا را به چیزی نزدیک کند، به ثنویت او قائل شده است.

- کسی که به ثنویت او قائل شود، اجزایی برای خدا تصور کرده است.

- کسی که اجزایی برای خدا تصور کند، خدا را نشناخته است.

- کسی که خدا را نشناخته است، به سوی او اشاره می‌کند.

- کسی که به سوی خدا اشاره کند، خدا را محدود کرده است.

- کسی که خدا را محدود کند، خدا را به شمارش درآورده است.

نتیجه: کسی که خدا را با صفات مخلوقات تعریف کند، او را به شمارش درآورده است.

لازمه این نتیجه شرک به خداوند متعال است؛ زیرا وقتی خدا محدود شود، معبودان دیگری نیز مطرح می‌شوند. در نتیجه تعداد و شمارگان شرکا فراوان خواهد شد.

طبق سخنان فوق، توصیف خدا مستلزم مقارن دانستن صفات با ذات او است و این با توحید ذاتی‌اش در تنافی است و ترکیب در ذاتش لازم می‌آید که مستلزم تجزیه پذیری او است و تجزیه پذیرپنداشتن خدا ناشی از جهل به او است که موجب اشاره به او می‌شود؛ زیرا اشاره کردن به چیزی مستلزم محدود دانستن و به شمارش درآوردن آن چیز است که خدا از همه این امور منزّه است (نک: جعفری تبریزی، ۱۳۸۸:

توصیف خدا در اینجا به معنای زاید دانستن صفات بر ذات است. در این حالت اگر صفات خدا مانند ذات حق ازلی باشد، تعدد واجب لازم می‌آید؛ و اگر ازلیت صفات انکار شود، لازم می‌آید که این اوصاف در حاق ذات خدا نباشد و متأخر از ذات، به آن ملحق شده باشد. در این صورت، هم نیازمندی ذات به صفات لازم می‌آید و هم یک معطی لازم دارد که این اوصاف را به او عطا کند. اگر این صفات ملازم ذات باشد، آنگاه ازلیت ذات انکار می‌شود.

کلام فوق در قالب قیاس مرکب مفصول چنین است:

- اگر خدا با صفات زاید بر ذات یا صفات مخلوقات وصف شود، آنگاه محدود می‌شود.

- اگر خدا محدود شود، آنگاه به شمارش درمی‌آید.

- اگر خدا به شمارش درآید، آنگاه ازلیتش انکار شده است.

نتیجه: اگر خدا با صفات زاید بر ذات یا صفات مخلوقات وصف شود، آنگاه ازلیتش انکار شده است.

صورت برهان و استدلال فوق در قالب منطقی جدید چنین است:

$$P \rightarrow Q \text{ و } Q \rightarrow R \text{ و } R \rightarrow T \vdash P \rightarrow T$$

۱	(۱)	$P \rightarrow Q$	ف
۲	(۲)	$Q \rightarrow R$	ف
۳	(۳)	$R \rightarrow T$	ف
۴	(۴)	p	ف
۱ و ۴	(۵)	Q	م، ۴، ۱ و م
۱ و ۲ و ۴	(۶)	R	م، ۵، ۲ و م
۱ و ۲ و ۳ و ۴	(۷)	T	م، ۶، ۳ و م
۱ و ۲ و ۳	(۸)	$P \rightarrow T$	د، ۷، ۴ و ش

حضرت علی (ع)، علاوه بر سخنان فوق، در مواضع متعدد دیگر نیز، ضمن نفی معانی تشبیه‌آمیز از اسما و صفات الاهی، «شباهت‌داشتن مخلوقات به هم» را دلیل موجهی برای تحکیم نفی شباهت میان خالق و مخلوق می‌داند. ایشان در خطبه ۱۸۵ می‌فرماید: «با حدوث آفرینش، ازلی بودن خود را ثابت کرد، و با پیدایش انواع پدیده‌ها، وجود خود را اثبات نمود و با همانندداشتن مخلوقات، ثابت شد که خدا همانندی ندارد»^۸ (سید رضی، ۱۳۸۸: ۲۵۵). در کلام حضرت دلالت حدوث موجودات بر یک علت ازلی و قدیم، دلالت التزامی است و شباهت مخلوقات نیز مؤید نفی شباهت چیزی به حق تعالی است. چگونگی دلالت شباهت مخلوقات به نفی تشبیه در خدا از آن جهت است که شباهت مخلوقات از ترکیبشان نشئت می‌گیرد، زیرا مشترکاتی از قبیل اشکال و عوارض ظاهری دارند که موجب تمایز آنها می‌شود. بنابراین، هر مخلوقی از مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز ترکیب شده است. نیازمندی چنین موجودی به اجزای تشکیل‌دهنده خود و به علت فاعلی که ترکیب را ایجاد کند، روشن است. این برهانی قاطع بر بی‌همتایی خدا است و بر اساس تحلیلی که گذشت در قالب قیاس استثنایی به این شکل صورت‌بندی می‌شود:

- اگر خدا همانند مخلوقات خودش بود، ذاتش مرکب از اجزا می‌شد.

- لکن چنین نیست که ذات خدا مرکب از اجزا باشد (محال و باطل است).

نتیجه: چنین نیست که خدا همانند مخلوقات خودش باشد.

عبارات دیگری نیز در نهج‌البلاغه هست که به وضوح به نفی تشبیه خدا اشاره دارد.^۹ با تأمل در این عبارات روشن می‌شود که توصیف خدا با صفات محدود بشری شایسته نیست و این نوع شناخت همواره نقایص فراوان دارد. از این‌رو شایسته است بدانیم آخرین حد معرفت این است که انسان به این درجه از معرفت برسد که «لیسَ كَمَثَلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) و «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸).

۴. توحید افعالی

مطالبی که در نهج‌البلاغه بر توحید و نفی شرک به طور مطلق دلالت دارد، توحید افعالی را نیز شامل می‌شود؛ مانند آنجا که بر یگانگی و نفی شرک گواهی داده می‌شود:

«و شهادت می‌دهم که خدایی جز الله نیست، یگانه است و شریکی ندارد»^{۱۰} (سید رضی، ۱۳۸۸: ۲۷)؛ «اما ظلمی که هرگز آمرزیده نشود شرک به خدا است»^{۱۱} (همان: ۲۳۷).

حضرت در این خصوص نیز سخنی مستدل و همراه با قواعد منطقی بیان می‌فرماید:

آنچه را آفرید با اندازه‌گیری دقیقی استوار کرد، و با لطافت و ظرافت نظم‌شان داد، و به‌خوبی تدبیر کرد. هر پدیده را برای همان جهت که آفریده شد به حرکت درآورد، چنان‌که نه از حدّ و مرز خویش تجاوز نماید و نه در رسیدن به مراحل رشد خود کوتاهی کند، و این حرکت حساب‌شده را، بدون دشواری به سامان رساند، تا بر اساس اراده او زندگی کند. پس چگونه ممکن است سرپیچی کند، در حالی که همه موجودات از اراده خدا سرچشمه می‌گیرند؟^{۱۲} (همان: ۱۱۳).

حضرت اراده و حکمت الهی را در حرکات موجودات زمینی و آسمانی و پیمودن مراحل وجود در عالم گیاهان، حیوانات، انسان‌ها و کواکب آسمانی خاطر نشان می‌کند؛ همه موجودات مجری برنامه‌ای از پیش تعیین‌شده هستند و هیچ یک را یارای سرپیچی از این قانون دقیق و منظم نیست. البته صفت اختیار و آزادی اراده نیز به عنوان یک قانون از قوانین عالم هستی در وجود انسان به ودیعت نهاده شده است. این بیان در قالب قیاس استثنایی چنین است:

- اگر افعال موجودات با اراده و فرمان الهی نباشد، دارای اندازه‌ای دقیق نخواهند بود و در جهتی که آفریده شده‌اند، به حرکت در نخواهند آمد و از حدّ و مرز خود تجاوز خواهند کرد.

- لکن چنین نیست که دارای اندازه‌ای دقیق نباشند و در جهتی که آفریده شده‌اند، به حرکت درنیابند و از حدّ و مرز خود تجاوز کنند.

نتیجه: چنین نیست که افعال موجودات با اراده و فرمان الهی نباشد.

در عبارت دیگری این چنین به توحید افعالی اشاره شده است: «مخلوقات را با

قدرتش آفرید و باها را با رحمتش به حرکت درآورد و گسترش داد»^{۱۳} (سید رضی،

۱۳۸۸: ۲۱). سخنان دیگری که متضمن جعل، خلق، رزق و افعال دیگرند نیز بر توحّد و تفرّد خدا در این افعال و امور دلالت دارند، مانند این عبارت که می‌فرماید: «خداوند روزی آنها را تقسیم کرد»^{۱۴} (همان: ۱۰۹)؛ «خداوند آفریدگان را ابداع کرده است»^{۱۵} (همان: ۱۱۰)؛ «و ستایش مخصوص خداوندی است که آفریدگار بندگان است؛ خداوندی که گستراننده زمین، جاری‌کننده سیل در رودخانه‌ها و رویاننده گیاهان بر کوه‌ها و تپه‌ها است»^{۱۶} (همان: ۲۲۹).

تأمل در عبارات فوق، معنای توحید افعالی را نشان می‌دهد. یعنی تمام افعال و امور در عالم هستی به اذن و اراده خدا محقق می‌شود و هیچ قائم بالذاتی جز ذات احدیّت خدا موجود نیست و جز او همه معلول و بلکه عین وابستگی و تعلق به ذات باری تعالی هستند. از این رو «فاعلیت» که یکی از صفات خدا است نه با حرکت فکری قرین است و نه با حرکت بدنی، بلکه فاعلیت او به فکر و اندیشه قبلی و ابزار و آلات هم نیاز ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۲۱):

آنچه متکی به غیر خود باشد معلول است. خداوند سازنده‌ای غیرمحتاج به ابزار، اندازه‌گیرنده‌ای بی‌نیاز از فکر و اندیشه، و بی‌نیاز از یاری دیگران است. با زمان‌ها همراه نبوده و از ابزار و وسایل کمک نگرفته است^{۱۷} (سید رضی، ۱۳۸۸: ۲۵۷).

معنای توحید افعالی به شکلی که گفته شد، این نیست که نقش و مؤثریت سایر موجودات به کلی حذف شود. لذا این بیان با اعتقاد اشاعره تفاوت اساسی دارد (نک.: حلی، ۱۴۰۷: ۲۷۶)؛ زیرا در اینجا فقط فاعلیت استقلالی سایر موجودات نفی شده است.

۵. توحید عبادی

توحید در عبادت و طاعت یکی از اهداف رسالت و بعثت خاتم‌الانبیا معرفی شده است: «پس خدا، محمد (ص) را به حق مبعوث کرد تا بندگانش را از پرستش بت‌ها خارج سازد و به پرستش خدا فرا خواند و از اطاعت و فرمان‌بری شیطان برهاند و به اطاعت

خدا کشاند»^{۱۸} (همان: ۱۹۱). حضرت مخاطبان را به شدت هشدار می‌دهد که در دام شرک در عبادت نیفتند؛ زیرا شرک در عبادت در زمره گناهان کبیره به شمار می‌آید که بدون توبه از دایره شمول عفو الاهی خارج می‌شود:

از واجبات قطعی خدا در قرآن حکیم که بر آن پاداش و کیفر می‌دهد و به خاطر آن خشنود شده یا خشم می‌گیرد، این است که اگر انسان یکی از صفات ناپسند را داشته باشد و بدون توبه خدا را ملاقات کند، هرچند خود را به زحمت اندازد، یا عملش را خالص گرداند فایده‌ای نخواهد داشت. آن صفات ناپسند این است که شریکی برای خداوند در عبادت واجب برگزیند، یا خشم خویش را با کشتن بی‌گناهی فرو نشاند، یا بر بی‌گناهی به خاطر کاری که دیگری انجام داده عیب‌جویی کند، یا به خاطر حاجتی که به مردم دارد، بدعتی در دین خدا گذارد، یا با مردم با دو چهره ملاقات کند، و یا در میان آنان با دو زبان سخن بگوید^{۱۹} (سید رضی، ۱۳۸۸: ۲۰۱).

در حکمت ۲۳۷، در توصیف والاترین عبادات، چنین می‌فرماید:

گروهی خدا را به امید بخشش و ثواب پرستش کردند، که این پرستش بازرگانان است، و گروهی او را از روی ترس عبادت کردند، که این عبادت بردگان است و گروهی خدا را از روی سپاس‌گزاری پرستیدند و این پرستش آزادگان است^{۲۰} (همان: ۴۸۵).

در این عبارات با تمثیلی زیبا، عبادتی را که همچون عمل تاجران و بردگان باشد از حیطة عبادتی شایسته و والا خارج می‌داند؛ چراکه یا در پی کسب سودند یا از روی ترس، خدا را عبادت می‌کنند. برترین مرتبه عبادت را متعلق به آزادگانی می‌داند که خدا را فقط از سر شکر و سپاس و بدان جهت که سزاوار پرستش است، پرستیده‌اند. این عبارت تمثیلی نشان می‌دهد که نیت شخص عبادت‌کننده نقش مؤثری در ارزش و مرتبه عبادت وی دارد. بدین معنا که اگر عبادت جز به خاطر رضای الاهی و شایستگی ذات معبود باشد، رنگ و بوی شرک به خود می‌گیرد و از توحید در عبادت فاصله خواهد داشت.

عهدنامه معروف حضرت علی (ع) به مالک اشتر بر اساس همین قسم از توحید و بیان حدود و تفصیل حکومت الهی و روابط مردم با آن تنظیم شده است. حضرت در این عهدنامه خطاب به مالک می‌فرماید: «بر حذر باش از اینکه خود را در عظمت با خدا برابر دانی و در جبروت خود را با او همانند سازی»^{۲۱} (همان: ۴۰۵). این عهدنامه، تنها نظام توحیدی در اسلام است که بر اساس آن سلطان و رعیت با هم مساوی و برابرند و شرک وجود ندارد. همه تحت اطاعت خدا قرار دارند و همه اطاعت‌ها در اطاعت خدا و قانون خدا درج است و خدا و احکام خدا حاکم بر همه است. اگر در این سخنان دقت شود، مسئله پرستش زمامداران و تملق‌گفتن به آنان و خضوع در برابرشان و نیایش آنها که همه اعمالی مشرکانه و ناپسند در نزد موحدان است، به شدت طرد و نکوهش شده، و در مقابل، روابط راعی و رعیت، و حاکم و محکوم را به نحوی که با نظام توحیدی و توحید طاعت و اجتناب از عبادت و اطاعت طواغیت مناسب و هماهنگ بوده و از نظامات مشرکانه جاهلی دور باشد، تقریر فرموده است.

نتیجه

سخنان حضرت علی (ع) در *نهج البلاغه*، ابواب توحید تعقلی را گشوده است. ابعاد مختلف توحید و خداشناسی در کلام ایشان، با موازین منطقی، عقلی و همچنین آیات قرآنی همخوانی دارد. ایشان با بیان زیبا و مطابق با قوالب و اصول منطقی، مباحث توحیدی را تبیین کرده‌اند. از جمله ویژگی‌های این مبحث اساسی این است که فارغ از گستره زمان و بدون تکلف و تعصب، عقل و فطرت بشر را خطاب قرار داده است. آن حضرت صریحاً و توأم با استدلال عقلی، مخاطبان را از توصیف خدا با صفات محدود بشری و اعتقاد به هر گونه صفاتی زاید بر ذات، برحذر می‌دارد؛ چراکه این امر مستلزم بطلان ازلیت ذات حق و محدود کردن عرصه وجودی او است. کلام حضرت علی (ع) برخوردار از ضوابط منطق است و می‌توان آنها را در اشکال مختلف و معتبر منطقی صورت‌بندی کرد. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که فلاسفه متأله و متکلمان مسلمان در مباحث مربوط به توحید واجب‌الوجود تأثیر www.SID.ir هنرمودهای امیر بیان در *نهج البلاغه* بوده‌اند.

پی نوشت‌ها

۱. «مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ، وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ، وَمَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَزْلَهُ» (نهج البلاغه: خطبه ۱۵۲).
۲. «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى حَرَّمَ أَجْسَادَ الْمُؤَحِّدِينَ عَلَى النَّارِ» (صدوق، ۱۳۵۷: ۲۰).
۳. «لَوْ كَانَ لِرَبِّكَ شَرِيكَ لَأَتَتْكَ رُسُلُهُ وَ لَرَأَيْتَ آثَارَ مَلِكِهِ وَ سُلْطَانِهِ، وَ لَعَرَفْتَ أَعْمَالَهُ وَ صِفَاتِهِ، وَ لَكُنَّهٗ إِلَهُ وَاحِدًا كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ» (نهج البلاغه، نامه ۳۱).
۴. در سخنان بلیغ یا محاوره‌ای، صورت منطقی قیاس به جهت اقتضائات کلامی و بلاغتش رعایت نمی‌شود. گاه یکی از مقدمات یا نتیجه، با تکیه به روشن بودن آن، هوشیاری مخاطب یا به علت دفاع ناپذیر بودن و مخفی کردن اعتبار منطقی اش حذف می‌شود؛ چنان‌که گاه نتیجه پیش از مقدمات آورده می‌شود، یا آنکه مقدمات برخلاف ترتیب طبیعی آنها ذکر می‌شود و همین امر گاه صورت بخشیدن به قیاس‌ها را مشکل می‌کند. قیاسی که در آن نتیجه یا یکی از مقدماتش حذف می‌شود، «قیاس مضمراً» نامیده می‌شود و قیاسی که فقط کبرای آن حذف شده، «قیاس ضمیر» نام دارد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۷: ۲۳۸؛ مظفر، ۱۳۸۷: ۷۵/۲).
۵. «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْأَخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الْأَخْلَاصِ لَهُ نَقْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ، وَ شَهَادَةُ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ» (نهج البلاغه، خطبه اول).
۶. اگر در قیاسی، نتیجه‌ها حذف نشود، بلکه یک بار به عنوان نتیجه یک قیاس و بار دیگر به عنوان مقدمه قیاس دیگر آورده شود، قیاس مرکب موصول است و اگر نتیجه‌ها از آن حذف شده باشد، قیاس مرکب مفصول است (مظفر، ۱۳۸۷: ۸۱/۲).
۷. «فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ فَقَدْ قَرَّبَهُ، وَ مَنْ قَرَّبَهُ فَقَدْ تَنَاهَاهُ، وَ مَنْ تَنَاهَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ، وَ مَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ، وَ مَنْ جَهَلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ، وَ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ، وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ» (نهج البلاغه، خطبه اول).
۸. «الدَّالُّ عَلَى قَدَمِهِ بِحُدُوثِ خَلْقِهِ، وَ بِحُدُوثِ خَلْقِهِ عَلَى وَجُودِهِ، وَ بِأَسْتِبَاهِهِمْ عَلَى أَنْ لَا شَبَهَ لَهُ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵).
۹. برخی از این عبارات چنین است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمَعْرُوفِ مِنْ غَيْرِ رُؤْيَةٍ، وَالْخَالِقِ مِنْ غَيْرِ رُؤْيَةٍ» (سید رضی، ۱۳۸۸: ۱۲۲)؛ «قَرِيبٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ غَيْرَ مَلْمَسٍ بَعِيدٌ مِنْهَا غَيْرَ مَبِينٍ مُتَكَلِّمٌ بَلَا رُؤْيَةٍ مَرِيدٌ بَلَا هَمَّةٍ صَانِعٌ لَا بِجَارِحَةٍ لَطِيفٌ لَا يُوصَفُ بِالْخَفَاءِ بَعِيدٌ لَا يُوصَفُ بِالْجَفَاءِ بَصِيرٌ لَا يُوصَفُ بِالْحَاسَةِ» (همان: ۲۵۸)؛ «كَانَ لَا عَنْ حَدَثٍ مُوجُودٌ لَا عَنْ عَدَمٍ مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَيْرِ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ فَاعِلٌ لَا بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَالْأَلَّةِ» (همان: ۳۶)؛ «الْخَالِقُ لَا بِمَعْنَى حَرَكَةٍ وَ نَصَبٍ وَالسَّمِيعُ لَا بِأَدَاةٍ وَالْبَصِيرُ لَا بِتَقْرِيقِ آلَةٍ وَالشَّاهِدُ لَا بِمَمَاسَةٍ وَالْبَاطِنُ لَا بِتَرَاحِي مَسَافَةٍ وَالظَّاهِرُ لَا بِرُؤْيَةٍ وَالْبَاطِنُ لَا بِلَطَافَةِ بَانَ مِنْ الْأَشْيَاءِ بِالْقَهْرِ لَهَا وَالْقُدْرَةُ عَلَيْهَا وَ بَانَتِ الْأَشْيَاءُ مِنْهُ بِالْخُضُوعِ لَهُ وَالرُّجُوعُ إِلَيْهِ» (همان: ۲۱۲)؛ «الظَّاهِرُ لَا يُقَالُ مِمَّ وَالْبَاطِنُ لَا يُقَالُ فِيمَ لَا شَيْخٌ فَيَتَفَضَّى وَ لَا مَحْجُوبٌ فَيُحَوِّي لَمْ يَقْرُبْ مِنَ الْأَشْيَاءِ بِالنِّصَاقِ وَ لَمْ يَلْعُدْ عَيْدًا بِإِفْرَاقٍ» (همان: ۲۳۲)؛ «لَيْسَ فِي الْأَشْيَاءِ بُولَجٍ وَ لَا عَنْهَا بِخَارِجٍ يَخْبِرُ لَا بِلِسَانٍ وَ لَهَوَاتٍ وَ

يَسْمَعُ لَأَبْخَرُوقَ وَأَدَوَاتٍ يَقُولُ وَلَا يَلْفِظُ وَيَحْفَظُ وَلَا يَتَحَفَّظُ وَيُرِيدُ وَلَا يَضْمُرُ يَحِبُّ وَيَرْضَى مِنْ غَيْرِ رِقَّةٍ وَيَبْغِضُ وَيَغْضَبُ مِنْ غَيْرِ مَشَقَّةٍ يَقُولُ لِمَنْ أَرَادَ كَوْنَهُ كُنْ فَيَكُونُ لَأَبْصَوْتُ يَقْرَعُ وَلَا بِنْدَاءٍ يَسْمَعُ» (همان: ۲۷۴)؛ «وَكُلُّ سَمِيعٍ غَيْرُهُ يَصْمُ عَنْ لَطِيفِ الْأَصْوَاتِ وَيَصْمُهُ كَبِيرُهُمَا وَيَذْهَبُ عَنْهُ مَا بَعْدَ مِنْهَا وَكُلُّ بَصِيرٍ غَيْرُهُ يَعْمَى عَنْ خَفِيِّ الْأَلْوَانِ وَ لَطِيفِ الْأَجْسَامِ» (همان: ۹۶)؛ «خَلَقَ الْخَلْقَ مِنْ غَيْرِ رُوبِيَّةٍ إِذْ كَانَتْ الرُّوبِيَّاتُ لَأَبْ تَلِيْقُ إِلَّا بِذَوِي الضَّمَائِرِ وَ لَيْسَ بِذِي ضَمِيرٍ فِي نَفْسِهِ» (همان: ۱۵۵).

۱۰. «وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ» (نهج البلاغه، خطبه ۸۴).

۱۱. «فَأَمَّا الظُّلْمَ الَّذِي لَا يُغْفَرُ فَالْشِّرْكَ بِاللَّهِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۶).

۱۲. «قَدَّرَ مَا خَلَقَ فَأَحْكَمَ تَقْدِيرَهُ، وَ دَبَّرَهُ فَأَلْطَفَ تَدْبِيرَهُ وَ وَجَّهَهُ لَوَجْهَتِهِ فَلَمْ يَتَعَدَّ حُدُودَ مَنْزِلَتِهِ، وَ لَمْ يَقْصُرْ دُونَ الْإِنْتِهَاءِ إِلَى غَايَتِهِ، وَ لَمْ يَسْتَعْصَبْ إِذْ أَمَرَ بِالْمُضِيِّ عَلَى إِرَادَتِهِ، فَكَيْفَ وَ إِنَّمَا صَدَرَتْ الْأُمُورُ عَنْ مَشِيئَتِهِ» (نهج البلاغه، حکمت ۲۸۷).

۱۳. «فَطَرَّ الْخَلَائِقَ بِقُدْرَتِهِ وَ نَشَرَ الرِّيَّاحَ بِرَحْمَتِهِ» (نهج البلاغه، خطبه اول).

۱۴. «قَسَمَ أَرْزَاقَهُمْ» (نهج البلاغه، خطبه ۹۰).

۱۵. «مُبْتَدِعَ الْخَلْقِ» (نهج البلاغه، خطبه ۹۰).

۱۶. «وَالْحَمْدُ لِلَّهِ خَالِقِ الْعِبَادِ وَ سَاطِحِ الْمِهَادِ وَ مَسِيلِ الْوَهَادِ» (نهج البلاغه، خطبه ۹۰).

۱۷. «كُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهِ مَعْلُوقٌ فَاعِلٌ لَا بَاضْطِرَابَ إِلَهَ مُقَدَّرٌ لَا بِجَوْلِ فِكْرَةٍ غِنَى لَا بِاسْتِنْفَادَةٍ. لَا تَصَحُّبُهُ الْأَوْقَاتُ وَ لَا تَرْفُدُهُ الْأَدَوَاتُ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۹).

۱۸. «فَبَعَثَ اللَّهُ مُحَمَّدًا بِالْحَقِّ لِيُخْرِجَ عِبَادَهُ مِنْ عِبَادَةِ الْاَوْثَانِ إِلَى عِبَادَتِهِ، وَ مِنْ طَاعَةِ الشَّيْطَانِ إِلَى طَاعَتِهِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۴۷).

۱۹. «إِنَّ مِنْ عَزَائِمِ اللَّهِ فِي الذِّكْرِ الْحَكِيمِ، الَّتِي عَلَيْهَا يُثَبِّبُ وَيُعَاقِبُ، وَ لَهَا يَرْضَى وَ يَسْخَطُ، أَنَّهُ لَا يَنْفَعُ عَبْدًا؛ وَ إِنْ أَجْهَدَ نَفْسَهُ، وَ أَخْلَصَ فِعْلَهُ، أَنْ يَخْرُجَ مِنَ الدُّنْيَا، لَاقِيًا رَبَّهُ بِخَصْلَةٍ مِنْ هَذِهِ الْخِصَالِ لَمْ يَتَّبِعْ مِنْهَا؛ أَنْ يُشْرِكَ بِاللَّهِ فِيمَا افْتَرَضَ عَلَيْهِ مِنْ عِبَادَتِهِ، أَوْ يَشْفِي غَيْظَهُ بِهَلَاكِ نَفْسٍ، أَوْ يَعْرِ بِأَمْرِ فَعَلَهُ غَيْرُهُ، أَوْ يَسْتَنْجِحُ حَاجَةَ إِلَى النَّاسِ بِإِظْهَارِ بَدْعَةٍ فِي دِينِهِ، أَوْ يَلْقَى النَّاسَ بِوَجْهَيْنِ، أَوْ يَمْشِي فِيهِمْ بِلِسَانَيْنِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۳).

۲۰. «إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَتَلَكَ عِبَادَةُ التُّجَّارِ، وَ إِنْ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَتَلَكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ، وَ إِنْ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فَتَلَكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ» (نهج البلاغه، حکمت ۲۳۷).

۲۱. «إِيَّاكَ وَ مُسَامَاةَ اللَّهِ فِي عَظَمَتِهِ، وَ التَّشْبُهَ بِهِ فِي جَبْرُوتِهِ» (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

منابع

قرآن کریم.

ابن ابی الحدید، عز الدین ابو حامد (۱۳۳۷). شرح نهج البلاغه، تصحیح: محمد ابو الفضل ابراهیم، بی جا: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی، ج ۱.

ابن سینا، حسین ابن عبد الله (۱۴۰۴). الشفاء، تصدیق و مراجعه: الدكتور ابراهیم مدکور، قم: منشورات آية الله العظمی المرعشی.

جعفری تبریزی، محمدتقی (۱۳۸۸). «تحریک به پیمودن مسیر کمالات در نهج البلاغه»، در: کاوشی در نهج البلاغه: مجموعه مقالات و سخنرانی‌ها در کنگره بین‌المللی هزاره نهج البلاغه، تهران: بنیاد ملی نهج البلاغه، چاپ اول.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱). وحی و نبوت در قرآن، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). «معرفت، محبت و عبادت در نهج البلاغه»، در: کاوشی در نهج البلاغه: مجموعه مقالات و سخنرانی‌ها در کنگره بین‌المللی هزاره نهج البلاغه، تهران: بنیاد ملی نهج البلاغه، چاپ اول.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). رهیق مختوم، قم: اسراء، چاپ اول.

حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۷). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، بی جا: مؤسسه النشر الاسلامی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۸). مفردات الفاظ قرآن، تهران: مرتضوی، چاپ دوم.

سبحانی، جعفر (۱۴۰۹). الالهیات و معارف اسلامی، بی جا: مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ دوم، ج ۱ و ۳.

سید رضی، محمد بن الحسین بن موسی (۱۳۸۸). نهج البلاغه، ترجمه: محمد دشتی، تهران: پیام عدالت.

سید رضی، محمد بن الحسین بن موسی (۱۹۸۰). نهج البلاغه، قم: دار الهجرة.

شوشتری، محمدتقی (۱۳۸۷). ترجمه بهج الصباغة فی شرح نهج البلاغه، ترجمه: علی محمد موسوی، قم: بوستان کتاب.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۹۰). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- صدوق، ابوجعفر محمد بن علی (۱۳۵۷). *التوحید*، قم: چاپ هاشم حسینی طهرانی.
- قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۶). *پاسخ به شبهات کلامی، دفتر اول: خداشناسی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قرائتی، محسن (۱۳۸۵). *اصول اعتقاد*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹). *سیری در نهج‌البلاغه*، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (بی‌تا). *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی*، قم: صدرا.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۸۷). *منطق، ترجمه و اضافات: علی شیروانی*، قم: دارالعلم، ج ۱ و ۲.
- موحد، ضیاء (۱۳۹۳). *درآمدی به منطق جدید*، تهران: علمی فرهنگی، چاپ دهم.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۶۷). *اساس الاقتباس، تصحیح: مدرس رضوی*، تهران: دانشگاه تهران.

References

Qurān-i Karīm

Ibn Abi'l-Ḥadīd, 'izz al-Dīn `Abū Ḥamīd (1337). *Sharḥ-i nahj al-balāghah*, Ed. Abul-Fazl Ibrahim, Qom: Kitābkhāneh Mar'ashī Najafī, Vol. 1.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn `Abdullāh (1404). *Al-Shifa'*, Taṣdīr wa murāji'ah: al-Duktur Ibrāhīm Madkūr, Qom: Manshūrāt-i Āyatullāh al-'uzmā al-Mar'ashī.

Ja'farī Tabrīzī, Muḥammad Taqī (1388). «*Tahrīk bi paymūdan-i masīr-i kamālāt dar Nahj al-balāghah*», in: Kāwushī dar Nahj al-balāghah: Majmū'ih maqālāt wa sukhānrānīhā dar kungurīh-i bayn`ulmilālī-yi hizārīh-i Nahj al-balāghah, Tehran: Bonyad-i millī-yi Nahj al-balāghah, First edition.

Javādī Āmulī, `Abdullāh (1381). *Waḥy wa nubuwwat dar Qurān*, Qom: Isrā'.

_____ (1388). *Ma'rifat, maḥabbat wa 'ibādat dar Nahj al-balāghah*, in: Kāwushī dar Nahj al-balāghah: Majmū'ih maqālāt wa sukhānrānīhā dar kungurīh-i bayn`ulmilālī-yi hizārīh-i Nahj al-balāghah, Tehran: Bonyad-i millī-yi Nahj al-balāghah, First edition.

_____ (1393). *Raḥīq-i makhtūm*, Qom: Isrā'.

Al-Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf (1407). *Kashf al-murād fī sharḥ tajrīd al-i'tiqād, bī jā, Mu'ssisat al-nashr al-Islāmī*.

Rāghīb Isfahānī, Hossein ibn Muḥammad (1388). *Mufradāt-i alfāz-i Qurān*, Tehran: Murtaḍavi, Second edition.

Subḥānī, Ja'far (1409). *Ilāhiyāt wa ma'ārif-i Islāmī*, bī jā, Markaz-i jahānī-yi ulūm-i Islāmī, Second edition, vol. 1 wa 3.

Sayyid Raḍī, Muḥammad ibn al-Ḥusayn ibn Mūsā (1388). *Nahj al-balāghah*, Tr. Muḥammad Dashtī, Tehran: Payām-i `Adālat.

_____ (1980). *Nahj al-balāghah*, Qom: Dār al-hijrah.

Shūshtarī, Muḥammad Taqī (1387). *Bahj al-ṣabāghah fī sharḥ Nahj al-balāghah*, Tr. `Alī Muḥammad Mūsawī, Qom: Būstān-i kitāb.

Ṣadr al-Dīn al-Shīrazī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (1990). *Al-Ḥikmat al-muta'liyāh fī asfār al-arba'at al-'qliyah*, Beirut: Dār iḥyā' al-turāth al-'Arabi.

Ṣadūq, Muḥammad ibn `Alī (1357). *Tawhīd*, Qom: Chāp Hāshim Ḥusaynī, Tihān SID.ir

Qadrđān Qarāmalikī, Muḥammad Ḥasan (1386). *Pāsukh bi shubahāt-i Kalāmī*, Daftar-i Awwal: Khudā shināsī, Tehran: Pazhūhishgāh-i farhang wa andīshi-yi Islāmī.

Qarā'atī, Muḥsin (1385). *Uṣūl-i I'tiqād*, Tehran: Wizarat-i farhang wa Irshād-i Islāmī.

Muṭahharī, Murtaḍā (1369). *Sayrī dar Nahj al-balāghah*, Tehran: Ṣadrā.

_____ (bī tā). Muqaddami'ī bar jahānbīnī-yi Islāmī, Qom: Ṣadrā.

Muẓaffar, Muḥammad Rizā (1387). *Manṭiq*, tr. 'Alī Shīrwānī, Qom: Dār al-'ilm, Vols: 1 and 2.

Muwaḥḥid, Ḍiyā' (1393). *Darāmadī bar manṭiq-i jadīd*, Tehran: 'Ilmī farhangī, Tenth edition.

Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, Muḥammad ibn Muḥammad (1367). *Asās al-iqtibās*, ed. Mudarris Raḍawī, Tehran: Dānishgāh-i Tehran.