

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خدا از دیدگاه قرآن

شهید آیت‌الله دکتر سید محمد حسینی بهشتی

بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید آیت‌الله دکتر بهشتی
تهران ۱۳۹۰

سرشناسه	: بهشتی، محمد، ۱۳۰۷، ۱۳۶۰
عنوان و پدیدآور	: خدا از دیدگاه قرآن / محمد حسینی بهشتی؛ تهیه و تنظیم بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های آیت‌الله شهید دکتر بهشتی - تهران: بقعه، ۱۳۷۹
مشخصات ظاهری	: ۲۵۰ ص (دوره آثار)
شابک	: ۹۷۸-۹۶۴-۶۸۸۷-۲۶۰-۰
و ضعیت فهرستنامی	: فیبا
کتابنامه: ص. [۲۴۲-۲۴۳]: همچنین به صورت زیرنویس:	
۱. خدا - جنبه‌های قرآنی. الف. بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های آیت‌الله شهید دکتر بهشتی. ب. عنوان.	BP 951/7924+1 خ/ب ۹
کتابخانه ملی ایران	م ۷۳۷۰-۷۹



خدا از دیدگاه قرآن

شهید آیت‌الله دکتر سید محمد حسینی بهشتی

تهیه و تنظیم: بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید آیت‌الله دکتر بهشتی

طرح جلد: احمد جعفری

حروفچینی و صفحه‌آرایی: نشر بقعه

چاپ: سوم ۱۳۸۹؛ چاپ ششم ۱۳۹۰

شمارگان: ۳۰۰۰

قیمت: ۳۰۰۰ تومان

چاپ و صحافی: شادرنگ

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۶۸۸۷-۲۶۰

حق چاپ محفوظ است.

تلفن: ۰۳-۹۰۱۰-۸۸۳۲۰۹۰۱ تهران، صندوق پستی: ۱۵۷۴۵-۱۳۴

www.beheshti.orginfo@beheshti.org

Email: nashrebooghe@gmail.com

فهرست مطالب

۱۱	■ پیشگفتار
۱۵	مقدمه
۱۶	کوششی نو با روشی صد در صد تحقیقی
۱۷	گامی به سوی این هدف
۱۹	ما بعدالطبیعه
۲۱	از طبیعت‌شناسی تا ما بعدالطبیعه
۲۱	نخستین گام در راه کسب معرفت
۲۲	شناخت علمی طبیعت
۲۳	آشنایی با «شكل و عدد»
۲۴	شناخت مبادی طبیعت
۲۴	ما بعدالطبیعه
۲۷	مسائل ما بعدالطبیعه
۲۹	مسائل ما بعدالطبیعه ارسطو
۳۳	مبدأ‌شناسی، مسأله اساسی در ما بعدالطبیعه
۳۳	معادشناسی
۳۵	مبدأ‌شناسی
۳۷	اثبات وجود خدا
۳۹	اثبات صانع در قرآن
۴۱	شگفتا! مگر در خدا هم شکی هست؟
۴۷	داستان حضرت ابراهیم (ع)
۴۷	آیا این داستان به مسأله اثبات صانع مربوط است؟
۵۰	آیا بی بودن به وجود صانع امری فطری است؟
۵۱	مقصود از فطری بودن چیست؟

۶ خد از دیدگاه فرآن

۵۳	پیمانی میان انسان و خدا (عالیم ذر)
۵۴	صحنه‌ای که این پیمان در آن بسته شد
۵۶	نظر دیگری درباره عالم ذر
۵۸	خدادوستی، خدآگرایی و خداجویی عاشقانه
۵۸	معنی دیگری برای «فطرت»
۶۱	خداشناسی بر دریافته‌ای ساده و روشن فطروی تکیه دارد
۶۱	بی بردن به وجود صانع از راه تدبیر در نشانه‌های او
۶۳	اثبات صانع در فلسفه ارسسطو
۶۵	اثبات صانع در فلسفه ابن سينا
۷۲	اثبات صانع در فلسفه صدرالمتألهین
۷۵	وجود، مفهوم وجود
۸۶	آگاهی ما بر وجود تنها از راه «یافتن مستقیم»،
۸۶	یعنی علم حضوری است
۸۹	آیا آنچه «برهان صدیقین» نامیده شده به راستی برهان است؟
۸۹	برهان لقی و برهان اثی
۹۳	کدام یک از راههایی که برای اثبات وجود صانع
۹۳	نشان داده شده به راه قرآن نزدیکتر است؟
۹۸	نتیجه
۹۹	پس از اثبات وجود خدا
۱۰۱	خدای یکتا
۱۰۳	یگانگی خدا
۱۰۴	الله
۱۰۶	توحید
۱۰۶	توحید قرآن

فهرست مطالب ۷

۱۰۷	توحید در خلق و امر
۱۱۱	دلایل قرآن بر توحید در خلق و امر
۱۱۲	ابطال فرضیه چندخدایی
۱۱۵	علل و اسباب، ارزش و نقش آنها
۱۱۷	خدای سبب ساز و سبب سوز
۱۱۹	معجزات و حوادث خارق العاده از دید قرآن
۱۲۱	سبب‌شناسی دور از پندارهای موهم
۱۲۲	دعا
۱۲۶	توحید در عبادت
۱۳۲	توحید در سرسپردگی و اطاعت
۱۳۵	تسليیم بودن در برابر فرمان خدا و وحی او و
۱۳۵	پرهیز از «درگیریهای تفرقه انداز داخلی» در صفت‌گذاری
۱۳۷	توحید ذاتی «خدای بی مانند - خدای بی همتا»
۱۳۷	خدای بی مانند
۱۳۸	خدای بی همتا
۱۳۹	منظور از بی مانندی و بی همتایی خدا
۱۴۱	توحید عددی
۱۴۲	وحدت شخصی
۱۴۴	جنیه دیگری از «توحید ذاتی»، نفی ترکیب، نفی صفت زائد بر ذات و
۱۴۴	نفی تعدد صفات یا «توحید صفاتی»
۱۴۵	نتیجه
۱۴۷	اسماء و صفات خدا در قرآن
۱۴۹	اسم، صفت
۱۵۱	اسماء و صفات خدا

۱۵۱	تعطیل
۱۵۵	نقد بر نظریه تعطیل
۱۵۷	تشبیه
۱۵۷	نقد بر تشبیه
۱۵۸	تعطیل نه، تشبیه هم نه، شناخت نسبی
۱۶۳	اسماء و صفات خدا در قرآن
۱۶۴	له الاسماء الحسنی
۱۶۵	تسبیح، تنزیه، پیراستگی خدا
۱۶۵	خدای بی نیاز
۱۶۶	بی نیازی خدا از فرزند
۱۷۰	بی نیازی خدا از ایمان، عبادت و اطاعت ما
۱۷۱	بی نیازی خدا از انفاق ما
۱۷۳	بی نیازی خدا از قربانی ما
۱۷۴	بی نیازی خدا از جهاد ما
۱۷۴	بی نیازی مطلق خدا
۱۷۵	خدای برتور از زمان و مکان
۱۷۵	آیا خدا توی آسمان‌هاست؟
۱۷۷	سابقه این پندار در کتابهای دینی قبل از اسلام
۱۷۷	الف. اوپانیشادها
۱۷۹	ب. اوستا
۱۸۱	ج. تورات
۱۸۴	د. انجیل
۱۸۵	خدا و آسمان در قرآن
۱۸۶	آمدن وحی از آسمان

فهرست مطالب ۹

۱۸۷	معراج
۱۸۹	عرش و کرسی
۱۸۹	عرش خدا چیست و کجاست؟
۱۹۳	مراکز فرماندهی در طبیعت
۱۹۴	عالی‌ترین مرکز فرماندهی در طبیعت
۱۹۵	عالی‌ترین مرکز فرماندهی در سراسر هستی
۱۹۶	دعا و آسمان
۱۹۸	آیا خدا همه جا هست؟
۲۰۱	مسئله رؤیت خدا
۲۰۴	علت پیدایش این عقیده و نظایر آن در میان مسلمانان
۲۰۹	خدای دانا
۲۱۱	خدای توانا
۲۱۲	اراده و مشیت خدا (قضا و قدر)
۲۱۵	خدای زنده پابرجا (الحی القيوم)
۲۲۰	خدای بخشندۀ پرمههر
۲۲۰	خدای سخت کیفر
۲۲۲	خدای دادگو
۲۲۳	پایان
۲۲۷	توضیحات
۲۲۹	چرا علم مربوط به «شناخت مبادی طبیعت»
۲۲۹	بعد از «علم طبیعی» قرار داده شده است؟
۲۳۰	چرا علم مربوط به شناخت مبادی طبیعت
۲۳۰	«ما بعد الطبيعه» نامیده شده است؟

۱۰ خد از دیدگاه فرآن

- | | |
|-----|--|
| ۲۳۱ | «مابعدالطبيعه» يا «مابعدالطبيعيات»؟ |
| ۲۳۲ | ماوراءالطبيعه |
| ۲۳۳ | آشنايی مسلمانان با ما بعدالطبيعة ارسسطو |
| ۲۳۵ | كتاب الحروف |
| ۲۳۶ | مقاله اول کدام است، مقاله a يا مقاله ؟A |
| ۲۳۷ | سیزده يا چهارده؟ |
| ۲۳۷ | یازدهم يا دوازدهم؟ |
| ۲۳۸ | چرا «مقالةالكاف» در ترجمه‌های عربی نیامده است؟ |
| ۲۳۹ | دهر به جای خدا |
| ۲۳۹ | دهربیون کیستند؟ |
| ۲۴۰ | دهر در اصطلاح فلاسفه ما |
| ۲۴۵ | كتابنامه |
| ۲۴۷ | فهرست اعلام |

■ پیشگفتار

خدا از دیدگاه قرآن از محدود نوشتارهای بر جای مانده از آیت‌الله شهید دکتر سید محمد حسینی بهشتی است. عمر به نسبت کوتاه و مشغله فراوان ناشی از برنامه‌ریزی و سازماندهی حرکتهای اجتماعی و مشارکت فعال در به ثمر رسیدن انقلاب اسلامی و پی‌ریزی ارکان نظام جمهوری اسلامی، مانع از آن شد که ایشان فرصت و فراغت لازم را جهت تنظیم یادداشت‌های فراوانی که حاصل سالها پژوهش و مطالعه جدی در معارف دینی بود بیابند و به همین دلیل، بیشتر آثار آن اندیشمند ژرفانگر به صورت گفتار و یادداشت‌های ابتدایی باقی مانده است. کتاب حاضر پایان‌نامه دکتری ایشان است که به همین صورت در زمان حیات ایشان نیز منتشر شد. هر چند جای پرداختن تفصیلی به تاریخچه نگارش این اثر بیشتر مناسب زندگینامه‌ای است که از ایشان در دست تدوین است، اما اشارتی کوتاه به طی مراحل آن ضروری به نظر می‌رسد.

شهیدبهشتی در سال تحصیلی ۱۳۲۹-۳۰ موفق به اخذ درجه کارشناسی در رشته فلسفه اسلامی (معقول) از دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران - دانشکده معقول و منقول وقت - شد. رساله ایشان در این مقطع، با عنوان "تحقیق درباره بساطت یا ترکب جسم"، به راهنمایی مرحوم استاد محمود شهابی تدوین شد و هیئت ممیزه آن، علاوه بر مرحوم شهابی، مرحوم راشد و مرحوم الهی قمشه‌ای بودند. ایشان در سال ۱۳۳۵ داوطلب ورود به دوره دکتری در همان رشته شد. گذراندن دروس این دوره در سال ۱۳۳۸ به پایان رسید. انجام رساله دکتری با بحرانهای سیاسی و

اجتماعی آن سالها و شرکت فعال وی در نهضت مردم مسلمان ایران در آن مقطع تاریخی مقارن می‌شود و ایشان عملاً از به پایان رساندن آن باز می‌ماند. در سال ۱۳۴۳، همزمان با دستگیری گروهی از مبارزان همرزم، و نیز توصیه مراجع تقليد و دوستان و همفکران، بنابر آن می‌شود که برای تصدی مدیریت مرکز اسلامی هامبورگ عازم آلمان شود، که حضور پرثمر ایشان تا سال ۱۳۴۹ ادامه می‌یابد. پس از بازگشت به ایران در سال ۱۳۴۹ بار دیگر به پیگیری رساله دکتری می‌پردازد. ایشان از این رساله، با عنوان "مسائل مابعدالطییعه در قرآن"، به راهنمایی مرحوم استاد شهابی، در جلسه دفاعیه مورخ ۱/۱۱/۵۳، در حضور گروه داوران، متشکل از استاد شهید آیت‌الله مطهری، استاد شهید دکتر مفتح، استاد مصلح و دکتر آریانپور، دفاع می‌کند و رساله با درجه بسیار خوب پذیرفته می‌شود. از آنجا که رساله مذکور دارای انسجام و قوام و ارزش پژوهشی بسیار بوده، با درخواست دوستان همفکر برای انتشار آماده می‌شود. در این مرحله است که نام آن به "خد از دیدگاه قرآن" تغییر می‌یابد و ویرایش ادبی آن توسط حجۃ‌الاسلام جواد ازهای و زیر نظر مستقیم دکتر بهشتی انجام می‌شود و سرانجام توسط انتشارات بعثت منتشر می‌گردد. و چاپهای دوم به بعد نیز توسط دفتر نشر فرهنگ اسلامی صورت گرفت. بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های آیت‌الله شهید دکتر بهشتی از جانب حجۃ‌الاسلام دکتر ازهای درخواست کرد که پیش از چاپ بار دیگر اثر مذکور را مورد بررسی و بازبینی قرار دهد. جا دارد از زحمات ایشان سپاسگزاری شود. امید آنکه مطالعه اثر حاضر، پژوهشگران و دانشجویان علاقمند را مفید افتد.

بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های

آیت‌الله شهید دکتر بهشتی

سپاس و ستایش بی کران از آن «او» که
هستی بخش جهان است و پدیدآورنده
انسان. و درود بی پایان بر فرستادگان پاک
و برگزیده اش که آنان را به راهنمایی
جهانیان فرستاد تا پیام فطرت پذیرش را
بر همگان فرو خوانند، باشد که در راه
حق‌جویی، حق‌گویی و حق‌پویی،
بیدارتر، پرشورتر و روشن‌بین‌تر، گام
بردارند و در برابر باطل‌گرایی‌های
رنگارنگ — که رهروان را همواره در
عرض خطر انحراف و سقوط قرار
می‌دهد — از مصونیتی بیشتر برخوردار
گردند.

دروド بی‌شمار بر خاتم پیام آوران حق،
آورنده قرآن، حضرت محمد (ص) و
امامان پاک و برگزیده از دودمان او و بر
همه پاکان و نیکان از خاندان و یارانش.

مقدمه

تعالیم قرآن در زمینه مسائل مابعدالطبیعه، اساسی‌ترین بخش از معارف پرارزشی است که این گنجینه معرفت الهی، در اختیار جست و جو گران نهاده است.

از آنجا که این تعالیم در حقیقت سنگ زیربنای اسلام‌شناسی است، آگاهی بر آنها نقش مؤثری در کسب آگاهی صحیح از تعالیم دیگر اسلام دارد. به همین جهت، در طول مدت چهارده قرن که از نزول این کتاب الهی می‌گذرد، همواره عده‌ای از برجسته‌ترین دانشمندان و متفکران مسلمان، به تحقیق و تبع درباره این مسائل پرداخته و در این زمینه آثاری بس ارزشنه از خود به یادگار گذارده‌اند. متأسفانه این تلاش همیشه و در همه موارد از تأثیر نامطلوب پیشداوری‌ها، گرایش‌ها و موضع‌گیری‌های قبلی مصون نبوده است و به همین جهت در آثار دانشوران نامدار و شایان احترامی که در این باره تحقیق کرده‌اند، گهگاه به جانبداریهای تعصب‌آمیز از یک نظر در برابر نظر دیگر برمی‌خوریم که به هیچ وجه با ارج علمی و فکری آنان متناسب به نظر نمی‌رسد.

بدیهی است که اینگونه جانبداریها از ارزش تحقیقی کار این نام‌آوران کاسته و آهنگ «حق جویی بی‌شایبه» را که شایسته هر تحقیق خالص است در آثار آنها ضعیف کرده است.

کوششی نو با روشنی صد در صد تحقیقی

همه کسانی که به این نقطه ضعف در کارهایی که تاکنون در زمینه شناخت معارف قرآن انجام گرفته توجه دارند، احساس می‌کنند که برای شناخت چهره واقعی اسلام در آینه کتاب و سنت، باید بار دیگر کوشید و در این کوشش از روشنی صد درصد تحقیقی استفاده کرد و حداکثر تلاش را به کار برد که این تحقیق از هر گونه جانبداری، پیشداوری و گرایش قبلی آزاد باشد.

دست زدن به یک چنین کوشش آزاد در تحقیقات مربوط به علوم طبیعی، کم و بیش آسان است. تحقیق آزاد در این علوم اگر در آغاز کار با مشکلاتی رو به رو بوده است، اینک راه هموار شده‌ای دارد ولی در علوم دینی چطور؟ برای یک پژوهشگر آزاده هماره این سؤال مطرح است که: آیا در شناسایی چهره واقعی و محتوای خالص ادیان، از جمله اسلام، اصولاً ممکن است روشنی صد در صد تحقیقی به کار برد که از هر گونه گرایش قبلی کاملاً آزاد باشد؟

شرط اساسی یک تحقیق صد درصد خالص آن است که محقق از تأثیر موافق یا مخالف اعتقاد شخصی، جهت‌گیری اجتماعی، سود و زیان مالی و غیر مالی و عوامل گرایش‌آور دیگر که در فهم و استنباط آدمی اثر می‌گذارند، آزاد باشد. آیا یک چنین آزادی در دایره تحقیق دینی اصولاً ممکن است؟ اگر محقق به یک رأی در یک مسأله دینی معتقد باشد، آیا خواه ناخواه پشتونه‌های تأیید کننده آن رأی، زودتر و برجسته‌تر از دلائل بطلان آن، نظر او را جلب نمی‌کند؟ به هر صورت راه حل این مشکل چیست؟

آیا تحقیق درباره مسائل دینی را به کسانی واگذاریم که در این مسائل به هیچ یک از دو طرف مثبت و منفی معتقد نباشند؟ این کار اگر در مورد

مسائل فرعی دینی تا حدودی سودمند باشد، در مورد مسائل اصلی و به خصوص در اصل مسأله دین، سودمند نمی‌افتد.

در این بخش غالباً بی‌گرایشی به یک طرف، خود به خود با گرایشی به طرف دیگر همراه است. اگر کسی به اصل هستی خدا یا به اصل پیامبری و وحی، یا خصوص پیامبری پیام آور اسلام معتقد نباشد، این بی‌اعتقادی خود به خود در زندگی او اثر می‌گذارد و سبب می‌شود که خود را از بسیاری از تعهداتی که یک انسان مؤمن به خدا و راه انبیاء بر عهده خویش می‌یابد آزاد بداند. در این صورت آیا چنین شخصی می‌تواند در تحقیق خود از گرایش به آن زمینه فکری که این بی‌اعتقادی او را توجیه می‌کند مصون بماند؟

به نظر ما در تحقیقات دینی اگر امیدی هست به اشخاصی است که در کار تحقیق هشیار و بر خویشن مسلطاند؛ هر چند در صفت مؤمنان راستین باشند و اعتقاداتی محکم و شسته و رفته داشته باشند. تنها این گونه افراد می‌توانند همواره به راستی در صدد فهمیدن و شناختن باشند و این آمادگی را در خود زنده نگه دارند، که اگر حق برخلاف چیزی بود که تاکنون بدان معتقد بوده‌اند، به خود آیند و مستبصر شوند و اعتقاد راسخ و راستین را تنها شایسته رایی بدانند که از پشتوانه دلایل روشن برخوردار باشد.

این گونه افراد همواره پا به پای دلیل پیش می‌روند و در راه پیروی از دلیل، از هیچ چیز دیگر واهمه ندارند.

گامی به سوی این هدف

کتابی که اینک به جست‌وجوگران تقدیم می‌شود، گامی است به سوی این هدف، در زمینه مسائل مابعدالطییعه در قرآن.

نویسنده هرگز این دعوی را ندارد که این گام را تمام و کمال، بدون هیچ عیب و نقص، برداشته و از هر گونه خطأ و لغزش مصون مانده است. او همین اندازه می‌تواند دلخوش باشد که با تمام وجودش خواهان چنین تحقیقی درباره اسلام است، و این گام را از روی چنین شوقی برداشته است، و اگر کار او تنها همین ارزش را داشته باشد که قدمی نو در راه شناختن و شناساندن تعالیم واقعی قرآن، و راهگشای راهی نوبه سوی این مقصود باشد، آن را توفیقی بزرگ از جانب خدای توفیق بخش می‌شمرد و او را بر این نعمت سپاس می‌گزارد.

امیدوارم در راه پرشیب و فراز و پریچ و خم دین‌شناسی، همگان از هدایت الهی برخوردار و از لغزش‌های انحراف آور مصون باشیم.

تهران، ۲۷ شهریور ۱۳۵۲

۲۰ شعبان ۱۳۹۳

سید محمد حسینی بهشتی

ما بعد الطبيعة

از طبیعت‌شناسی تا مابعدالطبیعه

نخستین گام در راه کسب معرفت

گروهی از صاحبنظران چنین معتقدند که تلاش انسان برای کسب معرفت، با کوشش او در راه شناختن طبیعت آغاز شده است. البته این شناخت در نخستین مرحله بسیار سطحی و محدود بوده و از شناسایی شکل، رنگ، بو، مزه، سردی، گرمی، نرمی، زبری و مانند اینها، آن هم در دایره محدود موجوداتی که انسان پیرامون خویش می‌یافته، تجاوز نمی‌کرده است و تقریباً در حد همان شناختی بوده است که بسیاری از حیوانات دیگر نیز از محیط زندگی خود دارند.

امتیاز بزرگ انسان بر حیوانات دیگری که می‌شناسیم همواره در این جهت بوده که تلاش او برای کسب معرفت در این مرحله ابتدایی متوقف نشده و همواره کرشیده است تا بیشتر و بهتر بفهمد و بشناسد. تجربه پردازنه تاریخ نشان داده است که انسان در راه افزایش معرفت و آگاهی خود از جهان، بسی توسعه طلب بوده و در این راه تاکنون در هیچ حد و مرزی، از تلاش و کوشش و حرکت باز نایستاده است.

یکی از مسائل پیچیده درباره زندگی انسان این است که انگیزه دانش طلبی بی‌حد و مرز او چیست؟ آیا شناختن و فهمیدن، اصولاً یکی از

خواسته‌های اصیل اوست که تاکنون به حد اشباع ارضانشده و شاید هرگز به حد اشباع ارضا نشود، یا شناختن و فهمیدن برای انسان یک خواسته اصیل و مستقل نیست، این خواسته‌های دیگر اویند که وی را به سوی دانش طلبی هر چه بیشتر سوق می‌دهند تا از دانشی که به دست می‌آورد در راه اراضی هر چه بهتر و دل‌انگیزتر آن خواسته‌ها استفاده کند؟

پاسخ روشن و قطعی به این مسأله کار آسانی نیست، ما نیز در بحث کنونی خود به آن نمی‌پردازیم؛ انگیزه دانش طلبی بی حد و مرز انسان هر چه می‌خواهد باشد، آنچه مسلم است این است که او در راه کسب معرفت به دنبال هر گام، در پی برداشتن گام دیگر بوده از تلاش در این راه هرگز باز نایستاده است.^۱

شناخت علمی طبیعت

انسان پس از آشنازی سطحی و ساده با طبیعت، در صدد شناسایی عمیقتر آن برآمد و بر آن شد که از ساختمان داخلی موجودات طبیعی، روابط آنها با یکدیگر و عواملی که موجب پدید آمدن یا از بین رفتن آنها می‌شوند، آگاه گردد. آگاهیهای ارزندهای که بشر در این زمینه به دست آورده، در زندگی به دردش خورد و درهای تازه‌ای به سوی بهزیستی به رویش گشود، و به همین جهت او را برانگیخت تا هر چه بیشتر با طبیعت و رازهای نهفته‌اش آشنا شود. این آشنازی روز به روز وسیع‌تر، عمیق‌تر و بارورتر شد و شاخه‌های مختلف علوم طبیعی را پدید آورد.

۱- مُهْمَان لَا يُشَيْعَان، طالب علم و طالب دُنيا: دو شیفت‌داند که به سیری نرسند؛ شیفت‌هه علم و شیفت‌هه دُنيا. (نهج البلاعه ۲: ۲۴۱).

آشنایی با «شکل و عدد»

حدس می‌زنیم که انسان در همان مراحل نخستین طبیعت‌شناسی با شکل و عدد نیز آشنا شده باشد. البته شناخت شکل و عدد در این مرحله برای او تابعی از شناخت کلی موجوداتی بود که شکلها و عددها در آن تحقق می‌یافتند. به عبارت دیگر او در این مرحله با «شکل مقید» و «عدد مقید» آشنا شد، نه با شکل مطلق و عدد مطلق.

این آشنایی ساده با شکل و عدد مقید برای انسان بسیار پربرکت بود و وقتی به آن مرحله از تکامل فکری رسید که توانست «شناخت کلی و مجموعی» خویش را که از موجودات خارجی داشت، تجزیه و تحلیل کند و برای هر یک از صفات و مختصات یک موجود، مفهوم جداگانه‌ای بسازد؛ برای شکل و عدد نیز مفاهیم جداگانه‌ای ساخت. مفاهیمی « مجرد» از هر چیز دیگر و به این ترتیب در پرتو خلاقیت ذهنی و قدرت فکری خویش، در ذهن خود عدد ریاضی و شکل هندسی را پدید آورد.

عدد ریاضی و شکل هندسی زمینه تازه‌ای برای کاوشگری انسان جستجوگر شد و جمعی از هوشمندان را برانگیخت تا درباره این دو به مطالعه پردازند.

این هوشمندان همان عملیات ساده اندازه‌گیری را که انسان در زندگی روزمره انجام می‌داد، روی شکل و عدد مجرد ریاضی انجام دادند و کم کم رابطه‌های کلی پژوهشی میان اعداد و اشکال مطلق کشف کردند که برای آنها تازگی داشت.

شناسایی این روابط به شناخت وسیع‌تر طبیعت نیز کمک می‌کرد و این کمک انگیزه‌ای دیگر برای کاوش بیشتر درباره این روابط بود. در پرتو این

کاوش، رشته تازه‌ای از علم پدید آمد که به ورزیدگی فکری فراوان احتیاج داشت و علم ریاضی نامیده شد.

شناخت مبادی طبیعت

کاوش علمی درباره پدیده‌های طبیعی و علل پیدایش آنها، کم کم توجه عده‌ای از انسانهای بلند اندیشه را به مسأله تازه‌ای جلب کرد؛ آنها به این نکته بخوردنند که یک پدیده طبیعی تحت تأثیر علل و عوامل گوناگون به وجود می‌آید؛ ولی هر یک از این علل و عوامل، باز یک پدیده طبیعی است که باید علل پیدایش آن را نیز کشف کرد.

اگر علل پیدایش این علتهای طبیعی نیز چیزی جز چند پدیده طبیعی نباشد، باز باید در صدد شناختن علل پیدایش آنها بود. بنابراین، آنها از خود پرسیدند:

آیا این سلسله معلوم‌ها و علتهای طبیعی، بی نهایت ادامه دارد یا به مبدأ، یعنی نقطه آغازی می‌رسد که سرچشمه هستی است؟ و اگر به نقطه آغاز می‌رسد، این نقطه چیست و کجاست؟

طرح این مسأله به صورت علمی منشأ پیدایش رشته تازه‌ای از علم و معرفت شد که هدف آن شناخت مبادی طبیعت بود.

ما بعد الطبيعة

ارسطو، اندیشمند بزرگ یونان (۳۸۴-۳۲۲ ق.م) مقاله‌های مفصلی در زمینه «شناخت مبادی طبیعت» نوشت که بخش قابل ملاحظه‌ای از گنجینه علمی و فلسفی او را تشکیل داده است. در مجموعه منظمی که از آثار علمی

و فلسفی ارسطر به یادگار مانده، این بخش بلافاصله بعد از بخش علوم طبیعی قرار گرفته است.

ابن ندیم (؟ — ۳۸۵ هـ ق) در کتاب معروفش الفهرست در شرح کارهای علمی ارسطر گردید:

«ترتیب کتبه: المنطقیات، الطبیعیات، الالهیات^۱ الخلقيات.»^۲

آیا این ترتیب از خود ارسطر است یا ناشران آثار او پس از مرگش آنها را به این ترتیب تنظیم و منتشر کرده‌اند؟

فرهنگ معین در این باره گردید:

«... ارسطر این بخش از حکمت را پس از علم طبیعت (فیزیک) قرار داد و آن را متأفیزیک نامید.»^۳

ولی دایرةالمعارف آلمانی بروکهاوس^۴ این تنظیم را کار ناشران آثار ارسطر می‌شمرد و می‌گوید:

«متأفیزیک، تعالیم مربوط به آخرین علل اشیاء که در ورای مشاهده و تجربه قرار دارند. اصل این کلمه به معنی «بعد از فیزیک» است، زیرا ناشران آثار ارسطر این بخش از نوشته‌های او را بعد از فیزیک (طبیعیات) قرار

۱- «اللهیات» نام دیگری برای بخش مابعدالطبيعه است.

۲- ابن ندیم، الفهرست. قاهره، بي تا، ص ۳۶۱.

۳- فرهنگ معین. بخش دوم، واژه «مابعد».

۴- BROCKHAUS. این دایرةالمعارف از آندرونیکوس (Andronikos) به عنوان نخستین کسی که این تنظیم از او به ما رسیده نام می‌برد. ر. ک: BROCKHAUS ENZYKLOPADIE (Wisbaden, F.A. Brockhause, 9691).

دادند.^۱

به هر حال، در مجموعه‌های فلسفی که از مشائین؛ یعنی دنباله‌روهای ارسطو در فلسفه، در دست است، بخش مربوط به «شناخت مبادی طبیعت» بعد از بخش مربوط به «شناسابی طبیعت»؛ یعنی طبیعت‌ها آمده است.

ابن سینا (۴۲۸-۳۷۰ ه.ق) در کتاب شفا گوید:

«... این فن ششم است. سپس به دنبال آن، در فن هفتم در احوال گیاهان و در فن هشتم در احوال جانوران می‌نگریم و علم طبیعی را در اینجا به پایان می‌رسانیم. بعد علم ریاضی را در چهار فن می‌آوریم. سپس علم الهی و به دنبال آن مختصراً از علم اخلاق را می‌آوریم و کتاب را به پایان می‌رسانیم.»^۲

ابن سینا اینجا وعده می‌دهد که بعد از «طبیعتات»، «تعلیمیات» یعنی «ریاضیات» را بیاورد و به دنبال آن «علم الهی» یعنی بخش مربوط به «شناخت مبادی طبیعت» را، ولی در نسخه چاپی شفا عملاً به همان ترتیب ارسطویی رفتار شده و «علم الهی» بلافاصله بعد از «علم طبیعی» آمده است زیرا بخش «تعلیمیات» اصولاً در این نسخه نیست.

برای اطلاع بیشتر در این زمینه به توضیح شماره یک که در پایان کتاب آمده است مراجعه نمایید.

۱- بروکهاوس، واژه متافیزیک.

۲- ابن سینا، شفا، تهران، ۱۳۰۳ ه.ق، طبیعتات، ص ۲۷۷.

مسائل ما بعد الطبيعة

مسائل مابعدالطبيعه ارسسطو

ارسطو در بخش مابعدالطبيعه از فلسفه‌اش، کار خود را با بررسی آرای فلاسفه پیشین درباره مبادی طبیعت و علل نخستین آن آغاز می‌کند و به ارزیابی آنها می‌پردازد. او در مقالة‌الالف الصغری روی این نکته تکیه می‌کند که شناخت حقیقت کار آسان و سرراستی نیست:

«بررسی حقیقت کاری است از یک جهت دشوار و از جهت دیگر آسان. دلیل این مطلب این است، که نه کسی تاکنون توانسته است به حق، آنچنان که شاید و باید، برسد و نه حقیقت به کلی بر همه پوشیده مانده است. وقتی به یک یکسانی که درباره طبیعت سخن گفته‌اند بنگریم، می‌بینیم برخی به کلی از درک حقیقت محروم بوده‌اند ولی برخی دیگر بر ادراک اندکی از حقیقت دست یافته‌اند، اما وقتی این اندک اندک‌ها را روی هم جمع کنیم مقدار ارزنده‌ای خواهد شد. بنابراین، آگاهی بر حقیقت از این نظر آسان و در دسترس همه است. این همان نکته‌ای است که ما معمولاً درباره‌اش می‌گوییم:

«هیچ کس نیست که در این خانه را نشناسد.»

اما دلیل دشواری‌اش این است که تاکنون امکان آن دست نداده است که حق به طور کامل شناخته شود یا بر بخش بزرگی از آن آگاهی دست دهد و

چون این دشواری ممکن است ناشی از دو جهت^۱ باشد، شایسته است این نکته روشن شود که دشواری شناخت حقیقت از جهت ما^۲ است نه از جهت واقعیتهای عینی؛ زیرا عقل ما^۳ در برابر آن قسمت از طبیعت که در حد اعلای وضوح و روشنی است، نظیر چشمان خفash است در برابر آفتاب^۴.

ارسطو دنبال این مطلب روی این نکته نیز پاشاری می‌کند که ما در تکامل فکری خود به هر حال مدیون پیشینیان هستیم. آنها یا گشاپنده راه معرفت بوده‌اند، یا لاقل حاصل کار خود و اندیشمندان دیگر را از دستبرد حوادث دور نگهداشته و به ما منتقل کرده‌اند. بنابراین باید همواره سپاسگزار آنها باشیم و به آنها و کار آنها ارج بگذاریم.

ارسطو سرانجام در قسمت اخیر از مقالةالالف الصغری می‌گوید: «رشته علت و معلول سرانجام باید به نقطه شروعی برسد، به چیزی که علت باشد، ولی خود معلول نباشد».

ارسطو در مقاله سوم، مقالةالباء، با استفاده از مطالب دو مقاله قبل، به نقل و نقد آرایی که مخالف رأی اوست می‌پردازد. در مقاله چهارم، مقالةالجيم، آگاهیهای منطقی را که در این مبحث به آنها نیاز داریم، در اختیار می‌نهد و مخصوصاً درباره تناقض و احکام آن به تفصیل بحث می‌کند.

در مقاله پنجم، مقالةالدال، اصطلاحات خاصی را که در این بخش به کار

۱- یکی از جهت نارسایی ادراک کننده و دیگر از جهت ابهام ذاتی ادراک شونده.

۲- یعنی نارسایی نیروی ادراک ما در زمینه «حقیقت شناسی».

۳- به تعبیر خود متن «عقلی که در نفس ماست»، یعنی قدرت عقلانی نفس ما.

۴- ارسطو، هابعدالطبیعه، ترجمه عربی، بیروت، ۱۹۶۷ م، ص ۳ و ۴.

خواهد رفت. شرح می دهد، تا در فهم آنها اشتباهی پیش نیاید و از آنها معنایی برخلاف معنای مورد نظر او فهمیده نشود.

در مقاله ششم، مقالةالهاء درباره وجود عینی، وجود ذهنی و وجود عرضی بحث می کند.

در مقاله های هفتم و هشتم، مقالةالراء و مقالةالحاء، به بحث پیرامون جوهر و عرض و مبادی و جوهرهای حسی می پردازد.

در مقاله نهم، مقالةالظاء، از وحدت و کثرت و مسائل مربوط به آنها بحث می کند، و در مقاله دهم، «مقالةالباء» درباره حرکت و متناهی و نامتناهی سخن می گردید.

در مقاله یازدهم، مقالةالكاف، قسمتهای برجسته ای از مطالب مقالةالباء، مقالةالجيم، و مقالةالهاء را در ارتباط با بخشی از مباحث علوم طبیعی یادآوری می کند تا ذهن خواننده برای نتیجه‌گیری از بحث اصلی که در مقاله بعد، یعنی مقالةاللام، آمده، آمده گردد.

در مقاله دوازدهم، مقالةاللام، درباره علةالعلل و مبدأ نخستین بحث می کند.

در مقاله های سیزدهم و چهاردهم، مقالةالمیم و مقالةالنون، بار دیگر به نقد آرای دیگران درباره مبادی طبیعت می پردازد.

با توجه به این فهرست مختصر، این نکته روشن می شود که از میان مسائلی که ارسطر در این چهارده مقاله مورد بحث قرار داده، مسأله اساسی همان شناخت مبدأ نخستین هستی؛ یعنی خدادست، که علت اولی است. علتی که سررشه بس طولانی علت و معلوم ها، به آن می رسد و همه از آن

به وجود آمدند.^۱ این علت نخستین جوهری است نامحسوس که مبدأ هستی همه جواهر دیگر، اعم از جواهر حسی و غیر حسی است. ارسسطو مکرر از پرارجی و بلندپایگی این بخش از معرفت، که کاوش درباره مبدأ نخستین را بر عهده دارد، یاد می‌کند و در یک جا آن را «شريفترین و مقدس‌ترین علم»^۲ می‌خواند.^۳

۱- ارسسطو در موارد متعدد به این مطالب اشاره کرده است؛ از جمله در قسمت اول از «مقالةالالف الكبرى»؛ (مقالةالباء)، ۲۴۷ و (مقالةاللام)، ۱۴۰، ۶.

2. W.d. Ross, Aristatle's Metaphysics (Oxford: Clarendon Press,1924), p 983.

۳- این سینا نیز در شفابرهیمن منوال می‌گوید:

«... و آن فلسفه نخستین و پیرامون گسترده‌ترین واقعیت‌ها، یعنی وجود و وحدت است و آن حکمت است که در حقیقت برترین علم درباره برترین معلوم است؛ زیرا پرازش‌ترین آگاهی یعنی آگاهی در حد یقین، به برترین موضوع آگاهی؛ یعنی خدای متعال و علی است که بعد از ذات الهی قرار دارند و آن در حقیقت شناخت دورترین علت هستی جهان و شناخت خداست و تعریف «علم الهی»؛ یعنی: «علم به واقعیتهایی که در هستی اش مجرد از ماده است بر آن راست می‌آید.» (شفا، الهیات، ص ۱۰ و ۱۱).

و باز می‌گوید:

«... چنانکه به این علم، «علم الهی» نیز گفته می‌شود زیرا نتیجه نهایی این علم، شناخت خدای متعال است... بنابراین گویی این علم، علمی است که مرحله کمال و عالی‌ترین بخش‌های معرفت است و هدف اساسی آن شناسایی موجودی است که از هر جهت از طبیعت جداست.» (شفا، الهیات، ص ۱۵ و ۱۶).

مبداشناسي، مساله اساسی در مابعدالطبيعه

بنابراین، مساله اساسی در مابعدالطبيعه، چه از نظر ارسسطو و چه از دیده ابن‌سینا، مبداشناسي است و همه مسائل دیگر که در مابعدالطبيعه مورد بحث قرار گرفته، در حد ارتباط با این مساله از آنها بحث شده است.

معادشناسي

آیا معادشناسي هم از مسائل مابعدالطبيعه است؟ در مابعدالطبيعه ارسسطو، کمترین بحثی درباره معاد به نظر نیامد. در کتابهای دیگر فلسفی که بر اساس فلسفه ارسسطو نوشته شده نیز مسائل اساسی مربوط به معاد، از قبیل تجرد و بقای نفس و... در بخش علم النفس از طبیعت آمده است، نه در مابعدالطبيعه؛ مثلاً ابن سینا در شفا این مسائل را در فن ششم از هشت فن مربوط به طبیعت آورده است.

صدرالمتألهین (؟-۱۰۵۰ هـ) در مقدمه مبدأ و معاد صریحاً می‌گوید که بحث معاد از مباحث حکمت طبیعی است:

«... مناسب دیدم که این کتاب در دو فن پرارج باشد که اساس، نتیجه و هدف دو علم بزرگ‌اند؛ یعنی فن ریوبیات و مفارقات از علم کلی و فلسفه که اثولوژیا^۱ نام دارد و قسمت علم النفس از طبیعت، چون این دو از مطالبی هستند که اساس علم و معرفت‌اند و ناآگاهی از آنها در معاد برای انسان زیان بار است...».^۲

۱- معرب Theology، به معنی «خداشناسي»، «علم الهی» یا «lahوت».

۲- صدرالمتألهین، مبدأ و معاد، ایران، ۱۳۱۴ هـ، ص ۴.

به این ترتیب مسائل مربوط به معاد از دید این فیلسوف نیز در شمار
مسائل مابعدالطبیعه نیستند.

آیا این نظر تا چه اندازه قابل پذیرش است؟
بررسی آن را به بحث مستقل معاد وامی گذاریم و کار خود را در
زمینه شناخت مبدأ دنبال می‌کنیم.

مبدأ شناسی

اثبات وجود خدا

در کتابهای فلسفه و کلام معمولاً بخش خداشناسی با مسأله اثبات صانع آغاز می‌گردد ولی در کتب وحی مسأله‌ای به این عنوان و با این آهنج تقریباً مطرح نیست. در این کتاب‌ها به ندرت مطلبی دیده می‌شود که مستقیماً به اثبات اصل هستی خدا مربوط باشد، گویی اصل وجود خدا مسلم و مفروغ عنه گرفته شده است.

آربیری^۱ در عقل و وحی در اسلام^۲ گردید:

«یونان در عصر افلاطون منبع روایاتی بود که بر طبق آنها وجود خدا باید به کمک دلیل و برهان اثبات شود. در مغرب زمین این اول بار بود که بشر در صدد جست و جوی آفریدگار خویش برمی‌آمد. هیچ یک از نویسنده‌گان عهد عتیق با «هستی خدا» به صورت مطلبی پیچیده که جای تردید و سؤال باشد، رو به رو نشده‌اند؛ زیرا روحیه مردم سامی نژاد خدا را در خود وحی می‌یافتد. این مطلب که درباره عهد عتیق گفتیم با کمی تفاوت در مورد عهد جدید نیز

1. A.J. Arberry

2. Arberry. A.j. Revelation and Reason in Islam . London, p.9.

صدق می‌کند.»

بررسی آن قسمت از اوستا که به دست ما رسیده، نشان می‌دهد که مسلم شناختن اصل هستی خدا، مخصوص اقراام سامی و کتب دینی آنها نبوده و در این کتاب دینی آریایی هم، اصل هستی خدا امری مسلم شمرده شده است که نیازی به دلیل و اثبات ندارد.

بله، در اوپانیشادها، که در ردیف کتابهای مقدس آیین هندی هستند، گهگاه به عباراتی برمی‌خوریم که آهنگ سؤال درباره هستی صانع و علت نخستین دارد؛ از قبیل:

«مباحثات در باب برهمای گوید: علت چیست؟ برهمای چیست؟
ما از کجا به وجود آمده‌ایم؟ ما به چه وسیله زندگی می‌کنیم و
روی چه قرار داریم؟ در لذت والم تحت اراده که هستیم؟
ای علمای لاهوتی، آیا ما هستیم که در مراحل مختلف
زندگی می‌کنیم؟»^۱

ولی همین عبارتها نیز بیشتر به کیستی علت نخستین مربوط است، تا به اصل هستی او، البته با آهنگ خاص وحدت وجود یا حتی وحدت وجود و موجود، که در عموم مطالب این کتاب دیده می‌شود. از این گذشته اوپانیشادها تقریباً نوعی کتاب فلسفه و عرفان هستند که در میان هندوها از تقدس و ارزشی در حد تقدس و ارزش کتب آسمانی برخوردارند، چنانکه خود آیین هندی و تعلیمات آن هم بیشتر در ردیف فلسفه و عرفان و آداب و مناسک تصوف قرار دارد و از تراوشهای فکری و روحی گروهی بسیار از

۱- گزیده اوپانیشادها، ترجمه دکتر رضازاده شفق، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵ هش، ص ۴۱۹.

اندیشمندان هند ساخته و پرداخته شده است. البته از مجموعه آنها و آداب و مناسک مربوط به آنها، دینی در شمار ادیان عالم پدید آمده است، که آیین هندی نامیده شده؛ ولی در ساختمان این دین به هر حال مختصات فلسفه و عرفان بیشتر نمودار شده است تا مختصات ادیان آسمانی.

اثبات صافع در قرآن

از آیات بسیاری که در قرآن آمده است و قسمتی از آنها را نقل خواهیم کرد، چنین استفاده می‌شود که در محیط نزول این کتاب آسمانی، اصل هستی خدا و وجود آفریدگار، برای این جهان مورد قبول مردم بود و اعراب بتپرست هم منکر اصل وجود خالق و صانع عالم نبوده‌اند.

وَلَئِنْ سَأَلْتُهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ
لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَإِنِّي يُؤْفَكُونَ.

و اگر از آنها بپرسی، آسمان‌ها و زمین را چه کس آفریده، و خورشید و ماه را چه کس زیر فرمان آورده است، خواهند گفت خدا، پس بیراهه به کجا کشانده می‌شوند؟^۱

وَلَئِنْ سَأَلْتُهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ يَعْدِ
مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ إِلَّا أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ.

و اگر از آنها بپرسی، کی از آسمان آب فرستاده و به وسیله آن زمین را پس از مرگش زنده کرده است، خواهند گفت خدا، بگرسپاس و

ستایش از آن خداست، ولی بیشتر آنها خردمندانه نمی‌اندیشند.^۱

وَلَئِنْ سَأَلُوكُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقُهُنَّ الْعَزِيزُ
الْعَلِيمُ. الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُّلًا لَعَلَّكُمْ
تَهْتَدُونَ. وَالَّذِي تَزَوَّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَا يَقْدِرُ فَانْشَرَنَا يَهُ يَلْدَةً مِنْتَأْ كَذَلِكَ
تُخْرِجُونَ، وَالَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْفَلَكِ
وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكِبُونَ.

و اگر از آنها پرسی آسمان‌ها و زمین را کی آفریده است، خواهند گفت که آن والای دانا آنها را آفریده است. هم او که زمین را گهواره شما کرده و در آن برایتان راه‌ها فراهم ساخته است، تا راه یاب شوید. هم او که از آسمان به اندازه، آب فرستاده است. (همان آب که) به کمک آن به زمین مرده نشاط زندگی بخشیدیم - شما هم به همین گونه (از گورها) بیرون آورده می‌شوید. هم او که همه جفت‌ها را آفریده و برای شما از کشتی و چهارپایان وسیله سواری فراهم ساخته است.^۲

در چند آیه دیگر نیز این اعتراف صریحاً از اعراب بت پرست نقل شده است، از جمله:

وَيَعْيَدُونَ مَنْ دُونَ اللَّهِ مَا لَا يَفْرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هُؤُلَاءِ
شَفَاعَوْنَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَتَبَيِّنُ اللَّهَ يَمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي
الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشَرِّكُونَ.

جز خدا چیزی را می‌پرسند که نه زیانی برایشان دارد و نه سودی،

۱- عنکبوت، ۶۳

۲- زخرف، ۹-۱۲

و می‌گریند اینها میانجیهای ما نزد خدایند. بگر آیا به خدا از چیزی خبر می‌دهید که در آسمان‌ها و زمین از آن آگاهی ندارد؟ پاک و والا باد او، از آنچه شریکش می‌شمرند.^۱

روشن است که اعتقاد مشرکان، به واسطه بودن بت‌ها میان آنان و خدا، نشانه اعتقاد آنها به وجود خدای آفریدگار است.

شگفتا! مگر در خدا هم شکی هست؟

در آیه ۱۰ سوره ابراهیم جمله‌ای است به این مضمون: «... آیا در خدای پدید آورنده آسمانها و زمین شکی هست؟...».

در بحثهای دینی مکرر دیده می‌شود که عده‌ای از این آیه چنین استنباط کرده‌اند که قرآن، شک در اصل وجود صانع را به کلی بسی مورد و هستی خدا را برای کسانی که در آفرینش آسمان‌ها و زمین بنگرفند، چنان بدیهی می‌شمرد که به دلیل و برهان نیاز ندارد، ولی چند تن از مفسران بر جسته با این استنباط روی موافق نشان نداده‌اند. برای روشن شدن مطلب نخست آیه‌های ۹ تا ۱۲ این سوره را به طور کامل نقل می‌کنیم:

الَّمْ يَأْتِكُمْ نِيَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمٌ نُوحٌ وَ عَادٌ وَ ثَمُودٌ وَ الَّذِينَ مِنْ يَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدَدُوا أَيْدِيهِمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَ قَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أَرْسَلْنَا إِلَيْهِ وَ إِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٌ. قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفَيْ إِنَّ اللَّهَ شَكٌّ فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَ يُؤْخِرَكُمْ

إِلَى أَجَلٍ مُسْمَىٰ قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصْدُونَا
عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ أَباؤنَا فَأَتُونَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ. قَالَتْ لَهُمْ رَسُولُهُمْ إِنْ
نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكُنَّ اللَّهُ يَعْلَمُ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عَبَادِهِ وَ
مَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِاذْنِ اللَّهِ وَعَلَىٰ اللَّهِ فَلَيَتَوَكَّلَ
الْمُؤْمِنُونَ. وَمَا لَنَا إِلَّا تَوَكَّلَ عَلَىٰ اللَّهِ وَقَدْ هَدَنَا سُبُّلُنَا وَلَنَصْبِرَنَّ
عَلَىٰ مَا أَذْيَمْنَا وَعَلَىٰ اللَّهِ فَلَيَتَوَكَّلَ الْمُتَوَكِّلُونَ.

آیا تاریخ اقوامی که پیش از شما برده‌اند: قوم نوح، عاد، ثمود،
و اقوام بعد از آنها که جز خدا کسی آنها را نمی‌شناسد به دست
شما نرسیده است؟ پیامبران این اقوام، با نشانه‌های روشن و
روشنگر به سوی آنها آمدند، اما آنها دست بر دهان نهاده، (با
فریاد) گفتند: ما به موضوع رسالت شما ایمان نداریم و درباره
آنچه ما را بدان دعوت می‌کنید در شکی تزلزل آور هستیم.
پیامبرانشان گفتند: آیا در خدای پدید آورنده آسمانها و زمین شکی
هست؟ او شما را دعوت می‌کند تا از گناهاتنان درگذرد و تا مدتی
معین به شما مهلت دهد. (اما) آنها (باز) گفتند: (نه)، شما آدمهایی
هستید مثل ما، و می‌خواهید ما را از آنچه پدرا نمان می‌پرستیدند.
برگردانید، پس (لاقل) دلیل روشنگری برای ما بیاورید.
پیامبرانشان گفتند: (بله)، ما نیز آدمهایی هستیم مثل شما، ولی خدا
نعمت خویش را بر هر یک از بندگانش که بخواهد ارزانی می‌دارد
و این کار (هرگز) در اختیار ما نبوده است که دلیل برای شما
بیاوریم، مگر با اذن خدا؛ و صاحبان ایمان فقط بر خدا توکل
می‌کنند. پس چرا ما بر خدا توکل نکنیم، با اینکه او راههای ما را
به ما نشان داده است؟ ما بر آزارهایی که به ما رسانده‌اید شکیبا
هستیم و توکل داران باید فقط بر خدا توکل کنند.

قوم نوح، عاد، ثمود و اقوام دیگری که پس از آنها بوده‌اند، با پیامبرانی که خدا برای نجات آنها فرستاده بود، بر سر محترای رسالت این پیامبران جر و بحث داشتند و صریحاً می‌گفتند که محترای دعوت آنان را باور ندارند. آیا محترای دعوت این پیامبران اثبات اصل وجود خدا بوده است، یا بتپرستان این اقوام نیز چون بتپرستان عربستان در عصر پیغمبر اسلام، اصل هستی آفریدگار جهان را باور داشته و بتها را به عنوان تجلیات محسوس او می‌پرستیده‌اند که حاجتهای آنان را روا کنند و میانجیهای میان آنان و خدای آفریدگار باشند؟

علامه طباطبائی در المیزان روی نظر دوم تکیه می‌کنند و صریحاً می‌گویند که موضوع مورد بحث، میان این اقوام و پیامبرانشان، توحید و نبوت و معاد بوده است، نه اصل وجود خدا. از کلام طبرسی در مجمع‌البيان، سید قطب در فی ظلال القرآن، و دیگران نیز چنین استفاده می‌شود که آنها نیز موضوع مورد بحث را یگانگی خدا، کارگردانی منحصر به فرد او در امور جهان، پیامبری این انسانهای برگزیده، ثواب و عقاب الهی در دنیا و آخرت و نظایر اینها دانسته‌اند، نه اصل وجود خدا؛ با این حال نص سخن پیامبران این است که:

«... آیا در خدای پدید آورنده آسمان‌ها و زمین شکی هست؟...»
این تعبیر خود به خود مربوط به شک در اصل هستی خداست، به خصوص با افزودن این صفت: پدیدآورنده آسمانها و زمین، که در آن از کلمه فاطر یعنی پدیدآورنده استفاده شده است؛ زیرا پدید آمدن یعنی به دنبال نیستی، هست شدن با استدلال بر اصل وجود صانع، سازگارتر است تا استدلال بر وحدت او.

علامه طباطبائی در المیزان همین عبارت را نیز نشانه‌ای بر صحت نظر

خود دانسته و گفته‌اند، اگر خالق السموات والارض، یعنی آفریدگار و پردازنده آسمانها و زمین گفته شده بود، برای اثبات اصل وجود صانع مناسب بود ولی از آنجا که بتپرستان منکر وجود آفریدگار عالم و این که خدا آفریدگار جهان است، نیستند و تنها منکر یگانگی پروردگار و یگانه‌پرستی هستند.

فاطر السموات والارض گفته شده تا با مسأله توحید مناسب باشد.^۱

ولی به نظر ما تعبیر *فاطر السموات والارض*، پدید آورنده آسمانها و زمین، حتی بیش از تعبیر خالق آسمان‌ها و زمین با اثبات پدید آورنده جهان تناسب دارد.

و اما این مطلب که بتپرستان منکر وجود خدا نیستند و تنها منکر آند که کارگردانی جهان یکسره در دست او و پرستش، یکسره از آن او باشد، بر فرض که در مورد همه بتپرستان عربستان در عصر پیغمبر قابل اثبات باشد؛ آیا در مورد همه بتپرستان در همه ادوار تاریخ نیز قابل اثبات است تا بتوانیم در فهم این آیه که به عاد و ثمود و اقوام گذشته دیگر مربوط است بدان استناد کنیم؟

از این گذشته، آیا ممکن است پدید آوردن آسمانها و زمین دلیلی شک زدا بر یگانگی خدا باشد، ولی دلیلی شک‌زا بر اصل هستی آفریدگار نباشد؟ بنابراین باید قبول کنیم که این آیه به اصل مسأله اثبات وجود خدا نیز نظر دارد، ولی در عین حال، این استنباط که قرآن در این آیه، شک در وجود خدا را، در حقیقت شک در یک امر بدیهی شمرده است، چندان موجه نیست زیرا در خود آیه با آوردن تعبیر *فاطر السموات والارض*، در حقیقت روی دلیل معروف اثبات صانع انگشت گذارده شده است، نه روی بدیهی

۱- طباطبائی، سید محمد حسین، *المیزان*، تهران، ۱۳۸۹ هـ، ق، ج ۱۲، ص ۲ و ۳.

بودن هستی او و بی نیاز بودن این مسأله از دلیل علاوه بر این، از قسمتی دیگر از آیات قرآن نیز چنین استفاده می شود که در این کتاب مبین، شک درباره اصل وجود صانع به کلی هم نادیده گرفته نشده است.

سوره طور از سوره هایی است که پیش از هجرت در مکه نازل شده است. این سوره نخست در آیه های ۱ تا ۲۸ شک درباره معاد را طرح می کند و با کسانی که قیامت را باور ندارند به تفصیل سخن می گوید. در آیه های ۲۹ تا ۳۴ به شک در نبوت پیامبر اسلام و ابطال آن می پردازد. آنگاه بحث فراتر می رود شک احتمالی انسان درباره خدا مطرح و چنین گفته می شود:

أَمْ خَلَقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ
وَالْأَرْضَ يَلْ لَائِقُونَ

آیا آنها بدون هیچ علتی به وجود آمده اند یا خرد آفریدگار (خوبیشن اند)، یا (حتی) آسمانها و زمین را (هم) آنها خلق کرده اند؟ نه اینها از یقین بی بهره اند.^۱

در آیه های بعد نیز این سؤال مطرح می شود که آیا انسان بر خزاین رحمت پروردگار دست یافته یا اصولاً خودش همه کاره است؟ آیا به سرچشم وحی دسترسی پیدا کرده، یا...^۲

آنگاه در آیه ۴۳ مسأله بودن خدایی جز خدای آفریدگار طرح و گفته می شود:

أَمْ لَهُمْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ

۱- طور، ۳۵ و ۳۶

۲- طور، ۴۲ - ۳۷

یا برای آنها جز خدا، خدایی هست؛ پاک باد خدا از آنچه
شريك او قرار می‌دهند.

با ترجمه به آنچه در نظم مطالب این سوره گفتیم، چنین به نظر می‌رسد که آیه‌های ۳۵ و ۳۶، نخست این شبهه را طرح کرده است که در پیدایش جهان و انسان پای آفریدگاری در میان نباشد و اینها همه به خودی خود به وجود آمده باشند.

آنگاه برای حل آن به روش معروف به روش سقراطی عمل کرده و با قرار دادن انسان در برابر چند سؤال هشیار کننده، منطق فطری او را برانگیخته است تا با دقت در این سوال‌ها خود پاسخ لازم را به دست آورد. ترتیب سوال‌ها چنین است:

۱- آیا می‌شود انسانها بدون هیچ پدیدآورنده‌ای پدید آمده باشند؟

۲- آیا می‌شود آنها پدید آورنده خویش باشند؟

۳- اگر انسان پدیدآورنده خود باشد، تکلیف خلقت آسمان‌ها و زمین که پیش از پیدایش انسان بوده‌اند، چه می‌شود؟ آیا می‌شود آنها هم به وسیله انسان پدید آمده باشند؟

گویی قرآن می‌خواهد با طرح این سؤال‌های پرمument و تنبه‌آور منطبق فطری انسان را بیدار کند و او را به سخن آورد تا در پاسخ سؤال اول بگردید: «نه، اگر انسان‌ها پدیده هستند، بدون شک پدید آورنده‌ای دارند.»

و در پاسخ سؤال دوم بگردید:

«و اگر آنها پدیده‌اند، هرگز نمی‌توانند خود پدیدآورنده خویش باشند. نه فقط انسان‌ها، بلکه هیچ پدیده دیگر نیز نمی‌تواند پدیدآورنده خویش باشد زیرا مجردی که هستی‌اش از خود او باشد، همواره وجود داشته و دارد و دیگر پدیده نیست تا بگوییم او، هم پدیده است هم پدید آورنده خویش.»

و در پاسخ سؤال سوم اعتراف کند:

«انسان با آن که نیروی خلاقه دارد، تابلوهای نقاشی زیبا، مجسمه‌های هنری قشنگ، ماشین، هوایپما، موشک، مغز الکترونیک و... می‌سازد، ولی این نکته را به روشنی می‌داند که در ساختن آسمان‌ها و زمین نقشی نداشته است. بنابراین آیا این غروری خنده‌آور نیست که او با مشاهده قدرت محدود خود یکباره دعوی خدایی کند و بگوید: در جهان هستی اگر خالقی باشد، همان انسان است و بس؟»

البته در این زمینه فرضها یا فرضیه‌های دیگر نیز هست که قرآن نخواسته است به آنها پردازد ولی نکته مورد نظر ما، یعنی طرح مسأله شک در اصل هستی خدا، از این آیات به خوبی نمایان است.

داستان حضرت ابراهیم (ع)

آیا این داستان به مسأله اثبات صانع مربوط است؟

آیه‌های ۷۴ تا ۷۹ سوره انعام از ابراهیم (ع) چنین نقل می‌کند:

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَيْهِ اَزْرَ اَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا عَالَهَةً اِنِّي أَرِيكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ. وَكَذَلِكَ تُرِيَ اِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالارْضِ وَلَيَكُونَ مِنَ الْمُوْقِيْنَ. فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رأَى كَوْكِبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْاَفْلَيْنَ. فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ يَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَا كُونَنَ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّيْنَ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ يَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا اَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمَ اِنِّي بَرِي مِمَّا تُشْرِكُونَ. اِنِّي وَجَهْتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالارْضَ حَنِيفًا وَمَا اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ.

و آنگاه که ابراهیم به پدرش آزر گفت: آیا تو بت‌ها را به خدایی

می‌پذیری! من، تو و طایفه تو را در گمراهی آشکار می‌بینم. ما فرمانروایی بر آسمانها و زمین را، آن طور به ابراهیم نشان می‌دهیم که در شمار آنان درآید که از یقین برسوردارند.

وقتی شب او را فرا گرفت، ستاره‌ای دید و گفت: این خدای من است؛ اما همین که ستاره غروب کرد، گفت: نه، من این غروب کننده‌ها را دوست ندارم. بعد که ماه درخششته را دید، گفت: این است خدای من؛ اما همین که ماه هم غروب کرد، گفت: (این هم که رفت) اگر خدای من راه را به من نشان ندهد، از گروه گمراهان خواهم بود؛ تا اینکه خورشید فروزنده را دید و گفت: این است خدای من، این (از همه آنها) بزرگتر است؛ اما خورشید هم غروب کرد و ابراهیم گفت: من از آنچه شمامشریک خدا قرار می‌دهید بیزارم. من رو به سوی او می‌آورم که آسمانها و زمین را پدید آورده است. از هر چه جز اوست روی برمی‌تابم و از مشرکان نیستم.

این داستان به صورت مستقیم، در زمینه اثبات صانع نیست و روی مسأله توحید تکیه دارد، توحید در تدبیر و کارگردانی جهان و توحید در عبادت، ولی در عین حال در آن این مطلب ارزشمند آمده‌است که ابراهیم(ع) در بررسی موجودات این جهان، و کشف شایستگی یا ناشایستگی آنها برای خدا بودن، بر این نکته تکیه کرده که موجودی که ناپایدار است و غروب دارد، موجودی است نیازمند و خود به خود نشانه‌ای است بر یک موجود بی نیاز که آفریننده و گرداننده اوست، پس خدایی، از آن آفریننده فرمان دهنده است، نه آن آفریده زیر فرمان.

صدرالمتألهین این برداشت را به برهانی که بر مبنای قوانین علوم طبیعی برای اثبات صانع اقامه می‌شده، مربوط دانسته و گفته است:

«طبیعیون برای رسیدن به این مقصد (یعنی اثبات وجود خدا)

راه خاصی دارند. اینها گفته‌اند که اجرام آسمانی دارای حرکت‌اند و حرکت آنها امری است روش. این حرکت نه حرکت طبیعی است (یعنی حرکتی که منشأش طبع خود جسم متحرک، و جاذبه میان او و محل اصلی اش باشد) نه قسری (یعنی حرکتی که در جهت مخالف میل جسم متحرک، و منشأش جسم دیگری باشد که روی آن اثر می‌گذارد). بنابراین، حرکت این اجرام، باید حرکتی آگاهانه و از روی شرق و اراده باشد. چنین حرکتی باید انگیزه‌ای داشته باشد. این انگیزه غصب یا شهوت نیست (نظیر انگیزه حیوانات و تا حدودی انسان). زیرا این مرجودات والاتر از آنند که شهوت یا غصب داشته باشند. اجرام آسمانی دیگری که در بالا و پایین این مرجودات آسمانی هستند و نقوص فلکی که برای آنها ادعا می‌شود نیز نمی‌توانند انگیزه این حرکت باشند. به خواست خدای متعال در آینده از راه برهان، بر این مطالب مطلع خواهی شد.

بنابراین، این حرکت را فقط از یک راه می‌توان توجیه کرد و آن این که عامل آن امری قدسی باشد که به کلی از ماده جداست و دارای نیروی بی نهایت است و حرکت آفرینی اش برای آن نیست که کمالی برای خویشتن کسب کند. این عامل قدسی اگر واجب الرجود بالذات باشد، خود او، خداست و اگر خود، واجب الرجود بالذات نباشد، باید معلول یک واجب الرجود بالذات باشد که او خداست، و گرنه کار به دور یا تسلسل کشیده می‌شود. این همان راهی است که پیشوای مشائین (یعنی ارسسطور) در دو باب از کتاب اولش که تعلیم اول نام دارد طی کرده؛ یکی در سمع طبیعی از طبیعت و دیگری در کلیات از الهیات، و همین استدلال است که

در کتاب الهی به صورت داستانی از ابراهیم خلیل نقل شده است. ابراهیم خلیل - بر او و بر پیغمبر ما و خاندانش درود باد - همین که حرکات اجرام سماوی، اثر پذیری اجسام زمین از دگرگونیهای کرات سماوی، جا به جا شدن این کرات و تفاوت آنها را در بزرگی و ارجمندی و روشنی دید، دریافت که پدیدآورنده این کرات و آن که به آنها روشنی بخشیده و آنها را برانگیخته است تا به حرکت درآیند، نه جسم می‌تواند باشد، نه جسمانی؛ بنابراین، گفت: «من به سوی او رو می‌آورم که آسمانها و زمین را پدید آورده است، و از هر چیز دیگر جز او روی برمی‌تابم و از مشرکان نیستم».^۱

به نظر ما تطبیق آیات مزبور بر این برهان، با این خصوصیات که در کلام صدرالمتألهین آمده است، چندان موجه به نظر نمی‌آید. آیات مزبور همان طور که از قسمتهای مختلف آنها، به خصوص از نتیجه‌گیری نهایی در آنها) ... وَ مَا آنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ... وَ مِنَ از مشرکان نیستم). به روشنی فهمیده می‌شود،

در زمینه توحید است، نه در زمینه اثبات وجود خدا. البته آنها به صورت غیر مستقیم، به بحث اثبات صانع مربوط هستند ولی از همان راه نیاز نپایدار به پایدار، بی آنکه پایی حرکتهای فلکی و فرمولهای پیچیده مربوط به آنها به میان آید.

آیا پی بردن به وجود صانع امری فطری است؟
در بحثهای اعتقادی مکرر از این نکته سخن می‌رود که:

۱- صدرالمتألهین، مبدأ و معاد. ص ۱۱ و ۱۲.

خداشناسی اگر در حد یک شناخت بدیهی نباشد، لاقل امری فطری است.

در این مطلب غالباً از آیه ۳۰ سوره روم یاد می‌شود که می‌گوید:

فَاقْمُ وَجْهَكَ لِلَّدِينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ
لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيْمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ.

بنابراین، یکراست به همین آیین روی آر، سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. در آفرینش خدا تغییر جهت راه ندارد، آیین استوار همان است ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.

مقصود از فطری بودن چیست؟

صدرالمتألهین در مبدأ و معاد در این زمینه چنین می‌گوید:

... بلکه وجود واجب متعال، همان طور که گفته شد امری فطری است، چون انسان در برخورد با حوادث سخت و ترسناک، به حکم فطرت، بر خدا ترکل می‌کند و خود به خود به آن موجود سبب ساز متوجه می‌شود که مشکلها را آسان می‌سازد. به همین جهت می‌بینیم بیشتر عرفان برای اثبات وجود خدا و کارگردانی او در نظام هستی، به ترجمه و حالتی استدلال می‌کنند که انسان در موقع برخورد با حوادث ترسناک از قبیل غرق شدن یا حریق، در خود مشاهده می‌کند...^۱

صدرالمتألهین در این بحث از آیاتی چند از قرآن کریم یاد می‌کند که در

۱- صدرالمتألهین، مبدأ و معاد، ص ۱۶.

آنها از گرایش انسان به خدا و پناه بردن به او در وقت بیچارگی، صحبت شده است از قبیل:

فَإِذَا رَأَيْتُمُ الْكُلُّكَ دَعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّيْتُهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُنْ يُشْرِكُونَ.

چون به کشتی در آیند فقط خدا را می خوانند، با اخلاص کامل دین برای او، اما همین که خدا آنها را به سلامت به خشکی رساند، باز به راه شرک می روند.^۱

و نیز آیات ۲۲ و ۲۳ سوره یونس و آیه ۳۲ سوره لقمان که در همین زمینه‌اند ولی با دقت بیشتر در این آیات چنین به نظر می‌رسد که هیچ یک از آنها به اثبات وجود خدا از راه فطرت مربوط نیست. در آیه بالا دقت کنید: این آیه می خواهد توجه بشر را به بی‌پایگی شرک و ناتوانی خدایان بشر ساخته از کمک به او در حوادث سهمگین جلب کند. بنابراین اگر این آیه از امری فطری سخن می‌گوید، در مورد وجوب خدای متعال نیست، در مورد یگانگی او و بی‌پایگی شرک است. این آیه، از مشرکان، که هم به خدای آفریدگار معتقدند و هم در کنار آن به خدایان دست دوم عقیده دارند و می‌گویند باید آنها را پرستید تا کارگشا و مشکل‌گشای انسان باشند، می خواهد که کمی به خود آیند تا این حقیقت روشن را دریافت کنند که از این خدایان دست دوم کاری ساخته نیست. نشانه این حقیقت همان واکنش روشن فطری است که حتی خود مشرکان نیز در برخورد با حوادث سهمگین از خود نشان می‌دهند و در آن لحظات حساس، دست دعا فقط به سوی خدای آفریدگار بر می‌دارند، پس چرا وقتی از این حوادث نجات می‌یابند،

این حقیقت را فراموش می‌کنند، به بخانه می‌روند، سر بر آستان بتها
می‌سایند و از آنها نیازخواهی می‌کنند؟

آیات ۲۳ و ۲۴ و ۳۳ سوره لقمان نیز به صورتی دیگر از این
فراموشکاری انسان در برابر خدا یاد و او را نکوهش می‌کنند که چرا در
وقت رفاه و آسایش ناسپاس است بی‌پروا گناه می‌کند بی‌آنکه نگران آن
باشد که چه بسا خدا این رفاه و آسایش و این همه نعمت را که بر او
ارزانی داشته است از او بگیرد و از این راه او را تنبیه کند.

آیه ۳۰ سوره روم نیز که دین را سرشت الهی می‌شمرد، در درجه اول
به همین مسأله توحید و گواهی فطرت انسان بر بی‌پایگی شرک مربوط
است.^۱

پیمانی میان انسان و خدا (عالیم ذر)

آیه‌های ۱۷۲ و ۱۷۳ سوره اعراف از پیمانی میان انسان و خدا یاد می‌کنند
که عده‌ای از صاحب‌نظران آن را به فطری بودن اعتقاد به خدا و یگانگی او
در انسان مربوط شمرده‌اند.

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتُهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ
أَنفُسِهِمْ أَلْسُنَتِ بَرَبِّكُمْ قَالُوا يَا لِي شَهَدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَنَا كُنَّا
عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا أَئْمَا أَشْرَكَ إِبْرَاهِيمَ مِنْ قَبْلِ وَكُنَّا ذَرِيَّةً
مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَقْتَلُكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُتَّبِطُونَ.

به یاد آن وقت که خداوندگار تو از آدمیزادها، از پشت آنها، نسل

۱- علامه طباطبائی در *المیزان* صمن تفسیر این آیه درباره فطری بودن دین، نظر
وسعی تری داده و آن را عبارت از انطباق همه تعالیم دین، در قالب یک نظام استوار عقیده
و عمل، بر همه نیازهای فطری انسان دانسته‌اند.

آنها را برگرفت و از آنها این گواهی را خواست که: آیا من خداوندگار شما نبودم؟ گفتند: چرا، ما این گواهی را دادیم.

مبتدا در روز رستاخیز بگویید ما از این مطلب بسی خبر بودیم. یا بگویید قبل از پدران ما به راه شرک رفته و ما نسل آنان (و خود به خود دنباله‌رو آنان) بودیم، آیا ما را به کیفر آنچه باطل اندیشان کرده‌اند نابود می‌سازی؟

این آیده‌ها از گفت و گویی میان خدا و همه انسان‌ها یاد می‌کند که در آن آدمیزادها در برابر خدا قرار گرفته و با او در گفت و گو بوده‌اند و در این گفت و گو همه آنها به خداوندگاری خدا، و این که او کارگردان هستی است، اعتراف کرده و شهادت داده‌اند، شهادتی که در روز رستاخیز جلوی هر نوع عذر و بهانه، عذر آگاه نبودن و خبر نداشتن و تحت تأثیر گذشتگان قرار گرفتن را می‌گیرد.

صحنه‌ای که این پیمان در آن پسته شد در کتابهای حدیث و تفسیر به نظرهای گوناگون در این باره بر می‌خوردیم.

در روایات بسیار از پیغمبر (ص) و یاران او و مفسران نخستین و از ائمه ما سلام الله عليهم اجمعین، این نظر آمده است که خدا در گذشته‌ای بسیار دور، همه انسانهایی را که از نسل آدم‌اند، به صورت مجرداتی بسیار ریز (ذره) یکجا گرد آورد و آنها در این مرحله از هستی، به خداوندگاری او گواهی دادند تا با این گواهی دیرینه، دیگر جایی برای عذرتراشی هیچ انسان در هیچ

زمان و مکانی باقی نماند.^۱ در این نظر مخصوصاً به اشتقاق ذریه از ذره، توجه، و این صحنه، عالم ذر نامیده شده است یعنی عالمی که در آن همه انسانها به صورت ذره‌های بسیار ریز یکجا حضور داشته‌اند. برخی از مفسران نوپرداز معاصر، در توجیه این مطلب به مسائل ژنتیک اشاره کرده‌اند تا فهم آن بر عموم آسانتر باشد.^۲ به گفته اینان هر انسانی در نهاد خود یا به تعییر دیگر در سرشت و فطرت خود، از آگاهی بر خدا و یکتاپی او برخوردار است. او با استعداد کافی برای این آگاهی و به اصطلاح علوم طبیعی با ژنی که امکان این آگاهی را به او می‌دهد، زاده می‌شود. این ژن همواره از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌گردد و این امکان را به نسل جدید منتقل می‌کند و این خاصیت ژنتیکی که به صورت پراکنده در همه انسانها هست، در ژن انسان نخستین، به صورت جمعی و فشرده وجود داشته است.

حسن بصری (۱۱۰-۲۱۰هـ) و بسیاری از مفسران دیگر، به خصوص معترله نیز می‌گویند از این آیه، وجود عالمی به نام عالم ذر، که در آن همه انسانها به صورت ذرات بسیار ریز، یکجا گرد آمده و با خدای خود چنین پیمانی بسته باشند، فهمیده نمی‌شود. این آیه می‌خواهد به آن فطرت خدایین اشاره کند که هر انسان به آن زاده می‌شود و وقتی به مرحله رشد و آگاهی می‌رسد، به صورت یینش روش درباره خدا درمی‌آید، به طوری که در برابر این سؤال فرضی از جانب خدا، یعنی: *اللَّهُ أَنْتَ بِرَبِّكُمْ؛ أَيَا مِنْ*

۱- رجوع شود به امام فخر رازی، *تفسیر الکبیر*، مصر، ۱۳۵۷هـ، ج ۱۵، ص ۴۶ تا ۴۹ طبرسی، *تفسیر مجمع البیان*، بیروت، ۱۳۷۹هـ، ج ۴، ص ۴۹۷ و ۴۹۸؛ و علامه طباطبائی، *تفسیر المیزان*، ج ۸، ۳۴۶-۳۳۸.

۲- از قبیل سیدقطب در: *فی ظلال القرآن*، بیروت، ۱۳۷۹هـ، ج ۳، ص ۶۷۰.

خداوندگار شما نبودم؟ از درون هر انسان، این پاسخ به گوش می‌رسد که: بله، آری تربی خداوندگار ما؛ بنابراین، این آیه از صحنه‌ای خاص میان همه انسانها و خدا که در گذشته‌ای بسیار دور به وجود آمده باشد، سخن نمی‌گوید، بلکه از صحنه‌ای مستمر از گذشته نزدیک هر انسان یعنی مرحله نخستین رشد و هشیاری او یاد می‌کند، مرحله‌ای مقدم بر مراحل بعدی که چه بسا عامل انحرافی محیط در او اثر کند و بینش الهی فطری او را ضعیف گرداند.^۱

نظر دیگری درباره عالم ذر

استاد علامه، آقای طباطبائی درباره صحنه‌ای که در این آیات از آن یاد شده، نظر دیگری دارد.^۲ به گفته ایشان همه انسانهایی که به تدریج به دنیا می‌آیند، و همه موجودات دیگر که به تدریج در صحنه هستی ظاهر می‌شوند، در برابر پروردگار که برتر از زمان و مکان است، یکجا حضور دارند زیرا تدریج و دیروز و امروز و فردا داشتن، فقط برای ما و موجودات دیگری چون ما است که در بُعد زمان قرار گرفته‌ایم. الان با چیزی روبه رو هستیم، لحظه‌ای دیگر به اندازه یک لحظه از آن دور می‌شویم؛ لحظه بعد به اندازه دو لحظه؛ فردا به اندازه یک روز، و یک سال دیگر به اندازه یک سال ولی این گذشت زمان که فاصله ما را با گذشته‌ها دورتر و با آینده‌ها نزدیکتر می‌کند، در مورد خدا اثری ندارد. ما امروز نسبت به دیروز به خدا نزدیکتر بی‌از او

۱- رجوع شود به طبرسی، *تفسیر مجتمع البیان*، ج ۴، ص ۴۹۸؛ و امام فخر رازی، *تفسیر کبیر*، ج ۱۵، ص ۵۲-۴۶.

۲- علامه طباطبائی، *المیزان*، ج ۸، ص ۳۳۶-۳۲۹.

دورتر نشده‌ایم، چون خدا داخل در بُعد زمان و مکان نیست و فاصله زمانی و مکانی میان ما و او معنی ندارد.

با توجه به این نکته می‌توان دریافت که اگر همه انسانها، بلکه همه موجوداتی را که در امتداد زمان قرار دارند، نسبت به خدا بسنجدیم، آنها را یکجا جمع می‌یابیم. گویی همه فرزندان آدم یکجا از پشت پدران گرفته شده، گرد هم جمع آمده‌اند و در برابر خدا حضور دارند. آفریدگار خود را حضوراً می‌یابند و یافت آنها گواهی روشن بر وجود خدا و خداوندگاری اوست ولی قرار گرفتن در گردونه زمان و تحولات و تطورات جهان، آدمی را آنچنان مشغول و از خود بی‌خبر می‌کند که از آن علم حضوری که به آفریدگار، پروردگار و خداوندگار خود داشت، غافل می‌گردد؛ چیزی نظیر غفلت از خود خویش که در بسیاری از مکتبهای فلسفی گذشته و حال، از جمله در اگریستانسیالیسم – به شکل یکی از مسائل دردناک زندگی انسان بر روی این کره خاکی – مطرح بوده و هست. بله زندگی و مسائل آن همانظر که به خودآگاهی بسیاری از انسانها آسیب می‌رساند و گاهی آنها را به کلی از خود بی‌خبر می‌کند، به خداآگاهی آنان نیز لطمه می‌زند و گاهی کار به آنجا می‌رسد که خدا را با همه پیدایی‌اش نیستند و به کلی از «او» بی‌خبر گردند.

بیدلی در همه احوال خدا با او برد او نمی‌دیدش و از دور خدایا می‌کرد این فشرده‌ای است از آنچه به تفصیل در المیزان آمده با چاشنیهای تازه‌ای که مناسب بود به آن بزنیم.

استاد در این گفتار مفصل به اشکالات گوناگونی که ممکن است بر اصل مطلب و بر امکان انطباق آیه بر آن وارد شود پرداخته و توضیحات فراوان و پربهره‌ای داده‌اند.

در عین حال چنین به نظر می‌رسد که با وجود همه توضیحات ایشان، باز هم تطبیق آیه بر این مطلب، بیشتر آهنگ تفسیر یا تأویل داشته باشد. آنچه درباره مفاد این آیه می‌توان گفت این است که در آن اجمالاً از یک مرحله از هستی انسانها یاد می‌شود که در آن به خداوندگاری خدا اعتراف داشته‌اند، اعترافی نه آنقدر پر برده که همه انسانها را برای همیشه در راه حق و حق‌پرستی نگه دارد، ولی دارای این اندازه اثر که همواره زمینه فکری و وجودانی آنان را برای خدایابی آماده بدارد به طوری که در روز رستاخیز نتوانند این عذر را بیاورند که «ما از این مطلب به کلی بی خبر بودیم».

این آمادگی حتی در آن حد است که به هر انسان، امکان آن را می‌دهد که از عقاید خرافی پدران و گذشتگان خود دست بردارد و به راه حق درآید و دیگر این عذر را نتراسد که «پدران ما از پیش مشرک بودند و ما دنباله رو آنها بودیم». اما خصوصیات این مرحله چیست؟ از خود قرآن هیچ توضیح دیگری درباره آن به دست نمی‌آید.

خدادوستی، خداجرایی و خداجویی عاشقانه

معنی دیگری برای «فطرت»

اندیشمندانی که گرایش نیرومند عرفانی دارند، از نوعی ارتباط دیگر میان انسان و خدا دم می‌زنند که می‌تواند معنی مناسبی برای فطرة الله باشد. این ارتباط عبارت است از عشق به مطلق، به هستی مطلق، به کمال مطلق، به خیر مطلق و... که در هر انسان سالم، لااقل در حد یک کشش ساده سراغ داریم. همین کشش است که او را به یاد خدا، که همان کمال مطلق است می‌اندازد و به سوی او می‌کشاند و همین کشش است که در گروهی از انسانها نیرومند و نیرومندتر می‌شود تا آنجا که گاهی به سر حد عشق و شور و

شیدایی می‌رسد و عارف سالک را واله و شیدا می‌سازد. به نظر اینان کمال دوستی و گرایش به سوی کمال مطلق حتی در نهاد منکران خدا نیز هست هر چند خود آنها از این راز درون بی خبر باشند.

غفلت انسان و بی‌خبری او از بسیاری از خواسته‌ای نیرومند باطنی که در ضمیر باطنش نهفته است، امروز از مسائل روش علم تجربی و زمینه اصلی یکی از شاخه‌های پرثمر علوم انسانی، یعنی روانکاوی است. بنابراین جای آن هست که با استفاده از روش‌ترین فرآورده‌های این علم، درباره حال و شور عرفانی، مطالعه علمی ریشه‌داری به عمل آید، و عوامل واقعی آن به اسلوبی علمی کشف گردد، و به اظهارنظرها و ترجیه‌های دورادور که غالباً سطحی و ناشی از پیشداوریها و موضوع‌گیری‌های شخصی است، اکتفا نشود.

به هر حال، از نظر اهل سیر و سلوک و عرفان، بشر اگر به این کمال دوستی فطری خویش بیشتر برسد، و به کمال سیر و سلوک، ریاضت و تمرین و عبادت، به آن نیرو بخشد، به تدریج به مرحله‌ای می‌رسد که خدا را می‌یابد، مرحله شهرد و یافتن، که خود به خود با یقین همراه است؛ یافتن و یقینی که مجالی برای شک باقی نمی‌گذارد. به نظر اینان تنها راه مطمئن برای خداشناسی، همین خداجویی است که سرانجام به خدایابی می‌رسد، چنانکه قرآن به پیغمبر می‌گوید:

فَاصْدِعْ بِمَا تُؤْمِنْ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ، إِنَّ كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ،
الَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا أَخْرَ فَسُوفَ يَعْلَمُونَ، وَلَقَدْ نَعَلَمُ أَنَّكَ
يَضْيِيقُ صَدْرِكَ بِمَا يَقُولُونَ، فَسَيَّخْ يَحْمَدِ رَبِّكَ وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ،
وَاعْيُدْ رَبِّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ.

فرمانی را که به تو داده شده، آشکار کن و از مشرکان روی بگردان.

ما به جای تو، به حساب این مسخره چی‌ها رسیده‌ایم. همانها که در کنار خدا، خدای دیگری می‌نهند، به زودی خراهند فهمید. ما خود می‌دانیم که تو از گفته آنها ملول و دلتنگ می‌شوی. بنابراین، به نیایش و ستایش خدایت پرداز و از سجده گزاران باش و به پرستش خدایت روکن تا یقین به تو برسد.^۱

بنابراین، حمد و تسبیح و عبادت راهی برای رسیدن به یقین^۲ است. شهود و یقینی که نصیب عارف می‌شود، چیزی است از قبیل شهود و یقینی که انسان در برخورد با محسوسات دارد؛ همانطور که مشاهده‌های عینی حسی، بهترین وسیله برای مقابله با شک سفسطه‌آمیز است؛ که می‌گرید، ممکن است آنچه ما رو به روی خود می‌بینیم واقعیت نداشته باشد. بهترین راه برای مقابله با تشکیکهایی که درباره وجود خدا می‌شود نیز دست یافتن بر شهود عینی خداست؛ شهردی که با بصر؛ یعنی دیدن به چشم نیست، بلکه با بصیرت؛ یعنی بینش باطنی است. عارف با این بینش به روشنی می‌باید که به راستی دوستدار یک حق واقعی است، نه دلبسته به یک «معشوق موهوم».

۱- حجر، ۹۴ و ۹۹

۲- یقین یعنی آگاهی روشن و خالی از هر گونه ابهام و تردید. آگاهیهای حضوری، شهودی، و رودر رو، بهترین نمونه، آگاهی یقینی هستند و میدان عمل مناسب ترین زمینه برای دست یابی بر آنها، چون در این میدان است که آدمی فرصت آن را به دست می‌آورد که با واقعیتها عینی، از هر قبیل، بیشتر رویه رو شود و از غرق شدن در ذهنیات خویش مصون ماند، ذهنیاتی که چه بسا از واقعیت عینی به کلی دور باشند و عامل محرومیت انسان از درک واقعیت گردند.

خداشناسی بر دریافتهای ساده و روشن فطری تکیه دارد

معنی دیگری که برای فطری بودن خداشناسی می‌توان گفت این است که شناخت حق، به استدلالهای پیچیده و تو در توانیاز ندارد، به همین جهت قرآن هم هر جا استدلالی کرده است، از این حد فراتر نمی‌رود که انسان را بر توجه به ساده‌ترین و روشن‌ترین دریافتهای فطری اش برانگیزد و از او بخراهد که به نتایج ضروری و غیر قابل انکار این دریافت‌ها، تن در دهد. در بسیاری از موارد حتی به این مقدار هم پای استدلال به میان کشیده نمی‌شود و قرآن به همین اندازه اکتفا می‌کند که سست‌پایگی و موهم بودن یک عقیده یا گرایش ضد الهی را به انسان گوشزد کند و از این راه او را بر جست و جری بیشتر و استوارتر درباره خدا برانگیزد، چنانکه در مورد دهریه^۱ و ریشه عقاید آنها به همین ترتیب عمل کرده است.

پی بودن به وجود صانع از راه تدبیر در نشانه‌های او قرآن در آیات بسیار، خردمندان^۲، اندیشمندان^۳، بیداردلان^۴ و... را دعوت می‌کند که در کار جهان، شگفتیهای آن، حتی حوادث عادی طبیعت و علل پیدایش آنها، ژرف بیندیشند و خدای دان، توانا، کارдан، مهربان، یگانه و... را از همین راه بشناسند. این آیات غالباً در صدد بیدار کردن انسان و توجه دادن او به مسائلی هستند که پس از اثبات صانع طرح می‌شود، از قبیل

۱- در آیه ۲۴ سوره جاثیه برای آگاهی بیشتر درباره دهریه به توضیح شماره ۳ مراجعه کنید.

۲- اولوالالباب و...

۳- قوم یتغکرون و...

۴- قوم یتذکرون و...

یگانگی، توانایی و دانایی بی کران، کاردانی، مهربانی و صفات دیگر خدا و به خصوص توانایی او بر نوآفرینی انسان‌ها برای یک زندگی جاوید که با کیفر و پاداش اعمال آنها در این زندگی توأم خواهد بود. ولی در همه این آیات از انسان خواسته شده است که برای دریافت این حقایق غیبی و نامحسوس، به نشانه‌هایی از عالم شهادت و محسوس توجه کند و با استفاده از بینش درونی و دریافتهای فطری‌اش، در این نشانه‌های حسی بیندیشد تا از طریق آنها، به آن حقایق برتر از حس، پی برد و آگاهی‌های سودمند و قابل اعتمادی درباره آنها به دست آورد.

با توجه به این نوع نتیجه‌گیری از نشانه‌های حسی، برای پی بردن به حقایق برتر از حس، که در این آیات روی آن تکیه شده، این سؤال پیش می‌آید که اگر جهان و اجزای گوناگون آن، از ذره تا کهکشان و از جماد تا انسان، نشانه‌های گویایی بر علم، قدرت، اراده، رحمت، حکمت، وحدت، و سایر صفات جلال و جمال آفریدگار جهان است، آیا خود به خود نشانه‌ای گریا و روشن بر اصل وجود این آفریدگار نیست؟

اگر پاسخ این سؤال مثبت باشد، به این نتیجه می‌رسیم که قرآن هر چند با ترجمه به جرّ فکری مردمی که نخست با آنها روبه رو بوده، مسأله اثبات وجود خدا را مستقیماً طرح نکرده است، ولی در طرح مسائل دیگر که به دنبال مسأله اثبات صانع پیش می‌آیند، روشنی انتخاب کرده است که در مسأله اثبات وجود خدا، و کسب آگاهی روشن و اطمینان بخش بر اصل هستی او نیز به کار آید و نتیجه می‌دهد. تکیه گاه اصلی این روش، همان توجه به نیاز یک پدیده‌های این عالم به پدیدآورنده‌ای بی‌نیاز است که دانایی و توانایی لازم برای پدیدآوردن این موجودات بدیع را داشته باشد. فقر و نیاز ذاتی این موجودات، نشانه‌ای روشن بر هستی آن موجود بی‌نیاز و

توجه به ناپایداری یک یک آنها، نشانه‌ای بر هستی تکیه‌گاهی به خود پایدار، برای آنهاست.

شاید آیه‌های ۱۵ تا ۱۷ سوره فاطر نیز به همین نیاز یکسره انسان به خدا و نتایج اعتقادی که باید از آن گرفته شود، مربوط باشند:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ إِنْ يَسْأَءْ
يُذْهِبُكُمْ وَيَأْتِي بِخَلْقٍ جَدِيدٍ وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ.
ای مردم! شما باید که به خدا نیاز دارید، ولی خدا بی‌نیاز و
ستوده است. اگر بخواهد شمارا می‌برد و آفرید گانی تازه
می‌آورد و آن بر خدا گران نیست.

بنابراین می‌توان گفت که قرآن در زمینه شناخت صفات خدا، راهی را بر انسان عرضه می‌کند که در اصل مسأله اثبات وجود خدا نیز به کار می‌آید.

اثبات صاقع در فلسفه ارسسطو^۱

ارسطو در مابعدالطیبع خود مکرر روی این نکته تکیه می‌کند که او در صدد است با شیوه‌ای که در خور یک فیلسوف، یک انسان اندیشمند، جست‌وجوگر و آزاداندیش است در پی شناخت علل نخستین طبیعت و

۱- از اینجا تا صفحه ۹۱ به تحلیل فلسفی این مبحث پرداخته‌ایم، تا برای آن دسته از خوانندگان کتاب که در مباحث فلسفه الهی کار می‌کنند سودمند باشد. آن دسته از خوانندگان که با مباحث فلسفی آشنا نیز ندارند، می‌توانند از مطالعه این ۳۶ صفحه صرف نظر کنند و مطالعه کتاب را از صفحه ۹۲ به بعد ادامه دهند.

مبدأ، یعنی علةالعلل برآید، و هرگز به راه آنان نخواهد رفت که در این زمینه به افکار و عقایدی دل بسته‌اند که پشتونه منطقی ندارد، از جمله در حرف الباء گوید:

اما آنها که بر رأى ابيقورس و همه کسانی هستند که در اشیاء الهى سخن گفته‌اند؛ فقط به این عنایت داشته‌اند که خود را قانع کنند و در صدد قانع کردن ما نبوده‌اند. آنها از این کار شانه خالی کرده‌اند زیرا علل نخستین را همان خدایان^۱ دانسته‌اند.

... بنابراین لازم نیست ما درباره سخنان کسانی به دقت بحث کنیم که فلسفه آنها بیشتر رنگ آرایش افکار و الفاظ دارد و شایسته است تنها در پی بحث و گفت و گرو با کسانی باشیم که آنچه گفته‌اند از روی برهان گفته باشند...^۲

مبدأشناسی ارسسطو بر قانون علیت عامه تکیه دارد یعنی نیاز هر پدیده به پدیدآورنده.

از دید ارسسطو اگر موجودات، همه جوهر طبیعی و دارای حرکت بودند، دیگر پای موجودی که مبدأ طبیعت و حرکت باشد در میان نمی‌آمد زیرا در این صورت در عالم هستی جز طبیعت و جوهر متحرک، چیزی نبود و به این ترتیب علم ما نسبت به عالم هستی هم، منحصر به علم طبیعی می‌شد و

۱- یعنی خدايان اساطيری یونان که صرفاً ساخته و پرداخته ذهن بشر بودند؛ و نارسایی اندیشه او در شناخت مبدأ هستی، سبب شده بود که در میدان خداشناسی، آنها را به جای خدای یکتا بشانند، و در میدان طبیعت‌شناسی، به جای علل و عوامل طبیعی، و در نتیجه در هر دو میدان به گمراهی کشانده شود.

۲- ارسسطو. هابعدالطبیعه، ص ۲۴۷.

علم مابعدالطبيعه نداشتم:

«...اگر به جز جواهر طبیعی، جوهر دیگری نباشد، علم
نخستین همان علم طبیعی خواهد بود...»^۱

ولی ارسسطو در کوشش پی گیر خود برای شناسایی هستی و واقعیتهای عینی، به این نتیجه می‌رسد که عالم هستی منحصر در جوهر طبیعی، دارای حرکت نیست، به همین جهت در یک قسمت دیگر از کتاب مابعدالطبيعه از جوهرهای فناپذیر و جوهرهای فناناپذیر نام می‌برد و در پی شناخت مبدأ هستی این موجودات برمی‌آید. نخست می‌پرسد: «آیا موجودات فناپذیر و موجودات فناناپذیر از یک مبدأ هستند یا هر گروه مبدأ مخصوص به خود دارند؟»^۲

ارسطو کاوش خود را همچنان ادامه می‌دهد و سرانجام به این نتیجه می‌رسد که مبدأ همه این موجودات، یک جوهر، یعنی موجودی قائم به ذات است که زنده، دانا، و تواناست. خود او حرکت ندارد، ولی حرکت‌آفرین است.^۳

اثبات صانع در فلسفه ابن‌سینا

ابن سینا در کتاب اشارات و تنبیهات که به احتمال قوی آخرين نوشته

۱- ارسسطو. مابعدالطبيعه، ص ۷۱۳.

2. W.d. Ross, Aristotle's Metaphysics,p 1000.

۳- رجوع کنید به مابعدالطبيعه ارسسطو، به خصوص «حرف الالف الصغرى» و «حرف اللام».

فلسفی اوست، در نمط چهارم، بیان تازه‌ای در اثبات صانع دارد. او این مسأله را به این صورت عنوان می‌کند: النمط الرابع فی الوجود و عللہ (نمط چهارم در هستی و علل آن).

به این ترتیب، به جای این که از مبادی طبیعت بحث کند، از هستی و علل آن بحث می‌کند و در زمینه اثبات علت نخستین و مبدأ هستی چنین می‌گوید:

«مرجود یا واجب است یا ممکن. مرجود ممکن ناچار باید در پرتو وجود یک عامل خارج از ذات خویش، پدید آمده باشد؛ این عامل خارجی اگر واجب‌الوجود بالذات باشد، هم او مبدأ و صانع است و اگر ممکن‌الوجود باشد، ناچار باید وجودش پرتوی از یک موجود دیگر باشد. این رشته اگر تا بی‌نهایت ادامه پیدا کند و به نقطه آغاز، یعنی مبدأ و واجب‌الوجود بالذات، نرسد هیچ یک از موجوداتی که در این رشته بی‌نهایت فرض شد، واقعیت پیدا نمی‌کند زیرا تحقق یافتن هر یک از حلقه‌های به هم پیوسته این رشته، در گرو واقعیت پیدا کردن حلقه قبلی است و این گروگانی اگر تا بی‌نهایت هم پیش برود، باز از «گرو» بودن در نمی‌آید و قطعیت پیدا نمی‌کند.»^۱

برای اینکه بیان این سینا روش‌تر شود، مثالی می‌زنیم:
تخته سنگی بزرگ بر سر یک جاده افتاده و راه را بند آورده است. تخته سنگ به خودی خود از جایش حرکت نمی‌کند. نخستین عابری که می‌رسد راه را بسته می‌بیند. با خود می‌گردید اگر یک نفر دیگر هم می‌رسید با هم این

۱- اقتباس از این سینا، الاشارات و التنبیهات، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۰۵ هق، صفحه ۱۱۵-۱۰۹.

تخته سنگ را از سر راه برمی داشتیم. نفر دوم می‌رسد اما وقتی با پیشنهاد نفر اول روبرو می‌شود، می‌گوید اگر یک نفر دیگر هم برسد و همکاری کند، همه با هم آن را بلند می‌کنیم. نفر سوم می‌رسد، اما می‌گوید اگر نفر چهارمی برسد و همکاری کند، سنگ را بلند می‌کنیم. نفر چهارم هم می‌رسد و کار را به همکاری نفر پنجم موكول می‌کند و همینظر تا بی‌نهایت. آیا در چنین وضعی تخته سنگ هرگز از جایش تکان می‌خورد؟ نه، تنها در صورتی مشکل حل می‌شود که یک آدم بسی اگر از راه برسد که اقدام خود را برای تکان دادن سنگ به اقدام نفر بعدی موكول نکند، در چنین حالتی است که یک نفر به تنها بی، یا همه با هم اقدام خواهند کرد و سنگ را از سر راه بر خواهند داشت.

در سلسله علت‌ها و معلولها هم تا به علتی بی اگر نرسیم که هستی اش از خود او باشد؛ یعنی واقعیت داشتن آن وابسته به چیز دیگر نباشد، هرگز هیچ یک از حلقه‌های این سلسله، واقعیت پیدا نخواهد کرد. باید به موجودی بررسیم که خود به خود واقعیت داشته باشد؛ یعنی واجب‌الوجود باشد، آن وقت است که هستی آغاز می‌شود و همان طور که پیش می‌رود به یک یک حلقه‌های این رشته، هستی می‌بخشد و در پرتو هستی بی اگر و غیر مشروط او، همه چیز هست می‌شود.

به این ترتیب این‌سینا، نه از راه پی‌گیر عمل و مبادی طبیعت، بلکه از راه دقت بیشتر درباره امکان و وجوب و ممکن و واجب و نیاز نهایی ممکن به واجب، به وجود واجب‌الوجود بالذات و حق تعالیٰ پی‌می‌برد. این‌سینا پس از اثبات اصل وجود صانع، از راه بررسی ممکن و واجب، یگانگی، علم، قدرت و صفات دیگر واجب را نیز به کمک همین بررسی

اثبات می‌کند و آن‌گاه می‌گوید:^۱

«یادآوری: دقت کن و بنگر چگونه بیان ما در اثبات وجود مبدأ و یگانگی او و پاک بردنش از همه عیب‌ها و نقص‌ها، به اندیشیدن درباره هیچ چیز جز خود «وجود» نیازمند نشد و به تأمل درباره مخلوقاتش نیازی نیفتاد، هر چند این تأمل نیز ما را بر او رهنمون می‌شد ولی این راه محکمتر و پرارزش‌تر است، به این صورت که ما در خود وجود بیندیشیم و خرد وجود، اول واقعیت داشتن خویش را روشن کند و بعد دلیل واقعیت داشتن اموری گردد که در مراحل بعد در پرتو او تحقق می‌یابد.»

در آیه زیر از کتاب الهی به این تفصیل اشاره شده است:

بزودی نشانه‌های خود را در اطراف جهان و در خود آنان،
به آنها نشان خواهیم داد تا برای آنها روشن شود که او
حق است. این تعبیر به یک گروه مربوط است. سپس قرآن
می‌گوید:

آیا همین کافی نیست که خدایت بر همه چیز گواه و دلیل است؟ این

۱- اصل عبارت اشارات این است:

«تبیه: تأمل کیف لم یحتاج بیاننا لثبت الاول و وحدانیته و برائته عن الصمات الى تأمل لغير نفس الوجود ولم یحتاج الى اعتبار من خلقه و ان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق و اشرف، اى اذا اعتبرنا حال الوجود فشهاد به الوجود من حيث هو وجود و هو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود والى مثل هذا اشير في الكتاب الالهي سفرهم آياتنا في الأفاق و في انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اقول ان هذا حكم لقوم ثم يقول اولم يكفي بربك انه على كل شيء شهيد اقول ان هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه.»

تعییر به گروه دیگر مربوط است، به «صدیقین» که خدا را دلیل بر امور دیگر می‌گیرند، نه امور دیگر را دلیل بر خدا.^۱

خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲ - ۵۹۷ ه ق) در توضیح گفتار ابن سینا چنین گردید:

«متکلمان پدید آمدن اجسام و صفات آنها را دلیل بر وجود آفریدگار می‌شمرند، و از راه دقت در آفرینش و تعلورات آن به صفات خدا پی می‌برند.

فلسفه طبیعی، وجود حرکت را دلیل بر وجود یک حرکت آفرین می‌دانند و می‌گویند، از آنجا که سلسله به هم پیوسته این حرکت آفرینها نمی‌تواند بی‌نهایت باشد، ناچار باید به حرکت آفرینی برسیم که خود حرکت نداشته باشد و به این ترتیب به وجود مبداء نخستین پی می‌برند.

اما الهیون به کمک دقت در خود وجود و این که وجود یا واجب است یا ممکن، وجود واجب وجود را ثابت می‌کنند، سپس با توجه به آثار و لوازم و جروب و امکان، به صفات واجب وجود و از راه این صفات به کیفیت پیدایش موجودات دیگر به دنبال یکدیگر و صدور آنها از واجب، پی می‌برند.

ابن سینا (در عبارت گذشته) می‌گوید که این روش بر روش قبل از آن برتری دارد زیرا که هم محکمتر است و هم پر ارزش‌تر، چون بهترین برهان که می‌تواند در انسان یقین به وجود آورد، آن است که از راه علت بر معلول آگاه شویم، اما عکس آن، یعنی دلیل قرار دادن

۱- ابن سینا، اشارات، قسمت فلسفه، ص ۱۲۳.

معلوم بر علت، در برخی موارد آگاهی قطعی و یقینی برای انسان به وجود نمی‌آورد؛ از قبیل مواردی که تنها راه کسب آگاهی بر علت همان معلوم باشد، مواردی که تنها راه کسب آگاهی بر علت همان معلوم باشد، و این مطلب در قسمت مربوط به برهان روشن گردید. ابن سینا دو بخش از این کلام خدای متعال: ستریهم آیاتنا...، را که عبارت‌اند از:

۱- نشانه‌های موجود در جهان و انسان را دلیل بر وجود خدا
شمردن

۲- وجود خدا را دلیل بر وجود همه موجودات دیگر قرار دادن
بر آن دو روش تطبیق کرده است و چون از میان این دو،
روش اخیر را که روش همفکران خود اوست، راستین تر
یافته، گفته است که این راه دوم، راه «صدیقین» است، چون
صدیق کسی است که همواره در پی راستی است...^۱

پس از ابن سینا برهان امکان و وجوب او، به صورت شاخص‌ترین دلیل بر اثبات صانع درآمد به طوری که در کتابهای فشرده فلسفه و کلام، تنها به همین برهان اکتفا می‌شد. خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب معروف خود در بحث اثبات صانع فقط همین یک دلیل را آورده و گفته است:

«المقصد الثالث في اثبات الصانع تعالى و صفاتة و آثاره وفيه
فصول، الفصل الأول في وجوده، الموجود ان كان واجبا فهو
المطلوب والا استلزم، لاستحالة الدور والتسلسل.

۱- ترجمه فشرده شرح خواجه بر این قسمت از اشارات، ص ۱۲۳.

مقصد سوم در اثبات خدای متعال و صفات و آثار اوست و در این مقصد چند فصل است:

فصل اول در وجود صانع. موجود یا خود واجب‌الوجود است، در این صورت منظور ما تأمین است (و به اثبات نیازی نیست) یا خود واجب‌الوجود نیست، در این صورت باید بر واجب‌الوجودی تکیه داشته باشد، و گرنه یا «دور» پیش می‌آید یا «اتسلسل»، و هر دو محال است.^۱

علامه حلی (؟ - ۷۶۲ ه.ق) در اثر معروف خود، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد^۲ که در محافل علمی ما به شرح تجرید علامه معروف است، گوید:

«و دلیل بر وجود واجب‌الوجود این است که می‌گوییم: ما بدون شک می‌یابیم که واقعیتی هست. این واقعیت که ما در آن شک نداریم یا خود واجب‌الوجود است^۳ در این صورت مطلب تمام است^۴ یا خود واجب‌الوجود نیست، یعنی ممکن‌الوجود است و به علتی نیاز دارد که پدیدآورنده او باشد، در این صورت این علت (که آن را به وجود آورده) یا واجب‌الوجود است، باز مطلب تمام است^۵ یا آن هم ممکن‌الوجود است، در این صورت

۱- طوسی، خواجه تصیرالدین، تجرید الاعتقاد، مشهد، بی‌تا، بی‌نا، ص ۱۷۲.

۲- طوسی، تجرید الاعتقاد، ص ۱۷۴.

۳- یعنی واقعیتی است که نیازی به مبدأ ندارد.

۴- یعنی اصل هستی (موجود بی نیاز از علت) اثبات شد.

۵- یعنی اصل هستی (موجود بی نیاز از علت) اثبات شد.

باز علت می‌خواهد و بالاخره^۱ یا دور پیش می‌آید یا تسلسل و قبلاً گفته‌ایم که هر دو باطل است.^۲

در این تقریر، چه در کلام شیخ، چه در کلام خواجه، و علامه و دیگران، پای دور و تسلسل به میان آمده است، بنابراین اگر کسی تسلسل را محال نداند، این برهان که این همه درباره اهمیت و ارزشش داد سخن داده شده است، برای او ارزش نخواهد داشت.

اثبات صانع در فلسفه صدرالمتألهین

صدرالمتألهین در اسفرار، برهان صدیقین را بهترین برهان برای اثبات صانع می‌داند ولی آن را به صورتی دیگر تقریر می‌کند که به گفته خودش در آن پای دور و تسلسل به میان نخواهد آمد.

برای آشنایی با این تقریر، که اگر قابل قبول باشد به راستی نقطه عطفی در راه مبدآشناسی خواهد بود، باید با دقت و شکیبایی کافی به گفتار صدرالمتألهین ترجمه کنیم:

«بدان که برای خداشناسی راههای بسیار هست، چون خدا جهتهای بسیار و فضیلتهای فراوان دارد و هر کس به سوی او راهی دارد که از آن راه به او رو می‌آورد؛^۳ ولی برخی از این جهات نسبت به برخی دیگر محکمتر، پرارزش‌تر و روشن‌تر است. محکمترین و

- ۱- اگر همچنان پیش برویم و به « موجود بی نیاز از علت» نرسیم.
- ۲- در این تقریر از راه تردید میان «وجوب و امکان» به وجود واجب پی می‌بریم. به همین جهت برهانی را که در این تقریر آمده است برهان «امکان و وجوب» نامیده‌اند.
- ۳- مضمون آیه ۱۴۸ سوره بقره: «ولکل وِجْهَةٌ هُوَ مُؤْلِيْهَا...»

پارازش ترین براهین آن است که حد وسط^۱ آن در حقیقت چیزی جز خود واجب‌الوجود نباشد؛ یعنی خود هدف، راه ما به سوی شناخت آن هدف باشد^۲ و آن راه صدیقین است که خود خدا را دلیل و شاهد بر هستی او می‌گیرند^۳، آنگاه از ذاتش به صفاتش و از صفاتش به افعالش، یکی پس از دیگری، پی می‌برند.

دیگران از قبیل متکلمان و طبیعیون و مانند آنها، در پی آنند که از راه دقت در امور دیگر، از قبیل امکان ماهیت، پیدایش خلق، حرکت جسم، و جز اینها وسیله‌ای برای معرفت خدای متعال و صفات او به دست آورند. اینها نیز دلایلی بر ذات و صفات خدا هستند، ولی روش اول محکم‌تر و بلندپایه‌تر است.

در کتاب الهی در آیه زیر به همه این راه‌ها اشاره شده است:

سُرْبِهِمْ أَيَاٰتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ
يَكُفِّ بِرِبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ^۴

حکمای ربانی به خود وجود می‌نگرند و در می‌یابند که واقعیت هم اوست. و اوست که اصل هر چیز دیگر است آنگاه با

۱- یعنی آنچه صغیری و کبری را به هم مربوط می‌کند و سبب می‌شود که از راه شناسایی آن دو، به نتیجه سومی برسیم.

۲- به گفته مولانا:

آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید از وی رخ متاب

۳- یا ممن دل علی ذاته پذیره (ای آنکه خودش نشانه و راهنمای خودش بود).

۴- فصلت، ۵۳.

دقت در آن به این نتیجه می‌رسند که وجود به خودی خود واجب الوجود است و امکان و نیاز و معلویت نمی‌تواند به ذات و حقیقت وجود مربوط باشد بلکه به کمبودها و نبودهایی مربوط است که از ذات و حقیقت وجود بیرون است. سپس با دقت در آثار و لوازم وجوب و امکان، به توحید ذات و صفات خدا می‌رسند و از راه معرفت صفات، چگونگی افعال و آثار واجب را می‌شناسند و این راه پیامبران است چنانکه در کلام خدای متعال آمده است:

«**قُلْ هَذِهِ سَبِيلٌ أَذْعُوا إِلَيَّ اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ.**^۱

صدرالمتألهین پس از توضیح مفصلی که درباره برهان صدیقین، یعنی خداشناسی از راه شناخت کاملتر وجود می‌دهد، فصل تازه‌ای می‌گشاید و در آن به بررسی دلایل دیگری که در فلسفه و کلام برای اثبات صانع آورده‌اند، می‌پردازد. بیش از همه، دلیل وجوب و امکان را با بیانی نزدیک به بیان ابن‌سینا در اشارات، خواجه طوسی در شرح اشارات و متن تحریر و علامه حلی در شرح تحریر، که در آن پای دور و تسلسل نیز به میان آمده است، شرح می‌دهد و می‌گوید:

... این راه نزدیک‌ترین راه به راه صدیقین است، اما آنطور که گمان رفته خود آن نیست، زیرا در راه صدیقین «به حقیقت وجود» ترجمه شده و در این راه به «مفهوم وجود». ^۲

۱- بگو این راه من است که با بینش به سوی خدا، دعوت می‌کنم... (یوسف، ۱۰۸).

۲- صدرالمتألهین (ملا صدر)، اسفار اربعه، تهران، مطبوعه حیدری، ۱۳۷۹ ه ق، ج ۶، ص ۲۶ و ۲۷.

صدرالمتألهین برای تقریری که خود از برهان صدیقین و شناخت مبدأ از راه شناخت کاملتر وجود کرده دو امتیاز اساسی قائل است، یکی این که او در این تقریر به خود وجود عینی و شناختی که از آن داریم، توجه کرده است، نه به مفهوم وجود؛ دیگر اینکه در این تقریر پای دور و تسلسل به میان نیامده است.

وجود، مفهوم وجود

از کلمه وجود و معادل آن در زبانهای دیگر چه می‌فهمیم؟ این مفهوم از کجا به ذهن ما آمده است؟

اینها مسائلی است که قرنهاست در فلسفه اسلامی مورد بحث بوده و مباحث مربوط به آنها از مهمترین و اساسی‌ترین بخش‌های فلسفه شمرده شده است.

در آغاز آشنایی با فلسفه اسلامی چه بسا آدمی چنین می‌پندارد که همه این بحث‌ها زائد و توضیح واضحات است ولی به تدریج در می‌یابد که بحث اصل‌الوجود، وحدت وجود، وحدت و کثرت، وجود و نمود و... به راستی از اساسی‌ترین بخش‌های فلسفه و در عین آنکه ساده می‌نماید، بسیار ژرف و پیچیده است، سهل و ممتنع^۱.

۱- بحث درباره هستی، مفهوم آن و حقیقت آن همواره یکی از ظریف‌ترین مباحث فلسفی بوده است و هنوز هم جزو حساس‌ترین مباحث فلسفی به شمار می‌رود. در عصر ما گروهی از دنیال‌کنندگان فلسفه هگل، تحلیل او را از هستی در رابطه با مفاهیم دیگر و واقعیت‌های عینی که این مفاهیم از آنها برخاسته دنیال و کوششی تازه در این زمینه آغاز →

برای نمونه به بررسی مطلبی که یکی از فضلای معاصر^۱ در این باره دارد می‌پردازیم.

ایشان در کتابی که به نام فلسفه منتشر کرده‌اند، بحثی با عنوان، رئالیسم در فلسفه اسلامی آورده و در آن به نقد و بررسی بخشی از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم اثر استاد بزرگوار، علامه طباطبائی، پرداخته‌اند و ضمن آن مباحث مریبوط به شناخت تحلیلی وجود و نتیجه‌گیریهای فلسفی از آن را نوعی بازی با الفاظ تلقی کرده‌اند.

اینک قسمتهایی از عبارات ایشان در آن کتاب:

«آقای طباطبائی هستی را با واقعیت یکی دانسته، وجود و واقعیت را بدیهی تلقی می‌کنند.^۲

در مورد وجود یا واقعیت چند سؤال به نظر نگارنده می‌رسد:

آیا موجود امری بدیهی است یا وجود؟

آیا افراد سنگ، درخت، حیوان و دیگر افراد انسانی را بدیهی تلقی می‌کنند یا وجود این گونه چیزها را؟^۳

آیا این امر که ما نمی‌توانیم به حقیقت هستی بی برم و در عین حال چون به واقعیت آن پس برده‌ایم، بنابراین هستی بالذات برای ما معلوم است، صرف نظر از تعبیرها و بازی با الفاظ منطقی به نظر می‌رسد؟

→ کرده‌اند، از جمله هایدگر، متفکر بر جسته آلمان که کتاب معروفش هستی و زمان را در طراین زمینه نگاشته است.

۱- آقای دکتر علی شریعتمداری، استاد دانشگاه اصفهان.

۲- شریعتمداری، علی، فلسفه، اصفهان، انتشارات مشعل، ۱۳۴۷، ص ۳۳۵

۳- شریعتمداری، همان کتاب، ص ۳۳۶ و ۳۳۷

همانطور که در پیش گفته شد به چه دلیل درک هستی برای ما امری بدبیهی است؟ من ممکن است خود را مثل دیگر اشیاء بدبیهی فرض کنم اما اگر بخواهم خود را تحلیل کنم و جنبه هستی آن را از دیگر جنبه ها جدا سازم و به جای خود موجود، هستی را در نظر گیرم، نمی توانم بگویم که به طوری بدبیهی، هستی و مفهوم آن را دریافته ام، شاید بتوان گفت آنچه بدبیهی به نظر می رسد، موجود است، نه وجود...^۱

اما نشستن و در مفهوم وجود غرطه ور شدن و با الفاظ بازی کردن، نه تنها فعالیت فلسفی را محدود می سازد، بلکه ما را نیز از شناختن امور واقعی باز می دارد و از آنچه امروز در فلسفه مورد بحث است دور نگاه می دارد.^۲

مالحظه می کنید که مسأله وجود، مفهوم آن و میزان اصالت آن، هنوز هم به صورت یک مسأله جدی فلسفی مطرح است. برای اینکه در این باره با روشن بینی بیشتری بحث کنیم، لازم است نخست به سؤالات زیر

توجه کنیم:

۱- آیا تجزیه و تحلیل یا جمع بندی و ترکیب، به طور کلی راه مناسبی برای کسب آگاهیهای تازه درباره جهان و واقعیتهای موجود در آن است یا نه؟

۲- آیا دریافتهای ذهنی که ما از واقعیتهای موجود در جهان داریم، صرف نظر از ارزش آنها در جهت نشان دادن این واقعیت‌ها به ما، خودشان هم بخشی از واقعیت‌ها هستند یا نه؟

۱- شریعتمداری، همان کتاب، ص ۳۳۹.

۲- شریعتمداری، همان کتاب، ص ۳۳۹.

۳- آیا الفاظ، اعم از اینکه معنایی واقعی یا موهم داشته باشند، خود یک سلسله از واقعیت‌ها به شمار می‌آیند یا نه؟ (البته با دید وسیعی که از واقعیت، حتی در اصطلاح علمی امروز داریم).

۴- اگر مفاهیم ذهنی و الفاظی که برای بیان آنها به کار می‌رود، با دید وسیع‌تر، خود یک سلسله از واقعیتها هستند، آیا بررسی عالمانه و واقع‌بینانه آنها با استفاده از روش‌های مناسب کاری است علمی که ممکن است بازده‌های ارزنده تحقیقی داشته باشد، یا این بررسی به هر حال، و با هر روش که باشد بازی سرگرم کننده‌ای با الفاظ است؟ با کمی دقت درباره آنچه امروز به نام علوم انسانی نامیده می‌شود، به آسانی می‌توان فهمید که موضوع این علوم غالباً همان الفاظ و ترکیبات آنها، معانی و مفاهیم ذهنی و روابط آنها با یکدیگر یا با محیط زیست انسان، پیدایش و تطور کلمات و معانی آنها و... یا پدیده‌های انسانی دیگری هستند که واقعیت داشتن آنها از واقعیت داشتن الفاظ و معانی و مفاهیم ذهنی، بیشتر نیست.

وقتی ما جامعه‌شناسی علمی و ارزش فراوان روش‌نگری و آگاهی بخشی آن را می‌ستاییم و در شریون مختلف زندگی، برای یافتن بهترین راه عمل به سوی نتایج تحقیقی این علم دست دراز می‌کنیم و آن را علمی پیشرفت‌ه با بازده‌های ارزنده می‌شمریم، دیگر نباید تعجب کنیم که چگونه می‌توان با تحلیل علمی یک کلمه، یک دریافت ذهنی یا اموری از این قبیل، به نتایج پژوهش و روشن فلسفی رسید؟

وقتی ما با استفاده از زبان‌شناسی علمی و تحلیلی^۱ و بررسی لغت‌ها و

زبان‌ها، پیدایش و تطور و تکامل آنها، روابط آنها با عوامل زیستی، درونی یا محیطی از قبیل عقیده، عاطفه، اقتصاد، سیاست، طبقه اجتماعی، فرهنگ و غیر اینها، صدها راز نهفته از زندگی انسان را بر روی این کره خاکی کشف می‌کنیم و عملاً از نتایج این اکتشافات در ایجاد نظام بهتری برای زندگی او در این خاکدان بهره‌های گوناگون می‌گیریم، دیگر نمی‌توانیم به تحلیل بس ظریف و دقیق انجام یافته درباره «وجود، مفهوم آن، و عینیت خارجی» که این مفهوم را برای تعبیر از آن درست کرده‌ایم و...، به دیده حقارت بنگریم، از آن به سادگی بگذریم و نفس راحتی بکشیم که خود را از یک بازی سرگرم کننده با الفاظ خلاص کرده‌ایم. حالا با چنین دیدی بار دیگر به سراغ بحث وجود و مفهوم آن برویم، و با توجه به سؤالاتی که آقای دکتر شریعتمداری درباره آن طرح کرده‌اند به تقریر روشنتر این بحث دست بزنیم، شاید بتوانیم از خطر گرفتار شدن به خیال‌بافی و بازی با الفاظ، مصون بمانیم.

نخست معلومات روشنی را که در این زمینه داریم، تنظیم کنیم:

۱- به لیوانی که در برابر شما روی میز گذارده شده، نگاه کنید.

حالا از شما می‌پرسم: آیا در این لیوان آب هست؟

شما به لیوان با دقت بیشتر نگاه می‌کنید یا برای اطمینان دستتان را جلو می‌برید، آن را تکان می‌دهید و می‌گویید: توی لیوان آب هست. یا توی لیوان آب نیست.

۲- بسیار خوب، حالا به منقلی که در کنار اتاق گذارده شده بنگرید.

از شما می‌پرسم: آیا توی منقل آتش هست؟

نزدیک می‌روید، خاکسترهاي منقل را به هم می‌زنید و می‌گویید: (توی منقل آتش هست). یا (توی منقل آتش نیست).

۳- حالا به این دو جمله توجه کنید:

تُوی لیوان آب هست، تُوی منقل آتش هست.

در این دو جمله کلماتی به کار برده اید که یک یک آنها برای خود معنایی دارد: تُوی، لیوان، منقل، آب، آتش، هست.

شما با هر یک از این کلمات بدون شک دریافت ذهنی معینی را بیان کرده اید که آن را از دریافتهای ذهنی دیگر خود باز می شناسید. از قبیل:

تُوی در برابر روی یا زیر یا پهلوی یا...

لیوان یا منقل در برابر ظرفهای دیگر.

آب یا آتش در برابر اجسام دیگر.

و هست در برابر نیست یا...

۴- آن دریافت ذهنی که با کلمه تُوی از آن تعبیر می کنید، برای شما دریافتی است روشن و آن را از روی، پهلوی، و... به آسانی باز می شناسید. آن دریافت ذهنی که از آن با کلمه لیوان یا منقل تعبیر می کنید نیز کم و بیش همین طور؛ این دو دریافت لاقل تا این حد برایتان روشن است که هیچ یک از آن دو را با دیگری اشتباه نمی کنید.

دریافت ذهنی که از آن به آب یا آتش تعبیر می کنید نیز همین طور.

وقتی یک لیوان آب برای نوشیدن به دست شما می دهند در کاربرد کلمه آب برای محتوا لیوان کمترین تردیدی به خود راه نمی دهید و اگر چند قطعه هیزم در بخاری انداختند و شعله ور شد، باز در کاربرد کلمه آتش برای آن تردیدی ندارید. نه تنها شما، بلکه هیچ انسان سالمی که با زبان فارسی آشنا باشد در کاربرد کلمه آب برای محتوا لیوانی که از آب رودخانه پر شده و به دست او داده شده و کلمه آتش برای آنچه در

بخاری رو به روی او می‌سوزد، کمترین تردیدی به خود راه نمی‌دهد.

۵- کلمه هست چطور؟ آیا این کلمه را نیز برای بیان یک دریافت ذهنی که در اندیشه خود یافته‌اید، به کار برده‌اید؟ کلمات دیگری که با کلمه هست هم‌ریشه‌اند چطور؟ از قبیل هستی، به معنی وجود، یا هست در شکل وصفی‌اش یعنی موجود و آنچه از هستی برخوردار است؟ آیا هر یک از این کلمه‌ها در برابر یک دریافت ذهنی قرار گرفته است که در اندیشه شما برای خود جایی دارد یا نه؟

برای اینکه بحث درست بر محور خود قرار گیرد همان اصطلاح وجود و موجود^۱ را به کار ببریم. سؤالی که در این مرحله از بحث برای ما مطرح می‌شود این است که در دو جمله: آب در لیوان موجود است، آتش در بخاری موجود است.

آیا کلمه موجود لفظی است بی معنی، یا این لفظ نیز همچون الفاظ دیگری که در این جمله‌ها به کار برده شده است برای خود معنی و مفهومی دارد؟

۱- موجود از نظر ساختمان لفظی اسم مفعول است و به احتمال قوی از فعل وَجَدَ به معنی یافت یا دریافت گرفته شده است. بنابراین معادل فارسی آن در این معنی اصلی می‌شود یافته یا دریافته. ولی این کلمه به تدریج معنی تازه‌ای پیدا کرده که دیگر جنبه‌اسم مفعولی ندارد، بلکه چیزی از قبیل صفت مشبه است. ما امروز کلمه موجود را در معنی هست یا از هستی برخوردار به کار می‌بریم که به هیچ وجد جتبه اسم مفعولی ندارد. حتی فعل وجود نیز به معنی هست شد به کار می‌رود که آهنگ فعل مجھول را ندارد و مثل یک فعل لازم معلوم است. وجود نیز همین طور است. این کلمه دیگر به معنی یافتن مصدر معلوم یا یافته شدن که مصدر مجھول است، نیست، بلکه به معنی هستن و هستی است که آهنگ مجھولی ندارد.

اگر لفظ موجود نیز برای خود معنایی دارد، این معنی چیست و چگونه است که هم بر آب صدق می‌کند هم بر آتش؟ آیا این که هم به آب می‌گریم موجود، هم به آتش، آهنگ اشتراک لفظی دارد یا آهنگ اشتراک معنوی؟ شاید مناسب باشد درباره اشتراک لفظی و اشتراک معنوی با استفاده از

مثالهای متعارف توضیحی بدهیم:

در خانواده شما پسری به دنیا می‌آید و اسم او را می‌گذارید پرویز. صدها کیلومتر دورتر، در شهری دیگر و در یک خانواده دیگر نیز پسری به دنیا می‌آید و پدر و مادر او نیز بی آنکه از پسر شما و نام او خبر داشته باشند، فرزند خود را پرویز می‌نامند. با این دو نام‌گذاری مستقل، خود به خود میان پسر شما و پسر آن خانواده یک قدر مشترک به وجود می‌آید. این قدر مشترک همان نام است. شرکت آنها در این نام صرفاً مربوط به این است که خانواده آنها این نام را می‌پسندیده‌اند. آیا این نام مشترک نمایشگر یک قدر مشترک دیگر در خود این دو پسر نیز هست؟

معمول‌آنه، زیرا اینگونه نام‌گذاری‌ها غالباً به خوش آمدن پدر یا مادر یا افراد دیگر از یک نام مربوط است. شما از کلمه پرویز خوشنان می‌آید و پسر خود را پرویز می‌نامید. پدر و مادر آن پسر در جای دیگر نیز از کلمه «پرویز» خوششان آمده است و فرزند خود را پرویز نامیده‌اند، و چه بسا خوش آمدن شما چیزی باشد و علت خوش آمدن آنها چیزی دیگر. به هر حال کلمه پرویز نمایشگر هیچ همسانی و قدر مشترک دیگر میان این دو پسر نیست. با این نام‌گذاری، آنها صرفاً در لفظ و نام شریک یکدیگر می‌شوند، اشتراک لفظی.

در برابر شما یک گلوله برف سفید قرار دارد. در کنار آن یک قطعه گچ

سفید هم هست. برف سفید است. گچ نیز سفید است. این که شما برف و گچ را سفید می‌نامید، از آن جهت نیست که یک نفر به دلخواه، نام سفید روی آن دو گذارد است. بلکه نمایشگر یک همسانی و قدر مشترک دیگر میان آنها است. بنابراین کلمه سفید از معنی مشترکی میان برف و گچ حکایت می‌کند زیرا آن دو همنگ هستند و علت این همنامی آنها همان همنگی آنهاست. بنابراین آنها در یک معنی مشترک هستند و این اشتراک معنی موجب شرکت آنها در لفظ سفید شده است.

به همین جهت در اشتراک لفظی برای هر مشترک جدید وضع یعنی قرارداد و نامگذاری جدید لازم است، ولی در اشتراک معنی برای هر مشترک جدید قرارداد و نامگذاری جدید لازم نیست.

در حدود چهارده قرن پیش پسری در خاندان ساسانی به دنیا آمد و او را پرویز نامیدند. اگر از آن تاریخ به بعد، هیچ خانواده دیگری در صدد آن برنمی‌آمد که نوزاد خود را پرویز بنامد، نام پرویز همچنان در انحصار خسروپرویز باقی می‌ماند.^۱ اگر در خانواده‌های دیگر صدها پسر به دنیا می‌آمدند که از نظر شکل و قیافه و اندام و خصوصیات اخلاقی، مانند خسروپرویز بودند، ولی آن خانواده‌ها روی این پسرها نامهای دلخواه دیگر می‌گذارند، هیچ یک از این همانندیها نمی‌توانست مجوز آن باشد که به این پسرها خود به خود پرویز گفته شود. اما همین که در یک خانزاده پسری متولد شد و با این که هیچ شباهتی با خسروپرویز نداشت، او را پرویز نامیدند، براساس این نامگذاری جدید، همه او را پرویز می‌نامند. وقتی برف را از نظر رنگ و پس دادن تقریباً کامل نوری که بر آن می‌تابد، سفید نامیدیم،

۱- اگر پیش از او هم پرویزی بوده است، در انحصار او و همانهای پیشین بوده است.

به هر چیز دیگر که این خاصیت را داشته باشد خود به خود سفید گفته می‌شود بی‌آنکه در انتظار نامگذاری تازه بمانیم، چون کلمه سفید بیان کننده یک دریافت ذهنی مشترک میان برف، گچ و... است.

حال که مشترک لفظی و مشترک معنوی به خوبی از یکدیگر باز شناخته شدند، سؤالی را که درباره موجود داشتیم تکرار می‌کنیم: آب در لیوان موجود است، آتش در بخاری موجود است.

به آب توی لیوان و آتش توی بخاری می‌گوییم موجود پس کلمه موجود میان آنها مشترک است و مانند کلمه آب یا آتش نیست که فقط بر یکی از آنها قابل انطباق باشد.

حالا می‌پرسیم: آیا مشترک بودن کلمه موجود میان آب داخل لیوان و آتش توی بخاری صرفاً اشتراک لفظی است یا اشتراک معنوی؟ اگر مشترک بودن کلمه موجود میان آب داخل لیوان، و آتش توی بخاری، اشتراک لفظی باشد، برای نامیدن هر یک به این نام یعنی موجود متظر مجرز جدید و نامگذاری تازه باشیم. آیا همین طور است؟ و اگر مشترک بودن کلمه موجود میان آب داخل لیوان و آتش توی بخاری، اشتراک معنوی باشد، دیگر نیازی به این نامگذاری تازه نیست اما در این صوت باید از کلمه موجود یک دریافت ذهنی داشته باشیم که هم بر آب توی لیوان منطبق گردد و هم بر آتش توی بخاری. آن وقت این سؤال پیش می‌آید که:

این دریافت ذهنی مشترک چیست و از کجا در ذهن ما پیدا شده است؟ فلسفه وجودی، کار تحلیلی خود را با تلاش برای شناختن این دریافت ذهنی و مبدأ عینی آن آغاز می‌کند و می‌گوید با پی‌گیری این تحلیل، تحلیل مفهوم وجود و شناسایی عامل پیدایش این مفهوم در ذهن ما، درهای تازه‌ای به سوی شناخت واقعیت این جهان، به روی ما گشوده می‌شود، به همین

جهت است که این فلسفه کار خود را با مطرح کردن این مسأله آغاز می‌کند که:

آیا وجود، مشترک لفظی است یا مشترک معنوی؟

فلسفه وجودی با استفاده از کنجدکاوی و تحلیل بسیار دقیق خود درباره مفهوم وجود، به این نتیجه رسیده‌اند که وجود، مشترک معنوی است یعنی کلمه وجود و معادلهای آن در زیانهای دیگر از قبیل هستی، اگزیستانس، و... همه جا با یک معنی و مفهوم و دریافت ذهنی به کار می‌رود و همه جا می‌خواهیم با این کلمه از آن امر عینی و واقعی تعبیر کنیم، که ما در برخورد با هر واقعیت آن را می‌یابیم. این خود نشانه و راهی برای توجه ما به این نکته است که خود وجود، حقیقت و واقعیت یگانه‌ای است که هم با آب هست هم با آتش و هم در... و اگر این حقیقت و واقعیت برای خود یگانه و در آب و آتش و... مشترک نبود این مفهوم یگانه و مشترک در ذهن ما پدید نمی‌آمد. صدرالمتألهین یک گام هم فراتر می‌نهد و می‌گوید که اصولاً ما برای آگاهی بر یگانگی و مشترک بودن حقیقت وجود، بدان نیازمند نیستیم که راهی چنین پر پیچ و خم طی کنیم. هر انسان آشنای تیزنگر و واقع بین (عارف) اگر در نخستین معرفتی که از عالم عین دارد به دقت بنگرد، به آسانی در می‌یابد که در همین نخستین برخورد با عالم عین؛ یعنی عالم واقع، قبل از هر چیز با وجود و هستی آشنا شده است. انسان در برخورد با هر واقعیت، نخست هستی، یعنی هست بودن و واقعیت داشتن او را در می‌یابد و بعد چیستی آن یعنی ماهیت و خصوصیاتی را که در این هستی می‌یابد و در واقعیتها دیگر، همه یا قسمتی از آنها را، نمی‌یابد. نکته جالب این که، در همه مواردی که انسان با واقعیت عینی برخورد می‌کند، آگاهی او از هستی، عینی بودن و واقعیت داشتن کاملاً روشن و قاطع

است مگر آنکه گرفتار وسوسه‌های سویستی باشد ولی در دریافتی که از چیستی هر واقعیت عینی دارد چه بسا ابهامهایی وجود داشته باشد. مثلاً وقتی شما از فاصله چند کیلومتری جرمی را می‌بینید، در هستی و واقعیت داشتن چیزی که رو در رو می‌باید کمترین تردیدی ندارید آگاهی شما از هستی آن روشن و قاطع است اما درباره چیستی «آن هنوز دریافت روشنی ندارید، باید صبر کنید تا به آن نزدیک شوید یا به کمک دوربین آن را به دید خود نزدیک کنید تا بتوانید از چیستی آن دریافتی کم یا بیش روشنتر به دست آورید.

آگاهی ما بر وجود تنها از راه «یافتن مستقیم»

یعنی علم حضوری است

وقتی به یک درخت برمی‌خوریم از هستی آن آگاه می‌شویم. همراه با آن آگاهی که از هستی درخت نصیب ما می‌شود، از چیستی آن درخت نیز کم یا بیش آگاه می‌گردیم ولی آگاهی از چیستی آن درخت همواره با این رویداد توأم است که تصویری ناقص یا کامل از درخت در ذهن ما پدید می‌آید (حاصل می‌شود). این تصویر نسبت به چیستی آن درخت، نوعی گویایی دارد و نمایشگر شناخت ما و دیگران از آن است. رابطه میان این تصویر و آن درخت چیزی است شبیه به رابطه میان عکسی که با دوربین از درخت بگیرید یا تصویر دقیقی که از آن با دست بکشید با خود آن درخت. آن تصویر هر وقت به ذهن شما می‌باید، شما را از چیستی صاحب تصویر کم و بیش آگاه می‌کند ولی به خودی خود توانایی آگاه کردن شما را بر هستی و واقعیت داشتن صاحب تصویر ندارد مگر این که همان یافتن رودررو را دوباره میان شما و آن درخت برقرار کند، آن وقت از طریق این رابطه،

دوباره به یاد هستی آن درخت در گذشته می‌افتد. اگر به یاد آن نیفتد و این رابطه دوباره در شما زنده نشود، خود به خود در هستی و واقعیت داشتن چنین درختی شک می‌کنید و می‌پرسید: آیا این درخت وجود دارد؟

از اینجا نتیجه می‌گیریم که این تصویر، خود به خود نسبت به هستی صاحب آن هیچ گونه گویایی ندارد، آگاهی ما بر هستی اشیاء صرفاً از راه همان یافتن مستقیم و به صورت علم حضوری است.

حالا که این نکته‌ها روشن شد، به گفتار صدرالمتألهین باز گردیم. صدرالمتألهین می‌گرید: نخستین چیزی که ما بدان پی می‌بریم خود هستی است، به شرط آن که ذهن خود را با بگرمگرهای شبه فلسفی آشفته نکرده باشیم.

اگر در همین آشنایی حضوری که با هستی داریم بنگریم، به آسانی در می‌باییم که در ذات هستی هرگز نیستی راه ندارد؛ به عبارت دیگر، هستی همواره هست و هیچ گاه نیست نمی‌شود؛ بنابراین، هستی واجب‌الوجود است، چون نیستی در او راه ندارد. از این جایک نکته دیگر نیز بر ما روشن می‌شود و آن این است که ما در نخستین برخورد با واقعیت‌ها با واجب آشنا شده‌ایم و آشنایی ما با ممکن پس از آن بوده است که به چیستی‌هایی توجه کرده‌ایم که در پرتو هستی از هیچچی درآمده و چیزها شده‌اند، چیزهایی که آیه، نشانه و نمودی از آن بودند و اگر پرتو آن بود نباشد آنها همه هیچ‌اند و پوچ.

بنابراین در مبدأ‌شناسی صدرالمتألهین حاجتی بدان نیست که در مفهوم وجود غوطه‌ور شویم یا از بطلان دور و تسلسل کمک بگیریم.

صدرالمتألهین پس از توضیحات بسیار مفصل درباره وجود ممکن و رابطه آن با واجب و پاسخ به اشکالات که در این زمینه داده شده، می‌گرید:

«... بنابراین وجود واجب‌الوجود با این برهان ثابت شد و با همین

برهان، یگانگی آن نیز ثابت می‌شود چون وجود، حقیقت یگانه‌ای است که در ذاتش هیچ گونه کمی و کاستی راه ندارد و در آن مرحله بی‌نهایتی و حدناپذیری که قرار گرفته، اصولاً دوستایی و چندتایی برنمی‌دارد. با همین برهان، علم وجود به خودش و به ماسوی و حیات او نیز ثابت می‌شود زیرا علم و حیات چیزی جز وجود نیستند. همراه با اینها قدرت و اراده او نیز ثابت می‌شود، چون این دو از لوازم حیات و علم‌اند. قیرم بودن آن نیز ثابت می‌گردد، چون وجودی که در مرحله شدت قرار دارد، هستی بخش موجوداتی است که در مراحل پایین‌تر از او هستند. بنابراین اوست دنای توانای با اراده زنده هستی بخش از همه چیز‌آگاه و کارآی و چون مراتب بعدی هستی را، با رعایت الأشد فالأشد والأشرف فالأشرف، خود به خود به دنبال دارد، بنابراین صنع و ابداع و امر و خلق و ملکوت و ملکش اثبات می‌شود.

نتیجه این که، این راه که ما طی کردیم از همه راههای دیگر مبدأشناسی محکمتر، ساده‌تر و برتر است چون کسی که از این راه به دنبال خداشناسی برود، در شناخت ذات و صفات و افعال خدای متعال نیازی بدان ندارد که وجود غیر خدا را دلیل بر وجود خدا قرار دهد یا از بطلان دور و تسلسل کمک گیرد بلکه خدا و یکتایی او را به کمک ذات او می‌شناسد، شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ^۱ و از این راه به شناسایی موجودات دیگر موفق می‌شود اولم يَكْفِ يَرِيْكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ.^۲

در جست و جوی حق و آثار و افعالش این راه برای اهل کمال

۱- خدا گواه آن است که جز او خدایی نیست... آل عمران، ۱۸.

۲- آیا همین کافی نیست که خدایت بر هر چیزی گواه است؟ فصلت، ۵۳.

کافی است ولی چون همه کس این توانایی را ندارد که از یک اصل، این همه نتیجه‌گیری کند، چاره‌ای جز این نیست که برای تعلیم به دیگران راههای دیگری را نیز نشان دهیم که جویندگان دیگر را به حق برسانند، هر چند این راهها به اندازه آن راه نخستین بُرد و نیرو داشته باشند که جست و جوگر را به حق برسانند».^۱

آیا آنچه «برهان صدیقین» نامیده شده به راستی برهان است؟ از آنچه تا اینجا گفته شده معلوم شد که برهان صدیقین به دو صورت کاملاً متمایز تقریر شده است: یکی صورتی که ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین طوسی و دیگران تقریر کرده‌اند و دیگر صورتی که صدرالمتألهین به این برهان داده است. خواجه نصیرالدین طوسی در شرح خود بر اشارات ابن‌سینا، برهان صدیقین او، یعنی شناخت مبدأ از راه شناسایی دقیق وجود را برهان لمّی می‌نماید.

برهان لمّی و برهان اثّی

با اینکه اصطلاح برهان لمّی برای آشنایان به فلسفه اصطلاحی شناخته شده است، بهتر است بار دیگر آن را توضیح دهیم تا این بحث را با روشن‌بینی کافی دنبال کنیم.

برهان لمّی در برابر برهان اثّی است. در برهان لمّی نخست از وجود علت آگاه می‌شویم و از این راه در می‌باییم که معلول این علت نیز تحقق یافته است، چون تحقق معلول در پی تحقق علت، امری اجتناب‌ناپذیر است. در

۱- اقتباس از صدرالمتألهین، اسفار، ج ۶، ص ۲۵ و ۲۶.

برهان آنی مطلب بر عکس این است یعنی نخست از تحقق یافتن معلول آگاه می‌شویم و بعد از این راه می‌فهمیم که علت آن نیز تحقق یافته است زیرا بدون علت، معلول به وجود نمی‌آید.

مثال:

به آسمان می‌نگریم، ابرهای باران دار را می‌بینیم که بر فراز نقطه‌ای دور دست در حرکت اند. به دوستان خود می‌گوییم الان در آن نقطه باران می‌بارد. در اینجا ما ابرهای فشرده تیره رنگ را می‌بینیم و از این راه مستقیماً از وجود آن‌ها بر فراز آن سرزمین آگاه می‌گردیم و چون از رابطه علیّت میان این گونه ابرها و ریزش باران به صورت یک قانون کلی آگاه هستیم، از مجموع این دو آگاهی، آگاهی سومی به دست می‌آوریم که الان در آن نقطه باران می‌بارد. این برهان لئمی است؛ پی بردن به وجود معلول از راه آگاهی بر وجود علت.

شبی سرد و زمستانی است، در اتاق نشسته، درها را بسته و پرده‌ها را کشیده‌ایم. ناگهان صدای رگبار باران را می‌شنویم. با آگاهی بر آمدن باران در منطقه سکونت خودمان، فوراً درمی‌باییم که هم اکنون ابرهای باران زا از فراز این منطقه عبور می‌کنند. این برهان آنی است، پی بردن به تحقق یافتن علت، از راه آگاهی بر وجود معلول.

در شناخت مبدأ نیز اگر نخست با آفریده‌ها آشنا شویم و به دنبال این آشنایی درباییم که این آفریده‌ها را آفریدگاری است چنین و چنان، در این صورت از وجود معلول به وجود علت پی بردن و خصوصیات علت را هم تا حدی شناخته‌ایم. این شناخت، «شناخت برهانی» است ولی برهان آنی و اگر نخست از راه شهود خدا را یافتیم، و از این راه به شناسایی او و صفات او

کم و بیش موفق شدیم و بعد دریافتیم که خدایی با این صفات باید آفریده‌هایی چنین یا چنان داشته باشد هر چند مستقیماً از وجود آن آفریده‌ها آگاهی نداشته باشیم، در این صورت از وجود علت به وجود معلوم پی برده‌ایم. این شناخت هم شناخت برهانی است، ولی برهان لئمی خواجه نصیرالدین طوسی می‌گوید: راهی که ابن سينا در اشارات برای مبدأشناسی برگزیده و برهان صدیقین اش نامیده، همان برهان لئمی است. علامه حلی هم در کشف المراد فی شرح تجربه الاعتقاد صفحه ۱۷۲، برهان صدیقین ابن سينا را برهان لئمی نامیده است.

ولی صدرالمتألهین اصولاً برهان صدیقین را برهان نمی‌داند، تا در این باره بحث کند که آیا این برهان لئمی است یا آنی.

این اندیشمند برجسته در اسفار، به دنبال معرفی چند نمونه از دلایلی که در فلسفه برای اثبات وجود خدا آمده است، می‌گوید: همان‌طور که قبلًاً گفته شد حق این است که برای اثبات هستی واجب‌الوجود، برهانی که به راستی بتوان آن را برهان نامید وجود ندارد، و هر چه به صورت برهان گفته شود مستقیماً به اثبات وجود مربوط نمی‌شود. در زمینه اثبات وجود خدا برهانی هست شبیه به برهان لئمی...^۱

استاد بزرگوار آقای طباطبایی در حاشیه‌ای که بر این جای اسفار نوشته‌اند، می‌گویند:

«... و از اینجا این نکته برای دوراندیشان روشن می‌شود که اصل هستی واجب‌الوجود در نزد انسان امری ضروری و انکارناپذیر است و برایینی که در اثبات وجود واجب‌الوجود آورده شده، در

۱- اقتباس از صدرالمتألهین، اسفار، ج ۵، ص ۲۸ و ۲۹.

حقیقت نوعی یادآوری هستند (نه برهان)...^۱

به نظر ما دقت بیشتر درباره برهان صدیقین حتی با بیان صدرالمتألهین، نشان می‌دهد که این بیان نه یکسره برهان است، نه یکسره برهان نیست زیرا در آن سه مطلب در سه زمینه آمده است که هر یک حکمی مخصوص به خود را دارد:

۱- مطلب مربوط به آگاهی بر اصل وجود مبدأ از راه شناخت دقیقتر و کاملتر وجود.

۲- مطلب مربوط به شناخت صفات مبدأ از راه شناخت وجود.

۳- مطلب مربوط به شناخت آثار و افعال مبدأ از راه شناخت گسترده‌تر وجود.

در مطلب اول و دوم کار فکری ما همین اندازه است که وجود را بهتر و کاملتر بشناسیم بی‌آن که واقعیت داشتن چیزی را از راه آگاهی بر واقعیت دیگر اثبات کنیم. ولی در مطلب سوم کار فکری ما این است که از راه شناخت دقیقتر و گسترده‌تر مبدأ، نخستین اثر او؛ یعنی (صادر اول) را کشف کنیم و از این راه به واقعیت داشتن آن پی ببریم، سپس با ادامه این کار بر سایر آثار و افعال او یکی پس از دیگری آگاه گردیم. در این بخش در حقیقت برهانی به کار برده‌ایم که در واقع برهان لئی است، زیرا از راه شناسایی کاملتر علت، به وجود معلول و مختصات آن پی برده‌ایم. بنابراین «برهان صدیقین» صدرالمتألهین تا آنجا که به آگاه شدن بر وجود مبدأ و صفات او مربوط است، شناخت تکامل یافته‌تر چیزی است که قبلاً می‌شناختیم یعنی وجود و آن را برهان نمی‌توان نامید ولی آن قسمت که به شناخت آثار و افعال مبدأ

۱- صدرالمتألهین، اسفار، ج ۶، پاورقی ص ۱۵.

و اثبات وجود آنها مربوط می‌شود یعنی اثبات وجود عقول و نفوس کلی در اصطلاح فلاسفه و فیض اقدس و مقدس در اصطلاح عرفا، بدون شک «برهان» است، و چون در این برهان بدراستی از راه شناسایی کاملتر علت، به وجود معلول پی می‌بریم، «برهان لعمی» است.

کدام یک از راههایی که برای اثبات وجود صانع تشان داده شده به راه قرآن نزدیکتر است؟

در بسیاری از کتابهای فلسفه و عرفان اسلامی، این آهنگ به چشم می‌خورد که اندیشمندان مسلمان در مباحث مختلف فلسفی، کم یا بیش در صدد آن بوده‌اند که رأی عمومی فلاسفه یا احیاناً رأی خاصی را که خود در یک موضع فلسفی دارند، با تعلیم قرآن هماهنگ معرفی کنند گرویی می‌خواسته‌اند به این وسیله بر اعتبار مطلب خود بیفزایند یا لااقل آن را از تهمت مخالفت با دین تبرئه کنند. ولی این تطبيق‌ها یا استنادها غالباً با معنی متعارف آیات قرآن سازگار نیست و در بسیاری از موارد آهنگ تفسیر و تأویل دارد. از راههایی که برای اثبات وجود صانع در فلسفه ذکر کردیم، راه اسطور و همفکران او با راهی که از آن به عنوان راه قرآن یاد کردیم، هماهنگ است چون بر اساس نیاز، موجود نیازمند به موجودی بسی نیاز، حرکت به محرك، معلول به علت، پدیده به پدیدآورنده، ممکن به واجب و بالاخره نیازمند به بی نیاز، استوار است و اگر به کار بردن اصطلاح برهان برای مبدأشناسی از این راه صحیح باشد، باید آن را برهان آنی نامید.

راه صدرالمتألهین چطور؟ آیا مبدأشناسی این فیلسوف را هم می‌توان
مبدأشناسی قرآن تلقی کرد؟

صدرالمتألهین آیه‌های زیر را به راهی که خود برای مبدأشناسی انتخاب

کرده است مربوط می‌شمرد.

۱- شَهَدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمٍ قَانِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

خدا و فرشتگان و همه دانایان، عادلانه گواهی می‌دهند که به
جز او خدایی نیست، جز او که گرانقدر و کاردان است،
خداوندگاری نه.^۱

به نظر صدرالمتألهین شهادت خدا بر یگانگی خود، تعبیر دیگری از
دلات خود وجود بر واجب بودن و یکتابودن واجب‌الوجود است؛ یعنی
همان مطلبی که او در برهان صدیقین به تقریر خودش آورده است.

۲- أَللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمَشْكُوَةٍ فِيهَا مَصْبَاحٌ الْمُصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ، أَلْزُجَاجَةُ كَانَهَا كَوْكَبٌ دُرْتَى يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مِيَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شُرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضَيِّعُ وَلَوْلَمْ تَمَسَّسْنَهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْتَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ يُكْلِلُ شَيْءَ عَلَيْمٌ

خدا روشنی آسمان‌ها و زمین است. روشنی او چیزی است از
قیل چراغدانی که در آن چراغی هست، چراغ در داخل شیشه
است، شیشه گوبی ستاره‌ای درخشان است، سوخت چراغ از
درخت زیتون با برکتی است که نه از خاور است، نه از باختیر.
روغنش در آستانه برافروختن است هر چند آتشی به آن نرسیده
باشد، روشنی روی روشنی؛ خدا هر که را بخواهد به سوی
روشنی اش هدایت می‌کند، خدا این نمونه‌ها را برای مردم می‌آورد
و خدا همه چیز را می‌داند.^۲

۱- آل عمران، ۱۸.

۲- نور، ۳۵.

بنابراین خدا خود در جهان می‌درخشد، هستی درخششده او، خود روش
و قابل شناخت است و هر چیز دیگر را باید در پرتو این نور درخشان
شناخت.^۱

به گفته مولانا:

آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید از وی رخ متاب

ما از کجا به هستی خورشید پی می‌بریم؟ از اینجا که او را عیناً می‌بینیم
می‌باییم. حتی موجودات دیگر را هم در پرتو روشی خورشید می‌بینیم و
می‌باییم.

۳۔ سُرْبِيهِمْ أَيَا تَتَأْتِي الْأَفَاقَ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ أَلَّا
يَكُفِيَنِي أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

به زودی نشانه‌های خود را در کرانه‌های جهان و در خود آنان
به آنان نشان خواهیم داد تا برای آنها آشکار شود که او حق
است. آیا همین اندازه کافی نیست که خدای تو بر هر چیز گراه
است؟^۲

ابن سينا، خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی، صدرالمتألهین و
همفکران آنها می‌گویند: قسمت اخیر این آید، مربوط به مبدأشناسی از
راه دقت در وجود، یعنی همان برهان صدقیقین است، به شرحی که قبل از
کلمات این دانشمندان بزرگ نقل کردیم.

۱- برای آگاهی بر تفسیر فلسفی آیه نور رجوع کنید به صدرالمتألهین، تفسیر قرآن،
شیراز، مطبع محمدی، ۱۳۳۲ ه.ق، ص ۳۵۷-۳۵۸ و همو، اسفار، ج ۵، ص ۳۴۹ و صدر
المتألهین، الشواهد الروبية، مشهد، ۱۳۴۶ ه.ش، ص ۳۶.
۲- فصلت، ۵۳.

از میان این آیات، آیه ۳۵ سوره نور را می‌توان با این برهان کم و بیش مربوط دانست، البته با ژرفانگری خاصی که باید در فهم آیه به کاربرد تا از آن مطلبی در حد برهان صدقیعین استفاده شود.

در آیه ۱۸ سوره آل عمران نیز به هر حال از شهادت^۱ خدا بر یکتایی خود

- در قرآن در موارد مکرر از «شهادت خدا بر...» سخن رفته است:
 - گواهی بر یکتایی خود، (آل عمران، ۱۸) و آیات دیگر.
 - گواهی بر اصالت قرآن و وحی بودن آن:
- لَكِنَ اللَّهُ يَسْهُدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ... وَلَيْ خَدَّا گَوَاهٌ چیزی است که بر تو فرستاده... (نساء، ۱۶۶).

- گواهی بر دروغگویی منافقان:

... وَاللَّهُ يَسْهُدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَادِيُونَ... وَ خَدَّا گَوَاهٌ آن است که منافقان دروغگو هستند. (منافقون، ۱).

- گواه کافی بر پیامبری پیغمبر اسلام:

... أَرَسْلَنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا... ترا پیامبری برای مردم فرستادیم و همین بس که خدا بر این مطلب گواه است. (نساء، ۷۹).

- و گواهی بر هر چیز. (مائده، ۵) و ...

استناد به گواهی خدا در اینگونه مسائل در کتابهای دینی دیگر، حتی کتابهای دینی غیر ابراهیمی نیز مکرر آمده است. ترورتست خدا را گواه رسالت و درستی آیین خود می‌شمرد و می‌گوید: «هان! ای مردم. چون شما خود راه راست را نتوانید دید و بر گزید، مزدا اهورا، مرا داور هر دو گروه، مزداپرستان و دیوپرستان، برانگیخت و به سوی شما فرستاد تا راه راست را به شما بنمایم همه با هم زندگی را بر پایه دین راستین به سر بریم. مزدا اهورا خود مرا می‌شناسد و گواه درستی آیین من است.» (اوستا، نگارش جلیل دوستخواه از →

سخن رفته است و باید برای آن معنای مناسبی در نظر گرفته شود و این معنی شاید همان مطلبی باشد که در برهان صدیقین آمده است. ولی در آیه ۵۳ سوره فصلت اصولاً جای این سؤال هست که آیا این آیه می‌تواند به مسأله ما مربوط باشد یا نه. برای روشن شدن این مطلب باید به ردیف آیاتی که این آیه مزبور در میان آنها قرار دارد، ترجمه کنیم. آیه‌های ۴۰ تا ۵۴ این سوره در مورد برخورد مشرکین با پیغمبر اسلام (ص) و بهانه‌گیری‌ها، شک آوردن‌ها و موضع‌گیری‌های مخالفین در برابر دعوت آن حضرت است:

«آنها که به آیات ما کفر می‌ورزند از ما پنهان نیستند... (۴۰). آنها که پس از آمدن ذکر (قرآن) به آن ایمان نیاوردند، با اینکه آن کتاب پرارجی است (۴۱) که نه از رو به رو، نه از پشت سر، باطلی در آن راه ندارد... (۴۲) و اگر آن را به صورت یک خواندنی پیچیده و غیر روان قرار می‌دادیم، می‌گفتند چرا آیات آن روشن و روان نیست... (۴۴). ما به موسی هم کتاب دادیم و درباره آن اختلاف پدید آمد... (۴۵ تا ۵۱). بگو براستی اگر قرآن از جانب خدا باشد و شما به آن کفر بورزید، کی گمراحتر از آن کس خواهد بود که در ستیزه‌جویی فرو رفته است؟ (۵۲). به زودی آیات و نشانه‌های خود را در اطراف جهان و در خود ایشان به آنها نشان خواهیم داد تا آشکار شود که «او» حق است... (۵۳).»

با ترجمه به ردیف آیات، اینک این سؤال هست که آیا ضمیر او در جمله او حق است به قرآن برمی‌گردد یا به خدا یا به چیز دیگر؟ ردیف آیات

→ گزارش ابراهیم پور داود، تهران، مروارید، ۱۳۴۳ ه.ش، ص ۴۱، بند ۲).

ایجاب می‌کند که ضمیر او به قرآن برگردد هم چنانکه از قتاده و عدهای دیگر از مفسران نخستین نیز نقل شده است. بنابراین اصولاً این آیه در مورد حق بودن و از جانب خدا بودن قرآن است، نه درباره حق بودن خدا. به این ترتیب آیه مزبور اصولاً به مباحث دیگری از تعالیم اسلامی مربوط می‌شود و دیگر جای آن نمی‌ماند که بگوییم به کدام یک از راههای مبدأشناسی مربوط می‌گردد.

نتیجه

با این بررسی به این نتیجه می‌رسیم:

- ۱- مسئله اثبات وجود خدا و اثبات صانع در قرآن، به صورت یک مسئله پیچیده که جای جز و بحث باشد طرح نشده است.
- ۲- در عین حال قرآن، شک درباره وجود خدا را به کلی نادیده نگرفته و از آن یاد کرده است.
- ۳- اما در برابر آن به همین اندازه اکتفا کرده است که انسان را در برابر چند پرسش بیدار کننده قرار دهد تا به این وسیله خود را از این شک برهاند.
- ۴- در پرتو این بیداری و هشیاری، انسان از راه توجه به نیاز همه موجوداتی که پیرامون خویش می‌شناشد، به وجود مبدأ بی‌نیاز پی خواهد برد.
- ۵- انسان در این سیر و سلوک بر ساده‌ترین دریافت‌های درونی خویش، تکیه دارد و هیچ نیازی نیست که خود را در دست اندازها و پیچ و خمهای استدلالهای فنی بیندازد (فطرت).
- ۶- این راه قرآن بر بسیاری از راههایی که اندیشمندان جهان به سروی خدا برگزیده‌اند کم و بیش قابل انطباق است، بر برخی بدون تکلف و تأویل و بر

برخی دیگر به کمک تفسیر یا تأویل و احياناً همراه با تکلف ۷- قسمتی از آیاتی که در کتابهای فلسفه و عرفان به اثبات وجود خدا مربوط شناخته شده یا اصولاً به بحث خداشناسی مربوط نیست مانند آیه سوره فصلت، یا به مسائل دیگر این بحث مربوط است، نه به اصل مسأله اثبات وجود خدا.

پس از اثبات وجود خدا

پس از اثبات وجود صانع و آفریدگار جهان این سؤال پیش می‌آید که : آیا انسان درباره مبدأ همین اندازه میتواند پیش برود که از اصل هستی او آگاه گردد و بداند که جهان را صانع و آفریدگاری هست یا می‌تواند از این مرحله نیز فراتر رود و از آفریدگار جهان شناخت روشن‌تری به دست آورد؟

این مسأله در فلسفه و کلام اسلامی به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است و ما در بخش اسماء و صفات به آن خواهیم پرداخت.^۱

آنچه از دیدگاه قرآن می‌توان گفت، این است که در این کتاب الهی از انسان شناخت مفصل‌تری از آفریدگار خواسته شده است. بزرگترین مسأله‌ای که در این شناخت تفصیلی رویش تکیه شده، مسأله توحید و یگانه دانستن خداست.

۱- بحث تعطیل و تشییه.

خدای یکتا

یگانگی خدا

الهیات قرآن بیش از هر چیز روی یگانگی خدا تکیه کرده و شعار نخستین قرآن این است: **لَا إِلَهَ إِلاَ اللَّهُ،** غیر از الله خدایی نیست در قرآن این شعار بیش از شصت بار با عبارتهای گوناگون آمده است، حتی در این آیده کرتاه دو بار:

**شَهَدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلاَ هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمٍ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا
إِلَهَ إِلاَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**

خدا، فرشتگان، و همه دانایان، عادلانه گراهی می‌دهند که جز او خدایی نیست، جز او که گرانقدر و کاردان است، خداوندگاری نه.^۱

اینک فهرستی از عبارات گوناگون قرآن را که در بیان این شعار آمده، می‌آوریم:

لَا إِلَهَ إِلاَ اللَّهُ، جز الله خدایی نیست. صافات، ۳۵.

لَا إِلَهَ إِلاَ هُوَ، جز او خدایی نیست. بقره، ۱۶۳.

لَا إِلَهَ إِلاَ أَنْتَ، جز تو خدایی نیست. انبیاء، ۸۷.

لَا إِلَهَ إِلاَ أَنَا، جز من خدایی نیست. نحل، ۲.

۱-آل عمران، ۱۸.

ما مِنْ أَلَهٌ إِلَّا اللَّهُ، جَزِ اللَّهُ هِيَقْ خَدَائِي نِيَسْتَ . آل عمران، ۶۲

ما مِنْ أَلَهٌ إِلَّا اللَّهُ وَاحِدٌ، جَزِ خَدَائِي يِكْتا هِيَقْ خَدَائِي نِيَسْتَ . مائده، ۷۳

ما لَكُمْ مِنْ أَلَهٌ غَيْرُهُ، بِرَأْ شَمَا جَزِ او هِيَقْ خَدَائِي نِيَسْتَ . اعراف، ۶۵

ما كَانَ مَعَهُ مِنْ أَلَهٍ، با او هِيَقْ خَدَائِي نِبُودَه . مومنوں، ۹

إِنَّمَا اللَّهُ أَلَهٌ وَاحِدٌ (خدا، خدایی است یکتا. نساء، ۱۷۱)

إِنَّمَا الْهُكْمُ لِلَّهِ وَاحِدِهِ، خَدَائِي شَمَا خَدَائِي است یکتا. کهف، ۱۱۰

إِنَّمَا الْهُكْمُ لِلَّهِ، فَقْطَ اللَّهُ خَدَائِي شَمَا است . طه، ۹۸

إِنَّمَا هُوَ اللَّهُ وَاحِدٌ، او خَدَائِي است یکتا. انعام، ۱۹

الْهُكْمُ لِلَّهِ وَاحِدِهِ، خَدَائِي شَمَا خَدَائِي است یکتا. بقره، ۱۶۳

إِنَّ الْهُكْمَ لَوَاحِدٍ، رَاسْتِي که خَدَائِي شَمَا يِكَى است . صافات، ۴

هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، او است خَدَائِي یکتا . اخلاص، ۱

الله

در زبان عربی دو کلمه داریم که از نظر معنی بسیار به هم نزدیک‌اند، ولی با این حال باید از یکدیگر باز شناخته شوند، یکی الله و دیگری آللله.

الله اسم عام است که در فارسی خدا ترجمه می‌شود و همانطور که در فارسی کلمه خدا را جمع می‌بندیم و می‌گوییم خدایان در عربی هم کلمه الله را جمع می‌بندیم و می‌گوییم الله.

ولی آللله اسم خاص است و در ترجمه فارسی آن خدا، خداوند، یزدان و / یزد آمده است.^۱

۱- آیا به کار بردن «ایزد» و «یزدان» در ترجمه «الله» تا چه اندازه صحیح است و با اصل ←

بنابراین، باید گفت خدا در فارسی به دو صورت استعمال می‌شود؛ یکی به صورت اسم عام که دارای جمع است و دیگری به صورت اسم خاص برای آفریدگار جهان، و در صورت اخیر جمع نخواهد داشت.

کلمه خدا در زبان انگلیسی نیز وضعی مشابه فارسی دارد، با این تفاوت که در این زبان کلمه گاد به دو صورت نوشته می‌شود؛ یکی به صورت *god* و دیگری به صورت *God*. صورت اول ترجمه الله عربی و خدا در فارسی به صورت اسم عام است، و صورت دوم ترجمه الله عربی و خدا در فارسی به صورت اسم خاص.

از خود قرآن و از عبارات یا اشعاری که از عرب قبل از اسلام در تاریخ ضبط شده است چنین استفاده می‌شود که اعراب خدای آفریدگار جهان را می‌شناخته و او را الله می‌نامیده‌اند؛ بنابراین الله در زبان عربی قبل از اسلام نام ویژه آفریدگار جهان بوده است، همان طور که اللات، العزی، منات، یغوث، و... نامهای ویژه خدایان دیگر بوده‌اند.

پیدایش این اسم خاص برای خدای آفریدگار جهان به احتمال قوی به این صورت بوده است که اعراب وقتی می‌خواسته‌اند درباره آفریدگار صحبت

→ معنی این دو کلمه در اوستاسازگار است؟

فرهنگ معین در این باره گوید: ایزد (Izad) [پهلوی: یزد (Yazd)] ۱- فرشته، ملک. ظاهراً در دین زردهشتی به فرشتگانی اطلاق شود که از جهت رتبه دون *اهوسائینه* هستند. تعداد ایزدان بسیار است و به دو بخش تقسیم می‌شود: مینوی، جهانی. اهورمزدا در رأس ایزدان قرار دارد. لفظ *یزدان* جمع یزد است و در پهلوی و فارسی به جای مفرد و به معنی خدا به کار می‌رود.

کنند و می‌گفتند **الله** یعنی آن خدا. افزودن ال بر سر کلمه الله برای اشاره ذهنی بوده است یعنی همان خدا که می‌دانی. کم‌کم کلمه **الله** مخصوص خدای آفریدگار جهان گردید و با مرور زمان همزه الله که در الله در میان دو لام قرار گرفته بود، ساییده شد و کلمه الله به صورت یک کلمه جدید درآمد و اسم خاص آفریدگار جهان شد.^۱

به هر حال ما در ترجمه آیات قرآن و عبارتهای عربی دیگر، که در آنها کلمه الله و الله به کار رفته، هر دو کلمه را به خدا ترجمه می‌کنیم و امیدواریم با این توضیح که دادیم دیگر کمترین اشتباهی در فهم مطالب پیش نیاید.

توحید

توحید، یعنی یکی دانستن و در اصطلاح به معنی یکی دانستن خدا و مبدأ هستی است. اعتقاد به یگانگی او از هر جهت؛ از جهت ذات، از جهت آفرینش، از جهت اداره و چرخاندن کار جهان، از جهت بندگی و پرستش یا راز و نیاز و نیایش و از جهات بسیار دیگر.

توحید قرآن

آیات توحیدی قرآن بیشتر بر توحید در خلق و امر و توحید در عبادت و اطاعت یکتاپرستی تکیه دارد. قرآن نخست توجه انسان را به یگانگی آفریدگار و یگانگی گردگار جلب می‌کند و پس از روشن کردن اینکه خلق و امر یعنی

۱- درباره پیدایش این کلمه نظرهای گوناگون دیگر، ۲۰ تا ۳۰ نظر، داده شده است. رجوع شود به الزبیدی، محمد مرتضی، *تاج العروس فی شرح القاموس*، مصر، ۱۳۰۶ هـ ق، ج ۹، ماده «الله».

آفریدن و گرداندن چرخ آفرینش و فرمانروایی بر جهان، مخصوص خداست، نتیجه می‌گیرد که: بنابراین، نیایش و پرستش نیز مخصوص اوست.

توحید در خلق و امر

نخستین آیات قرآن که بر پیغمبر اسلام (ص) وحی شد تا رسالتی را که در زمینه توحید بر عهده‌اش گذارده شده است به وی ابلاغ کند، با اشاره به خلق و امر آغاز می‌شود:

إِقْرَأْ يَاسِمْ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلْقٍ، إِقْرَأْ وَرِبِّكَ الْأَكْرَمَ، الَّذِي عَلِمَ بِالْقَلْمَنِ، عَلِمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ.

بخران به نام خدایت که آفرید. انسان را از لخته خون آفرید.
بخران که خدای تو از همه پرارج تر است. هم او که به کار بردن قلم را یاد داد. به آدمی آنچه را نمی‌دانست آموخت.^۱

از آیات قرآن چنین استفاده می‌شود که بسیاری از اعراب بت پرست به توحید در خلق و امر معتقد‌یا لااقل برای پذیرش آن آماده بودند.

وَلَئِنْ سَأَلْتُهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَإِنِّي يُؤْفَكُونَ.

و اگر از آنها بپرسی، آسمان‌ها و زمین را چه کسی آفریده و خورشید و ماه را چه کسی زیر فرمان آورده است، خواهند گفت: خدا، پس بپراهم به کجا برده می‌شوند؟^۲

۱- علق، ۱۵.

۲- عنکبوت، ۶۱.

آیه‌های ۱۶ از سوره لقمان، ۹ تا ۱۳ و ۸۷ از سوره زخرف نیز در همین زمینه است ولی در عین حال کسانی هم بوده‌اند که از توحید در خلق و امر غفلت داشته‌اند و قرآن از آنان خواسته است که اگر از معبدهای دیگر در زمینه آفرینش یا کارگردانی جهان، هنری سراغ دارند، نشان دهند:

خَلَقَ السَّمَاوَاتِ يَغْيِرُ عَمَدَ تَرَوْهُنَا وَالْقَىٰ فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيًّا أَنْ
تَمْيِيدِكُمْ وَيَئِتُ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَائِيَةٍ وَآتَنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَانْبَثَتْ مِنْ
كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ يَلِ
الظَّالَمُونَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ.

آسمان‌ها را بدون سترنهایی که بیینید آفرید و در زمین لنگرهای افکند تا تعادل شما را برابر هم نزند و انواع جانوران را برابر روی زمین پراکنده ساخت و ما از آسمان آب فرستادیم و با آن، اسراع جفتهای پر ارج را در زمین رویاندیم. این آفرینش خداست، حالا بد من نشان دهید دیگران چه آفریده‌اند، ولی ستمگران آشکارا در گمراهی‌اند.^۱

قُلْ أَرَأَيْتُمْ شُرَكَاءَ كُمُّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرْوَنِي مَاذَا خَلَقُوا
مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شُرُكٌ فِي السَّمَاوَاتِ أَمْ اتَّيَنَاهُمْ كِتَابًا فَهُمْ عَلَىٰ يَبْيَأَةِ
مِنْهُ يَلِ إِنْ يَعْدُ الظَّالَمُونَ يَعْضُهُمْ يَعْضًا إِلَّا غُرُورًا إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ
السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولا وَلَئِنْ زَلَّتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ
يَعْدُهُ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا.

بگو راستی به من نشان دهید این شریکهایی که شما به جای خدا به نیایش آنها می‌پردازید، چیزی از من از آفریده یا در (آفرینش)

آسمانها شرکتی داشته‌اند، یا به اینسان کتابی داده‌ایم و آنها در (مذهب شرک) بر دلیلی روشنگر از آن کتاب تکیه دارند، نه، راستش اینکه ستمگران فقط یکدیگر را با وعده‌های فریبنده گول می‌زنند. خدا آسمانها و زمین را از سقوط نگه می‌دارد و اگر سقوط کنند دیگر کسی نیست که آنها را نگهدارد، او همراهه بردبار و آمرزشگر بوده است.^۱

قرآن به آنها که در ناترانی خدایان ساختگی تردید دارند، می‌گوید قدری بیشتر بیندیشند تا این واقعیت آشکار را درک کنند:

قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَلَمْ يَخْذُلْهُمْ مِنْ دُونِهِ
أَوْلِيَاءِ لَا يَمْلُكُونَ لَا نَفْسٍ هُمْ نَفِعُوا وَ لَا ضَرًا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى
وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا اللَّهَ شُرُكَاءَ خَلَقُوا
كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ الْوَاحِدُ
الْقَهَّارُ.

بگو: خداوندگار آسمان‌ها و زمین کیست؟ بگو: خدا. بگو: بنابراین، آیا برای خود غیر از او صاحب اختیارانی برگرفته‌اید که حتی سود و زیان خودشان هم به دستشان نیست؟ بگو آیا نایينا و بینا، یا تاریکی و روشنایی برابرند، یا کسانی را شریک خدا قرار داده‌اند که آفرینشی چون آفرینش او دارند و در نتیجه در کار آفرینش، مطلب بر آنها مشتبه شده است؟ بگو خدا آفریدگار همه چیز است و اوست یکتای چیره.^۲

۱- فاطر، ۴۰ و ۴۱

۲- رعد، ۱۶

و باز از آنها که اندیشیدشان به اندازه کافی رسا نیست، خواسته است که به این مثال ساده توجه کنند:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ
لَنْ يَخْلُقُوا ذَيَايَاً وَلَوْا جَمْعًا وَإِنْ يَسْأَلُوهُمُ الظَّيَابُ شَيْئًا لَا
يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعْفَ الظَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ مَا قَدَرُوا اللَّهُ حَقُّ قَدْرِهِ إِنَّ
اللَّهَ لَغَوِيٌّ عَزِيزٌ.

ایهاالناس، برای شما مثلی زده شده، به آن گوش دهید. اینها که شما به جز خدا به نیایش آنها می‌پردازید اگر همه با هم جمع شوند یک مگس هم نخواهند آفرید، حتی اگر مگس از آنها چیزی برباید، از چنگ او بیرون نخواهند کشید، آری خواهان و خواسته، هر دو ناتوانند. به راستی اینان خدا را آنطور که شایسته اوست نشناخته‌اند. خدا نیرومند و گرانقدر است.^۱

آیه‌های ۴۰ سوره روم، ۱ تا ۴ سوره فرقان، ۳ سوره فاطر و ۴۳ سوره زمر، همه بروی این نکته تکیه دارند که درباره خلق و امر، یعنی آفرینش جهان و فرمانروایی بر آن درست بیندیشیم و پس از آنکه به کمک اندیشه درست و منطقی در این زمینه، به اختصاص خلق و امر به خدا پی بردیم، نیایش و پرستش را نیز مخصوص او بدانیم.

آیه ۵۴ سوره اعراف بانگ می‌زند: آگاه باشید! خلق و امر یکسره از آن خدادست، پس تنها اوست که بر شما سمت خدایی دارد.

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ

اسْتَوْى عَلَى الْعَرْشِ يَغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَتَّيْنَا وَالشَّمْسَ وَالقَمَرَ
وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ يَأْمُرُهُ أَلَّا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَيَارٌ لِلَّهِ رَبِّ
الْعَالَمِينَ.

خداؤندگار شما همان خداست که آسمانها و زمین را در شش روز آفرید، سپس بر تخت (فرماندهی عالم) قرار گرفت. روز را به شب همی پوشاند که شتابان در پی آن بر می‌آید، و خورشید و ماه و ستارگان را هم او آفرید، همه رام فرمان او، هان که آفریدن و فرمان دادن یکسره از آن او است، والا باد خدا، خداوندگار همه جهانیان.^۱

دلایل قرآن بر توحید در خلق و امر

قرآن نظام یکسره، به هم پیوسته، و یگانه‌ای را که در سراسر جهان است، دلیلی روشن بر یگانگی آفریدگار و فرمانروای جهان می‌شمرد و از ما می‌خواهد که به این نظام و استواری و همه‌گیری آن بیندیشیم و از این راه به توحید در خلق و امر پی ببریم.

وَالْهُكْمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ إِنَّ فِي خَلْقٍ
السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالخِلَافِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالنُّفُولُكِ الَّتِي تَجْرِي فِي
الْيَمْنِ يَمْنَفُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَا

۱- بسیاری از فلاسفه و دانشمندان اسلامی خلق و امر را به عالم خلق، یعنی عالم مادیات و عالم امر، یعنی عالم مجردات، معنی کرده‌اند. برای آگاهی بیشتر در این باره به مقاله جداگانه‌ای که چند سال قبل در این زمینه تهیه و در مکتب تشیع سالانه منتشر شد، مراجعه شود.

يَهِ الْأَرْضَ يَعْدُ مَوْتِهَا وَيَتَّقِيَهَا مِنْ كُلِّ دَائِيَةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّياحِ
وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لِيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ.
خدای شما خدایی است یکتا، جز او، آن رحمان مهربان،
خدایی نیست. در آفرینش آسمانها و زمین، و در پی هم آمدن
شب و روز، و کشتیها که در دریا به سود مردم روانند و آبی که
از آسمان فرستاده و با آن زمین را پس از مرگ باز زنده کرده
است و در آن انواع جانوران را پراکنده و در گردش بادها و
ابری که در میان آسمان و زمین زیر فرمان است، نشانه‌هایی
است برای مردمی که خرد خود را بکار اندازند.^۱

آیه‌های ۹۴ تا ۹۹ سوره انعام، ۵۸ سوره اعراف، ۳ تا ۶ و ۷۷ و ۶۸ سوره
یونس، ۱۰ تا ۲۰ و ۶۵ تا ۷۴ و ۸۰ و ۸۱ سوره نحل، ۱۲ سوره اسراء؛ ۳۳ تا
۴۱ سوره یس، ۱ تا ۵ سوره جاثیه و دهها آیه دیگر از سوره‌های مختلف
قرآن با تعبیرهای گوناگون توجه انسان را به نشانه‌های گویایی که در
نظام استوار جهان، بر یگانگی آفریدگار و کردگار جهان است، جلب
می‌کنند.

ابطال فرضیه چند خدایی

قرآن فرضیه چند خدایی را به صورت زیر طرح و ابطال کرده است:

مَا أَتَحَدَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٌ إِذَا لَذَّهَبَ كُلُّ إِلَهٌ بِمَا خَلَقَ
وَلَعَلَّا يَعْضُّهُمْ عَلَى يَعْضٍ سَبِّحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ عَالِمٌ الْغَيْبٌ وَ
الشَّهَادَةُ فَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ.

خدا کسی را به فرزندی نگرفته و هرگز با او خدایی نبوده است، و گرنه هر خدایی آنچه را که خود آفریده از بین می‌برد و برخی از خدایان بر برخی دیگر برتری می‌یافتد، پیراسته باد خدا از آنچه اینان درباره‌اش می‌گویند، دانای نهان و آشکار، والا باد او از آنچه اینان شریک او می‌شمرند.^۱

اگر جهان چند آفریدگار داشته باشد، رابطه این آفریدگارها با جهان، باید به یکی از چند صورت زیر باشد:

یکی اینکه هر یک از آنها صاحب اختیار و فرمانروای بخشی از جهان باشد، علی‌القاعدہ بخشی که خودش آفریده است. در این صورت باید در هر یک از این بخش‌ها نظامی باشد مستقل از نظام بخش‌های دیگر، بدون هیچ وابستگی به آنها، ولی می‌بینیم که سراسر جهان قلمرو یک نظام است، نظامی یگانه و به هم پیوسته.

دیگر آنکه از میان این آفریدگارها و فرمانرواهای منطقه‌ای، یکی از همه برتر و بر دیگران حاکم باشد و به کار آنها وحدت و هماهنگی عمومی دهد، در این صورت تنها همین یکی است که واقعاً فرمانروای کل جهان است و دیگران کارگزاران اویند.

سوم اینکه هر یک از این خدایان به تنها‌یی بر سراسر جهان فرمانروایی داشته باشد و در هر مورد هر طور بخواهد فرمان دهد و عمل کند، در این صورت، کار به هرج و مرج می‌کشد و دیگر قانون و نظامی باقی نمی‌ماند. به گفته قرآن:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَ تَابَقُسْيَحَانَ اللَّهِ رَبُّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ.

اگر در آنها (یعنی در آسمان و زمین) به جز خدا، خدایان دیگری بودند، نظام آن دو بر هم می خورد، بنابراین پیراسته باد خدا، خداوندگار تخت فرمانروایی جهان، از آنچه اینان درباره اش می گویند.^۱

به این ترتیب، یگانگی و سرتاسری بودن نظام عالم، فرضیه چند خدا با چند قلمرو را نفی می کند، و استواری این نظام، فرضیه چند خدا در یک قلمرو را.

اما این فرض دیگر که دو یا چند خدا بر سراسر جهان فرمانروایی کنند و همه وقت و همه جا با هم هماهنگ باشند و یک جور بخواهند و یک جور فرمان دهند، فرضی خیالی است؛ زیرا دو تا بودن یا چند تا بودن، خود به خود ایجاب می کند که خدایان لااقل در یک جهت با هم ناهمسان باشند و این ناهمسانی خود به خود ایجاب می کند که خدایان لااقل در یک جهت با هم ناهمسان باشند و این ناهمسانی خود به خود درخواست و فرمان آنها، ولر در یک مورد هم باشد، اثر خواهد گذارد. صدرالمتألهین به این آیات و استدلالی که در آنها آمده اشاره می کند و می گوید:

«راه دیگر برای اثبات یگانگی خدا در خدایی و فرماننفرمایی اش این است که یگانگی و یکپارچگی جهان، دلیل یگانگی خدای فرمانروای جهان است. این همان راهی است که معلم مشائین

ارسطاطالیس رفته و در کتاب الهی به آن اشاره شده است.^۱

در جای دیگر باز به این مطلب اشاره می‌کند و می‌گوید:

«... بنابراین دایره هستی دایره‌ای است یکتا که حدود آن و

قرسهای آن به یکدیگر پیوسته، و در کثرت آن وحدتی پدید

آورده و برهانی راستین بر یکتاپی پدیدآورنده و پردازنده آن و

کاردانی، توانایی، بزرگواری و مهربانی او است. والا باد نام

خداوندگار تو، آن شکرهمند بزرگوار، چون اگر سرای هستی

یکی است، سازنده آن هم جز یکی نتواند بود»^۲ «والله من ورائهم

محیط»^۳ و خدا از پی آنها همه را فرا گرفته است.

صدرالمتألهین به دنبال آن این مطلب در صفحه‌های ۹۹ و ۱۰۰ تصریح می‌کند که اشاره کتاب الهی به این دلیل، در همان آیه‌هایی است که نقل کردیم.

علل و اسباب، ارزش و نقش آنها

قرآن، در عین آنکه روی توحید در خلق و امر بدین پایه تکیه دارد،

وجود علل و اسباب و نقش آنها را انکار نمی‌کند.

وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ يَعْدَ مَوْتَهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ

۱- صدرالمتألهین، اسفار، ج ۶، ص ۹۴.

۲- آیه ۲۰ سوره بروج: اصل آیه مربوط به احاطه خدا از نظر علم و قدرت بر کافرانی است که حقایق الهی را دروغ می‌شمرند ولی صدرالمتألهین آن را تا این حد تعمیم داده است.

۳- صدرالمتألهین، اسفار، ج ۵ ص ۳۴۷ و ۳۴۸.

لَا يَأْتِيهِ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ.

خدا از آسمان آب فرستاد و با آن زمین را پس از مرگش باز زنده کرد. در آن نشانه‌ای است برای مردمی که می‌شنوند.^۱ جمله فاحیا به الارض؛ یعنی با آن و به وسیله آن زمین را زنده کرد، وسیله شناختن آب، برای زنده کردن زمین را به یاد می‌آورد. آنچه از قرآن درباره علل و اسباب و نقش آنها استفاده می‌شود، این است که آفریدگار توانا و دانا همه چیز را می‌داند و بر همه کار توانایی دارد؛ ولی جهان را با نظامی خاص آفریده و در این نظام برخی از آفریده‌ها را عهده‌دار نقش معینی در پیدایش برخی از آفریده‌های دیگر کرده است ولی آنها در ایفای این نقش، کارگزاران فرمانبردار اویند، کارگزارانی که وظیفه‌ای را که به عهده آنها گذارده شده، بیچون و چرا و بدون کم و زیاد، انجام می‌دهند، سر مویی از دستورش تخلف نمی‌کنند و یکسره زیر فرمان او هستند:

... وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنَّجْوَمُ مُسَخَّرَاتٍ يَأْمُرُهُ...

... وَخُورشِيد وَمَاه وَسَtarگان، همه زیر فرمان او...^۲

نیروی عظیم جاذبه خورشید در میدان اثر پهناورش، موجودی بس پر اثر است ولی هر چه می‌کند، طبق فرمان آفریدگار می‌کند. نیروی عظیم جاذبه زمین هم نیرویی است پرتوان اما او هم در برابر اراده و فرمان خدا خاضع است. آیا نمی‌نگرند آنجا که آفریدگار اراده کند، به یک پرنده کوچک توانایی می‌دهد تا در برابر نیروی پرکشش جاذبه زمین بایستد و ساعت‌ها در فضا بماند؟

۱- نحل، ۶۵.

۲- اعراف، ۵۴.

آلمْ يَرَوَا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوَّ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ أَنَّ
فِي ذَلِكَ لَيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ.

آیا پرندگان را ندیده‌اند چگونه در فضای آسمان زیر فرمان‌اند،
تنها خداست که آنها را در فضانگه می‌دارد، در این، برای
مردمی که ایمان دارند نشانه‌هast.^۱

خدای سبب ساز و سبب سوز

بنابراین نظام علت و معلول از نظر قرآن نظامی است نیرومند، پرارج و
دارای اعتبار و انسان با آنکه به کمک نیروهای خداداد و دانش و تدبیر
روزافزونش می‌تواند در داخل این نظام به کارهایی شگفت‌انگیز دست
زند، باز باید در همه تلاشهاش مواظب این نظام باشد و در همان حدود
که روابط متقابل علت و معلول به او امکان عمل می‌دهد، عمل کند و
گرنه کوشش‌هایش بی اثر می‌ماند. ولی همین نظام نیرومند و پراعتبار نیز
مقهر اراده خداست و اگر برای انسان و موجودات دیگر عالم هستی،
کم یا بیش، چارچوبی نیرومند است، برای خدای سبب ساز، کمترین
نقش چارچوب بودن ندارد؛ زیرا همان خدای توانا و دانا که این اسباب
را آفریده و به هر یک اثر و خاصیت، یا اثرها و خاصیت‌ها داده است، در
هر لحظه می‌تواند اثر و خاصیت یک یا چند سبب را بگیرد و آنها را
ختشی کند.

قَالُوا حَرَقُوهُ وَأَنْصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَاعْلَيْنَاهُنَّ
وَسَلَامًا عَلَى إِسْرَاهِيلَ وَأَرَادُوا يَهُهُ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمْ

الْأَخْسَرِينَ.

گفتند او (ابراهیم) را بسوزانید و (از این راه) خدایانتان را یاری کنید، اگر کارکن هستید. گفته‌یم ای آتش بر ابراهیم سرد و بسی گزند باش. آنها خواستند به او نیرنگ زنند، اما ما آنها را سخت ناکام کردیم.^۱

به این ترتیب آنجا که لازم بداند با یک فرمان، با همان اراده و فرمانی که جهان و نظام آن را آفریده، آتش را از سوزندگی می‌اندازد. مگر نه انسان دانا و توانای امروز تا آنجا پیش رفته که با استفاده از فرمانهای موجی و الکترونیکی، میین یا بمب آتش زایی را که خود ساخته خشی می‌کند؟ پس چرا خدا تواند چیزی را که خود ساخته با یک فرمان از کار و اثر بیندازد و خشی کند؟

رابطه میان خدا و علل و اسباب در برخی از آیین‌های دیگر نیز به همین صورت تقریر شده است. اوپانیشاد کنه^۲ نیز از صحنه‌ای یاد می‌کند که برهم قدرت سوزاندن را از آتش سلب می‌کند:

برهم موقعي برای خدایان فتحی کرد و خدایان در این فتح مفاخرت می‌کردند و می‌گفتند فیروزی و بزرگی از آن ماست. پس وی این را فهمید و در نظر آنها ظاهر شد و نشناختند و گفتند:

«این چه مرجود عجیبی است؟»

پس به آگنی (آتش) گفتند: ببین این مرجود چیست.

«بسیار خوب».

پس پی این کار رفت و به وی گفت: «تو که هستی؟»
 جواب داد: من «آگنی» هستم.
 «در ذاتی مانند تو چه قدرتی هست؟»
 «من می‌توانم آنچه را که بر روی زمین هست بسوزانم.
 پس خاشاکی پیش او نهاد و گفت بسوزان.
 وی با سرعتی بر سر آن رفت، ولی نتوانست و برگشت و
 گفت:
 «من نتوانستم دریابم این مجرد عجیب چیست.»^۱

برهمای تواند خاصیت سوزانندگی را از آگنی، یعنی رب النوع آتش
 بگیرد، به طوری که حتی از عهده سوزاندن یک خاشاک هم برناید.

معجزات و حوادث خارق العاده از دید قرآن

با این بیان که گفتیم، هر جا در جهان معجزات و حرادث خارق عادت
 رخ دهد، کمترین منافاتی با به رسمیت شناختن قانون علیت ندارد، زیرا
 قانون علیت می‌گوید «هیچ پدیده‌ای بدون علت پدید نمی‌آید.»
 از دید قرآن نیز هیچ معجزه‌ای، پدیده بدون علت نیست پدیده‌ای
 است با علت و علت آن اراده خاص خداست.

رویداد معجزات، نه تنها با اصل کلی قانون علیت منافات ندارد، بلکه با
 اعتبار و ارزش علمی و عملی نظام عادی علت و معلول نیز ناسازگار نیست؛
 زیرا بشر در ارزش نهادن به قوانین علمی و تجربی که درباره نظام علیت
 طبیعی کشف کرده، هرگز در انتظار شناختن قوانین مطلق و استثنای‌پذیر

۱- گریده اوپانیشادها، ص ۳۶۲ و ۳۶۳.

طبیعی نشسته است. همه کسانی که با علوم پیشرفته تجربی سر و کار دارند، می‌دانند که بیشتر قوانینی که در این علوم به عنوان قوانین طبیعت معرفی می‌شوند، مشمول قانون نسبیت‌اند و طبیعت‌شناسان هشیار و آگاه و پیراسته از غرور، هیچ گاه به ارزش و اعتبار مطلق و صدرصد این قوانین معتقد نیستند، ولی با وجود این، در ادامه بررسیهای علمی و نتیجه‌گیریهای علمی و فنی، از همین قوانین نسبی استفاده و بر آنها تکیه می‌کنند مگر اینکه با پیشرفت‌های علمی بعدی، بی اساس بودن آنچه یک قانون علمی تجربی شناخته می‌شد، ثابت شود.

در زندگی عادی و روزمره هم قرار همه ما بر این است که در انتظار ارزش و اعتبار صدرصد ننشینیم.

همه مردم عاقل دنیا برای مسافرت از ماشین، قطار، کشتی یا هواپیمایی که به وسیله مکانیسینهای ورزیده سرویس و به وسیله راننده، ناخدا یا خلبان ورزیده و وظیفه‌شناس هدایت شود، استفاده می‌کنند با اینکه همه می‌دانند که بر هیچ یک از این وسائل صد درصد نمی‌توان اعتماد کرد زیرا مجهرترین وسائل نقلیه که به وسیله مطلع‌ترین، ورزیده‌ترین و وظیفه‌شناس‌ترین اشخاص سرویس و هدایت شود، ممکن است در بین راه آسیبی بییند یا دچار نقص فنی شود و سرنگون گردد.

در تلاش‌های علمی هم قرار دانشمندان بر همین است. هر دانشمند تجربه دیده آگاه و ورزیده می‌داند که با هر آزمایش تازه که در شرایط تازه یا با ابزارهای تازه صورت گیرد، ممکن است نکات تازه‌ای درباره طبیعت و مناسبات موجودات طبیعی با یکدیگر کشف شود که روی قسمتی از نتیجه‌گیریهای علمی و فنی قبلی علوم تجربی، حتی نتیجه‌گیریهای علمی و فنی قبلی علوم تجربی، حتی نتیجه‌گیریهای قبلی خود این دانشمند خط

بطلان کشد و ارزش یک یا چند قانون علمی پذیرفته شده را متزلزل کند یا لااقل نشان دهد که فرمولهای علمی پذیرفته شده قبلی، در برخی موارد استثنائی و کمیاب، علل و عوامل دیگری دست اندکارند که فرمولهای شناخته شده را از کار انداخته‌اند. در فرض اول، دانشمند در قانونی که قبلاً به عنوان قانون علمی پذیرفته بود. تجدیدنظر و آن را اصلاح می‌کند، و در فرض دوم اعتبار آن قانون را با درصدی بسیار بالا، مثلاً ۹۹۹۹۹۹ در یک میلیون، تأیید و در ادامه کاوش‌های علمی خویش همچون گذشته بر آن تکیه می‌کند؛ با توجه به این که حروادث معجزه آسا و خارق عادت که در موارد بسیار استثنایی به فرمان الهی رخ می‌دهند، نسبت به مجموع حروادث عادی و طبیعی که در جهان روی می‌دهند، بسیار ناچیز و حتی از یک در یک میلیون هم به مراتب کمترند، این نکته به خوبی روشن می‌شود که اعتراف به وقوع معجزات به اراده و فرمان خدا به ارزش و اعتبار علمی و عملی نظام عادی علت و معلول نیز لطمه می‌زند.

سبب‌شناصی دور از پندارهای موهم

یکی از تعالیم پرارزش قرآن درباره علل و اسباب و ارزش و اعتبار آنها این است که در شناسایی علل و میزان تأثیر آنها، باید فقط بر علم یعنی آگاهی روشن و بی‌ابهام و بینه؛ یعنی دلیل روشنگر و ابهام زدا، تکیه شود، نه بر پندارهای واهمی و بی‌اساس. اعتقاد واهمی به عوامل خیالی فیزیکی، موجب عقب‌ماندگی در علم و صنعت و محرومیت از بهره‌گیری بیشتر از طبیعت می‌شود؛ نظری آنچه بشر قرن‌ها در زمینه درد و درمان گرفتارش بود و از تلاش صحیح در راه شناخت علمی آن دو، روی می‌گرداند یا نظری اعتقاد

بی اساس و واهی که به تأثیرات مرموز ستارگان داشت و فلک‌شناسی علمی و ابزارهای ارزشمند فنی آن، از قبیل اسٹرالاب را در خدمت طالع‌بینی از روی افلک قرار داده و او را در موارد بسیار از تحرک بازداشتہ بود.

اعتقاد واهی به تأثیر عوامل موهوم و خیالی در زمینه متافیزیک، از این هم زیانبارتر است زیرا انسان را از اصل عالی توحید منحرف می‌کند و به دام خطرناک شرک می‌اندازد. به همین جهت آیات قرآن در زمینه علل و اسباب متافیزیکی با صراحة و قاطعیت بسیار تأکید می‌کند که باید از اتکا بر هر گونه ظن و گمان بپرهیزیم^۱ و تنها بر علم؛ یعنی آگاهی قطعی و روشن که از برهان^۲ و سلطان^۳، یعنی دلیل چیره و ترانا و بینه^۴ یعنی دلیل روشنگر به دست آید تکیه کنیم.

دعا

یکی از علل و اسبابی که خدا در کار انسان مؤثر قرار داده است دعا است؛ یعنی اینکه آدمی با تمام وجودش به خدا توجه کند، با او به راز و نیاز پردازد، خواسته خود را با او در میان نهد و از او کمک بخواهد. درست است که خدا همه چیز را می‌داند و از خواست قبلی و راز درونی همه کس آگاه است ولی همانطور که او در مناسبات بشر با طبیعت، نظام کار و کوشش و عمل و بازده عمل را مقرر کرده و نابرده رنج، گنجی و ناکرده کار، مزدی، میسر نساخته، در مناسبات مستقیم انسان با خدا نیز نظام دعا و استجابت را مقرر ساخته است.

۱- نجم، ۲۸ و ۱۲۳.

۲- بقره، ۱۱۱.

۳- یونس، ۶۸.

۴- انعام، ۵۷.

وَإِذَا سَأَلْكُ عَبَادِي عَنِّي فَأَنَّى قَرِيبٌ أَجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا
دَعَانِ فَلَيَسْتَجِيبُوا لِي وَلَيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ.

و اگر بندگان من درباره من از تو پرسند، من نزدیک و دعارض هستم، به دعای آنکس که مرا بخواند پاسخ می دهم، پس آنها هم دعوت مرا پذیرند و مرا باور دارند، باشد که به راه آیند.^۱

مبدا کسی بگوید که مگر با دعای ما اراده خدا عوض می شود که از ما می خواهد دعا کنیم و از او چیزی بخواهیم؟ اراده خدا که قابل تغییر نیست. این سوال مشابه همان سؤالی است که در مورد کار و کوشش از یک طرف، و قضا و قدر از طرف دیگر شده و بحث جنجالی جبر و تفویض و امر بین الامرين را بوجود آورده است.

آنجا هم گفته می شود: «مگر آنچه خدا برای هر کس خواسته، در از ل مقرر نشده، یا آنچه خدا خواسته و در از ل مقرر شده؛ قابل تغییر است که از انسان کار و کوشش می خواهند؟» در آن بحث به این نتیجه رسیده ایم که کار و کوشش به هر حال مؤثر است، و مشکل مزبور را با این بیان حل کرده ایم که «خدا از از ل خواسته تا انسان به انتخاب و اختیار خود چنین و چنان کند و به این یا آن نتیجه برسد» اینجا هم با بیانی نزدیک به آن، به این نتیجه می رسیم که خدا از لی، و اراده او نیز از لی و تغییرناپذیر است ولی همان اراده از لی و تغییرناپذیر مقرر کرده است که بخش بزرگی از جهان هستی؛ یعنی بخش طبیعت، به جای بودن پیوسته در حال شدن باشد. در چنین بخشی خود به خود در هر لحظه پدیده و پدیده های تازه ای به وجود می آیند که در پیدایش آنها عوامل قبلی مؤثرند، از جمله در برخی موارد، کار من یا دعای من، که باز هم کاری از

کارهای من است، نقشی و تأثیری دارد، نقشی که همان اراده ازلی بر عهده آن گذارده است.

بنابراین هم خدا ازلی و علم و اراده او ازلی است، و هم در هر لحظه پدیده‌های تو پدید می‌آیند که گاهی من، خواستِ من، کارِ من و دعایِ من در پیدایش آنها مؤثر بوده و نقشی داشته‌اند.

يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَاءِ.
هر که در آسمانها و زمین است، روزی نیاز به سوی او می‌آورد
زیرا او هر روز در کاری است.^۱

اگر در دام سختی‌ها گرفتار آمده‌ای، نومید مشرو و دست از تلاش مکش حرکت کن و از خدا بخواه، زیرا تو هرگز نمی‌توانی پیش‌بینی قطعی کنی که راهی به سوی خلاصی از این سختیها نداری، او هر روز در کاری است. پس تو از کجا می‌توانی صد درصد خود را شکست خورده بدانی، شاید فردا وضعی تو پیش آید؟

در قرآن نمونه‌های متعددی از این رویدادهای تو، که برخلاف پیش‌بینی انسان بوده آمده است، از قبیل کمک خواهی حضرت موسی(ع)،^۲ فرزندخواهی حضرت زکریا(ع)^۳ و... با بررسی این نمونه‌ها و نظایر آنها، به روشنی فهمیده می‌شود که از نظر قرآن دعا خود علت و سببی است مؤثر همچون علل و اسباب دیگر، یعنی همان‌طور که آفریدگار جهان در نظام علیت بر عهده نور، حرارت، الکتریسیته، جاذبه و... نقشی گذارده و فلان گیاه

۱- رحمن، ۲۹

۲- طه، ۲۵ و ۲۶

۳- مریم، ۹-۱

یا فلان ترکیب شیمیایی را در درمان فلان بیماری مؤثر قرار داده، بر عهده دعای واجد شرایط نیز نقشی گذارده و آن را در رسیدن انسان به خواسته‌هایش مؤثر قرار داده است. این تأثیر منحصر به آثار روانی و تلقینی دعا نیست. دعا از این نظر، آثار شناخته شده و شناخته نشده فراوانی دارد، اراده را تقویت و بسیاری از توانهای خفته را در آدمی بیمار می‌کند و او را به کار و کوششی که هرگز از او انتظار نمی‌رفت، وامی دارد ولی تأثیری که قرآن برای دعا بیان می‌کند، چیزی است بیش از اینها و رسانترین عبارت برای بیان این تأثیر این است: از دید قرآن دعا خود سببی است دارای اثر و لازم نیست تأثیر آن حتماً مربوط به آثار روانی آن از قبیل تقویت اراده و ... باشد.

دعا در کتابهای دینی دیگر نیز تقریباً به همین، شکل عامل و سببی مؤثر در کار انسان و جهان شناخته شده است. نه تنها در کتابهای دینی سامی، بلکه در کتابهای مذهبی آریایی نیز به این بینش برمی‌خوریم. اوستا درباره دعا می‌گوید:

«ای مزدا اهورا، آن دانایانی را که در راستی و منش نیک سزاوار
شناختی، آرزو برآور و کامروا کن، چه، می‌دانم سخن و
خواهش برای دستگاری نزد تو کارساز و سودبخش است.^۱

تفاوت اساسی تعلیم قرآن درباره دعا، با تعالیم اوستا و کتب دینی دیگر نظیر آن در این است که در این کتاب‌ها دعا مخصوص آفریدگار جهان نیست. در اوستا چنین آمده:

ای مزدا اهورا، ای اردیبهشت، ای بهمن، نباید از برای این منش

یک که خواستار آنیم شما را آزرده کنیم، باید بکوشیم که سرود و ستایش خویش را پیشکش شما سازیم. شمایید که پیش از همه، مردمان را کامروها می‌سازید و از جهان معنوی برخوردار می‌کنید.^۱

در اوستا از این گونه عبارات فراوان آمده است در صورتی که قرآن نیازخواهی را مخصوص خدا می‌شمرد و با تأکید فراوان از ما می‌خواهد که برای نیازخواهی دست دعا فقط به جانب آفریدگار جهان برداریم و از دست دعا بردن به سوی غیر او سخت پر هیزیم، که غیر او هر که و هر چه باشد کارگزار اوست؛ کارگزاری که پیش از خود نمی‌تواند هیچ تصمیمی بگیرد، چیزی به کسی بدهد یا چیزی از کسی بگیرد.

قُلْ إِنَّمَا أَدْعُوا رَبَّيْ وَ لَا أُشْرِكُ بِهِ أَحَدًا
بگر من تنها خدای خویش را (به کمک) فرامی‌خوانم و هیچ کس را با او شریک نمی‌سازم.^۲

توحید در عبادت

همانطور که قبلًا گفتیم، توحید قرآن بیش از هر چیز روی یکتاپرستی و توحید در عبادت تکیه دارد و آن را نتیجه منطقی توحید در خلق و امر می‌شمرد. وقتی معلوم شد که در کار این جهان، چه از جهت آفرینش، چه از جهت کارگردانی و تدبیر آن، هیچ کس و هیچ چیز جز خدا، دست اندر کار نیست، یعنی از جانب خود کمترین نقشی ندارد، و هر کس و هر چیز تنها آن نقشی را ایفا می‌کند که از جانب آن نقش آفرین به او سپرده شده است؛ وقتی

۱- ص ۳۴، بند ۹

۲- جن، ۲۰

معلوم شد همه منابع تأثیر در جهان، خورشید و ماه و ستارگان، ابر و باد و باران، رعد و برق، آب و خاک، دیوان و فرشتگان و... همه زیر فرمان اویند، دیگر نیایش و پرستش در برابر این کارگزاران فرمابندردار بـا در برابر تصویر یا مجسمه آنها چه معنایی دارد؟

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبِّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَقَوَّنُونَ. الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بَنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ النَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ.

ای مردم خدایتان را پرسید که شما و پیشینیان شما را آفریده است، باشد که به راه تقوی درآید. هم او که زمین را زیر پایتان گسترد و آسمان را بر فرازتان ساخته و از آسمان آب فرستاده و به وسیله آن، بار و برهای بیرون داده است تا روزی شما باشد، حالا که این حقایق را می‌دانید، دیگر برای خدا همطرازانی مساوید.^۱

وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنِّ وَخَلَقُهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ يَتِيمَ وَيَنْسَاتٍ يَغْيِرُ عِلْمَ سَيْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصْفُونَ. يَدْبِعُ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكَيلٌ.

دیوان را شریک خدا ساختند با اینکه او آفریدگار آنهاست و

ندانسته برای او پسران و دخترانی تراشیدند. پیراسته و والا باد خدا از آنچه اینان در وصفش می‌گویند؛ پدیدآورنده آسمانها و زمین، او که همسری نداشته، پس از کجا فرزندی برایش آمده است، او همه چیز را آفریده و بر همه چیز آگاه است. اوست خدا، خداوندگار شما، جز او خدایی نیست آفریدگار همه چیز. پس او را بپرستید و اختیار همه چیز در دست اوست.^۱

وَ مِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَ لَا
لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقُوهُنَّ أَنْ كُنْتُمْ إِيمَانًا تَعْبُدُونَ^۲
از نشانه‌های او شب و روز و خورشید و ماه است، در برابر خورشید و ماه از سر خضع بر خاک می‌فتد. در برابر خدایی از سر خضع بر خاک افتد که آنها را آفریده است، اگر به راستی خدا پرست بوده‌اید.^۳

وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَحَدَّدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحْبَ اللَّهِ
وَالَّذِينَ امْنَوْا أَشَدُ حِبًّا لِلَّهِ...
گروهی از مردم مرجوداتی دیگر را همطراز خدا می‌شمرند و نسبت به آنها چون خدا، دوستی می‌ورزند ولی مردم بالایمان خدا را بسی بیشتر دوست دارند...^۴

پرستش و نیایش اگر از راه نیازخواهی باشد، مخصوص خداست چون

۱- انعام، ۱۰۲ - ۱۰۰.

۲- فصلت، ۳۷.

۳- بقره، ۱۶۵.

تنها اوست که می‌تواند نیازها را برآورد:

قُلْ أَنْدُعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضرُنَا...

بگر آیا به جای خدا چیزی را نیایش کنیم که برای ما نه سودی
دارد، نه زیانی...^۱

و اگر از راه خودباختگی، شیفتگی و شیدایی ناقص در برابر «جالل» و «کمال» و «جمال» موجود کامل باشد، باز هم مخصوص خداست، چون تنها اوست که شایسته چنین «عشق و شیدایی» است: ... وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُ حَبَّاً لِلَّهِ...

بنابراین ستایش، پرستش و نیایش یکسره از آن خداست.

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ إِيمَانٌ نَعْيَدُ وَإِيمَانٌ نَسْتَعِينُ.

ستایش مخصوص خدا، خداوندگار جهانیان است، همان رحمان مهربان، دارنده روز پاداش، تنها ترا می‌پرستیم و تنها از تو نیازخواهی می‌کنیم.^۲

اعتقاد به خدای بزرگ، خدای آفریدگار، که اساس آفرینش از اوست و خدای برتر که مافق همه است، در بسیاری از ادیان و مکتبهای فلسفی و عرفانی دیده می‌شود. حتی در این ادیان و این مکتبها همراه با اعتقاد به وجود خدای آفریدگار غالباً این اعتقاد نیز وجود دارد که هیچ موجود دیگر در جهان نیست که بتواند هم عرض این خدای بزرگ و آفریدگار نخستین و به تعییر دیگر خدای خدایان باشد؛ بنابراین او در این مقام یکنا است و همتا

۱- انعام، ۷۱

۲- فاتحه، ۵-۲

ندارد. ولی توحید قرآن این مقدار از یگانه دانستن خدا را کافی نمی‌داند. از دید قرآن، آفریدگار نخستین، خدای خدا/یان و رب الارباب نیست، فقط او خداست و بس؛ به همین جهت در ادیان دیگر اعتقاد به یگانگی آفریدگار نخستین با شرك در عبادت، نیازخواهی و استعانت، ستایش و نیایش خدایان دیگر ناسازگار نیست ولی از دید قرآن، توحید، و یکتا دانستن خدا وقتی واقعیت دارد که اثر عملی آن؛ توحید در عبادت، دعا و استعانت، حمد و نیایش و توحید در اطاعت باشد:

الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ... إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

برای این که ارزش خاص توحید قرآن بهتر شناخته و محترای پر ارج توحیدی این آیات از سوره حمد بهتر فهمیده شود، به قسمتهای زیر از اوستا توجه کنید:

«ای «اهور امزدا»! به دستیاری «اردیبهشت» – که به پاکان و نیکان گشایش دهد – آبادی دو جهان خاکی و مینوی را به من که با منش نیک به تر روی می‌آورم ارزانی دار.

ای «اردیبهشت»! ترا و «بهمن» و «مزدااهورا» و «سپندارمذ» را – که برای پاکان و دینداران، کشور جاودانی مینوی را بیارایند – به شیره نر آیین، سرود و درود می‌گریم. آنگاه که شما را به یاری خوانم، مرا یاری دهید.^۱

ای اردیبهشت، بهره و پاداش و شادکامی منش نیک به گشتن ارزانی دار. ای سپندارمذ، خواهش و نیاز او را برآور. ای مزدا، ای

پادشاه، به پیامبر خویش یارای آن ده که سرود ستایش ترا روا
کند.^۱

درست است که اوستا اهورامزدا را خدای بزرگ که همه چیز از اوست
می‌داند و نه اهریمن را از این نظر در ردیف او قرار می‌دهد، نه مهیان
فرشتگان را ولی همان طور که ملاحظه می‌کنید، وقتی پای ستایش یا دعا
و نیازخواهی به میان می‌آید اهورا مزدا^۲ و بهمن^۳، اردیبهشت^۴، سپتامبر^۵

۱- همان، ص ۳۳.

۲- مزدا و اهورا و مزدا اهورا و اهورا مزدا همه نام خداوند و پروردگار بزرگ آیین
زرتشت است که... اوستا، ص ۳۳ (پاورقی) اهورا مزدا، مزدا اهورا، هرمزد، اورمزد،
ارمزد، هرمز، هورمزد، به زبان پهلوی *oh mazd*^۶ و به زبان اوستایی Ahura mazda
(سرور دانا) خدای بزرگ ایرانیان باستان و زردهشیان، حالت زمین و آسمان و آفریدگان.
اما شاسپندان و ایزدان نیز آفریده اویند، او عین قدرت و دانش و منبع خیر و راستی و
تقدس و تقوی است.

۳- یکمین تن از مهیان فرشتگان که نماینده اندیشه نیک و خرد و دانایی اهورامزدا و
عهده دار آموختن گفتار نیک به انسان است. اوستا، ص ۳۲ (پاورقی)

۴- دومین تن از مهیان فرشتگان که نماینده راستی و پاکی اهورامزدا در جهان مینوی و
نگاهبانی آتش در روی زمین بر دوش اوست. اوستا، ص ۳۲ (پاورقی)

۵- چهارمین تن از مهیان فرشتگان، به معنی پارسایی و فروتنی پاک. این فرشته در
جهان مینوی نماینده دوستداری و بردبازی و فروتنی اهورامزدا و در جهان خاکی
نگاهبان زمین و خرمی و آبادانی است و را مادینه پنداشته، برای دلگرم ساختن
مردم به کار کشاورزی و آبادانی زمین دختر اهورامزدا خوانده‌اند، چنانکه، آذر را
هم برای ارج گذاشتن و بزرگ داشتن پسر اهورامزدا نامیده‌اند. اوستا، ص ۳۲
(پاورقی)

و... در کنار هم مورد ستایش، نیایش، و نیازخواهی واقع می‌شوند، در صورتی که قرآن نیایش و نیازخواهی از غیر خدا را یکسره نفی می‌کند.

توحید در سرسپردگی و اطاعت^۱

از نظر قرآن اطاعت بر دو گونه است:

- ۱- اطاعت همراه با سرسپردگی و تسلیم بی قید و شرط در برابر آنچه به آدمی گفته شود. از نظر قرآن این نوع اطاعت در حقیقت عبودیت است که مخصوص خداست و هیچ موجود دیگر شایسته آن نه.
- ۲- اطاعت کسانی که به حق بر ما ولایت دارند و رعایت مصلحت خود ما و مصلحت عموم، یا رعایت عواطف پاک انسانی ایجاب می‌کند که فرمانبردار آن باشیم؛ نظیر اطاعت پیغمبر و امام و زمامداران و پیشوایانی که به فرمان پیغمبر و امام یا بر طبق موازین معتبر در عصر غیبت به این منصب رسیده باشند، یا اطاعت پدر و مادر و... شرط وجوب این نوع اطاعت اینست که دستور صاحبان این مناصب از حدود عدل و قانون تجاوز نکند و اطاعت کننده خود موظف است هر دستوری را که دریافت می‌کند از این نظر ارزیابی کند تا اگر آن را برخلاف عدل و قانون یافت، از اجرای آن خودداری ورزد. به این ترتیب اینگونه اطاعت، اطاعت مطلق نیست و به هیچ وجه

۱- توحید در سرسپردگی و اطاعت از جنبه‌های پرارج توحید اسلامی است که در نظام اجتماعی و اقتصادی جامعه اسلامی نقش تعیین کننده‌ای دارد. در این بحث ما صرفاً به بیان اصل این جنبه از توحید اسلامی پرداخته‌ایم و شناخت گسترده آن و آثار گوناگونی را که در زندگی انسان دارد به بحثهای مربوط به نظام اجتماعی، نظام اقتصادی و نظام تربیتی اسلام وامی گذاریم.

آهنگ خودباختگی و سرسردگی ندارد:

اتَّخَذُوا أَخْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ أَيْنَ مَرِيمَ وَ
ما أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سَيِّحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ.
غیر از خدا، علمای دینی و تارکان دنیا را که در میان آنها
بردنده، خداوندگاران خوش شمردنده، همچنین مسیح پسر مریم
را، در صورتی که به آنها چنین دستور داده شده بود که فقط
خدای یکتا را پرستند، جز او خدایی نیست، پیراسته باد از
آنچه شریک او می‌شمرند.^۱

محمد بن یعقوب کلینی (؟ - ۳۲۹ هـ) در کافی از ابو بصیر چنین روایت
کرده است:

به او (یعنی به امام صادق ع) گفت: اتَّخَذُوا أَخْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ
أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ، وَ او گفت: به خدا سوگند که آنها ایشان را
به پرستش خود دعوت نکردند و اگر هم دعوت می‌کردند آنها
نمی‌پذیرفتند، ولی آنان حرامی را برایشان حلال، و حلالی را
حرام می‌کردند، بنابراین ناخودآگاه به بندگی آنان در آمده
بردنده.^۲

کلینی همین روایت را به سند دیگری هم نقل کرده که در آن پاسخ امام
(ع) به این صورت آمده است:

به خدا سوگند آنها برای آنان نه روزه می‌گرفتند، نه نماز
می‌خوانندند ولی حرام را برای آنها حلال می‌کردند و حلال را حرام

۱- توبید، ۳۱.

۲- کلینی، کافی، ج ۲، ص ۵۳.

و آنها هم «بی چون و چرا» می‌پذیرفتند و عمل می‌کردند.^۱ مفسران شیعه عموماً در تفسیر این آیه همین مطلب را گفته و همین روایت را نقل کرده‌اند.

امام فخر رازی (۵۴۳ یا ۶۰۶ – ۵۴۴ هـ ق) نیز در توضیح این آیه گوید:

بدان که خدای متعال با این سخن خود «اتخذدوا...» بهردو
نصاری را به نروعی دیگر از شک وصف کرده است و در این
آیه چند مسأله هست:
مسأله اول: ...

مسأله دوم: بیشتر مفسرین گفته‌اند مقصود از «أربابا» (که در آیه آمده است) این نیست که آنها درباره علمای دینی یا زاهدان تارک دنیا این عقیده را داشتند که ایشان خدای جهانند، مقصود این است که آنها فرمانبردار ایشان بودند و هر بکن یا نکن را که آنان می‌گفتند «بی چون و چرا» می‌پذیرفتند. روایت شده که عدی بن حاتم^۲ مسیحی بود. روزی به حضور پیغمبر آمد، او سوره برائت را می‌خواند و به همین آیه رسید. عدی گوید: به پیغمبر گفتم: ما آنها را نمی‌پرستیم. پیغمبر گفت: آیا آنها حلال خدا را حرام نمی‌کردند و شما هم آن را حرام می‌شمردید؟ گفتم: چرا؟ گفت: همان عبادت آنان بوده.

ریبع گوید: به ابوالعلیه گفتم این خداوندگاری (احباد و رهبان) در بنی اسرائیل چگونه بود؟ گفت: چه بسا آنها در کتاب خدا مطلبی

۱- کلینی، کافی، تهران، ۱۳۴۸ هـ، ش، ج ۲، ص ۵۳.

۲- (۶۸-۹ هـ ق)، از یاران رسول خدا (ص) که از شام به مدینه آمد و اسلام را پذیرفت.

می یافتد که با گفته اخبار و راهبان مخالف بود و آنها گفته ایشان را می پذیرفتند ولی آن را که در کتاب خدای متعال برد، قبول نمی کردند...^۱

تسليمه بودن در برابر فرمان خدا و وحی او و پرهیز از «درگیریهای تفرقه انداز داخلی» در صفت اپرستان توحید در سرسپردگی و اطاعت، خود به خود ایجاب می کند که خداپرستان هر جا پای مسائل دینی و الهی به میان آید، یکسره تسليم حکم و وحی الهی باشند و در این زمینه اعمال نظر و سلیقه شخصی را کنار بگذارند تا وحدت و هم بستگی آنان محفوظ بماند و دچار صفتندیهای مذهبی تفرقه انداز داخلی نشوند.

قرآن در این باره چنین گوید:

وَلِيَحْكُمُ أَهْلُ الْأَنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهِمَّنَا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٌّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَاءَ وَلَوْشَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكُمْ لِيَنْلُوكُمْ فِي مَا أَتَيْكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيَنْبئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

پروردان انجیل باید به آنچه خدا در آن فرستاده حکم دهند و آنها که

۱- امام فخر رازی، تفسیر الكبير، ج ۱۶، ص ۳۶ و ۳۷.

به آنچه فرستاده حکم ندهند، هم آنها تبکارند. ما این کتاب را به حق به سوی تو فرستادیم، هم تأیید کننده کتابی که در برابر اوست، هم حاکم بر او، بنابراین، تو میان آنها به آنچه خدا فرستاده حکم کن و در برابر حقی که به سوی تو آمده است از تمایلات آنان جانبداری منما. برای هر یک (از شما) راه و روشی مقرر ساختیم. اگر خدا می‌خواست همه شمارایک امت می‌کرد ولی (چنین کرد) تا شمارا با آنچه به شما داده یازماید، بنابراین در راه نیکیها با یکدیگر مسابقه بگذارید، بازگشت همه شما به سوی خداست، آن وقت به شما درباره آنچه در آن اختلاف می‌ورزیدند، خبر خواهد داد.^۱

در این آیات، قرآن راه حل منطقی و معقولی برای پرهیز از درگیریهای بس نابجا میان پیروان وحی عرضه می‌کند، تا با استفاده از آن، همه مردمی که به خدا و راه انبیا ایمان دارند، جدالها و پرخاشهای تعصب‌آمیز را کنار بگذارند^۲. هر فرد و هر گروه با استنباطی که از وحی الهی دارد به سوی خیرات و نیکیها جانشین درگیریهای بی‌ثمر و سر درگم پیروان ادیان الهی گردد. برای حل این اختلاف که حق چیست؟ نخست باید به نصوص دینی که ارتباطش با وحی روشن شده است، مراجعه شود، و اگر در فهم این نصوص هم اختلاف پیش آید، حل نهایی اختلاف درباره این که حق چیست و با کیست

۱- مائدۀ ۴۷ و ۴۸.

۲- آیات ۱۲۰ و ۱۴۵ سوره بقره؛ ۷۷ مائدۀ ۵۶ و ۱۱۹ و ۱۵۰ انعام؛ ۳۷ رعد؛ ۴۳ فرقان؛ ۵۰ شعر؛ ۲۹ روم؛ ۲۶ ص؛ ۹ و ۱۵ شوری؛ ۱۸ و ۲۳ جاثیه؛ ۱۴ و ۲۳ نجم نیز در همین زمینه است.

به روزی واگذار گردد که همه پرده‌ها کنار رود و فرستنده وحی در همه مسائل مورد اختلاف، رأی حق را آشکار سازد.

چنین به نظر می‌رسد که تنها راه همبستگی صحیح میان پیروان وحی همین باشد. در غیر این صورت نه تنها پیروان این پیامبر و آن پیامبر به جان هم خواهند افتاد راه راست و روشن الهی را به کلافی پیچیده و سر در گم تبدیل خواهند کرد؛ بلکه پیروان یک پیامبر و یک کتاب نیز بر سر این اجتهاد، این مذهب یا آن مذهب و پیروان یک جناح نیز بر سر پیروی از این مرجع تقلید یا آن مرجع تقلید، به میدان بس آلوده کننده و تاریکی زای جدال کشیده می‌شوند و از آن همه روشنایی دلپذیر مكتب وحی جز سوسیبی ضعیف چیزی باقی نمی‌ماند.

به همین جهت است که قرآن که یکتاپرستی را محور نظام عقیده و عمل در آیین خدا می‌داند، با قاطعیت تمام این جنگ هفتاد و دو ملت را از توحید جامع منحرف می‌شمرد و برخورد آرا و عقاید دینی را جز در شکل بحثهایی روشنگر که از سیز و جدال خودخواهانه و تعصّب آمیز به کلی پاک باشد، منع می‌کند و آن را نشانه خودپرستی می‌داند، که بی‌شک ضد خداپرستی و مانع بزرگ بر سر راه توحید در نظام اجتماعی بر محور وحی است.

توحید ذاتی «خدای بی‌هانند - خدای بی‌همتا»

خدای بی‌هانند

أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُوْنِهِ أُولِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَ هُوَ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَ هُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَ مَا الْخَالِقُّتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحَكْمُهُ إِلَيْهِ اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ عَلَيْهِ تَوْكِيدٌ وَ إِلَيْهِ أُنِيبٌ فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْواجًا وَ مِنَ الْأَنْعَامِ أَزْواجًا

يَذْرُوكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ لَهُ مَقَايِدُ
السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَسْطُطُ الرُّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يَقْدِرُ إِنَّهُ يُكْلِلُ شَيْءٍ
عَلَيْهِ:

یا آنها بجز خدا صاحب اختیارانی انتخاب کردند؟ فقط خداست
که صاحب اختیار است، او مردها را زنده می‌کند و او بر هر چیز
توانست. و آنچه درباره اش اختلاف دارید داوری اش با خداست،
آن است خدا، خداوندگار من، بر او ترکل کرده‌ام و به سروی او باز
می‌گردم

پدید آورنده آسمان‌ها و زمین، برای شما از خودتان همسران و از
چهارپایان جفت‌ها آفرید تا از این راه بر شمار شما یفزاید، هیچ چیز
حتی مانند مانند او هم نیست، و اوست سنواری یینا. کلیدهای
آسمان‌ها و زمین در اختیار اوست به هر که بخواهد روزی گشاده
می‌دهد و به هر که بخواهد روزی تنگ، که او به همه چیز آگاه
است.^۱

این آیات بار دیگر تأکید می‌کند که خدا همه کاره جهان است و اضافه
می‌کند: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، هیچ چیز مانند مانند او هم نیست بنابراین، خدا
مرجودی است بی‌مانند.

خدای بی همتا

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُوْلَدْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوا

اَحَدٌ.

بگر اوست خدای یکتا. خداوند کامل و بی نیاز است. نه زاییده، نه زاییده شده و نه هیچ کس همتای او بوده است.^۱

منظور از بی مانندی و بی همتایی خدا

متفکران بر جسته، عالم اسلام، معتقدند که مقصود از بی مانندی و بی همتایی خدا، همان توحید ذاتی است که در فلسفه و عرفان به آن توجه شده است.

садه‌ترین تعبیری که از توحید ذاتی می‌توان کرد این است: وقتی می‌گوییم خدا یکی است معناش این است که خدا ذاتی است یکتا و بی همتا که اصولاً چندتایی بردار نیست، یعنی حتی در عالم فرض هم نمی‌توان دو نمونه و دو فرد برای آن تصور کرد، بنابراین، یکتایی یعنی منحصر به فرد بردن در ذات او نهفته است، و توحید لازمه ذات اوست. به این ترتیب برای پی بردن به یگانگی خدا همین قدر کافی است که او را درست بشناسیم و از کلمه خدا معنی صحیحی در ذهن داشته باشیم. اگر از این کلمه همان معنای واقعی و راستینش را بفهمیم، خود به خود، به این نتیجه می‌رسیم که اگر خدایی باشد، یکی است و دو تا و چند تا نیست، چون ذات او با دو تایی و چندتایی سازگار نیست. برای این که این مطلب بهتر روشن شود مثالی می‌آوریم: به یک خط که در فضای فرض کرده‌ایم بنگرید. فرض کنید که این خط از دو طرف تا بی نهایت پیش برود. حالا یک خط دیگر در فاصله یک متری خط

اول و موازی با آن فرض کنید که آن هم از دو طرف تا بینهایت پیش برود. آیا در اصل فرض این دو خط در فاصله یک متری یکدیگر تناقضی می‌باید و به اشکالی بر می‌خورید؟ نه، مگر نه در تعریف خط موازی گفته می‌شود که دو خط وقتی با یکدیگر موازی هستند که فاصله میان آن‌ها در همه نقطه‌های روبرو که روی آن دو خط فرض کنیم، مساوی باشد و این دو خط اگر تا بینهایت هم ادامه پیدا کنند به هم نرسند؟

صرف نظر از بحثهای گوناگون که پیرامون صحت این تعریف، نسبی یا مطلق بودن آن و... پیش می‌آید، این نکته روشن است که در مرحله فرض می‌توان چنین دو خطی را فرض کرد.

حالا به یک جسم که در برابر ماست، می‌نگریم. فرض کنیم که این جسم در همه ابعادش، طول، عرض و ارتفاع، بزرگ شود؛ بزرگتر و بزرگتر تا بینهایت، بینهایت از هر طرف. آیا می‌توانیم به دنبال آن یک جسم دیگر هم در فضا فرض کنیم که باز از هر جهت تا بینهایت ادامه داشته باشد؟ نه. چون همان جسم فرضی اول همه فضا را پر می‌کند و دیگر جایی برای جسم دیگر، چه با نهایت، چه بینهایت باقی نمی‌گذارد مگر اینکه جسم دوم در جسم اول حلول کند ولی مگر حلول یک جسم در یک جسم دیگر، نه در فاصله میان ذرات آن، ممکن است؟ بنابراین در فضا دو جسم بینهایت که کاملاً توپر و از هر طرف و در همه ابعادش بینهایت باشد، نمی‌توان فرض کرد؛ هر جسمی در فضا فرض کنید همان جسم اول است.

در این فرض صحبت از جسم بینهایت بود و معلوم شد که فرض آن، خود به خود، فرض یک جسم بینهایت دیگر را نفی می‌کند ولی فرض یک موجود بینهایت دیگر غیر از جسم، مثلاً روح بینهایتی را که در این جسم بینهایت حلول کرده باشد، نفی نمی‌کند.

حالا مطلب را به موجودی بکشانید که از هر جهت و در تمام جهات که برای وجود فرض شود، بی نهایت باشد آیا از یک چنین موجودی دو تا یا چند تا می‌توان فرض کرد؟ نه، زیرا در فرض دو تا بودن باید هر یک از آنها غیر از دیگری باشد، بنابراین دست کم هر یک از آنها نهایتی برای دیگری است و به این ترتیب هیچ یک از آنها بی نهایت نیست.

پس خدا ذاتی است بی‌مانند و بی‌همتا، ذاتی است که اصولاً دو تایی و چندتایی برنمی‌دارد.^۱

توحید عددی

با دقت کافی در این معنی از توحید و یکتایی خدا می‌توان این مطلب معروف را که توحید خدا توحید عددی نیست، به خوبی فهمید چون وحدت عددی یعنی یکدانه بودن، موهوم این معنی است که دانه دیگری قابل فرض هست، ولی به علل خارجی وجود ندارد و این معنی تنها درباره

۱- صدرالمتألهین در کتاب الشواهدالربویة در اثبات توحید، تنها بر همین یک دلیل تکیه می‌کند و درباره آن چنین می‌گوید:

«الاشراق الثاني في وحدانية الواجب تعالى»

ان لنا باعلام الهمى برهاناً عرشاً على هذا المطلب الشريف الذى هو الوجهة الكبرى لأهل السلوك محكماً في سماء وثاقته...
اشراق دوم در یگانگی واجب متعال.

ما بر این مطلب پر ارج که بزرگترین مطلب مورد توجه اهل سلوک است، به برکت علمی که خدا عنایت کرده، برهانی عرشی داریم که بسی استوار است و در اوج استحکام جای دارد...»

چیزی درست است که چندتایی بردار باشد، یعنی دست کم بتوانیم دو یا چند نمونه از آن را فرض کنیم.
صدرالمتألهین در این باره گوید:

«... لَأَنْ وَحْدَتِهِ لَيْسَتْ عَدْدِيَّةً مِنْ جِنْسِ وَحدَاتِ الْمُوْجُودَاتِ حَتَّى يَحْصُلَ مِنْ تَكْرَارِهَا الْأَعْدَادُ، يَلِّي وَحْدَةٌ حَقِيقِيَّةٌ لَا مَكَافِئٌ لَهَا فَيَـ... الْمُوْجُودُ»

چون یکتایی او یکتایی عددی، از نوع یکتابودن موجودات که از تکرار آنها (یعنی چیدن چند تا از آنها با هم) عددها پدید می‌آیند، نیست. یکتایی او یکتایی واقعی است، به این معنی که اصلاً همتایی ندارد (چیزی را نمی‌توان در کنار او و دوم برای او فرض کرد)...^۱

وحدت شخصی

وحدت شخصی معمولاً در برابر وحدت صنفی، نوعی، جنسی و... به کار می‌رود. هوشنگ و قناری خوش صدایی که همدم اوست، وحدت جنسی دارند چون هر دو از جانداران هستند؛ ولی وحدت نوعی، صنفی و شخصی ندارند، هوشنگ و همبازی سیاهپوستش وحدت جنسی و وحدت نوعی دارند چون هر دو انسان‌اند ولی وحدت صنفی ندارند چون هوشنگ

۱- صدرالمتألهین، شواهد، ص ۴۸؛ و نیز رجوع کنید به صدرالمتألهین، عرشیه، تصحیح و ترجمه فارسی غلامحسین آهنی، اصفهان، ۱۳۴۱ ه.ش، ص ۲۲۲ که بحثی فشرده و جالب در این زمینه با عنوان قاعدة مشرقیه آمده است و برای علاقمندان به این بحث مراجعه به آن سودمند و دلپذیر خواهد بود.

از نژاد سفید است و همبازیش از نژاد سیاه. وحدت شخصی هم ندارند چون دو مرجور مشخص و از هم جدا هستند، هوشمنگ و برادر همزادش احمد وحدت جنسی، نوعی و صنفی دارند، هر دو انسان و از نژاد سفید هستند از یک پدر و مادرند، حتی شکل و اندام و روحیات آنها هم شبیه هم است، همچون سیبی که دو نیمه شده باشد ولی وحدت شخصی ندارند زیرا به هر حال دو نفر هستند.

وحدة شخصی به این معنی که گفتیم معمولاً با وحدت عددی همراه است و بنابراین خدا را با این دید نمی‌توان شخص و دارای وحدت شخصی شمرد ولی از دید فلسفی وحدت شخصی معنایی دقیق و ظریف دارد که در خدا نیز هست و نمی‌تواند نباشد. با این دید فلسفی دقیق می‌گوییم، هر واقعیت عینی ناچار وحدت شخصی دارد. معنایی دقیق و ظریف دارد که در خدا نیز هست و نمی‌تواند نباشد. با این دید فلسفی دقیق می‌گوییم، هر واقعیت عینی ناچار وحدت شخصی دارد، یعنی از هر واقعیت عینی دیگر مشخص و قابل بازشناختن است؛ خواه آن واقعیت از نظر ذات دوتایی بردار باشد خواه نباشد، اگر از نظر ذات اصولاً دوتایی‌پذیر نباشد، وحدت شخصی لازمه ذات او خواهد بود و لازم نیست تحت تأثیر عوامل خارجی تشخیص‌پذیر شود؛ ولی اگر از نظر ذاتش دوتایی‌پذیر باشد، باید عامل یا عوامل دیگری به او تشخیص بدهند تا وحدت شخصی پیدا کند، به این معنی است که می‌گوییم خدا نیز وحدت شخصی دارد زیرا او ذاتی است مشخص که می‌توان او را از واقعیتهای دیگر باز شناخت ولی وحدت شخصی لازمه ذات اوست، بنابراین تشخیص او از ذات خوبیش است ولی تشخیص و وحدت شخصی موجودات دیگر از ذات خود آنها نیست این خداست که به آنها تشخیص و وحدت شخصی داده است.

صدرالمتألهین در این باره گوید:

«... ولا تشخص له بغير ذاته... ولا يرهان عليه الا ذاته، فشهد بذلك
على ذاته وعلى وحدانية ذاته، كما قال شهد الله انه لا اله الا هو، لأن
وحدته ليست وحدة شخصية توجد، بفرد من طبيعته ولا نوعية ولا
جنسية... ولا غير ذلك من الوحدات التسبيبة... بل وحدته وحدة
آخر مجهولة الكنه كذاته تعالى، الا ان وحدته اصل كل الوحدات
كما ان وجوده اصل الوجودات، فلا ثانى له...»

... هیچ چیز به جز ذاتش مرجب تشخص او نشده... و هیچ
چیز جز ذاتش دلیل بر وجودش نیست، ذاتش دلیل وجود و
گواه یگانگی ذات اوست، همان طور که گفته: خدا گواه آن
است که جز او خدایی نیست، چون وحدت او وحدت
شخصی که در وجود یک فرد از یک نوع که می‌شناسیم نیست،
وحدة نوعی، وحدت جنسی یا وحدتها نسبی دیگر هم
نیست، وحدت او، وحدت دیگری است که کنه آن چون کنه
والایش ناشناخته است، وحدت او ریشه و زیربنای همه
وحدة هاست، چنانکه هستی او نیز سرچشمه همه
هستی هاست. بنابراین او اصولاً دوم ندارد...»^۱

جبهه دیگری از «توحید ذاتی»،
نفى ترکیب، نفى صفت زائد بر ذات و
نفى تعدد صفات یا «توحید صفاتی»

۱- صدرالمتألهین، عرشیه، ص ۲۲۰ و ۲۲۱.

یک جنبه دیگر از توحید ذاتی خدا این است که او ذاتی است یگانه، یکسره و یکپارچه، نه ذاتش از اجزای گوناگون ترکیب یافته، نه شخصیت اش از ذات و صفات زاید بر ذات پرداخته شده است.^۱

نتیجه

در کتابهای فلسفه و کلام معمولاً از چهارگونه توحید درباره خدا صحبت شده است؛ توحید ذاتی، توحید صفاتی، توحید افعالی و توحید عبادی.

از این چهار نوع توحید، توحید افعالی و توحید عبادی مستقیماً و به سادگی از آیات قرآن فهمیده می‌شود و اصولاً تکیه این کتاب الهی در باب توحید، بر این دو نوع توحید است ولی توحید ذاتی و توحید صفاتی را به این سادگی نمی‌توان به قرآن مربوط کرد. اگر بدون آشنایی با بحثهای بس ظریف فلسفه و عرفان در قرآن بنگریم، شاید حتی به یک آیه هم برخوریم که مستقیماً این مفاهیم دقیق توحیدی را به ذهن ما آورد ولی اگر پس از آشنایی با این معانی بس ظریف فلسفه و عرفان به آیات قرآن روآوریم و در آنها تدبیر کنیم، در می‌یابیم که قسمتی از آیات با این معانی پیوندی جالب دارند، و با این دید است که برای این آیات محتواهای بس برتر از محتواهای معمولی می‌یابیم. در فهم آیات با محتواهای برتر از سطح معمول است که مباحث توحید ذاتی و صفاتی نیز با همه دقت و ظرافتش از قرآن ییگانه نمی‌نماید و در پرتو تفسیر یا تأویل، با آن مربوط می‌گردد.

۱- تفصیل این مطلب در فصل مربوط به آن از کتابهای فلسفه آمده است، از جمله صدرالمتألهین، اسفار، ج ۶، ص ۱۰۰-۱۰۵.

اسماء و صفات خدا در قرآن

اسم، صفت

انسان از هر واقعیت عینی که بر آن آگاه شود، دریافت و برداشتی ذهنی کم و بیش گرایا و مشخص به دست می‌آورد که به وسیله آن، این واقعیت را از واقعیتهای دیگری که بر آنها آگاه گشته است، باز می‌شناسد. گاه هم ذهن انسان چیزی را در عالم واقعیت فرض می‌کند و در عین حال توجه دارد که این چیز هنوز یک واقعیت عینی نیست و تنها یک امر فرضی است، نظیر طرحی که یک مهندس معمار برای ساختمانی که هنوز به وجود نیامده تهیی می‌کند تا بعداً این ساختمان بر اساس آن طرح، ساخته شود. در این جایز ذهن انسان باید از آنچه فرض کرده است برداشتی ذهنی کم و بیش گرایا و مشخص داشته باشد که بتواند این امر فرضی را از امور فرضی یا عینی دیگر که در آگاهی او هست، جدا و مشخص کند.

این دریافت‌ها یا برداشت‌ها را، که انسان از امور فرضی یا واقعی در ذهن خود دارد، می‌توان در حقیقت نامهای طبیعی و اسماء نفسی برای آنها دانست که خود به خود می‌توانند بر آنها دلالت کنند، یعنی هر امر عینی یا فرضی را در برابر ذهن، از واقعیتهای عینی یا امور فرضی دیگر مشخص سازند بی‌آنکه برای این دلالت و مشخص ساختن به وضع یعنی قرارداد نیازمند باشیم.

البته توجه داریم که این نامها الفاظ و کلمات نیستند بلکه صرفاً یک رشته تصویرهای کم یا بیش روشن و گویای ذهنی هستند که برای خود ذهن در نامیده و مشخص کردن آنچه بر آن آگاه شد، همان نقش را ایفا می‌کنند که الفاظ و کلمات قراردادی در فهمیدن و فهماندن مطالب بر عهده دارند.

تا وقتی انسان با خودش روبه‌روست و در صدد تبادل فکر و نظر با انسانهای دیگر برنیامده است، می‌تواند به همین اسماء نفسی و نامهای غیر قراردادی اکتفا کند، ولی وقتی نوبت آن می‌رسد که با دیگران به تبادل فکر و نظر درباره این امور پردازد، ناچار باید برای هر دریافت و برداشت ذهنی که از واقعیتها عینی یا امور فرضی دارد، علامتی به کار برد که دیگران نیز با آن آشنا باشند و بتوانند با استفاده از این علامت‌ها به آنچه در ذهن او می‌گذرد پی‌برند. این علامت‌ها همان الفاظ و کلمات هستند که بشر به تدریج اختراع کرده و به کمک وضع و قرارداد به آنها گویایی و دلالت بخشیده است، دلالت بر ذهنیات او. وسعت دایره این گویایی و دلالت به وسعت دایره قراردادی بستگی دارد که درباره هر علامت به وجود آمده است.^۱ این علامتها، یعنی این کلمات و الفاظ از هر قبیل باشند، در حقیقت نامهای قراردادی برای امور عینی یا فرضی هستند که بر آنها دلالت دارند.

در این معنی وسیع همه کلمات، اعم از اسم، صفت، فعل، قید، ربط، اضافه، صوت و... اسم هستند، اسم به معنی وسیع لغوی‌اش یعنی علامت.^۲ کاربرد اسم در مقابل فعل، حرف، صفت و... بیشتر مربوط به گروه‌بندیهای

۱- این قراردادها غالباً از نوع قراردادهای اجتماعی هستند که به تدریج در جامعه به وجود می‌آیند، نه اینکه گروهی گرد هم بشینند و قراردادی تنظیم کنند.

۲- اسم از «سمّ» به معنی علامت مشتق شده است.

بعدی است که در علم دستور زبان پیش آمده و از آنجا به میدانهای علمی دیگر، از قبیل عرفان، کلام و... و بعد کم و بیش به زبان محاوره‌ای نفوذ کرده است. در این گروه‌بندی هر کلمه که برای تعبیر از ذات یک چیز، شخص، کار، حالت یا... به کار رود /سم نامیده می‌شود، و هر کلمه که برای تعبیر از یک مرجود از دیدگاه یک وصف به کار رود صفت نام دارد. بنابراین، فریدون اسم است چون این کلمه را برای آن به کار می‌بریم که ذهن شنونده مترجمه یک ذات و واقعیت عینی معین شود، بسی آنکه به وصف خاصی از آن توجه داشته باشیم ولی تنومند صفت است، چون با آن از یک ذات از نظر یک وصف معین؛ یعنی تنومندی/اش یاد می‌کنیم.

حالا که اسم و صفت و فرق میان آنها را شناختیم، به سراغ مطلب اصلی؛ یعنی بحث پیرامون اسماء و صفات خدا برویم.

اسماء و صفات خدا

در مباحث خداشناسی به اسماء و صفات گوناگون برای خدا بر می‌خوریم. پیش از این که به بحث پیرامون این اسم‌ها و صفت‌ها پپردازیم، باید بحث دیگری را دنبال کنیم، بحث تعطیل و تشییه. موضوع این بحث این است که آیا شناخت ما از خدا در حدی هست که بر اساس آن، اسم یا اسماء و صفت یا صفاتی برای او داشته باشیم یا تنها آگاهی که از او داریم همین است که او هست، همین و بس؟

تعطیل

گروهی از اندیشمندان روی این نظر پافشاری دارند که انسان در راه

مبدأشناسی فقط به یک شناخت می‌رسد و بس، آن هم این که جهان را مبدأی و هستی را سرچشمه‌ای است بی‌آنکه درباره این مبدأ به هیچ گونه شناخت و آگاهی دیگر دسترسی داشته باشد.^۱ در هر زبان برای نامیدن این واقعیت مجھول لفظی به کار رفته است، ولی این الفاظ همه اسم ذات و اسم خاص‌اند، یعنی فقط یادآورنده دریافت‌ها از این واقعیت و از این مبدأ هستند، مبدأی که هستی‌اش را دریافته‌ایم. از این که هست و موهوم نیست باخبریم، اما از چیستی‌اش کمترین اطلاعی نداریم. این نام‌ها اشاره‌ای به او هستند و هیچ گونه گویایی بیش از او ندارند، به همین جهت مناسب‌ترین نام برای مبدأ هستی همان کلمه او و معادل آن در زبانهای دیگر، هُوَ، He و... است که هم اشاره‌ای به آن ذات است و هم کنایه‌ای از ناشناخته بودن آن ذات. به هر حال باید توجه داشت که گویایی کلمات دیگر از قبیل خدا، الله، God، برهم، اهورامزدا و... نیز بیش از او و معادلهای آن نیست.

به نظر این اندیشمندان هر نام و هر صفت که برای تعییر از مبدأ هستی به کار رود، به این منظور که معنی و مفهوم و گویایی‌اش بیش از این باشد، به کلی از او بیگانه خواهد بود و چه بسا انسان را در مسیر مبدأشناسی به بیراهمه بکشاند.

بر طبق این نظر، عالی‌ترین مرحله مبدأشناسی همین است که می‌دانم او هست و می‌دانم که او از هر چه به اندیشه آدمی راه یابد برتر است. ای برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم وز هر چه گفته‌اند و شنیدیم و خوانده‌ایم

۱- چطور کسی می‌تواند به او پی برد مگر این که فقط بگویید «او هست» (اوپانیشادها، ص ۳۷۶).

بنابراین، مبدأشناسی پس از یقین به وجود مبدأ، فقط در یک سو پیش می‌رود، آن هم سوی تنزیه و تسبیح با وسیع ترین معناش؛ یعنی برتر شمردن مبدأ از همه مفاهیمی که ساخته و پرداخته ذهن ماست.

فلسفه و متكلمين این نظریه را نظریه تعطیل نامیده‌اند، زیرا فهم و دریافت انسان را در داشتن کمترین شناسایی از او و امانده و معطل می‌شمرد. ولی در روایات مذهبی شیعه، اصطلاح تعطیل در معنی دیگری به کار رفته است.

در این روایات خالی دانستن عالم از مبدأ مدبر و تهی دانستن کلمه خدا از داشتن یک ما به ازای واقعی، «تعطیل» نامیده شده است. کلینی از حسن بن سعید نقل می‌کند:

از ابو جعفر دوم یعنی امام دهم (ع) سؤال شد، آیا می‌شد گفت خدا «شیء» است؟ گفت آری، این تعبیر او را از هر دو حد بیرون می‌برد، حد تعطیل و حد تشییه.^۱

در روایت دیگر این عبارت از امام صادق (ع) نقل شده است:

«... اذ كان النفي هو الايطال والعدم والجهة الثانية التشبيه.

... چون نفی همان پرج انگاری و واقعیت نداشتن خدا است و جهت دوم تشییه است.^۲

صدق در توحید این روایت را نقل می‌کند:

«عبدالرحيم القيسري گفت، به وسیله عبدالملک بن اعین سؤالاتی برای ابر عبدالله؛ یعنی امام صادق (ع) نوشت، از جمله این: ... درباره خدای عزوجل مرا روشن کن که آیا «شكل و نگار» هم

۱- کلینی، کافی، ج ۲، ص ۸۲

۲- کلینی، کافی، ج ۲، ص ۸۴

دارد؟ خدا مرا فدای تر کند، چه می‌شرد اگر بر آن شروی که
مذهب درست توحید را به من بنویسی.

او به وسیله عبدالملک بن اعین به من نوشت:

«رحمت خدا بر تر باد، درباره توحید و آنچه مذهب دیگران
پیش از تر بوده سؤال کرده‌ای. والا باد خدایی که هیچ چیز
مانند او نیست و شناور بیناست. والا باد از آنچه اصحاب
تشبیه در وصف او گریند، همانها که او را به خلق او تشییه
می‌کنند و بر خدا دروغ می‌بنندند.

رحمت خدا بر تر باد، بدان که مذهب درست، درباره توحید
همان است که در قرآن درباره صفات خدای عزوجل آمده
است. بنابراین، خدا را از «بطلان و پرچی» و «تشبیه» هر دو، دور
بدان؛ نه نفی است و نه تشبیه. اوست «خدای ثابت موجود». والا
باد خدا از آنچه مردم از پیش خود در وصفش می‌گریند. از
قرآن فراتر مرو که با آن که روشنایی در دسترس توست به
گمراهی خواهی افتاد.^۱

از یک نظر می‌توان گفت که تعطیل به همان معنی اول، خودبه خود، به
تعطیل به معنی دوم می‌انجامد. وقتی ما بگوییم که انسان از مبدأ هستی هیچ
چیز نمی‌شناسد جز همین که او هست، خود به خود این سؤال پیش می‌آید
که پس مرجع این ضمیر او کیست و چیست؟ ما ضمیر او را برای اشاره به
کس یا چیزی می‌توانیم به کار ببریم که از او نوعی شناخت داشته باشیم که
او را از موجودات دیگر باز بشناساند. بنابراین اگر گفتیم ما از مبدأ هیچ گونه
شناختی جز این نداریم که او هست، ضمیری بی مرجع به کار برده‌ایم یا
ضمیری با مرجع پنداری و موهوم. این انتقادی است که در نوشته‌های

۱- شیخ صدق، توحید صدق، تهران، بی‌نام، ۱۳۷۸ هـ ق، ص ۱۰۲.

بسیاری از مادیون معاصر بر فلسفه الهی دیده می‌شود. بنابراین، اگر به راستی خدا واقعیتی دارد باید دست کم از این واقعیت شناختی داشته باشیم که او را از واقعیتها دیگری که می‌شناسیم مشخص کند تا در برابر آگاهی ما با آنها اشتباه نشود.

نقد بر نظریه تعطیل

اساسی‌ترین انقاد بر نظریه تعطیل همین است که اگر ناتوانی بشر در خداشناسی به این حد باشد که از خدا هیچ چیز نداند و فقط بتواند بالفظ او، یعنی ابهام مطلق از خدا یاد کند از چه راه به واقعی بودن او پی برده است؟

چنین به نظر می‌رسد که اندیشمندان بزرگی که نظریه تعطیل را پذیرفته‌اند، گرفتار نوعی سنتی تعبیر شده باشند. اینها معرفت به گنه را با معرفت به وجه اشتباه کرده‌اند. ممکن است چیزی دهان نشانه اختصاصی داشته باشد که در برابر آگاهی ما آن را از چیزهای دیگر مشخص و ممتاز می‌کنند. در این صورت ما بر هر یک از این اختصاصات او که آگاه شویم، می‌توانیم به وسیله آن، او را از چیزهای دیگر بازشناسیم، بی‌آنکه در انتظار شناخت همه وجوه امتیاز او از موجودات دیگر باشیم. نه تنها درباره خدا، بلکه درباره موجودات دیگر نیز وضع ما همین است. شما دو فرزند دارید و به راحتی آنها را از یکدیگر باز می‌شناسید ولی آیا از همه خصوصیات جسمی و روحی هر یک از آنها مطلع هستید؟

بنابراین، در مسأله شناخت خدا اگر صحبت از شناسایی همه جانبی و شناخت گنه باشد، باید اعتراف کنیم که قدرت شناخت بشر در حد دست یابی بر یک چنین شناسایی همه جانبی از خدا نیست و ذهن او در این راه وامانده و معطل است.

اگر رسد خس به قعر دریا
به کنه ذاتش خرد برد پی

و اگر صحبت از شناسایی در یک یا چند جهت و معرفت به وجه یعنی معرفتی باشد که او را از ماسوای او ممتاز کند، البته انسان باید درباره خدا یک چنین آگاهی داشته باشد تا بتواند به وجود او پی ببرد و اصولاً بدون کمترین آگاهی از این قبیل، صحبت از خدا معنی ندارد.

بنابراین، اعتراف به عجز از معرفت کنه و شناخت همه جانبه یک واقعیت، مستلزم آن نیست که یکباره به آن سر دیگر مطلب، یعنی عجز از دست یابی به هر گونه شناخت از آن واقعیت گرایش پیدا کنیم. میان شناخت مطلق و همه جانبه و بی شناختی مطلق و همه جانبه، حد وسط، بلکه حد وسطها هست، در شناخت نسبی از یک یا چند جهت.

دقت بیشتر درباره معرفت و ارزش و حدود آن نشان می دهد که معرفت انسان درباره همین جهان طبیعت هم غالباً معرفت مطلق؛ یعنی معرفت به کنه نیست. طبیعت‌شناسی علمی امروز نیز اصولاً به شناخت نمودها توجه دارد، نه به شناخت ذات و جوهر اشیاء.

در زمینه مبدأشناسی هم، مطلب چیزی است در این حدود، با این تفاوت که برداشت ما درباره هر یک از موجودات طبیعت این است که او دارای جوهر و ذاتی است که حامل و محل این نمودهای است ولی معرفت ما درباره خدا و نسبت این نمودها با او به نتیجه رسیده است که او، فاعل و خالق آنهاست، نه حامل و محل برای آنها.

بنابراین انسان هشیار و آگاه وقتی درباره ذات خدا می‌اندیشد، با صدق و صفا می‌گوید: ندانم چدای، هر چه هستی تویی.

ولی همین انسان وقتی به آینه آیات، یعنی نمودها و نشانه‌های خدا می‌نگرد و بر قسمتی از نشانه‌های اختصاصی خدا آگاه می‌شود، از او نوعی

شناخت پیدا می‌کند که به هر حال با نشناختن مطلق بسیار فاصله دارد و به او این امکان را می‌دهد که با قاطعیت از بود او سخن گوید.

باید گفت هر کس وجود خدا را باور داشته باشد، خود به خود او را لائق با صفتی که می‌شناسد، مناسب با راهی که از آن به وجود خدا پی برده است و خداشناسی او دست کم با شناخت صفاتی از قبیل مبدأ خالق، رب و مدبیر، واجب الوجود و... همراه خواهد بود...

تشبیه

تشبیه دیدی است درست در مقابل تعطیل. در این دید، برای خدا چون موجودات دیگر، شکل و شمایل خاصی انگاشته می‌شود و تفاوت خدا با موجودات دیگر چیزی از قبیل تفاوت یکی از آنها با دیگری از کار در می‌آید. در نصوص دینی مذاهب مختلف به تعبیرهای متعددی بر می‌خوریم که نمایشگر دید تشبیه‌ی است.^۱

نقد بر تشبیه

اساسی‌ترین انتقاد بر تشبیه این است که «گمراه کننده» است. در دید تشبیه‌ی، صفاتی برای خدا ذکر می‌شود که با مبدأ بودن و واجب الوجود بودن او ناسازگار است. مثلاً گفته می‌شود: او روحی بزرگ است در قالب این

۱- برای آگاهی بیشتر بر این گونه آرا رجوع شود به اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین، قاهره، مطبعة النهضة المصرية، ۱۳۶۹ھ.ق، ج ۱، ص ۶۶ به بعد.

جهان.^۱

اگر او روحی در قالب این جهان است، چگونه مبدأ هستی این جهان است که پیکر اوست؟

آیا این روح پیش از آنکه این قالب را پدید آورد بی قالب بود یا قالب دیگری داشت؟

اگر بی قالب بود، پس به قالب نیازی نداشت و در این صورت جهانی که پدید آورده آفریده اوست، نه پیکر و قالب او.

و اگر در قالب دیگری بود، آیا باز خرد او مبدأ هستی آن قالب بود یا نه، و باز همین طور...

به طور کلی، اگر مبدأ این جهان همان هستی بی نهایت است، دیگر برای او قالب، شکل، و... انگاشتن درست نیست چون این انگاره‌ها نمایشگر حدّها و نهایت‌های است، و بی نهایت حد و نهایت ندارد.

تعطیل نه، تشیبیه هم نه، شناخت نسبی

صحیح این است که بگریسم نه تعطیل، نه تشیبیه.

انسان از مبدأ هستی شناسایی کامل و همه جانبیه ندارد اما از راه نشانه‌های اختصاصی او که در آفریده‌ها و ساخته‌هایش می‌یابد، آگاهی‌های نسبی بالارزشی درباره او به دست می‌آورد. البته هیچ یک از این آگاهی‌ها آگاهی تمام نمای او نیست.

او همه جنبه‌های مثبت را که در این آگاهی‌ها منعکس هستند دارد اما از

۱- اشاره به نظریه معروف که خدا روح جهان است. این نظریه در اوپانیشادها نیز آمده است.

همه جنبه‌های منفی محدود کننده که در این آگاهیهای نسبی با جنبه‌های مشبت همراه است، متزه و مبراست.

به این ترتیب بهترین اسم‌ها و صفت‌ها نیز بر قامت هستی بی‌انتهای او نارساست، و بهترین اسم یا صفت را به شرطی می‌توانیم برایش به کار ببریم که آن را از جنبه‌های منفی و محدود کننده‌اش پاک سازیم و گرنه تصویری عوضی و محدود کننده از او به ما خواهد داد که با واقعیت او انطباق ندارد. با همین دید است که می‌گوییم:

خدا از هر اسم و صفتی برتر است، او به وصف درنیاید و بالاترین درجه معرفت نسبت به «او» این است که او را از هر معرفتی برتر بدانیم:

... و كمال تَوْحِيدِ الْإِخْلَاصِ لَهُ، و كمال الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصَّفَاتِ
عَنْهُ...

... یکتاشراسی او وقتی کامل است که او را خالص، مطلق، و سره بدانیم و سره دانستن کامل او به این است که او را دارنده صفات نشماریم.^۱

بنابراین، در همان شعار وَلَلَهِ الْأَسْمَاءُ الْخَسْنَى؛ بهترین نام‌ها فقط از آن خداست، نیز باید به این نکته توجه داشته باشیم، مبادا چهار انحراف شویم.

وَلَلَهِ الْأَسْمَاءُ الْخَسْنَى فَادْعُوهُ يَهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ
سَيِّجُزُونَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ.

بهترین نام‌ها از آن خداست، بنابراین، او را با این نام‌ها بخوانید و به آنها که در زمینه نامهای او کجرو و کج اندیشند، اعتنا نکنید، به

۱- رضی، سید شریف (گردآورنده)، نهج البلاغه، بیروت، ۱۳۰۷ ه.ق، خطبه ۱

زودی به کیفر آنچه کرده‌اند خواهند رسید.^۱

اینجا دیگر صحبت از بهترین نام‌هاست. این نام یا آن نام، جر و بحث و کشمکش بر سر آن بی معنی است:

قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيَاً مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى...
بگرو را با نام الله بخوانید یا با نام الرحمن، با هر یک او را صدا کنید عیبی ندارد، زیرا بهترین نامها از آن اوست...^۲

بنابراین، مهم این است که اسم یا صفتی که برای خدا به کار می‌بریم جنبه منفی نداشته و با کمال مطلق بودن و بی نهایت بودن او سازگار باشد؛ به همین جهت در انتخاب کلمات درباره خدا و صفات و افعال او باید بسیار دقیق و نکته‌سنجد بود، مبادا بر دامن کبریایی اش گردی نشیند و در نگرش ما برای آن «بی نهایت مطلق» محدودیت و نهایتی موهم پدید آید.

اگر می‌گوییم خدا بیناست و کارهای ما را می‌بیند، واژه دیدن را در همان معنی خودش به کار می‌بریم اما با دیدی بس وسیع‌تر از آنچه معمولاً در استعمال این کلمه داریم.

وقتی می‌گوییم: احمد کار شما را دید، منظور شما این است که احمد بر کار شما نظر افکند، تصویری از کار شما در چشم او نقش بست. این تصویر از راه اعصاب به مرکز قوه بینایی او منتقل شد و احمد از راه این تصویر کار شما را یافت و بر آن آگاه گردید.

حالا فرض کنید احمد کور باشد، فوراً به شما اعتراض می‌شود، احمد که

.۱- اعراف، ۱۸۰.

.۲- اسراء، ۱۱۰.

کور است، چطور کار شما را دید؟

شما هم مجبورید حرفتان را پس بگیرید و بگویید: اشتباه کردم ولی اگر کوشش‌های پزشکی به ثمر رسد و برای نایینایان چشم‌های الکترونیکی ساخته شود که بتوانند مثل چشم طبیعی، امواج تصویری را بگیرند و بدون عبور از چشم مستقیماً به مرکز قوه بینایی منتقل کنند، آیا باز هم در جواب این اعتراض که احمد که کور است، چطور کار شما را دید؟ تسلیم می‌شوید و می‌گویید اشتباه کردم؟ هرگز! در این فرض فوراً به اعتراض کننده پاسخ می‌دهید که پیش از اختراع چشم مصنوعی الکترونیکی اعتراض شما وارد بود، ولی حالا نه؛ زیرا دیدن منحصر به دیدی که از راه چشم طبیعی باشد نیست، اگر کسی از نظر طبیعی کور باشد، با دید کلی‌تر، کور نیست، او می‌بیند اما نه به کمک چشم طبیعی بلکه به کمک چشم الکترونیکی.

به این ترتیب با اختراع چشم الکترونیکی یکی از محدودیتهایی که با کلمه دیدن به ذهن ما می‌آمد از بین رفت؛ یعنی محدود بودن به استفاده از چشم طبیعی. با این اختراع می‌شود کسی چشم نداشته باشد، یا چشم خود را کاملاً بینند و باز هم ببینند.

اگر این دید تحلیلی را وسیع‌تر کنیم، خواهیم دید که بسیاری از قیودی که با کلمه دیدن به ذهن ما می‌آیند یا اصولاً در مفهوم دیدن دخالت ندارند، یا اگر دخالت دارند، مربوط به آن نکته اساسی نیست که ما در مورد دیدن رویش تکیه داریم.

نکته اساسی در مورد دیدن این است که می‌تواند به ما آگاهیهای رودرزو و مورد اعتماد دهد که برای ما به دست آوردن آنها از راههای دیگر میسر نیست.

به همین جهت کلمه دیدن و مشتقات آن گاهی برای اشاره به یک چنین

آگاهی روشن به کار می‌رود، مثلاً می‌گویید:
آنچه در آینه جوان بیند پیر در خشت خام، آن بیند

جوان در آینه به کمک چشم می‌بیند، اما پیر در خشت خام چطور؟ او با بینش عمیق خرد و تجربه دیدگی خویش می‌بیند، نه با دیده خود. ممکن است بگویید در شنیدن، بوییدن، دست زدن و لمس کردن هم مطلب همین است. در این موارد هم اساس مطلب این است که ما آگاهی روشن به دست آوریم؛ ولی آیا می‌شود گفت: من صدای شیر را از درون جنگل می‌بینم؟ نه. اینجا باید گفت می‌شنوم. چرا؟ چون یافتن صدا در اینجا از راه اندام شناختی است، نه بینایی. بنابراین، معنی کلمات دیدن و شنیدن به اندام یافتن نیز ارتباط واقعی دارد؛ یافتن با چشم، دیدن است، و یافتن با گوش، شنیدن.

معلوم می‌شود برای به کار بردن کلمه دیدن ضابطه وسیع‌تری هست. ما نخست برای یافتن‌ها کلمات گوناگونی ساختیم که شاید گوناگونی آنها به گوناگونی وسیله یافتن و اندام، مربوط بود؛ بعد آن را قدری گسترش دادیم و برای یافتن‌هایی که به وسیله جانشینان مصنوعی این اندام‌ها هم به دست می‌آمد، همین کلمات را به کار بردمیم ولی این گسترش، گسترش دیگری را به دنبال آورد و آن این که آگاهی قاطع و روشن و رودررو بر واقعیتهاست که ما انسانها معمولاً از راه چشم بر آنها آگاه می‌شویم دیدن، و آگاهی قاطع و روشن و مماس با واقعیتهاست که ما انسان‌ها معمولاً از راه گوش بر آنها آگاه می‌شویم شنیدن نامیده می‌شود. خواه اندام بینایی و شناختی به دست آید، خواه نه.

با این معنی است که می‌گوییم: خدا می‌بیند، خدا بیناست، خدا می‌شنود، خدا شناخت و...

همین طور در جمله‌های: خدا مهربان است. خدا دوست دارد. خدا

دوست ندارد. خدا خشم می‌گیرد. خدا می‌خواهد. خدا خوشش نمی‌آید و... کلمات در معنای خود به کار رفته‌اند ولی با کنار گذاردن بسیاری از قیردی که معمولاً در استعمال این کلمات به ذهن می‌آیند. این است آن نه تعطیل، نه تشییه که در خداشناسی اسلام و قرآن پذیرفته شده است.

اسماء و صفات خدا در قرآن

در قرآن اسماء و صفات بسیار برای خدا آمده است:

هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ.
هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقَدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَمَّمُ
الْعَزِيزُ الْجَيَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سَيِّحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ، هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ
الْبَارِيُّ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ
وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

اوست خدا که جز او خدایی نیست، دانای نهان و آشکار. اوست رحمان مهربان. اوست خدا که جز او خدایی نیست. فرمانروای پاک، بی عیب، بی گزند، ایمنی بخش، نگهبان، گرانقدر، پرقدرت و پرعلم، والا باد او از آنچه شریکش می‌شمرند. اوست خدای آفریدگار، هستی بخش، نگار آفرین، بهترین نام‌ها از آن اوست. آنچه در آسمانها و زمین است تسبیح گروی اوست و اوست والای کارдан.^۱

له الاسماء الحسنى

آهنگ اصلی اسماء و صفاتی که در قرآن برای خدا آمده، همان است که در این آیه با جمله **كَلْ شَيْءٌ قَدِيرٌ** که خدا بر هر کار تواناست:

إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ که خدا بر هر کار تواناست.^۱

دانایی هم، کمال است و خدا دانایی است که بالاترین درجه دانایی را دارد. او از آشکار و نهان با خبر است و همه چیز را می داند:

إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ كُلَّ شَيْءٍ عَلَيْمٌ که خدا همه چیز را می داند.^۲

عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ دانای نهان و آشکار.^۳

کارданی هم، کمال است و خدا حکیم است و کاردان:
وَاللَّهُ عَلَيْمٌ حَكِيمٌ و خدا دانا و کاردان است.^۴

مهرورزی به دیگران نیز کمال است و خدا رحمن و رحیم یعنی بسی پرمهر و مهرورز، آنهم در بالاترین درجه یعنی ارحم الراحمین و از همه مهرورزان مهرورزتر است.^۵

بنابراین در نامیدن خدا دستان باز است و می توانید او را به هر یک از

۱- عنکبوت، ۲۰.

۲- توبه، ۱۱۵.

۳- رعد، ۹.

۴- متحنه، ۱۰.

۵- فاتحه، ۹۳ یوسف، ۶۴.

این بهترین نام‌ها بنامید:

قُلِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا دَعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى ...

بگو «الله» گویید یا «الرحم»، هر یک را بگویید (یکسان است)
زیرا بهترین نام‌ها همه از آن اوست...^۱

وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ
سَيِّجُزُونَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ.

و بهترین نام‌ها از آن خداست؛ پس او را با همین نام‌ها بخوانید
و به کسانی که در زمینه نامهای او کجرو و کج‌اندیشند اعتنا
نکنید، بهزودی به کیفر آنچه می‌کردند خراهند رسید.^۲

قسیح، تنزیه، پیراستگی خدا

خدایی که از هر کمال بالاترین مرتبه‌اش را دارد، خود به خود از هر گونه
عیب و نقص و فقر و نیاز پیراسته است. قسمتی از آیات قرآن که در
ستایش خدا آمده است روی این پیراستگی تکیه دارد.

خدای بی نیاز

قرآن خدا را از فقر و نیاز پیراسته می‌داند و بر این بی‌نیازی به صورت
یک اصل مهم در خداشناسی تکیه می‌کند، اصلی که می‌توان به کمک آن
برخی از انحرافهای فکری و عقیدتی را که درباره خدا پیدا شده است،
باز شناخت.

۱- اسراء ۱۱۰.

۲- اعراف ۱۸۰.

بی نیازی خدا از فرزند

قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُيْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ يَهْذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ.

گفتند خدا برای خود فرزند اختیار کرده است، پاک باد او، او که بی نیاز است. هر چه در آسمانها و زمین است از آن اوست. بر این مطلب هیچ دلیلی پیش شما نیست، آیا نسبت به خدا حرفی می زنید که از روی علم و آگاهی نیست؟^۱

پیروان بسیاری از ادیان آن زمان، خدا را دارای فرزند یا فرزندانی می دانستند از قبیل یهود، مسیحیان، زرتشتیان، هندوان و مشرکان دیگر ...

قرآن این فرزند داشتن را به دو صورت مطرح و با توجه به هر دو صورتش رد می کند: یکی به صورت تولد و فرزند داشتن واقعی و دیگر به صورت فرزند خواندگی.

وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقُهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ يَنْسِينَ وَيَنْسَاتٍ يَغْيِرُ عِلْمٍ سُيْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ يَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.

و برای خدا شریکهایی از دیرها فرض کردند، با اینکه او آنها را آفریده است و ندانسته برای او پسران و دخترانی تراشیده‌اند. پاک و والا باد خدا از آنچه اینان در وصفش می گویند. پدید آورنده

آسمانها و زمین؛ از کجا فرزندی برای او به وجود می‌آید او که همسری نداشته است؟ و همه چیز را آفریده و بر هر چیز آگاه است.^۱

این آیات و چند آیه دیگر در قرآن، داشتن رابطه پدری و فرزندی به همان صورت متعارف؛ یعنی به صورت تولد حقیقی را با خدا و مقام والای الهی او ناسازگار می‌شمرد و می‌گوید: پیدایش همه موجودات از خدا به صورت خلق و آفریدن است، نه به صورت تولد.

در برخی از عقاید دینی باستانی اصولاً پیدایش جهان از مبدأ هستی صورت تولد و جدا شدن مخلوق از پیکر خالق را دارد.

نویسنده کتاب انگاره خدا در آیین هندی در این باره گوید: «چنین به نظر می‌رسد که قدیم‌ترین نظریه فلسفه درباره خدا از تلاش برای یافتن پاسخ به این سؤال سرچشمه گرفته باشد که: این عالم از کجا پدید آمده است؟»

به همین سبب اوپانیشادها پر از فرضیه‌های گوناگون درباره آفرینش است که هر یک از آنها از علت نخستین برای جهان نام می‌برد و در صدد آن است که نشان دهد، چگونه و چرا این علت نخستین به آفرینش جهان پرداخت.

یک فرضیه بسیار قدیمی در این باره در Brhadaran Yaka I، (4) 1-5 است که می‌گوید:^۲

«دنیا در آغاز فقط یک نفس (Atman) بود، آنهم به شکل یک شخص^۳ (Purusa) که چون به اطراف خود می‌نگریست هیچ چیز جز خودش

نمی‌یافت... او آرزو کرد جفتی داشته باشد، او در حقیقت به اندازه یک زن و یک مرد بود که کاملاً در آغوش یکدیگر باشند، او خود را دو بخش کرد و در نتیجه یک شوهر^۱ و یک زن^۲ پدید آمدند او با آن زن همبستر شد و انسان به وجود آمد.

این تشییه ناهنجار که در آن خدا به صورت یک انسان و خلقت به صورت تولد، به همان صورت که در تولید مثل موجودات زنده است، تصور شده، نشانه آن است که این فرضیه یکی از قدیمی‌ترین فرضیه‌های آفرینش است که به وسیله اوپانیشادها برای ما باقی مانده است.^۳

مسيحيت کلیسای کاتولیک، تولد را بسی برتر از خلقت می‌شمرد و کسانی را که می‌گویند پسر خدا خلق شده لعن می‌کند. در اعتقادنامه رسمی مسيحيت که در شورای دوم نيقیه در ژوئن ۳۲۵ میلادی تصویب گردید چنین می‌خوانیم:

«... ما ایمان داریم به خدای واحد پدر، قادر مطلق، خالق
همه چیزهای مرنی و نامرئی، و به خداوند واحد عیسی پسر
خدا، مولود از پدر، یگانه مولود که از ذات پدر است، خدا
از خدا، نور از نور، خدای حقیقی از خدای حقیقی، که
مولود است، نه از مخلوق، از یک ذات با پدر، به وسیله او
همه چیز وجود یافت، آنچه در آسمان است و آنچه در
زمین است و او به خاطر ما آدمیان و برای نجات ما نزول
کرد و مجسم شد، انسان گردید و زحمت کشید و روز سوم
برخاست و به آسمان صعود کرد و خواهد آمد تا زندگان

1. Pati

2. Panti

3. Kumareppa, Bharatan, **The Hindu Conception of Diety**.(London. 1934),p p 3-4.

و مردگان را داوری نماید و (ایمان داریم) به روح القدس و کلیسای جامع رسولان (کاتولیک) و لعنت باد بر کسانی که می‌گرینند زمانی بود که او (یعنی عیسی مسیح ع) وجود نداشت و یا آن که پیش از آنکه وجود یابد نبود، یا آن که از نیستی به وجود آمد، و بر کسانی که اقرار می‌کنند وی از ذات یا جنس دیگری است و یا آن که پسر خدا خلق شده یا قابل تغییر و تبدیل است...^۱

در آیین هندی نه تنها از تولد جهان از خدا سخن به میان آمده، بلکه از تولد یافتن خود خدا نیز سخن رفته است:
 «خدا مراججه است با تمام اقطalar آسمان، او از ازل تولد یافته بود، او درون رحم است، تولد یافته است و تولد خواهد یافت...»^۲

اینگونه تعبیرها را با مبنای فلسفی و اساسی جهانی‌تری آیین هندی که گاهی تا وحدت وجود و موجود پیش می‌رود، می‌توان توجیه و تفسیر کرد ولی دریافت این تفسیرها و ترجیدها بر فرض که در این گونه موارد هم درست از کار درآید، در سطح توانایی فکری بسیاری از خواص درجه دوم و سوم هم نیست. بنابراین، در خداشناسی عمرمندی که می‌خواهد همگان را به سوی او بخواند، قرآن به صورتی کلی و جامع ندا می‌دهد:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. إِلَهٌ الصَّمَدُ. لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوَلَدْ. وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ.

بگو او خدادست، یگانه، خدای تو پر، کامل و بی‌نیاز، نه تولید کرده و نه تولد یافته و نه هیچ کس همسر و همتای او برده است.^۳

۱- به نقل از تاریخ کلیسای قدیم در امپراتوری روم و ایران، ص ۲۴۵.

۲- سوزنده اوپانیشادها، ص ۴۲۴.

۳- سوره اخلاص.

با توجه به آنچه از اوپانیشادها نقل کردیم به راحتی می‌توان فهمید که چرا در این سوره هم از لَمْ بُلَد تولید نکرده و فرزند نیاورده سخن رفته است و هم از لَمْ بُولَد یعنی تولد نیافته.

قرآن همه این پندارها را بی‌اساس و ناروا می‌شمرد و می‌گوید کسانی که بندگان خدا را – که آفریده اویند – بخشی از او می‌دانند، جدا شده از او، آشکارا به راه کفر می‌روند:

وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزءًا إِنَّ الْأَنْسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ.
برخی از بندگان، او را جزئی از او شمرده‌اند، به‌رأستی که انسان آشکارا کفر می‌ورزد.^۱

بی‌نیازی خدا از ایمان، عبادت و اطاعت ما

وَقَالَ مُوسَى إِنْ تَكْفُرُوا أَنْتُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ
حَمِيدٌ.

و موسی گفت: اگر شما و همه مردم روی زمین هم کافر باشید (نگرانی نخواهد داشت چون او) بی‌نیاز و ستد و ستد است (یعنی او از هر عیب و نقصی که به ستایش او آسیب زند، میراست).^۲

انسان با توجه به اصل بی‌نیازی خدا، باید بداند که او به ایمان یا عبادت و اطاعت ما نیاز ندارد و اگر از ما ایمان، عبادت و اطاعت می‌خواهد، برای خود ماست نه برای او.

بر دامن کبریاشه ننشینند گرد
گر جمله کاینات کافر گردند

۱- زخرف، ۱۵

۲- ابراهیم، ۸

بی‌نیازی خدا از اتفاق‌ها

از وقتی که نهضت الهی اسلام به مرحله‌ای از تکامل خود رسید که لازم شد مسلمانان برای نگهبانی از آیین نجات‌بخش خدا و گسترش آن، از مال و جان خود بگذرند و هر جا لازم باشد اندوخته‌های خود را در راه نهضت خرج کنند یا در راه خدا جان دهند، کافران و منافقان این زمزمه را آغاز کردند که معلوم می‌شود خدای محمد فقیر است و به کمک مالی ما نیاز دارد و گرنم خود مستقیماً همه احتیاجات نهضت پیامبرش را تأمین می‌کرد:

لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءِ سَنَّكُتُبُ ما
قَالُوا وَقَاتَلُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرَيقِ.
خدا سخن آنان را شنید که گفتند خدا فقیر است و ما ثروتمندیم.
گفته (کنونی) آنها و پیغمبر کشی نابحق (سابق) آنها را ثبت خواهیم کرد و به آنها خواهیم گفت شکنجه سوختن را بچشید.^۱

از خود این آیه چنین پیداست که این نیش زدن از جانب یهود بوده است زیرا جرم بزرگ پیامبر کشی در آیات بسیار دیگر، از گذشته این گروه نقل شده است.^۲

در آیه دیگر نیز صریحاً این مطلب با تعبیر دیگری از یهود نقل شده است:

وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ عَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعِنُوا بِمَا قَالُوا يَلْ يَدَاهُ
مَيْسُوْطَانٌ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ...

و یهود گفتند دست خدا بسته است؛ دست آنها بسته باد و رحمت

۱-آل عمران، ۱۸۱.

۲-از قبیل آیه‌های ۹۱ و ۸۷ سوره بقره.

خدا به کیفر این سخن ناروا از آنها دور، دستهای او باز است،
هر طور بخراهد پول خرج می‌کند.^۱

این سمپاشیها برای آن بود که حمایت مالی مردم از نهضت اسلام متزلزل
و از سرعت حیرت‌انگیز گسترش اسلام کاسته شود.

قرآن به مسلمانان یادآوری کرد که خدایی که شما می‌پرستید، خدایی
است بی نیاز او به اموال شما نیازی ندارد. اگر او از شما می‌خواهد که
اموال خود را در راه حق خرج کنید، برای سربلندی خودتان و جلوگیری
از خطر ذلت و نابودی خود شماست.

وَ أَنْفَقُوا فِي سَبِيلِ اللهِ وَ لَا تُلْقُوا يَা�يِدِيكُمْ إِلَى التَّهْلِكَةِ وَ أَحْسِنُوا إِنَّ
اللهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ.

در راه خدا خرج کنید و (با خودداری از این کار) خود را به
دست خویش به هلاکت و نابودی می‌فکنید، و نیکی کنید که
خدا نیکرکاران را دوست دارد.^۲

و اگر کسی این دعوت الهی را نپذیرد و از دادن مال در راه خدا دریغ
کند، در حق خود دریغ کرده است، و گرنه خدا به مال او نیازی ندارد:

هَا أَنْتُمْ هُؤُلَاءِ تُدْعُونَ لِتُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللهِ فَمَنْ كُمْ مَنْ يَيْخَلُ وَ مَنْ
يَيْخَلُ فَإِنَّمَا يَيْخَلُ عَنْ نَفْسِهِ وَاللهُ أَفْعَلُ وَ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ وَ إِنْ تَتَوَلَّوْا
يَسْتَبَدِلُ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ.

از شما، بله از شما دعوت می‌شود که در راه خدا خرج کنید اما
گروهی از شما دریغ می‌ورزند و هر که دریغ کند، از خود دریغ

۱- مائدۀ ۶۴

۲- بقرۀ ۱۹۵

داشته، که خدا بی نیاز است و این شمایید که نیازمندید، و اگر جهت خودتان را عرض کنید، خدا به جای شما مردمی دیگر خواهد آورد، و آنها مثل شما نخواهند بود.^۱

بی‌قیازی خدا از قربانی‌ها

دید عمومی بت پرستان در قربانی این بود که از این راه لذیذترین خوراکی را به خدایان تقدیم کنند و آنها را نسبت به خود بر سر مهر آورند، به همین جهت وقتی حیوانات را قربانی می‌کردند یکسره آن را به متولیان بتخانه تحويل می‌دادند تا هر طور آنها صلاح بدانند به مصرف خوراک خدایان برسانند. ولی خدایی که قرآن مردم را به پرستش او خوانده، خدایی است بی‌نیاز، او به خوراک و پرشاک نیاز ندارد. پس قربانی در اسلام برای چیست؟ قرآن به این سؤال چنین پاسخ می‌دهد:

وَالْيَوْمَ جَعَلْنَاكُم مِّنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ
عَلَيْهَا صَوَافٌ فَإِذَا وَجَيَّتْ جُنُوبَهَا فَكُلُّوا مِنْهَا وَأَطْعُمُوا الْقَانِعَ وَ
الْمُعْتَرَ كَذَلِكَ سَخَرْنَاكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ لَنْ يَنْالَ اللَّهُ لُحُومُهَا وَ
لَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنْالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ كَذَلِكَ سَخَرْهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ
عَلَى مَا هَدَيْكُمْ وَيَسِّرْ الْمُحْسِنِينَ.

حیوانها (یا شترها) پروار را برای شما از شعائر خدا قرار دادیم، که خیر آن نصیب خودتان شود، بنابراین، بر آنها صفت بسته، نام خدا را ببرید و بعد که آنها به پهلو بر خاک افتادند از آنها بخرید

و به قناعت پیشگان و بینایان آبرودار بخورانید، به این ترتیب ما آنها را رام شما کردیم به این امید که شما پاس نعمت بگزارید. نه گروشت آنها نصیب خدا می‌شود، نه خون آنها، این تقوای شماست که به خدا می‌رسد به این ترتیب ما آنها را رام شما کردیم تا خدا را بر راهنمایی اش که نصیب شما کرده تکییر گریید و به نیکرکاران مژده ده.^۱

بی نیازی خدا از جهاد ما

فرمان جهاد و جانبازی هم به خاطر آن نیست که خدا به یاری ما نیاز دارد و بدون مبارزه ما نمی‌تواند حق و عدل را پیروز کند، نه، او توانای مطلق و دور از هر گونه عجز و ناتوانی و نیاز است و اگر به ما فرمان مبارزه با ظلم و فساد و هر چه باطل است داده، برای آن است که در این مبارزه ساخته می‌شویم و بر ارزش‌ترین کمالات انسانی دست می‌یابیم:

وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ.
و هر کس به مبارزه و پیکار پردازد، برای خود تلاش می‌کند،
و گرنه خدا از همه جهانیان بی نیاز است.^۲

بی نیازی مطلق خدا

کوتاه سخن این که، شما هستید که به خدا نیاز دارید و گرنه او بی نیاز است، بی نیاز:

۱- حج، ۳۶ و ۳۷.

۲- عنکبوت، ۶.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ.
ای مردم! شما باید که به خدا نیاز مندید، اما خدا بی نیاز و سترده است.^۱

خدای برتر از زمان و مکان

پیراسته بودن خدا از فقر و نیاز خود به خود مستلزم آن است که خدا نه در زمان بگنجد و نه در مکان او موجودی است برتر از زمان و مکان، چون موجودی که در مکان بگنجد، خود به خود به مکان نیاز دارد و موجودی که در زمان بگنجد، باید موجودی باشد که تنها در شرایط خاصی که در زمان معین وجود دارد قابل تحقق باشد و گرنه تحقق یافتن آن مخصوص آن زمان نمی شد، همیشه می توانست باشد و در این صورت، دیگر موجودی زمانی نبود که در داخل چارچوب زمان گنجیده باشد و هستی اش در گرو شرایط زمانی خاص باشد.

آیا خدا توى آسمان هاست؟

وقتی می گوییم خدا برتر از آن است که در زمان و مکان بگنجد، معناش این خواهد بود که به طور کلی برای او جا داشتن معنی ندارد، نه در زمین، نه در آسمان و نه بالای عرش زیرا او پیش از پیدایش همه اینها وجود داشته است، پس چگونه ممکن است آنها جا، مکان، و فرارگاه او باشند؟

با این حال در اعتقاد بسیاری از مردم، میان خدا و آسمان رابطه خاصی

دیده می‌شود، گریب آنها خدا را در آسمان می‌جویند، هنگام دعا و راز و نیاز، چشم به سوی آسمان می‌دوزنند و دست به طرف آسمان دراز می‌کنند، گریب خدا توی آسمان‌هاست، حتی منکران خدا هم جای او را در آسمان می‌پندازند.

قرآن از فرعونی که موسی (ع) با او به مبارزه پرداخت، چنین نقل می‌کند:

وَقَالَ فَرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَائِكَةُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدُ لِي يَا هَامَانَ عَلَى الطَّيْنِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلَى أَطْلَعِ إِلَيْهِ مُوسَى وَإِنِّي لَا ظُنْنَةَ مِنَ الْكَاذِبِينَ.

و فرعون گفت: ای مردم! من تاکنون خدایی جز خودم برای شما نشناخته‌ام اما (حالا که موسی از خدای دیگری دم می‌زند و یهود را خدا می‌داند) تو ای هامان بر گل آتش بیفروز (و از آن آجر ساز) و برای من کاخی بس بلند بپرداز، شاید بتوانم (از بالای آن کاخ) به خدای موسی سری بزنم، هر چند فکر می‌کنم موسی از آن دروغگرها باشد...^۱

فرعون خیال می‌کرد خدا توی آسمان است بنابراین برای این که بتواند از راست و دروغ دعوت موسی (ع) باخبر شود، باید سری به آسمان بزند و آنجا را زیر نظر بگیرد، بینند آنجا آن خدایی که موسی خود را پیام‌آور او معرفی می‌کند، وجود دارد یا نه. اما چگونه باید به آسمان رفت؟ تنها راهی که به نظر فرعون برسد این بود که فرمان دهد کاخی بس رفیع برایش ساخته شود تا از بام آن کاخ بر آسمان‌ها نظر انکند، کاخی بس بلند، به بلندی اهرام

مصر و معبد شمس یا از آنها هم بسی بلندتر تا بتواند از بام یک چنین کاخی راهی به آسمان پیدا کند:

وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ لَمَّا لَعِلَّيْ أَبْلَغَ الْأَسْبَابَ، أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطْلَعَ إِلَيْهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا...
و فرعون گفت، ای هامان، برای من کاخی برافراشته بساز، شاید به راهها و وسیله‌های صعود به آسمان‌ها دسترسی پیدا کنم و به این وسیله به خدای موسی سری بزنم، البته من فکر می‌کنم موسی دروغگر باشد...^۱

سابقه این پندار در کتابهای دینی قبل از اسلام الف. اوپانیشادها

با این که تعالیم آیین هندو، بر محور وحدت وجود دور می‌زند که آسمان و زمین، بالا و پایین، انسان و جهان و... همه را نمایشگر وحدتی در کثرت و کثرتی با وحدت می‌انگارد و برهمما و جهان را حتی در شکل خالق و مخلوق هم جدا از هم و هم در برابر هم قرار نمی‌دهد؛ با این حال در اوپانیشادها که قسمتی از کتب مقدس آیین هندی هستند، به عباراتی برمی‌خوریم که از آسمان به عنوان جهان برهمایی، تالار زرین ربانی و... یاد می‌کند که روح انسان پس از پاک شدن از آلودگی‌ها و کسب شایستگی لازم، بدان راه می‌یابد تا به برهمایی پیوندد یا برهمما شود.

۳- براستی این نفس در قلب است... روز به روز به راستی کسی که

این را می‌داند به جهان آسمان می‌رود.

۴- اکنون آن ذات درخشنان آرام که از این بدن برون می‌شتابد به زندگی علوی می‌رسد و بر صورت خودش ظاهر می‌شود. او همان نفس است، او جاودان و بی ترس است، او برهماست.

۵- به راستی اینها سه همچا هستند: «ست - تی - یم»، ست (وجود) یعنی جاودان. تی یعنی فانی. یم آن دو را با هم نگه می‌دارد، برای آن «یم» گفته می‌شود. روز به روز به راستی کسی که این را می‌داند به جهان آسمان می‌رود.^۱

بنابراین جای نیکان و پاکان در جهان آسمان است که جهان برهما بی است و از هر آلدگی به دور:

۲- همه بادی‌ها از آن برمی‌گردند زیرا آن جهان برهما بی از زشتی آزاد است.^۲

۳- ولی تنها کسانی که آن جهان برهما بی را با زندگانی پرهیز کارانه یک طالب علوم دینی می‌یابند، تنها آنان، آن جهان برهما بی را خواهند داشت. آنان در همه عوالم آزادی بی‌کران خواهند داشت. ... به راستی دو دریا در جهان برهما بی در آسمان سوم از اینجا همانا «آرا»^۳ و «نیا»^۴ است، دریاچه «آیرامدیه»^۵ (که خوشی و خلصه می‌بخشد) در آنجاست. درخت انجیر «سومه سوانا»^۶ که سومه بار می‌دهد هم در آنجاست. قلعه برهما (آپارجیت) در

۱ و ۲- اوپانیشادها، «چان دو گیه» (Chandogya)، ص ۲۸۸.

3. Ara

4. Nya

5. Airamadiya

6. Somasavana

آنجاست، تالار زرین ریانی در آنجاست.

۴- ولی تنها آنان که دو دریای «آرا» و «نیا» را به واسطه زندگانی پرهیز کارانه یک طالب علم دین در جهان برهما بی پیدا کنند، فقط آنان آن جهان برهما بی را می توانند داشته باشند. آنان در همه عوالم، آزادی بی کران دارند.^۱

ب. اوستا

در اوستا نیز از جهان مینوی، یعنی جهان آسمانی، مکرر یاد شده است. در این فرازها از اوستا به مشخصاتی برای جهان مینوی برمی خوریم. از قبیل این که جهان مینوی خوابگاه خدا و فرشتگان مقرب اوست:

«ای «اهورا» از تو می پرسم، به من برگو: آیا من که دین مردم نیک اندیش را از آایش گناه می پردازم و آنان را به راستی رهمنون هستم، خواهم توانست از سوی خداوندگار کشور [مینوی] مردم را به آن سرایی که کسی چون تو ای «مزدا» با «اردیبهشت» و «بهمن» در آن غنوده است، نوید دهم؟^۲

جهان مینوی نقطه مقابل جهان خاکی است:

«ای «مزدا اهورا»! به دستیاری «اردیبهشت» - که به پاکان و نیکان گشایش دهد - آبادی دو جهان خاکی و مینوی را به من که با منش نیک به تو روی می آورم ارزانی دار.^۳

جهان مینوی، کشور اهورامزدا است که برای پاداش نیکان آراسته می شود:

«ای «مزدا»! در آن زمان که هنگام به سزا رسیدن گناهکاران و دروغ

۱- اوپانیشادها، «چان دوگیه»، ص ۲۹۰.

۲- اوستا، ص ۶۹، بند ۹.

پرستان فرا می‌رسد «بهمن»، کشور جاودانی مینوی ترا برای
پاداش کسانی که در برانداختن دروغ و بدی، و پیروزی راستی
و نیکی کوشیده‌اند می‌گسترد و می‌آراید.^۱

جهان مینوی همان است که در فارسی به نام فرشته‌ای که نگهبان آن
شمرده می‌شده، آسمان^۲ نامیده شده است:
"آسمان" درخشنان را می‌ستاییم. بهتر سرای پاکان (بهشت) [آن
جایگاه] سراسر خرمی بخش را می‌ستاییم.^۳"

فرمانهای اهرامزدا آسمانی است؛ یعنی از آسمان صادر می‌شود:
«اگر [در] همین جهان خاکی یاری و پناه ایزدی تو از من دریغ
نشرد و به دستیاری «اردیبهشت» از شهریاری و توانایی مینوی
برخوردار گردم، بپاixیزم و با همه پیروانم، که گوش به فرمان
آسمانی تو دارند - در برابر بدخراها و خواردارندگان آیین تو
بایstem و در برانداختن آنان بکوشم.^۴

آسمانها بر فراز زمین نگاه داشته می‌شوند:
ای اهر!

از تو می‌پرسم، به من بر گرو: چه کس زمین را در زیر و
آسمانها بر فراز نگاه داشت^۵

۱- اوستا، ص ۴۰، بند ۸.

۲- نام فرشته نگاهبان آسمان است. پاورقی اوستا Asman.

۳- اوستا، ص ۳۴۶، بند ۲۷.

۴- اوستا، ص ۶۵ و ۶۶، بند ۱۴.

۵- با آنچه قرآن درباره این نگهداری می‌گوید مقایسه کنید:
خداست که آسمانها و زمین را در جای خود نگه می‌دارد تا جای خود را رها نکند و اگر

که فرو نمی‌افتد؟ ...^۱

و این برافراشتن با یاری فروهر^۲‌های توانا و پیروزمند صورت می‌گیرد:

«اهورامزدا به «سپتیمان زرتشت» گفت: ای «سپتیمان»! اینک به راستی ترا از فر^۳ و نیرو و یاری و پشتیبانی «فروهر»‌های توانا و پیروزمند پاکان آگاه سازم [و باز گریم] که چگونه «فروهر»‌های توانای پاکان به یاری من شناختند و از من پشتیبانی کردند.

ای «زرتشت» از فروع و فر^۴ آنان است که من آسمان را در بالا نگاه می‌دارم تا از فراز [کیهان بر زمین] فروع بیفشاند و زمین و گردآگرد آن را بهسان خانه‌ای فرا گیرد:

آسمانی که مینویان برافراشته‌اند، [آسمانی] استوار و دور کرانه که بهسان فلزی گداخته و درخشنان بر فراز سومین رویه [زمین] نمایان است.

آسمانی بهسان جامه ستاره نشان مینوی که «مزدا» و «مهر» و «رشن» و «سپندارمذ» در بردارند، [آسمانی] که آغاز و انجام آن دیده نشد.^۵

ج. تورات

در تورات نیز به تعبیرهای فراوان برمی‌خوریم که خدای توى آسمان‌ها را

آنها از جای خود به در روند دیگر هیچ کس بعد از او آن دو رانگه نخواهد داشت، که او همواره بردار و آمرزشگر بوده است. (فاطر، ۴۱).
۱- اوستا، ص ۶۸ بند ۴.

2. Faravahr

۳- اوستا، ص ۲۳۸، بند ۱-۲.

در نظر می‌آورند، از قبیل:

«و گفتند بیایید شهری برای خود بنا نهیم و برجی را که سرش به آسمان برسد تا نامی برای خروشتن پیدا کنیم، مبادا بر روی تمام زمین پراکنده شویم. و خداوند نزول نمود تا شهر و برجی را که بنی آدم می‌کردند ملاحظه نماید.^۱

و تمامی کوه سینا را دود فرو گرفت زیرا خداوند در آتش بر آن نزول کرد و دودش مثل دود کوره بالا می‌شد و تمامی کوه سخت متزلزل گردید.

و چون آواز کرنا زیاده و زیاده سخت نراخته می‌شد، موسی سخن گفت و خدا او را به زبان جواب داد. و خداوند بر کوه سینا بر قله کوه نازل شد و خداوند موسی را به قله کوه خواند و موسی بالا رفت، و خداوند به موسی گفت: پایین برو و قوم را قدغن نما، مبادا نزد خداوند برای نظر کردن از حد تجاوز نمایند که بسیاری از ایشان هلاک خواهند شد، و کهنه نیز که نزد خداوند می‌آیند خروشتن را تقدیس نمایند مبادا خداوند بر ایشان هجوم آورد. موسی به خداوند گفت قوم نمی‌ترانند به فراز کوه سینا آیند زیرا که تو ما را قدغن کرده، گفته کوه را حدود قرار داده و آن را تقدیس نما. خداوند وی را گفت: پایین برو و تو و هارون همراهت برآیید اما کهنه و قوم از حد تجاوز ننمایند تا نزد خداوند بالا بیایند، مبادا بر ایشان هجوم آورد.^۲

و به موسی گفت نزد خداوند بالا بیا، تو و هارون و ناداب و ایهرو و

۱-سفر خروج، ۳_۱: ۱۹

۲-سفر خروج، ۲۴_۱۹: ۱۹

هفتاد نفر از مشایخ اسرائیل و از دور سجده کنید. و موسی تنها نزدیک خداوند بباید و ایشان نزدیک نیایند و قوم همراه او بالا نیایند.

و موسی با هارون و ناداب و ابیهور و هفتاد نفر از مشایخ اسرائیل بالا رفت. و خدای اسرائیل را دیدند و زیر پای هایش مثل صنعتی از یاقوت کبود و شفاف و مانند ذات آسمان در صفا، و بر سروران بنی اسرائیل دست خود را نگذارد پس خدا را دیدند و خوردنده و آشامیدند. و خداوند به موسی گفت: نزد من به کوه بالا بیا و آنجا باش تا لوحهای سنگی و تورات و احکامی را که نوشته‌ام تا ایشان را تعلیم نمایی به تو بدهم.^۱

در موارد متعدد گفته شده که خدا هر وقت کاری مهم روی زمین داشته، به زمین نزول و سپس از آنجا صعود کرده است:

«پس خداوند گفت چون که فریاد سدهم و عمره زیاد شده است و خطایای ایشان بسیار گران، اکنون نازل می‌شوم تا ببینم موافق این فریادی که به من رسیده بالتمام کرده‌اند والا خواهم دانست.

آن گاه آن مردان از آنجا به سوی سدهم متوجه شده برفتند و ابراهیم در حضور خداوند هنوز ایستاده بود، و ابراهیم نزدیک آمده گفت آیا عادل را با شریر هلاک خواهی کرد؟^۲

و پس از انجام دادن آن کار باز به جای خود صعود کرده است:
«و چون خدا از سخن گفتن با وی فارغ شد از نزد ابراهیم صعود

۱-سفر خروج، ۱:۲۴ و ۲:۹.

۲-سفر پیدایش، ۱۸:۲۰-۲۳.

نمود.^۱

پس خدا از آن جایی که با وی^۲ سخن گفت از نزد وی صورده نمود.^۳

زیرا جا و مسکن او در آسمان هاست:

«از آسمان خداوند نظر افکند، و جمیع بنی آدم را نگریست. از مکان سکونت خویش نظر می افکند، بر جمیع ساکنان جهان.^۴ آنگاه از آسمان که محل سکونت تو است بشنو و بیامرز و عمل نموده به هر کی که دل او را می دانی به حسب راههایش جزا بدء زیرا که تو به تنها بی عارف قلوب جمیع بنی آدم هستی.^۵»

د. انجیل

در انجیل مکرر از خدا به عنوان پدر شما که در آسمان است یاد می شود: «شنبیده اید که گفته شده است همسایه خود را محبت نما و با دشمن خود عداوت کن اما من به شما می گویم که دشمنان خود را محبت نمایید و برای لعن کنندگان خود برکت بطلیید و به آنانی که از شما نفرت کنند احسان کنید و به هر که به شما فحش دهد و جفا رساند دعای خیر کنید. تا پدر خود را که در آسمان است پسران شوید... پس شما کامل باشید چنان که پدر شما که در آسمان است کامل است.^۶

۱- سفر پیدایش، ۲۳:۱۷.

۲- یعنی با یعقوب.

۳- سفر پیدایش، ۱۳:۳۵.

۴- هزامیم، ۱۳:۳۳ و ۱۴.

۵- کتاب اول پادشاهان، ۴۰:۸.

۶- انجیل متی، ۴۴:۵ و ۴۵ و ۴۸.

زنهر عدالت خود را پیش مردم به جا میاورید تا شما را بینند
وala نزد پدر خود که در آسمان است اجری ندارید... پس شما
این طور دعا کنید: ای پدر ما که در آسمانی! نام تو مقدس باد.
ملکوت تو بباید. اراده تو چنان که در آسمان است بر زمین نیز
کرده شود. نان کفاف ما را امروزه بده، و قرضهای ما را
بیخش...^۱

در انجیل نیز آسمان، ملکوت خدا و جایی است که نیکان و پاکان
سرانجام به آنجا روند:
«خوش با حال زحمت کشان برای عدالت، زیرا ملکوت آسمان
از آن ایشان است.»^۲

خدا و آسمان در قرآن

در قرآن نیز از خدا به عنوان کسی که در آسمان است یاد شده:
أَمْتَّمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُّ الْأَرْضَ فَإِذَا هَيَّأْتُمُوهُ أَمْ
أَمْتَّمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرٌ
آیا از آن بیم ندارید که آن کس که در آسمان است شما را در
یک زمین لرزه تکان دهنده به زمین فرو برد؟ و آیا از آن بیم
ندارید که آن کس که در آسمان است بر شما تنبادی سنگبار
بفرستند؟ بالاخره خواهید فهمید که وعده عذاب من چگونه
خواهد بود؟^۳

۱- انجیل متی، ۱۱: ۱۶۹.

۲- انجیل متی، ۱۰: ۵.

۳- ملک، ۱۶ و ۱۷.

در قرآن به مسائل دیگری هم برمی‌خوریم که با این مسأله ارتباط نزدیک دارد.

آمدن وحی از آسمان

قرآن می‌گوید خدا وحی را فرو می‌فرستد بنابراین، وحی از بالا به پایین می‌آید:

هُوَالذِّي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ...

اوست که کتاب را بر تو فرو فرستاده است...^۱

وحی از کجا پایین می‌آید؟ از آسمان زیرا دیوهای برای آن که دزدکی از وحی چیزی بشنوند در آسمان کمین می‌نشستند:

وَأَنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلْثَثَةً حَرَسًا شَدِيدًا وَشَهِيًّا وَأَنَا
كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْنَا يَجِدُ لَهُ شِهَابًا
رَصَدًا.

و این که ما خود را به آسمان زدیم و چنین یافتهیم که آسمان از نگهبانان سختگیر و تیرک‌ها پر شده است. و این که ما قبلًا آنجا به کمین می‌نشستیم تا چیزی بشنویم، ولی اکنون هر کس گوش فرا دهد تیرکی را در کمین خود می‌یابد.^۲

إِنَّا زَيَّنَاهُ السَّمَاءَ الدُّنْيَا يَزِينُهُ الْكَوَاكِبُ وَجِئْنَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ

۱-آل عمران، ۷

۲-جن، ۸ و ۹

مَارِدٌ لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ الْأَعْلَى وَيُقْذَفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ.
دُخُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ. إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَإِنَّمَا هُوَ شِهَابٌ
ثَاقِبٌ.

ما پایین ترین آسمان را به زیور ستارگان آراستیم.^۱ برای نگهبانی از هر دیو سرکش، آنها حق ندارند به برترین گروه گوش فرا دهند، به همین جهت از همه طرف به آنها تیراندازی می‌شود تا از آنجا رانده شوند، و شکنجه‌ای پی‌گیر برای آنهاست مگر آنکه کسی دزدکی خود را به آنجا برساند که در این صورت تیرکی درخشنan (یا سوراخ کن) در پی او خواهد افتاد.^۲

معراج

فرشتگان و پیامبران به سوی خدا معراج دارند و بالا می‌روند:

۱- از این تعبیر و تعبیرهای بسیار دیگر که درباره السماواتِ المُتّیّہ يعني نزدیکترین آسمان به ما، در قرآن آمده است چنین فهمیده می‌شود که قرآن همه فضایی را که ستارگان در آن قرار دارند یک آسمان می‌شمرد، آنهم آسمان اول، پایین ترین آسمان و نزدیکترین آسمانها به ما. بنابراین، اگر تعبیر هفت آسمان که در آیات بسیار آمده است، یک تعبیر سمبولیک نباشد، و به راستی بیان کننده شماره مشخصی برای عوالم بالا باشد، حساب این هفت آسمان با هشت یا نه فلکی که در فلک‌شناسی قدیم از آن بحث شده به کلی جداست زیرا در آن فرضیه فلک اول تا هفتم جای سیارات و فلک هشتم جای ثوابت و فلک نهم اطلس یعنی بی ستاره بوده است. برای اطلاع بیشتر در این باره به بحث‌ها و کتابهای مربوط به این قسم مراجعه شود.

۲- صفات، ۱۰ - ۶.

سَأَلَ سَائِلٌ يَعْذَابٍ وَاقِعٍ لِكَافِرِينَ لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ مِنَ اللَّهِ ذِي الْمَعَارِجِ تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةً.

کسی خواستار عذابی شده که (به هر حال) رخ دادنی است. (عذابی) برای کافران که هیچ چیز مانع از آن نخواهد شد. از جانب خدایی دارندۀ فراز آمدنها، فرشتگان و روح، در روزی که اندازه‌اش پنجاه هزار سال است، به سوی او فراز آیند.^۱

ما كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى . افْتَمَرُونَهُ عَلَى مَا لَيْرَى . وَلَقَدْ رَاهُ نَزَّلَةً أُخْرَى . عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى . عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى . إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى . مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى . لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكَبِيرَى .

آنچه را که او دیده، دل دروغ نپنداشت. آیا با او درباره چیزی ستیزه می‌کنید که او می‌بیند؟ او بار دیگر نیز همان را دیده است. در کنار «درخت سدره»^۲ که در آخرین نقطه قرار گرفته. (همان درختی که) در کنارش بهشت باز پسین است. در همان وقت که پوششی آن درخت سدره را در بر می‌گرفت. دیده‌اش نه خطا رفته، نه گراف دیده. به راستی که بزرگترین نشانه‌های خداوندگارش را مشاهده کرده است.^۳

۱- معارج، ۴-۱.

۲- درخت سدره در این آیات یادآور درخت سومه در اوپانیشادهاست. رجوع کنید به صفحه ۱۷۶ از همین کتاب.

۳- نجم، ۱۸-۱۱.

در روایات معراج پیامبر بزرگوار اسلام (ص) نیز غالباً از آسمان پیمایی آن حضرت سخن رفته است.

عرش و کرسی

قرآن مکرر از عرش خداوند یاد کرده است:

«خدا صاحب عرشی است بزرگ».^۱ «عرشی با شکوه و بلندپایه و ارجمند».^۲ «عرشی که پیش از آفریدن آسمان‌ها و زمین روی آب قرار داشت»^۳، و «پس از آفرینش آسمان‌ها و زمین خدا روی آن قرار گرفت تا از آنجا به کارگردانی جهان پردازد».^۴

«عرشی که گروهی تسبیح گویان آن را حمل می‌کنند»^۵، و «روز رستاخیز به وسیله یک گروه هشت نفری بالای سر رستاخیزیان حمل می‌شود»^۶؛ و «فرشتگان بسیار پیرامونش حلقه می‌زنند».^۷

عرش خدا چیست و کجاست؟

صرف نظر از آیات بالا که درباره عرش خدا آمده، کلمه عرش در چند آیه دیگر نیز به کار رفته است:

۱- توبه، ۱۲۹؛ مؤمنون، ۹۸۶؛ نمل، ۲۶.

۲- مؤمنون، ۱۱۶؛ بروج، ۱۵.

۳- هود، ۷.

۴- یونس، ۳؛ اعراف، ۵۴؛ رعد، ۲۰؛ فرقان، ۲۹؛ طه، ۵؛ سجاده، ۴؛ حديد، ۴.

۵- محمد، ۷.

۶- حلقه، ۱۷.

۷- زمر، ۷۵.

وَ رَفَعَ أَيْوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَ سُجِّدَ...^۱

و یوسف پدر و مادرش را بالای تخت برد و (حاضران) در
برابرش به خاک افتادند.^۲

إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَ أُوتِيتُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ.
من زنی را یافتم که بر آنها فرمانروایی می‌کند، همه چیز به او
داده شده است و تختی بزرگ دارد.^۳

در این آیات و آیات مشابه از قبیل آیه‌های ۲۸، ۳۸، ۴۱ و ۴۲ سوره نمل بدون شک واژه عرش در همان معنی معمولی به کار رفته و مقصود از آن تختی است که فرمانروایان بر آن می‌نشینند و از آنجا به کارگزاران خود که پیرامون تخت ایستاده یا روی زمین در انتظار فرمان نشسته‌اند، دستور می‌دهند که چنین و چنان کنند.

آیا در آیات مربوط به عرش خدا نیز همین معنی منظر برده است و بنابراین خدا هم، مانند فرمانروایان تخت نشین زمین، تختی دارد که بر آن می‌نشیند و از آنجا فرمان می‌راند، البته تختی بس بزرگ و گران‌بها، متناسب با بزرگی و گرانقدرتی خود او؟

در انجیل از عرش خدا به این صورت یاد شده است:

«لیکن من به شما می‌گویم هرگز قسم نخورید، نه به آسمان
زیرا که عرش خداست و نه به زمین زیرا که پای اندازی اوست.^۳

۱- یوسف، ۱۰۰.

۲- نمل، ۲۳.

۳- انجیل متی، ۳۴:۵ و ۳۵.

اگر بخواهیم به استناد آنچه از ظاهر این عبارت انجیل به ذهن می‌رسد تصویری از خدا در ذهن خود ترسیم کنیم، باید او را در شکل یک موجود هیولا‌بی بس بزرگ فرض کنیم که وقتی روی آسمان بشیند کف پاهایش روی زمین قرار گیرند. ولی آیا خواننده انجیل به راستی با خواندن آیه‌هایی که از باب پنجم انجیل متى نقل کردیم، چنین چیزی می‌فهمد یا این تعبیر را تشییه و کنایه از آن می‌باید که قدرت و توانایی و اراده خداوند، از آسمان تا زمین را فرا گرفته است؛ یعنی همان معنی که در آیه ۲۵۵ سوره بقره قرآن آمده است...

... وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ...

... کرسی او (یعنی فرمانروایی‌اش) همه آسمان‌ها و زمین را فرا گرفته است.

کرسی یا تعبیر دیگری از همان عرش است، یا مقصود از عرش، تخت، و منظور از کرسی، صندلی است که روی تخت می‌گذارند. فرمانروا روی آن می‌نشینند و وزیران و منشیان او پایین صندلی روی تخت می‌ایستند یا می‌نشینند و کارگران دیگر پایین تخت روی زمین. با این حال همه کس به آسانی می‌فهمد که مقصود از این آیه این نیست که خدا یک صندلی دارد به بزرگی همه آسمان‌ها و زمین، بلکه مقصود این است که همه جهان قلمرو فرمان اوست.

بنابراین، منظور از عرش خدا نیز معنایی است در این حدود که کنایه از فرمانروایی مطلق و جهانگیر اوست.^۱ به همین جهت آیه ۷ سوره هود

۱- استفاده از این گونه تعبیرات کنایه‌ای، در نوشته‌های سمبولیک امری عادی است.

می‌گوید: پیش از آفرینش آسمان‌ها و زمین، عرش خدا روی آب بود. تخت یا صندلی که روی آب بند نمی‌شود، مگر آنکه آن را روی یک کشتی یا قایق بگذارند. بنابراین، معنی متعارف این جمله آن است که روزی که هنوز زمین و آسمان در کار نبود و جهان یکسره آب بود^۱ قلمرو فرمانروایی خدا نیز جز آب نبود اما پس از پیدایش آسمانها و زمین، ستاد فرماندهی خدا به آسمان منتقل شد و از آنجا به فرمانروایی بر آسمان‌ها و زمین پرداخت.

در بیشتر آیات مربوط به عرش خدا که در قرآن آمده است می‌توانیم به آسانی این معنی را بپذیریم. تنها در دو آیه^۲ این معنی چندان سر راست نیست، زیرا از این دو آیه چنین استفاده می‌شود که عرش خدا مرجوی است عینی و قابل حمل و نقل که در روز رستاخیز بالای سر رستاخیزیان کشیده می‌شود.

به همین جهت در میان مسلمانان به کسانی برمی‌خوریم که رسماً عرش خدا را تختی بس گرانبها پنداشته‌اند که در بالاترین نقطه آسمان قرار دارد. این تخت از پر قیمت‌ترین مواد ساخته، با پر ارزش‌ترین جواهرات آراسته^۳ و بر هر ساق، یعنی پایه‌اش چیزی نوشته شده است. این نکته مسلم است که اندیشمندان امت اسلامی از همان آغاز، این

۱- در آیه دوم تا هفتم از باب سفر پیدایش از تورات نیز گفته شده است که: «... و روح خدا سطح آب‌ها را فرا گرفت... و خدا گفت فلکی باشد در میان آب‌ها و آب‌ها را از آب‌ها جدا کند». ۲- غافر، ۷ و حافظ، ۱۷.

۳- این برداشت نیز ریشه‌هایی در فرهنگ مذهبی قبل از اسلام دارد. در تورات، سفر خروج باب ۲۴، آیه ۱۰ چنین آمده است: «و زیر پاهایش صنعتی از یاقوت کبود و شفاف و مانند ذات آسمان در صفا».

تصویر را تصویری عوامانه دانسته‌اند که با مقام خدای بی‌نیازی که قرآن معرفی می‌کند، به هیچ وجه سازگار نیست ولی به هر حال از دو آیه مذبور چنین استفاده می‌شود که عرش چیزی بیش از یک تعبیر تشییه‌ی برای قدرت بی‌انتهای خدا و نفوذ قاطع حکم و اراده او بر سراسر جهان است؛ بنابراین، باز هم این سؤال در جای خود باقی است که عرش خدا چیست و کجاست؟

مراکز فرماندهی در طبیعت

پاسخ قطعی و روشن به این سؤال که عرش خدا چیست و کجاست کار آسانی نیست. روشن‌ترین و قطعی‌ترین پاسخ به این سؤال را باید از خود وحی مطالبه کرد ولی همان‌طور که گفتیم از قرآن چیزی بیش از این به دست نمی‌آید که عرش خدا واقعیتی عینی است که خدا از آن بر همه جهان فرمان می‌راند، واقعیتی عینی که گروهی آن را حمل می‌کنند.^۱

انتظار پاسخ روشن و قاطع به این گونه پرسش‌ها را از غیر وحی نیز انتظاری نابجاست زیرا آگاهی بر اینکه عرش چیست و کجاست نه در قلمرو علم تجربی است، نه در قلمرو فلسفه نظری. با این حال علم تجربی در قلمرو طبیعت از مراکز متعدد فرماندهی یاد می‌کند که توجه به آنها ذهن ما را برای فهم احتمالی همان اوصافی که از قرآن درباره عرش به دست می‌آید آماده‌تر می‌سازد.

۱- البته در روایاتی که از پیغمبر اکرم (ص) و اهل بیت وحی درباره عرش نقل شده است به توضیحاتی درباره آن بر می‌خوریم، ولی جمع‌بندی مطالب این روایات و تحقیق درباره صحیح و ضعیف آنها از محدوده این نوشته بیرون است.

در درون یک اتم، پروتون نقش مرکز فرماندهی را بر عهده دارد. در منظومه شمسی، خورشید مراکز فرماندهی و سرچشمه نور و حرارت و گازها و امواج بسیاری است که به موجودات گوناگونی که در منظومه وجود دارند امکان می‌دهد که نیازمندیهای خود را تأمین کنند، و ...

عالی‌ترین مرکز فرماندهی در طبیعت

اگر میان منظومه‌های شمسی گوناگون که کهکشان‌ها و سحابی‌ها را تشکیل می‌دهند نیز چنین سیستم مرکزی وجود داشته باشد^۱، خود به خود باید همه فرمان‌ها سرانجام به آنجا متوجه شود، نظریر مغز که مرکز عالی فرماندهی در انسان است و فرمانهایی که به مراکز فرماندهی درجه دو و سه بدن از قبیل نخاع، قلب، و ... می‌رسند همه باید از آنجا صادر شوند.

این مرکز عالی فرماندهی که برای عالم طبیعت فرض کردیم، هم یک واقعیت عینی است، هم در آسمان است، هم قابل حمل است و هم میان آن و خدا، رابطه خاصی است؛ زیرا همه فرمانهای الهی برای عالم طبیعت از آنجا عبور می‌کنند، بی‌آنکه مکانی برای خدا باشد، نظریر رابطه روح با مغز از نظر کسانی که روح را مجرد از ماده می‌دانند که با بدن رابطه دارد ولی در بدن نیست.

۱- این فرضیه با آنچه در تازه‌ترین نشریات علمی از جمله در کتاب علوم برای هوشمندان، آمده نیز کم و بیش سازگار است. نگاه کنید به: Azimoph, The New Intelligent Man's Guide to Science.) New York: 1965(, pp.27-43.

عالی‌ترین مرکز فرماندهی در سراسر هستی

اگر ما عالم هستی را بسی وسیع‌تر از عالم طبیعت بدانیم خود به خود، بحث به یک مرکز عالی فرماندهی برای همه جهان هستی کشیده می‌شود که مرکز عالی فرماندهی طبیعت نیز تابع آن است و این مرکز نیز یک واقعیت عینی خواهد بود که همه اوصافی که در قرآن برای عرش آمده می‌تواند بر آن منطبق گردد، بی آن که بخواهیم عرش خدا را صرفاً کنایه از قدرت او بدانیم یا آن را در حد تختی گرانبها و مرصع تنزل دهیم که خدا روی آن نشسته باشد.

در عرفان اسلامی نیز درباره عرش به تعبیرهایی برمی‌خوریم که از آن به صورت یک واقعیت عینی یاد می‌کند.

قیصری در مقدمه شرح فصوص^۱ گوید:

«... و عرش تجلی گاه اسم رحمان و قرارگاه اوست و کرسی
تجلی گاه اسم رحیم است ...»^۲

روایات اسلامی نیز عموماً از عرش به عنوان یک واقعیت عینی آسمانی یاد می‌کنند.

۱- قیصری، شرح فصوص قیصری، تهران، بی‌نا، ۱۴۹۹ هـ، ص ۲۰.

۲- برای روشن‌تر شدن مطلب به گفتار او درباره مرتبه اسم رحمان و اسم رحیم در صفحه ۱۱ و گفتار او درباره فیض اقدس و فیض مقدس، در صفحه ۱۸ از همان مأخذ مراجعه شود.

دعا و آسمان

با توجه به آن تصویر احتمالی که برای عرش ذکر کردیم، مسائلی از قبیل دست برداشتن به سوی آسمان در وقت دعا، نظر دوختن به بالا هنگام توجه به خدا و... نیز به آسانی قابل فهم است زیرا آسمان به هر حال:

* جلوه‌گاه زیبا و پر جذبه خدا و پر از آیات و نشانه‌های بزرگ از توانایی، دانایی و کارداری اوست:

لَقَدْ رَأَى مِنْ أَيَّاتِ رَبِّهِ الْكَبِيرِ.

او (یعنی پیغمبر در معراج) بخشی از بزرگترین نشانه‌های خداش را دید.^۱

* جایگاهی است که رحمتهای گوناگون الهی: آب، هوا، گازهای سودمند گرناگون، گرما، نور و صدها ماده سودمند دیگر از آنجا به زمین و ساکنان آن می‌رسد:

وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ.

روزی شما و هر چه به شما و عده داده شود در آسمان است.^۲

و بنابراین، توجه به آن و دست برداشتن به سوی آن در وقت دعا معنی قابل قبولی دارد، بی‌آنکه جای خدا را توی آسمان‌ها بپنداریم.

* معراج، چه معراج فرشتگان و چه معراج پیامبران نیز، می‌تواند بدراستی به صورت بالا رفتن در آسمان به سوی همان مرکز عالی فرماندهی خدا باشد، ولی نه برای دیدن خود خدا و ملاقات حضوری با او، بلکه برای

۱- نجم، ۱۸.

۲- ذاریات، ۲۲.

دیدن بزرگترین نشانه‌های خدایی او:

لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكَبِيرِ.

به راستی که او بخشی از بزرگترین نشانه‌های خداوندگار خویش را دید.^۱

طبرسی در تفسیر آیه ۱۲ از سوره نجم چنین نقل کرده است:

«... و از ابیالعلیه روایت شده که گفت: از پیامبر خدا سؤال شد که آیا در شب معراج، خداوندگارت را دیدی. گفت: من جویباری را دیدم، پشت جویبار پرده‌ای را دیدم و پشت پرده نوری را دیدم و بیش از این ندیدم.

از اباذر و ابی سعید خدری نیز روایت شده که از پیغمبر درباره این گفتار الهی سؤال شد که: «ما كَذَبَ الْفُرْوَادُ ما رَأَى» پیغمبر گفت: من نوری دیدم. این مطلب از مجاهد و عکرمه نیز نقل شده است.

ولی شعبی از عبدالله بن الحارث از ابن عباس نقل کرده که او گفت: محمد (ص) خداوندگار خویش را دید، اما خرد شعبی گرید: مسروق برای من گفت که از عایشه در این باره سؤال کردم. عایشه گفت: تو حرفی می‌زنی که مو بر اندام من راست می‌شود. مسروق گفت: به او گفتم، ای ام المؤمنین کمی تأمل کن. آنگاه «وَالنَّجْمٌ إِذَا هَوَى» تا «قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْئَى» را برای او خواندم. عایشه گفت تو تأمل کن. فکرت کجا رفته؟ پیغمبر جبرئیل را با همان چهره اصلی اش دید. هر کس به تو گفته که محمد (ص)

خدای خود را دیده دروغ گفته است. خدای متعال می‌گردید:
دیده‌ها او را در نیابند ولی او دیده‌ها را دریابد...^۱

و حی هم می‌تواند به راستی از آسمان به زمین بیاید، زیرا گیرنده وحی یعنی پیغمبر، به هر حال موجودی است زمینی و انسانی است که در زمین جای گرفته است؛ بنابراین، سروش غیبی را چه به صورت صدا بشنوید، چه به صورت نوشته ببینید یا بخواند، باز وحی الهی را در قالب یک امر طبیعی دریافت کرده است، و وحی به این صورت می‌تواند به راستی از آسمان فرو فرستاده شود، (تنزیل) و دیوان برای آنکه آن را دزدکی بشنوند می‌توانند به راستی در آسمان کمین کنند. به این ترتیب آیات مربوط به این قسمت را خیلی سرراست می‌توان فهمید و پذیرفت بی‌آنکه لازم باشد کلمات تنزیل، سماء و داستان کمین کردن دیوان در آسمان را تأویل و از معنی متعارف خود منحرف سازیم. حتی تعبیر کتب سماوی، یعنی کتابهای آسمانی را که برای کتابهای وحی الهی به کار رفته، را می‌توانیم تأیید کنیم، بی‌آنکه به تأویل آن نیازمند باشیم.

آیا خدا همه جا هست؟

در قرآن آیاتی آمده که از آنها چنین برداشتی شده است. در گفت و گوهای مذهبی نیز گاهی می‌شنویم که خدا هیچ جا نیست و همه جا هست. آیه ۴ سوره حديد چنین می‌گوید:

... وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ ...

۱- طبرسی، مجمع البیان، ج ۹، ص ۱۷۵.

... و شما هر جا باشید او با شماست...

گروهی این آیه را با این پندر مربوط می‌شمرند که خدا همه جا هست؛ ولی آشنایی بیشتر با قرآن نشان می‌دهد که از این آیه نباید چنین معنایی فهمیده شود. در قرآن این گونه تعبیر مکرر آمده از قبیل خدا با نیکان است، خدا با شکیبايان است و... ولی در هر یک از تعبیرها بودن خدا با... برای بیان معنی خاصی به کار رفته است. در آیات: ۱۲ سوره مائد، ۱۳ انفال، ۴۶ طه، ۳۵ محمد، ۱۵۳ و ۱۹۲ بقره، ۱۲۸ نمل، ۱۲۳ ۴۰ توبه برای بیان این معنی آمده که خدا کمک نیکوکاران، پرهیزکاران، شکیبايان و مؤمنان است.

در آیه‌های: ۱۰۸ سوره نسا و ۷ مجادله برای بیان این مطلب آمده است که خدا همه چیز را می‌داند و هیچ چیز بر او پوشیده نیست: (آنها که به خود خیانت می‌کنند) از مردم شرم می‌کنند ولی از خدا شرم نمی‌کنند، با این که خدا در همان وقت که در دل شب سخنی می‌گویند «یا می‌اندیشند» که برخلاف رضای اوست، با آنهاست، و خدا همواره بر هر چه می‌کنند کاملاً آگاه بوده است.^۱ توجه کامل‌تر به آیه ۴ سوره حديد نشان می‌دهد که در این آیه هم‌چنین معنایی مورد نظر است:

اوست که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید، آنگاه بر تخت قرار گرفت، هر چه در زمین فرو رود و هر چه از آن برآید، هر چه از آسمان فرود آید و هر چه در آن بالا رود، همه را می‌داند، هر جا باشید او با شماست و خدا آنچه می‌کنید می‌بیند.

با این حال در تاریخ عقاید اسلامی به اشخاص یا گروه‌هایی

برمی خوریم که این آیات را با مطالبی دیگر مربوط شناخته‌اند^۱ تا آنجا که وحدت وجودیهای حلولی تعبیرهای:

... وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ؛ وَ هر جا باشید او با شماست.^۲

... وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ...؛ و بدانید که خدا میان مرد و قلب او حائل می‌شود...^۳

... وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ؛ ... و ما از رگ ورید به او نزدیکتریم.^۴

فَإِنَّمَا تُولُوا فَتَّمَ وَجْهَ اللَّهِ...؛ به هر جا روید همانجا روی خداست...^۵

را نشانه آن دانسته‌اند که قرآن نیز وحدت وجود حلولی را تأیید می‌کند و بنابراین خدا همان مجموعه موجودات این جهان است و هر موجودی در حقیقت بخشی از اوست.^۶ ولی دقت بیشتر در خود این آیات و آیات قبل و بعد آنها به آسانی این نکته را روشن می‌کند که هیچیک از آنها نمی‌تراند به وحدت وجود حلولی مربوط باشد.

آیه ۴ سوره حديد می‌خواهد مسلمانان را به کمک خدا/ امیدوارتر کند و برای بیان این مطلب به آنها می‌گوید: هر جا باشید خدا با شماست.

۱- صدرالمتألهين، شواهد، ص ۴۸.

۲- حديد، ۴.

۳- انفال، ۲۴.

۴- ق، ۱۶.

۵- بقره، ۱۱۵.

۶- این یکی از معانی وحدت وجود حلولی است که جدا شناختن آن از برخی از فرضیه‌های مادی که درباره جهان گفته شده براستی دشوار است.

آیه‌های ۲۴ سوره انفال و ۱۶ سوره ق می‌خواهند انسان را به علم خدا و آگاهی او بر آشکار و نهان متوجه سازند. آیه ۱۱۵ سوره بقره می‌خواهد به مسلمان‌ها بفهماند که خدای مسجد اقصی و مسجدالحرام یکی است و اگر قبله مسلمان‌ها از مسجد اقصی به مسجدالحرام تبدیل گردیده برای آن است که استقلال کامل دین اسلام و پیامبر و کتاب آسمانی آن محرز شود و دیگر گفته نشود که پیامبر اسلام وابسته به یهود و دنباله‌رو آنهاست و هیچ یک در صدد بیان مطلبی که به وی وحدت وجود دیگر بدهد نیست.

به هر حال، آنچه خداشناسی پیشرفت می‌گرید این است که خدا برتر از آن است که جا و مکان داشته باشد، بنابراین او نه در آسمان است، نه در زمین و نه در همه جا.

مسئله روئیت خدا

آیه ۱۰۳ سوره انعام درباره روئیت خدا چنین می‌گوید:

لَا تُدْرِكُ الْأَيْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَيْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

دیده‌ها او را در نیابتند، ولی او دیده‌ها را دریابد و اوست نامریی آگاه.

علامه حلی گوید:

«... وجوب الوجود يقتضي نفي الروية ايضاً... (واجب الوجود بودن خود به خود مستلزم نفي روئیت نیز هست...)»^۱

علامه پس از این اظهارنظر که درباره روئیت خدا می‌کند مطلب را چنین ادامه می‌دهد:

۱- علامه حلی، *کشف الموارد فی شرح تجربید الاعتقاد*، مشهد، بی‌نا، بی‌تا، ص ۱۸۲.

بدان که بیشتر عقلا بر این عقیده‌اند که خدا را نمی‌توان دید
ولی کسانی که خدا را جسم می‌پنداشند، می‌گویند خدا را
می‌توان دید. البته اینها هم اگر خدا را جسم نمی‌پنداشتند و او
را مجردی مجرد از ماده می‌دانستند رؤیت او را محال
می‌شمردند.

ولی اشعاری‌ها درباره رؤیت نظری داده‌اند که با رأی همه عقلا
مخالف است، آنها چنین پنداشته‌اند که خدا در عین آنکه جسم
نیست و مجرد از ماده است، قابل رؤیت نیز هست...^۱

اشعری (۳۳۰ - ۹) در مقالات درباره رؤیت چنین گفته است:
«درباره رؤیت خدا و امکان دیدن او با چشم اختلاف است و
در این زمینه نوزده قول وجود دارد.

گروهی گفته‌اند ممکن است ما در همین دنیا خدا را با چشم
ببینیم، شاید خدا یکی از همین کسانی باشد که ما در راه به
آنها برخورد می‌کنیم. برخی از اینها حلول خدا را در اجسام
ممکن می‌دانند. اینها وقتی انسانی را می‌بینند که از او
خوششان می‌آید احتمال می‌دهند که شاید خدا در او حلول
کرده باشد.

بسیاری از کسانی که رؤیت خدا را در همین دنیا ممکن می‌شمرند،
می‌گویند ممکن است با خدا دست داد و به او دست زد، ممکن
است او به دیدارشان بیاید.^۲ اینها می‌گویند مردمی که خلوص نیست

۱- اقتباس از *کشف المراد*، ص ۱۸۴ - ۱۸۲.

۲- به احتمال قوی این مطلب ریشه‌ای از تصورات دارد، زیرا در سفر پیدایش و سفر
خروج از صحنه‌های مکرری یاد شده که خدا از ابراهیم، یعقوب و ... دیدن کرده است.

دارند هر وقت بخواهند با خدا معاونقه می‌کنند، چه در دنیا، چه در آخرت، این مطلب از برخی از طرفداران مصر و کهمس نقل شده است.

از طرفداران عبدالواحد بن زید نقل شده که گفته‌اند خدای سبحان برای هر کس به میزان عملش قابل رؤیت است. بنابراین، هر کس عملش بهتر باشد او را بهتر می‌بیند. گروهی گفته‌اند ما در این دنیا خدا را در خواب می‌بینیم ولی در بیداری نه.

از رقیه بن مصقله نقل شده که گفته است در خواب خدای ذوالجلال را دیدم که گفت من جایگاه والایی به او، یعنی به سلیمان تیحی خواهم داد، او چهل سال نماز صبح را با وضوی که برای نماز عشاء گرفته بود، خواند (یعنی شب زنده‌دار بود). کسان بسیاری هستند که از این مطلب که خدا در دنیا دیده می‌شود و از مطالب دیگری که اینها گفته‌اند خودداری کرده و گفته‌اند او فقط در آخرت دیده می‌شود.^۱

اشعری در اواخر جلد اول این کتاب در یک فصل، خلاصه‌ای فشرده از عقاید اصحاب حدیث و اهل سنت را آورده و گفته است: (اصحاب حدیث و اهل سنت) می‌گویند خدای سبحان در روز رستاخیز با چشم آن چنان دیده می‌شود که ماه در شب چهارده، مؤمنان او را می‌بینند و کافران او را نمی‌بینند زیرا میان آنان و خدا حاجبی هست، خدای عزوجل فرموده است:

۱- اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۲۶۳.

«هرگز در آن روز (یعنی روز قیامت) آنها از خداوندگار خود
محجوب‌اند.^۱

موسی (ع) از خدای سبحان تقاضا کرد که در همین دنیا او را
ببینند، ولی خدای سبحان بر کوه جلوه‌گر شد و آن را از هم
پاشاند تا به او بفهماند که او را در دنیا نخواهد دید، ولی در
آخرت خواهد دید.^۲

این همان نظری است که اشعری پذیرفته و علامه حلی از آن
در شگفتآمده است زیرا اگر خدا، همان طور که خود اشعری هم پذیرفته،
جسم نباشد، اصولاً قابل رویت نیست، چه در این دنیا، چه در آن دنیا.

علت پیدایش این عقیده و نظایر آن در میان مسلمانان
بررسی همه آرا و عقایدی که از این گونه اشخاص یا فرقه‌ها در کتاب
مقالات و منابع دیگر نقل شده و مقایسه آنها با آرا و عقاید دینی و شبه دینی
غیر اسلامی نشان می‌دهد که صاحبان این عقاید، بیش از آن که تحت تأثیر
اسلام و قرآن باشند، تحت تأثیر آرا و عقاید دیگران بوده و از این طریق به
این راههای انحرافی کشیده شده‌اند. با این حال عقیده خود ابوالحسن اشعری
را درباره رویت نمی‌توان ناشی از یک چنین دنباله‌روی دانست زیرا او و
پیروانش همواره بر این اصل تکیه می‌کنند که در معارف اسلامی باید فقط به
کتاب و سنت استناد کرد و جلوی تأثیر انحرافی پیوندهای فکری بیگانه را
گرفت. بنابراین، چه چیز سبب شده که آنها به رویت خدا در قیامت معتقد
شوند؟ از نوشهای خود آنها به آسانی به دست می‌آید که آنچه آنان را به

۱- مطففین، ۱۵.

۲- اشعری، مقالات اسلامیین، ج ۱، ص ۳۲۱ و ۳۲۲.

سوی این نظر کشانده، در درجه اول قسمتی از آیات خود قرآن کریم بوده است.

قرآن، مکرر از روز رستاخیز به عنوان روز ملاقات با خدا یاد کرده است:

هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَ مَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ
وَ كَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا. تَعَبِّرُهُمْ يَوْمَ يَأْلَقُونَهُ سَلَامٌ وَ أَعْدَّهُمْ أَجْرًا
كَرِيمًا.

او (یعنی خدا) است که با فرشتگانش بر شما درود می فرستد (یا شما را مورد عنایت خود قرار می دهد) تا شما را از تاریکی ها به روشنی برد و او همواره نسبت به مردم با ایمان مهریان بوده است. خوش آمد گفتن آنها روزی که او را ملاقات می کنند با کلمه سلام است و او (یعنی خدا) برای آنان پاداشی پر ارج فراهم ساخته است.^۱

آیاتی که از ملاقات انسان با خدا در روز رستاخیز یاد می کنند. بسیارند: ۲۲۳ و ۴۶ و ۲۴۹ سوره بقره؛ ۳۱ و ۱۰۴ انعام؛ ۷۷ توبه؛ ۱۵ و ۴۵ یونس؛ ۲۹ هود؛ ۲ رعد؛ ۱۱۰ کهف؛ ۲۱ فرقان؛ ۵ و ۲۳ عنکبوت؛ ۸ روم؛ ۱۰ و ۲۳ سجده و ۶ انشقاق.

طرز تعبیر مطلب در این آیات مختلف است ولی به هر حال به ملاقات انسان با خدا مربوط است، مثلاً آیه ۶ سوره انشقاق می گوید:

يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رِيْكَ كَدْحًا فَمَلَاقِيهِ.

ای انسان، تو همواره دست اندر کار تلاشی پر زحمت به سوی خدایت هستی و سرانجام او را ملاقات خواهی کرد.

اشعری و همفکران او می‌گویند ملاقات، یعنی برخورد رودررو، و به عبارت دیگر دیدار. بنابراین، روز قیامت روز دیدار خداست. به خصوص با توجه به آیات زیر مطمئن شده‌اند که منظور از ملاقات همان رؤیت است:

وُجُوهٍ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَيْهَا نَاظِرَةٌ
در آن روز (یعنی روز قیامت) عده‌ای از چهره‌ها زیبا و شادابند
و به سوی خدایشان نظر دوخته‌اند.^۱

باید اعتراف کنیم که ما هم اگر فقط به همین آیات می‌نگریستیم چنین می‌پنداشتیم که مؤمنان در روز قیامت خدا را رو در رو خواهند دید ولی در قرآن آیات دیگری هم در زمینه رؤیت خدا آمده است که در آنها مسأله رؤیت مستقیماً مطرح و درباره‌اش نظر داده شده است.^۲

بدیهی است که برای آگاهی بر تعلیم قرآن درباره این مسأله باید در درجه اول به این آیات توجه شود. در این آیات صریحاً این تقاضای ساده‌لرخانه که می‌خواهیم خدا را ببینیم مطرح و با قاطعیت رد شده است.

از آنجا که پی بردن به واقعیتهای غیر حسی و ایمان به وجود آن‌ها همواره برای مردم شکاک و بدباور کار دشواری بوده است، عده‌ای از مخالفان پیامبران از آنها می‌خواسته‌اند که خدا را رو در رو به آنها نشان دهند تا دیگر مجالی برای شک و ناباوری باقی نماند؛ مثلاً بنی اسرائیل از موسی چنین تقاضا کردند:

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ تُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهَنَّمَ فَأَخَذْتُكُمْ

۱- قیامت، ۲۲ و ۲۳.

۲- از قبیل آیه ۱۰۳ سوره انعام و ۱۴۳ سوره اعراف.

الصَّاعِقَةُ وَ أَنْتُمْ تَتَنَظَّرُونَ.

و آن وقت که گفتید ای موسی ما هر روز به تو ایمان نخواهیم آورد، مگر این که خدا را آشکارا و بی پرده ببینیم، ولی صاعقه در برابر چشم شما آمد و شما را گرفت.^۱

بنی اسرائیل آنقدر در این تقاضای خود پافشاری کردند که موسی (ع) ناچار شد این تقاضا را به این صورت با خدا در میان گذارد:^۲

وَ لَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَمَةً رَيْهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَيْنِي وَ لَكِنْ أَنْظُرْ إِلَيْ الْجَيْلِ فَانِ اسْتَقَرَ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَيْنِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَيْهُ لِلْجَيْلِ جَعَلَهُ دَكَّاً وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقاً فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبَثِّتُ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ.

وقتی موسی به میعادگاه ما آمد و خدایش با وی سخن گفت، اظهار کرد که ای خدای من، خودت را به من بنما تا بر تو نظر افکنم. و خدا گفت، هرگز مرا نخواهی دید، اما همین که خدا بر کوه جلوه گر شد آن را با خاک یکسان کرد و موسی بیهوش بر زمین افتاد، وقتی موسی به هوش آمد، گفت خدایا ترا تسیح می گریم، به سویت بازگشتم، و من نخستین کس هستم که به تو ایمان آورده.^۳

۱- بقره، ۵۵. در آیه ۱۵۳ سوره نسا نیز از همین رویداد یاد شده است.

۲- زردهشت هم از «دریافت خدا با چشمان خود» سخن گفته: ای مژده! آنگاه که ترا با چشمان خود دریافتمن، درنهاد خویش به تو اندیشیدم که تویی نخستین و پسین هستی و پدر منش نیک... (اوستا، ص ۴۳، بند ۸).

۳- اعراف، ۱۴۳.

اعراب نیز از پیغمبر اسلام این تقاضا را داشتند که خدا را جلوی روی آنها بیاورد تا به او ایمان آورند:

وَ قَالُوا لَنْ نُقْمِنَ لَكَ حَتَّى نَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا. أَوْ... أَوْتَابِي
بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا.

و گفتند ما به تو ایمان نخواهیم آورد، مگر آنکه برای ما از زمین چشمہ آبی بیرون آری. یا... یا خدا و فرشتگان را جلوی روی ما آوری.^۱

وَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقاءَنَا لَوْلَا اُتْرُولَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرِي رِئَنَا
لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عَتُوا كَبِيرًا. يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا
يُشْرِي يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ وَيَقُولُونَ حِجْرًا مَحْجُورًا.

و آنها که به ملاقات ما امیدی ندارند گفتند چرا فرشتگان بر ما فرستاده نشده‌اند یا چرا خدای خود را نمی‌بینیم. اینها دچار خود بزرگ‌بینی شده و به راه سرکشی افتاده‌اند. روزی که آنها فرشتگان را ببینند، در آن روز مژده‌ای برای تبهکاران نیست و همراه خواهند گفت، فاصله، فاصله.^۲

این آیات درخواست عده‌ای از مردم زمان پیغمبر را که خواستار دیدن خداوند بودند، سخت ناپسند و نشانه استکبار و سرکشی می‌شمرد و چون آنها علاوه بر این خواستار دیدار فرشتگان نیز بودند، اضافه می‌کند که بله، آنها روز قیامت فرشتگان را خواهند دید ولی دیگر برای آنها سودی نخواهد داشت، زیرا همین فرشتگان مأمور کیفر آنها هستند و آنها که امروز تا این

۱- اسراء، ۹۲

۲- فرقان، ۲۱ و ۲۲

اندازه برای دیدن فرشتگان پاافشاری می‌کنند، آن روز فریاد می‌زنند که از ما فاصله بگیرید.

آیه ۱۰۳ سوره انعام هم به طور کلی و با قاطعیت می‌گوید:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَيْصَارُ چشمها او را درنیابند.

آیا با توجه به این آیات، برداشت نهایی ما از قرآن این نخراهد بود که قرآن خدا را مجردی نامرئی معرفی می‌کند که اصولاً به چشم نمی‌آید، چه در این دنیا، چه در آن دنیا؟

پس مقصود از ملاقات با خدا در قیامت چیست؟ ممکن است مقصود این باشد که در صحنه رستاخیز دیگر برای هیچ کس جای شک و تردید درباره خدا باقی نمی‌ماند، گریبی خود را با خدا رو به رو می‌یابد.

خدای دانا

خدا همه چیز را می‌داند. جهان هستی برای ما انسان‌ها به دو بخش غیب (نهان) و شهادت (آشکار) تقسیم می‌شود، ولی خدا غیب و شهادت، نهان و آشکار جهان را می‌داند و اصولاً برای او غیبی وجود ندارد، در برابر او جهان یکسره شهادت است:

عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالُ.

دانای نهان و آشکار، بزرگ والا.^۱

۱- رعد، ۹ آیات؛ ۷۳ سوره انعام؛ ۹۴ و ۱۰۵ توبه؛ ۹۲ مؤمنون؛ ۴۶ زمر، ۲۲ حشر؛ ۸ جمدة و ۱۸ تغابن نیز در همین زمینه است.

إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفِي عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ.
بِرَّ خَدَا هُبُّجْ چیز پوشیده نیست، نه در زمین، نه در آسمان.^۱

خد از کوچکترین جزئیات جهان آگاه است، حتی یک کارهای ما را می‌داند:

... وَ مَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَهِ عَلَيْمٌ.
هر کار نیکی بکنید، خدا بر آن آگاه است.^۲

آن هم آگاهی حضوری و رو در رو، نظیر آگاهی شاهد که قضیه‌ای را رو در رو می‌بیند و می‌باید و بعد نسبت به آن «شهادت» می‌دهد.
أَوْلَمْ يَكْفِ بِرِيْكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ
آیا کافی نیست که خدایت بر هر چیز گراه است؟^۳

قرن‌ها عده بسیاری از فلاسفه و متكلمين اسلامی، علم تفصیل خدا را به جزئیات مناسب با ذات خداوندی نمی‌دانستند و مسأله پرغوغای عنایت فکر آنها را به خود مشغول کرده بود. به عقیده آنها علم خدا به جزئیات باید از طریق علم او به کلیات توجیه شود.

این نظر با آنچه قرآن درباره علم خدا گفته است چندان سازگار نبود. سرانجام صدرالمتألهین با استفاده از فلسفه وجودی و شیوه‌ای که خود برای تبیین واجب و ممکن و وحدت و کثرت به کار برده است، علم تفصیلی خدا به جزئیات را نیز، علمی حضوری متناسب با ذات خداوند دانست و مشکل

۱-آل عمران ۵، آیه ۳۸ سوره ابراهیم نیز به همین مضمون است.

۲-بقره، ۲۱۵

۳-فصلت، ۵۳

عنایت را حل شده اعلام کرد.

به هر حال قرآن بر روی علم حضوری خدا به همه امور جهان سخت تکیه دارد و خدا را عالم^۱، علیم^۲، و علام^۳ می‌داند. او خبیر^۴ (آگاه) و حکیم^۵ (کارдан) است و کار جهان را به بهترین وجه، از روی حکمت و کاردانی اداره می‌کند.

خدای توانا

خدا بر همه چیز و همه کار توانایی دارد:

... إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.

... که خدا بر همه چیز تواناست.^۶

او توانا (قادر و قدری^۷)، نیرومند (قوی^۸)، و بر همه مسلط (قاهر^۹) و (قهار^{۱۰}) است. چنان توانا و مسلط است که همین که بخواهد چیزی به وجود آید و کاری انجام شود، کافی است که فرمان دهد شو و بلا فاصله خواهد شد.

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.

۱- انعام، ۷۳. و...

۲- بقره، ۳۲. و...

۳- مائدہ، ۱۰۹. و...

۴- نساء، ۳۵.

۵- بقره، ۳۲.

۶- بقره، ۲۰.

۷- بقره، ۲۰؛ انعام، ۳۷.

۸- هود، ۶۶.

۹- انعام، ۶۱.

۱۰- یوسف، ۳۹.

وقتی او چیزی را بخراهد فرمان او همین است که «شو» و به
دنبال آن «خراهد شد». ^۱

اراده و مشیت خدا (قضا و قدر)

موجرداتی که از دانایی و توانایی برخوردار هستند معمولاً می‌توانند به همه یا لاقل قسمتی از آنچه می‌خواهند تحقق بخشنده یا دست کم در راه تحقق بخشیدن به آن تلاش کنند. وقتی از روی آگاهی در صدد آن برمی‌آییم که به خواسته خود تحقق بخشیم، می‌گوییم اراده کرده‌ایم که فلان کار را به انجام برسانیم بنابراین:

اراده عبارت است از خواستی آگاهانه و نیرومند که می‌تواند در تحقق یافتن خواسته ما مؤثر باشد.

در میان موجودات گوناگون این جهان جاتوران، لاقل جانوران پیشرفت، از این خصوصیت کم و بیش برخوردارند که چون در خود خواستی بیابند، در راه تحقق بخشیدن به آن آگاهانه بکوشند و از میان جاندارانی که تاکنون شناخته‌ایم انسان بیش از هر جاندار دیگر از این امتیاز برخوردار و قلمرو اراده او از قلمرو اراده همه جانداران شناخته شده دیگر گسترده‌تر است. به همین جهت علم و آگاهی در زندگی او بیش از زندگی همه موجودات دیگر نقش خلاق دارد. با این حال بسیاری از کارهای انسان، همان کارهایی که خود او انجام می‌دهد، ظاهراً از روی اراده نیست، دستگاه گردش خون، دستگاه تنفس، دستگاه گوارش، غده‌های بزرگ و کرچک بدن او که مواد شیمیایی

لازم را می‌رساند و... بدون اراده او کار می‌کنند.^۱ از اینها هم که بگذریم، قلمرو تأثیر اراده او به هر حال محدود است. مثلاً تاکنون اراده او در نظام گردش کرات آسمانی نقش نداشته است. یا هر یک از انسان‌ها را که بنگریم با خصوصیات جسمی و ارشی از مادر به دنیا می‌آیند که خود آنها در داشتن این خصوصیات کمترین نقش ارادی و آگاهانه نداشته‌اند.

بنابراین تأثیر اراده و مشیت انسان به هر حال محدود است، به همین جهت بسیار اتفاق می‌افتد که اراده می‌کند کاری را انجام دهد ولی مرفق نمی‌شود و عواملی که از دایره دانایی و توانایی او بیرون هستند مانع انجام گرفتن خواست او می‌شوند. اما خدا که دانا و توانای مطلق است، هر چه بخواهد می‌کند:^۲ ... انَّ رَبِّكَ فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ ... که پروردگار تو هر چه بخواهد می‌کند.^۳

هیچ چیز نمی‌تواند مانع انجام خواست او شود.^۴ خواست او بر همه جهان حکومت و تسلط دارد (قضا)، اما خواست دیگران نه.^۵ دیگران، هر چه

۱- شک نیست که کار هر یک از این دستگاه‌ها به سلسله اعصاب مربوط است و حتی اندام‌شناسی پیشرفته برای هر یک از آنها یک مرکز فرماندهی در ناحیه‌ای از مغز کشف کرده است ولی به هر کار که فرماندهی آن به مغز مربوط شود کار ارادی گفته نمی‌شود. البته از انسانهایی که به کمک ریاضت و تمرین، بر قدرت و تسلط اراده خود بر خویش افزوده‌اند، مکرر نقل شده که گردش خون خود را تا حدی تحت اراده و کنترل خود درآورده‌اند ولی این تسلط، بر فرض که صحت داشته باشد، محدود و استثنایی است و نمی‌تواند دلیل آن باشد که گردش خون را برای همه انسان‌ها کار ارادی بشناسیم.

۲- هود، ۱۰۷.

۳- بروج، ۱۶.

۴- هود، ۳۳؛ فاطر، ۴۴؛ و...

۵- مؤمن، ۲۰.

و هر که باشند، فقط در چارچوب و محدوده‌ای کارآیی دارند که خداوند به عنوان قلمرو کار و حرکت اراده آنها معین کرده است، چه او برای هر چیز محدوده‌ای معین کرده است (قدر).^۱

انسان نیز مشمول همین قانون کلی است. توانایی او بر خودسازی و انتخاب راه و چاه، تنها در جهاتی مشخص از زندگی او است، در چارچوب همان اندازه و محدوده‌ای که قضا و قدر الهی برای او معین کرده است. خدا چنین خواسته که انسان به تشخیص خود، به خواست خود و با انتخاب خود، آینده خود را، نیک یا بد، زشت یا زیبا، تابناک یا تیره، بسازد.

تازه در همین محدوده‌ها هم، نه انسان و نه هیچ موجود دیگر، نباید خود را فرمانروای مطلق و بی منازع در منطقه‌ای محدود بداند. اگر خدا بخواهد خواست او را در همین منطقه هم خشی و بی اثر می‌کند:... ان رَبِّكَ لِيَأْمُرُ صَادَ ... که خدای تو همواره در کمین است.^۲

چه بسا فرمان او بباید و نتیجه تلاشهای یک فرد یا گروه مغرور را چنان بر باد دهد که برای هیچ کس قابل پیش بینی نباشد تا عاملی هشیار کننده برای انسان‌ها گردد و به آنها بفهماند که حتی در دایره قدرت و سازندگی خویش نیز باید همواره به سایه مشیت و اراده الهی که در همه جا گسترده است، توجه داشته باشند.

در قرآن نمونه‌های متعددی از این فرمان نقل شده است از جمله در آیه‌های ۱۷ تا ۳۲ سوره قلم که مستقیماً ناظر به همین معنی است:

ما آنها را در معرض آزمایش آورديم، همان طورکه آن باعذارها را به معرض آزمایش گذارديم، آن وقت که سوگند خوردنده که بامدادان

۱- فرقان، ۲؛ طلاق، ۳؛ فصلت، ۱۰ و ...

۲- فجر، ۱۶.

میوه باغ را خواهند چید و «اگر خدا بخواهد» نگفتند. اما همان وقت که آنها در خواب بودند به فرمان خدا گردبادی بر آن وزید^۱ و باغ به صورت زمینی بایر درآمد.

صبح که شد یکدیگر را صدا زندند که اگر می خواهید به میوه چینی بروید، زودتر روانه کشتزار شوید، به راه افتادند و آهسته و یواشکی با هم حرف می زدند که «مبادا بی نوایی (خبر شود) و به باغ شما درآید.

به این ترتیب آنها با تصمیم بر محروم ساختن بی نوایان روانه باغ شدند. اما وقتی چشم شان به باغ افتاد، گفتند نه، ما (از جانب خدا از استفاده از دسترنج خود) محروم شده‌ایم. میاندار آنها (یا میانه رو آنها) گفت، من به شما نگفتم، چرا تنزیه خدا نمی‌کنید. گفتند نیایش باد خدای ما را، ما ستمگر بودیم. آن وقت به یکدیگر رو نمودند و همدیگر را سرزنش کردند. گفتند وای بر ما، ما سرکش بودیم. اینک امیدواریم که خدایمان به جای آن بهتر از آن را بدهد. که ما دیگر بر خدای خویش دل نهاده‌ایم.

خدای زنده پاپر جا (الحی القيوم)

مرجوری که از توانایی همراه با دانایی و اراده برخوردار باشد زنده است، آن هم زنده‌ای پیشرفته، در درجه بالایی از حیات و زندگی. به همین جهت ما معمولاً تلاش آگاهانه و هشیارانه را نشانه زنده بودن فرد و جامعه می‌دانیم. کدام ملت زنده‌تر است؟ ملتی که آثار و تلاش هشیارانه در سراسر میدان

۱- یا حریقی آن را فرا گرفت یا...

هستی اش نمایان تر باشد. در میان جانداران، انسان از مرحله بالاتری از حیات و زندگی برخوردار است زیرا نقش تلاش آگاهانه در زندگی او وسیع تر و عمیق تر است.

اینک کدام موجود است که فعالیت آگاهانه او در عالی ترین حد است و از همه موجودات آگاه و فعال دیگر عالی تر؟ خدا. پس خدا حی و زنده است، آن هم با عالی ترین درجه حیات و زندگی، زندگی مطلق، زنده مطلق هم اوست.^۱ زنده ای که مرگ به او راه ندارد.

وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ...

و بر آن زنده توکل کن که هرگز نمی میرد و به ستایش و نیایش او پرداز...^۲

زنده ای که همیشه سرپا و پابرجاست و هیچ گاه از کار و عمل و سرپا بودن خسته نمی شود، تا از پای بیفتد و بخرابد یا چرت بزند:

الَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذْنَا سِنَةً وَ لَا نَوْمًا...

خدا، جز او که زنده پابرجا (یا همیشه برپا، یا همیشه بیدار) است خدایی نیست، نه چرتش می گیرد نه خواب...^۳

الْمَلَكُ الَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ...

الف، لام، ميم، خدا، جز او که زنده پابرجاست، خدایی نیست، او کتاب را به حق بر تو فرستاد...^۴

۱- غافر، ۶۵.

۲- فرقان، ۵۸.

۳- بقره، ۲۵۵.

۴- آل عمران، ۳ - ۱.

وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا
سرها همه در برابر آن زنده پابرجا به تراضع فرود آمده، اما
بیچاره آن کس که با خود ستمی همراه آورده.^۱

کلمه قیوم با قیام به معنی ایستادن و بر پا بردن همراهش است. قائم که اسم فاعل است به معنی ایستاده و برپا است، بنابراین، قیوم که صیغه مبالغه است باید به معنی بسی برپا، سخت برپا و به عبارت روشن‌تر همیشه برپا باشد. مفسران درباره معنی این صفت که در قرآن خدای متعال آمده نظرهای گوناگون داده‌اند. طبرسی گوید:

«قیوم یعنی آن که به اراده آفرینش می‌پردازد، چه در ایجاد موجودات در آغاز کار، و چه در روزی رساندن به آنها، همان طور که در آیه دیگر گفته: هیچ جنبنده‌ای در زمین یافت نمی‌شود مگر آن روز که روزیش بر عهده خدادست... این رأی از قناده نقل شده است و گفته شده که قیوم به معنی «عالم بر همه امور است» و از این گفته عرب گرفته شده است که «هذا یقوم بهذا الكتاب»، یعنی این شخص آنچه را در این کتاب هست می‌داند. و باز گفته شده که قیوم به معنی «دائم الوجود» است، یعنی آن که همیشه هست. این نظر از سعید بن جبیر و ضحاک نقل شده است و باز گفته شده که قیوم؛ یعنی «آن که بالای سر همه ایستاده تا او را آنطور که خود می‌داند به پاداش عمل خویش برساند. این نظر از حسن بصری نقل شده است. کلمه قیوم با همه این معانی سازگاری دارد.^۲

در بحثهای فلسفی، قیوم این طور معنی شده: القائم بذاته المقوم لغيره.

۱- طه، ۱۱۱.

۲- طبرسی، مجمع البیان، ج ۲، ص ۳۶۲.

نچه روی پای خود ایستاده و هستی اش از جای دیگر گرفته نشده و هستی بخش دیگران و بر پا دارنده آنهاست. ما به تو قائم چون تو قائم به ذات.

صدرالمتألهین نیز به همین معنی گراییده و در توجیه آن بحث مفصلی آورده و سرانجام نتیجه گرفته است که قیوم، یعنی آنکه آنقدر پابرجاست که مایه پابرجایی موجودات دیگر نیز هست.^۱

سید قطب در تفسیر قیوم گوید:
آنکه نه تنها پدید آورنده موجودات است، بلکه نگهدارنده آنها نیز هست.^۲

علامه طباطبائی نیز مطلبی نظیر این گفته‌اند^۳ که تقریباً همان است که در مجمع‌البيان از قتاده نقل شده است.

به نظر ما، همان معنی همیشه بر پا، همیشه بر جا و همیشه بیدار که در ترجمه فارسی آید آوردمیم، هم با معنی لغوی کلمه و اشتراق آن از قیام سازگارتر است و هم با توضیحاتی که در آیه ۲۵۵ سوره بقره به دنبال کلمه قیوم آمده است. قیوم، به این معنی، تکمیل و تأکید همان صفت حی است. همان طور که می‌دانیم موجودات زنده روی زمین، کم یا بیش، به خواب نیازمندند، باید بخوابند تا برای ادامه زندگی، تجدید قوا کنند. خواب معمولاً با رخوت و سستی عضلات همراه است و جانداری که می‌خوابد معمولاً می‌افتد و نمی‌تواند سرپا بایستد. در حالت خواب معمولاً قسمتی از نیروهای حیاتی، به خصوص نیروهای ادرakkی و حرکتی، به حالت نیمه

۱- صدرالمتألهین، *تفسیر ملاصدرا*، ص ۳۰۵ و ۳۰۶.

۲- سید قطب، *فى ظلال القرآن*، ج ۱، ص ۴۱۹.

۳- علامه طباطبائی، *المیزان*، ج ۲۳۴۷ و ۳۴۸.

تعطیل در می‌آید.

قرآن می‌گوید، خدا زنده‌ای است کامل که در شریون حیاتی او کمترین سستی و فتور راه ندارد، زنده‌ای خستگی‌ناپذیر، همیشه سریا و همیشه بیدار، نه چرتش می‌گیرد، نه خواب. بنابراین همیشه دانا و همیشه تواناست.

حالا بار دیگر به نظم مطالب در آید ۲۰۵ سوره بقره توجه کنید:

خدا، جز او که زنده پابرجای همیشه بیدار است، خدایی نیست، نه چرتش می‌گیرد، نه خواب. آنچه در آسمانها و زمین است از آن او و در اختیار اوست. کیست که نزد او میانجیگری کند، مگر با علم و اجازه خود او؟^۱ او از هر چه رو در رو و هر چه پشت سر آنهاست با خبر است و آنها بر هیچ بخشی از علم او احاطه ندارند، مگر در همان حد که خودش خواسته باشد. کرسی فرمانروایی او پنهان آسمانها و زمین را فرا گرفته و نگهداری آنها بر او سخت و گران نیست و اوست والای بزرگ.

مالحظه می‌کنید که همه نتیجه‌گیریهای این آیه مربوط به دانایی و توانایی مطلق خدادست که نشانه همیشه بیداری و راه نداشتن کمترین خلل در شریون حیاتی اوست.

۱- آیه‌های: ۱۱۷ سوره بقره؛ ۴۷ آل عمران؛ ۴۰ نحل؛ ۳۵ مریم و ۶۸ مؤمن نیز در همین زمینه است. در برخی از این آیات براین نکته تکیه شده که خدا در تحقیق بخشیدن به مفاد فرمان قاطع و آفریننده‌اش به وسائل و اسباب نیازی ندارد.

خدای بخشندۀ پرمهر

خدا بسی پرمهر (رحمان) و مهروز (رحیم) است.^۱ او نسبت به ما بسی دلسوز (رؤوف) است.^۲ نعمتهای فراوان و بیرون از شمار خویش را بر ما ارزانی داشته^۳ و روزی ما ساخته است. او روزی بخش (رزاقد^۴، بهترین روزی دهنده^۵ و بسی پربخشنش است.^۶ او پرگذشت (عفو و غفور^۷، غفار^۸، بردار (حلیم^۹) و بزرگوار (کریم^{۱۰}) است. اگر گناهکار آلدۀای از راه آلدگی و گناه بازگردد و بار دیگر به راه خدا، راه نیکی و پاکی باز آید (توبه به معنی اسلامی آن)، خدا نیز رحمت خویش را بر او بازمی‌گرداند و توبه او را می‌پذیرد، او تواب، یعنی زودآشتی است.^{۱۱}

خدای سخت کیفر

نشانه‌های مهر و رحمت خداوند در سراسر هستی فراوان و بیرون از شمار است و انسان نیز همچون موجودات دیگر این جهان، از این رحمت بی‌کران بسی برخوردار. آن هم با یک امتیاز، امتیاز برخورداری از یک نعمت استثنایی؛ یعنی توانایی برخودسازی، خودسازی آگاهانه که با شناخت نیک و

۱- فاتحه، ۱.

۲- بقره، ۲۷.

۳- ابراهیم، ۳۴؛ نحل، ۱۸.

۴- ذاریات، ۵۸.

۵- جمعه، ۱۱.

۶- ص، ۹.

۷- نساء، ۹۹.

۸- ص، ۶۶.

۹- بقره، ۲۳۵.

۱۰- صافات، ۴۰.

۱۱- سوری، ۲۵؛ بقره، ۱۶۰.

بد، رشت و زیبا و انتخاب یکی از آنها همراه است.^۱

این خودسازی آگاهانه همراه با انتخاب در صورتی زمینه دارد که لااقل قسمتی از کارهای انسان بازده مطلوب و بازده نامطلوب داشته باشد و بازده مطلوب برای او مسرت‌بخش (پاداش و ثواب)، و بازده نامطلوب بر او دردناک و رنج‌آور (عذاب الیم و کیفر و عقاب) باشد.

این نگرانی و دلهره نسبت به از دست دادن بازده‌های مطلوب؛ یعنی ثواب و دچار شدن به بازده‌های نامطلوب؛ یعنی عقاب است که می‌تواند آدمی را برانگیزد تا از خود انسانی بسازد که شایسته ثواب باشد و رهیمه از عقاب. ایجاد این دلهره و نگرانی در انسان خود رحمتی است الهی، رحمتی که برای ناسپاسان قدرناشناست، کیفر و غضب الهی را به دنبال دارد: یا مَنْ سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبَهُ ای آنکه رحمتش مقدم بر غضب اوست.

بر این اساس قرآن مکرر از خشم خدا و خشمی که دامنگیر انسانهای سرکش می‌شود^۲، عذاب الیم او^۳ و سخت کیفری او^۴ یاد می‌کند.

خدای بزرگ، والا، شکرهمند و ستوده

خدا بزرگ (عظیم)^۵ و کیفر^۶، بلندپایه (رفیع الدرجات)^۷، گرانقدر

۱- این همان اصل برجسته و ارزنده‌ای است که فلسفه وجودی به اصطلاح جدید، یعنی اگزیستانسیالیسم، سخت بر آن تکیه دارد و از آن به تقدیر وجود انسان بر ماهیت او و این که ماهیت انسان ساخته و پرداخته خود است، تعبیر می‌کند.

۲- طه، ۸۱.

۳- مزمول، ۱۳.

۴- انفال، ۵۲.

۵- بقره، ۲۲۵.

۶- لقمان، ۳۰.

۷- غافر، ۱۵.

(عزیز^۱، والا (علی^۲، متعال^۳) و شکوهمند (ذوالجلال^۴) و مجید^۵ است.

اوست متکبر، یعنی کسی که عظمت و بزرگی خویش را آشکار می‌کند و در سراسر جهان هر نشانه‌ای از عظمت به چشم خورد مربوط به اوست.^۶ بنابراین، اوست که شایسته ستایش است (حمید).^۷

خدای دادگر

خدا به کسی ستم نمی‌کند.^۸ او همواره از ما می‌خواهد که همه کارهایمان بر اساس عدل و قسط باشد.^۹ در این جهان همه چیز را آن طور آفریده که نظام استوار هستی ایجاد می‌کرده است، همه هماهنگ و مکمل یکدیگر^{۱۰} و در جهان دیگر، پاداش نیکوکار و کفر تبهکار را در چارچوب نظام متقن عمل و عکس العمل مقرر ساخته است. در آن جهان هر کس آن درود که در این جهان کشته و خود را با آن ماهیت شخصی می‌یابد که در این جهان برای خود ساخته است. هر تلخی یا شیرینی که در آن جهان به او رسید فرآورده کار این جهانی خود اوست که تمام و کمال، بی کم و کاست،

- ۱- بقره، ۲۰۹
- ۲- بقره، ۲۵۵
- ۳- رعد، ۹
- ۴- رحمن، ۷۸
- ۵- هود، ۷۳
- ۶- جاثیه، ۳۷
- ۷- هود، ۷۳
- ۸- ق، ۲۹
- ۹- نحل، ۴۹۰؛ اعراف، ۲۹
- ۱۰- اعلی، ۲؛ ملک، ۳

بی‌آنکه بر او ستمی رفته باشد عاید او شده است؛^۱ آینده جاودانی هر انسان در گرو تلاش خود اوست^۲، تلاش او در راه خودسازی، خودسازی مستقیم یا خودسازی غیر مستقیم؛ یعنی کوششی که برای محیط سازی می‌کند تا از راه آماده‌تر کردن محیط طبیعی و اجتماعی برای بهزیستی خود و دیگران، راه را برای خودسازی بهتر هموار کرده باشد.

پایان

این بود بخشی از اسماء و صفات خدا در قرآن. از قرآن به خصوص با استفاده از افعالی که در این کتاب الهی به خدا نسبت داده شده، می‌توان اسماء و صفات بسیار دیگر برای او به دست آورد که شماره آنها از صدها اسم و صفت تجاوز می‌کند. در نیایش‌ها و دعاها یی که در کتب دینی آمده، به بسیاری از این صفات برمی‌خوریم چنانکه در دعای معروف به دعای جوشن کثیر هزار اسم و صفت برای خدا ذکر شده است.

بسیاری از این اسم‌ها و صفت‌ها ترکیبی است، ترکیب در لفظ یا ترکیب در معنی و چون دامنه این ترکیب بسی وسعت دارد برای اسماء و صفات خدا شماره معینی نمی‌توان ذکر کرد. فلاسفه و عرفانیز اسماء و صفات خدا را بی‌شمار می‌دانند.^۳

۱- بقره، ۲۸۱؛ ابراهیم، ۵۱؛ مومن، ۱۷.

۲- طور، ۲۱.

۳- قیصری، شرح فصوص الحکم، تهران، مطبوعه دارالفنون، ۱۲۹۹ هـ ق، ص ۲۰.

و این بود فشرده‌ای از خداشناسی قرآن و شناختی که این کتاب الهی از خدای جهان‌آفرین به ما داده است،^۱ شناختی مستند به وحی ولی در عین حال متکی بر آگاهیهایی که انسان می‌تواند از راه تدبیر در آیات و نشاندها درباره او و صفاتش به دست آورده؛ شناختی که هم تشنّه معرفت را در حدود امکان کم و بیش سیرآب می‌کند و هم در عمل به کار آید و ما را در بزرگترین مسائلهای که با آن روبه‌رو هستیم؛ یعنی جهت دادن به زندگی یاری می‌کند.

در این خداشناسی اثری از بحثهای جنجالی، نیرو بر باد ده و سرگرم کننده که آفت بزرگی برای زندگی فرد و امت است، نمی‌یابیم و این خود درسی است بس آموزنده که در بحثهای متأفیزیکی از اینگونه بحثهای بی‌فرجام بگریزیم؛ بحثهایی که عموماً به نتیجه روشن نمی‌رسد و غالباً با اظهارنظرهای ندانسته و ظنی و جهت‌گیریهای تعصب‌آمیز و جاهلانه همراه می‌گردد و اثری جز جنگ و جدالهای بی‌ثمر عقیدتی به جای نمی‌گذارد. قرآن کسانی را که در مسائل متأفیزیکی به این راه می‌روند سخت نکرهش می‌کند:

۱- در این کتاب درباره برحی از مسائل از قبیل علم خداوند، عدل او، و... بسیار فشرده بحث شده، در صورتی که هر یک از این مسائل شایسته بحثهای گسترده و همه جانبه‌ای است که هر یک به صورت کتاب مستقل پرصفحه‌ای در می‌آید. خوشبختانه در زمینه ← → قسمتی از این مسائل، نویسنده‌گان خوش قریحه و محقق معاصر کتابهای سودمندی نوشته‌اند که منتشر شده است و امید است در قسمتهای دیگر هم به تدریج چنین آثاری در صحنه مطبوعات فارسی پدیدار گردد.

شما، همین شما، درباره چیزی بحث و استدلال می‌کردید که از آن آگاه بودید، اما اینک چرا به بحث و استدلال درباره مطالبی برخاسته‌اید که از آن آگاهی ندارید؟ خدا می‌داند و شما نمی‌دانید.^۱

از خدای متعال این توفیق را آرزو می‌کنیم که ما در شمار اینگونه بحث‌کنندگان نباشیم. و آخرین سخن ما این که ستایش از آن خدا، خداوندگار همه جهانیان است.

توضیحات

چرا علم مربوط به «شناخت مبادی طبیعت»
بعد از «علم طبیعی» قرار داده شده است؟

شارحان آثار ارسطو و پیروان او در فلسفه، عموماً بر این نظر هستند که ترتیبی که در تنظیم بخش‌های مختلف فلسفه ارسطو رعایت شده، ترتیبی است منطقی و از روی حساب.

کسی که می‌خواهد در راه شناخت علمی جهان قدم نهد، باید نخست با روش شناخت علمی، یعنی منطق آشنا شود زیرا شناسایی علمی طبیعت باید از راه مشاهدات حسی و آگاهیهای تجربی و نتیجه‌گیری صحیح از آنها باشد و کسی می‌تواند به نتیجه‌بخش بودن تلاش خود در این راه امید بندد که از فوت و فن این کار با خبر و در کاربرد آن ورزیده باشد. به همین جهت است که مجموعه فلسفی ارسطو با منطق آغاز می‌شود.

پس از آشنایی با این روش نوبت به علم طبیعی، یعنی کوشش علمی برای شناخت طبیعت می‌رسد. به همین سبب در مجموعه فلسفی ارسطو بعد از منطق، فیزیک، یعنی علم طبیعی آمده است.

پس از شناخت علمی طبیعت و آشنایی با علت‌ها و معلولهای طبیعی،

خود به خود دامنه کاوش و جست و جو به علل نخستین و مبادی طبیعت کشیده می‌شود. حکمت الهی عهده‌دار این بحث است و بنابراین، باید بعد از علوم طبیعی قرار گیرد.

چرا علم مربوط به شناخت مبادی طبیعت
«مابعدالطبیعه» نامیده شده است؟

در مجرموعه فلسفی ارسطو هر بخش نامی متناسب با مطلب و محتوای خود دارد.

بخش اول لژیکا، یعنی شناخت، بخش دوم فیزیکا، یعنی طبیعت و... ولی بخش سوم که مربوط به شناخت مبادی طبیعت است به ملاک جایش نامگذاری شده، نه به ملاک محترایش زیرا ارسطویان این بخش را منافیزیکا نامیده‌اند که در برخی از ترجمه‌های عربی به «ما بعدالطبیعه» ترجمه شده است.^۱

۱- در متون فلسفی برای این بخش نامهای دیگری نیز آمده که برخی از آنها از روی مطلب و محتوای این بخش گرفته شده است، از قبیل:
فلسفه اولی: ارسطو، «ما بعدالطبیعه»، ص ۱۶۰؛ ابن سینا، «الهیات شفا» و...
حکمت عالیه: ارسطو، «ما بعدالطبیعه»، ص ۱۸۵.
حکمت متعالیه: صدرالمتألهین، «مبدا و معاد»، ص ۱۴ و...
علم کلی: صدرالمتألهین، «مبدا و معاد»، ص ۴ و...
الفلسفة الالهية: ارسطو، «ما بعدالطبیعه»، ص ۷۰۷ و...
علم الهی: ابن سینا، «شفا».

«مابعدالطبيعه» يا «مابعدالطبيعيات»؟

با ترجمه به ملاکی که برای نامگذاری بخش سوم فلسفه ارسسطو متأفیزیکا گفتیم، ترجمه عربی این کلمه ما بعدالطبيعات می شود، نه ما بعدالطبيعه زیرا در زبان عربی به علوم طبیعی طبیعیات گفته می شود نه طبیعه. یحیی بن عدی (۳۶۴ - ۲۸۰ ه ق) مترجم زبردست آثار ارسسطو از یونانی به عربی، به این نکته توجه داشته و در آغاز تفسیر خود بر این بخش از فلسفه ارسسطو گردید:

«... غرض فيلسوف در همه این کتاب، يعني کتاب چند مقاله‌ای این است که مطااطافرسیقا، يعني فی ما بعدالطبيعات، نامیده شده...^۱

متاسفانه بعداً از این نکته غفلت و منافیزیکا به ما بعدالطبيعه ترجمه شده است، چنانکه ابن رشد (۵۹۵ - ۵۲۰ ه ق) در تفسیر خود بر این بخش از فلسفه ارسسطو گردید:

«تفسیر مقاله اول از ما بعدالطبيعه این همان مقاله است که با الف صغری علامتگذاری شده است.^۲

شاید منشأ این اشتباه آن باشد که واژه فیزیکا در یونانی، هم به معنی طبیعت به کار می رود و هم به معنی علوم طبیعی، يعني طبیعیات.

→ الهیات: یحیی بن عدی، تفسیر یحیی بن عدی بر مقاله الف صغری، تهران، بسی نا، ۱۳۴۶ ه ق، ص ۱۰.

۱- یحیی بن عدی، تفسیر یحیی بن عدی بر «مقاله الف صغری»، ص ۴.

۲- ابن رشد، تفسیر ما بعدالطبيعه، بیروت، ۱۹۶۷ م، ص ۳.

ماوراءالطبيعة

در بسیاری از نوشهای فلسفی معاصر دیده می‌شود که به جای مابعدالطبيعه یا مابعدالطبعیات غالباً اصطلاح ماوراءالطبيعه به کار رفته است. فرهنگ معین درباره این اصطلاح گوید:

ما بعدالطبيعه حکمت مابعدالطبيعه یا ماوراءالطبيعه، نزد قدمایکی از شعب حکمت نظری که اصول آن دو است و آنها عبارتند از:

۱- علم الهی ۲- فلسفه اولی

از فروع این علم معرفت، نبوت و امامت و معاد است.

توضیح: ارسسطو این بخش از حکمت را پس از علم طبیعت (فیزیک) قرار داد و آن را متابفیزیک یعنی بعد از فیزیک نامید و سپس این نام بر این علم اطلاق شد و بنابراین مابعدالطبيعه اصح از ماوراءالطبيعه است.^۱

تعییر ماوراءالطبيعه گویی اشاره به این نکته است که در این علم از اموری بحث می‌شود که در وراء، یعنی پشت طبیعت قرار دارند، به همین جهت در عبارات این نویسندهان مکرر دیده می‌شود که موجودات غیر مادی و مجرد از طبیعت را موجودات ماوراءطبیعی می‌نامند.

این برداشت نادرست از کلمه متابفیزیک به احتمال قوی ناشی از همان اشتباه یا لااقل سهل انگاری است که قبلاً در ترجمه این کلمه شده است و آن را جای مابعدالطبعیات به مابعدالطبيعه ترجمه کردند. متأسفانه این برداشت نظر دانشمند بر جستهای چون این سینا را جلب کرده و او را بر آن داشته است که در کتاب شفا احتمال دهد که مابعدالطبيعه به معنی آنچه از طبیعت جدا و مجرد است، باشد. این سینا گوید:

۱- فرهنگ معین. ج ۴، بخش ترکیبات خارجی، ص ۲۶۷

«... علی القاعده باید علم عدد، علم «مابعدالطبيعه» نامیده شده باشد^۱، مگر آن که مقصود از علم مابعدالطبيعه چیز دیگری باشد؛ یعنی علم به آنچه از طبیعت به کلی مجرد است...»^۲

به هر حال، ما در این نوشته خود را ناگزیر می‌بینیم که به همان اصطلاح مابعدالطبيعه تن در دهیم زیرا ترجمه صحیح متافیزیک؛ یعنی مابعدالطبیعیات بر گوش‌ها سنگینی خواهد کرد. بنابراین، به جای تبدیل ترجمه جاری به یک ترجمه نامانوس به همین اندازه اکتفا می‌کنیم که یادآور شویم مقصود ما از مابعدالطبيعه علمی است که بعد از علم طبیعت آموخته می‌شود، نه چیزی که در پشت طبیعت وجود دارد.

آشتایی مسلمانان با مابعدالطبيعه ارسسطو

در عصر شکوفایی فرهنگ و تمدن اسلامی بسیاری از آثار علمی از زبانهای یونانی، سریانی، قبطی، پهلوی، هندی و... به عربی ترجمه شد. از جمله، مابعدالطبيعه ارسسطو و برخی از شرحهایی که بر آن نوشته شده بود نیز به عربی برگردانده شد و در دسترس اندیشمندان مسلمان قرار گرفت.

ابن ندیم در این باره گوید:

- ۱- منظور ابن سينا این است که اگر نامگذاری بخش مابعدالطبيعه از روی جای آن در تنظیم بخش‌های مختلف فلسفه بود، باید علم عدد یعنی علم ریاضی مابعدالطبيعه نامیده شود زیرا بر حسب ترتیب منطقی، بعد از علم طبیعی نوبت علم ریاضی می‌رسد و بعد نوبت علم الهی. گویا این فیلسوف بزرگ در اینجا از این نکته غفلت کرده است که در مجموعه آثار ارسسطو بخش ریاضی وجود ندارد.
- ۲- ابن سينا، شفا، الهيات، ص ۱۵.

بحث پیرامون کتاب حروف^۱، معروف به الهیات. این کتاب بر حسب حروف یونانی مرتب شده است. اول آن «الف صغری» است و اسحاق آن را ترجمه کرده است. از این کتاب تا حرف «مو» (حرف المیم) موجود است. این حرف را ابورزکریا یحیی بن عدلی ترجمه کرده است. حرف نو (حرف النون) نیز به زبان یونانی با تفسیر اسکندر^۲ موجود است. اسطلات^۳ این حروف را برای کنندی^۴ ترجمه کرده است و در این زمینه داستانی دارد.

ابویشر متی^۵ مقاله‌اللام را که مقاله یازدهم است همراه با تفسیر اسکندر به عربی و حنین بن اسحاق^۶ همین مقاله را به سریانی ترجمه کرده است. ثامس طیورس^۷ مقاله‌اللام را تفسیر کرده و ابویشر متی آنرا همراه با این تفسیر ترجمه کرده است. شحملی نیز آن را ترجمه کرده است. سوریانوس مقاله‌الباء را تفسیر کرده که به عربی هم ترجمه شده است...^۸

۱- برای آشنایی بیشتر با ترتیب بخش‌های مختلف این کتاب به توضیح شماره ۲ مراجعه شود.

۲- اسحاق بن حنین، ۲۹۸-۲۱۵ ه ق.

۳- اسکندر افروذیسی از دانشمندان حوزه اسکندریه در قرن سوم میلادی.

۴- Eustathius

۵- فیلسوف معروف عرب ۹-۲۶۰ ه ق.

۶- ۳۲۹-۹ ه ق.

۷- ۱۴۹-۲۶۴ ه ق.

۸- حدود ۳۹۵ م.

۹- ابن ندیم، فهرست، ص ۳۶۶

كتاب الحروف

كتاب الحروف نام دیگری است که به مابعد الطبيعه ارسسطو داده شده است.
انتخاب این نام برای این بخش از فلسفه ارسسطو از آن جهت است که مقالات این
كتاب با حروف، يعني حروف الفباي یوناني به ترتيب زير مشخص شده‌اند:

١_ مقاله A	Alpha (magor)
٢_ مقاله a	Alpha (minor)
٣_ مقاله B	Beta
٤_ مقاله z	Gamma
٥_ مقاله Δ	Delta
٦_ مقاله E	Epsilon
٧_ مقاله z	Zeta
٨_ مقاله H	Eta
٩_ مقاله q	Theta
١٠_ مقاله I	Iota
١١_ مقاله K	Kappa
١٢_ مقاله A	Lambda

۱۳- مقاله M مقاله‌المیم My

۱۴- مقاله N مقاله‌النون My

مقاله اول کدام است، مقاله a یا مقاله A؟

همه حروفی که برای مشخص کردن این مقالات به کار رفته است، حروف بزرگ الفبای یونانی است، از قبیل A، B، C، D، ... ولی مقاله‌های ۱ و ۲ با دو شکل کوچک و بزرگ از یک حرف، یعنی حرف آلفا علامتگذاری شده است، یکی با A (آلفای بزرگ، الاف‌الکبری) و دیگر با a (آلفای کوچک، الاف‌الصغری).

شیوه علامتگذاری مقالات کتاب ایجاد می‌کند که مقاله a؛ یعنی مقاله‌الالف‌الصغری، متمم مقاله A؛ یعنی مقاله‌الالف‌الکبری باشد و به این ترتیب نخستین مقاله از مابعد الطیعه ارسانی مقاله‌الالف‌الکبری است.^۱

در ترجمه انگلیسی راس نیز مقالات چهارده گانه کتاب به همین ترتیب آمده است ولی در ترجمه عربی مرجود، نخستین مقاله، مقاله‌الالف‌الصغری، یعنی مقاله (آلفای کوچک) است و مقاله‌الالف‌الکبری؛ یعنی مقاله (آلفای بزرگ) به عنوان مقاله دوم آمده است. ابن‌نديم می‌گويد: «... اول آن الف صغری است...»^۲

1- W.D. Ross, Aristotle's Metaphysics.

این ترجمه اول بار در ۱۹۰۸ م به چاپ رسیده و بعد در سال ۱۹۲۸ بار دیگر با تجدیدنظر مترجم چاپ شده و از آن پس تا سال ۱۹۶۶ شش بار دیگر تجدید طبع شده است.

۱- ابن‌نديم، فهرست، ص ۳۶۶

سیزده یا چهارده؟

از نوشه‌های علمای دوره اسلامی عموماً چنین استفاده می‌شود که مابعدالطبعه ارسطو سیزده مقاله داشته است. قسطی^۱ گردید:

«کتاب در علم مابعدالطبعه، سیزده مقاله ...»^۲

با توجه به ترتیب حروف الفبای یونانی، چنین استفاده می‌شود که مقاله K (مقالةالكاف) در ترجمه‌های عربی از قلم افتدۀ است. ابن رشد در تفسیر خود بر مابعدالطبعه به این نکته توجه کرده و چنین گفته است: «... این مطلبی است که درباره ترتیب مقالاتی که پیش از مقالةاللام هستند و به دست ما رسیده‌اند به نظر ما می‌رسد و بر حسب ترتیب حروف، مقالةالكاف را نیافتیم و اصولاً این مقاله به دست ما نرسیده است.»^۳

یازدهم یا دوازدهم؟

با توجه به این نکته یک مشکل دیگر نیز حل می‌شود، حرف Lambda یعنی حرف اللام، حرف یازدهم از حروف الفبای یونانی است ولی با توجه به این که در مابعدالطبعه دو مقاله الف داریم، مقالةاللام مقاله دوازدهم می‌شود. با این حال نویسنده‌گان دوره اسلامی عموماً از این مقاله به عنوان

۱- علی بن یوسف بن ابراهیم قسطی (۶۴۶-۵۶۸ هـ ق).

۲- ابن القسطی، ترجمه تاریخ الحکماء قسطی، مقابله و تصحیح و حواشی بهمن دارائی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۷ هـ ش، ص ۷۰.

۳- ابن رشد، تفسیر مابعدالطبعه، ص ۱۴۰۴.

مقاله یازدهم ذکر کرده‌اند و این نشانه دیگر بر این مطلب است که آنها از مقالةالكاف به کلی غفلت داشته‌اند.

چرا «مقالةالكاف» در ترجمه‌های عربی نیامده است؟

آیا این مقاله در دسترس مترجمان اسلامی نبوده یا جهتی دیگر در کار بوده است؟

در این باره چیزی به روشنی نمی‌دانیم ولی بررسی مطالب «مقاله K» که در ترجمه انگلیسی آمده، ممکن است تا حدودی به روشن کردن این نکته کمک کند. مطالعه دقیق این مقاله نشان می‌دهد که مطالب آن عموماً تکراری است و این مقاله در حقیقت التقاطی است از چند فصل از مقالةالباء، مقالةالجيم و مقالةاللهاء از مابعدالطبعه و فصلهایی از طبیعتات ارسسطو.

بنابراین، احتمال می‌رود که معلمان، متعلمانت و مطالعه‌کنندگان مابعدالطبعه ارسسطو این مقاله را به عنوان یک مقاله زائد و تکراری تلقی و به تدریج آن را از نسخه‌های خود حذف کرده باشند و نسخه‌هایی از مابعدالطبعه به دست مترجمان دوره اسلامی رسیده است که این مقاله را نداشته‌اند.

دهر به جای خدا

آیه ۲۴ سوره جاثیه به یکی از عقاید دهربده می‌پردازد و می‌گوید:

وَ قَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاةُ الدُّنْيَا نَمُوتُ وَ نَحْيَا وَ مَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الْدَّهْرُ وَ
ما لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُونَ.

و گفتند همین است و این زندگی دنیا، می‌میریم و زنده
می‌شویم و این زمانه است که ما را نابرد می‌کند اما اینان در
این باره گمانی بیش ندارند.

این آیه از کسانی سخن می‌گوید که در اصطلاح فلسفه و کلام اسلامی
دهربیون نامیده شده‌اند.

دهربیون کیستند؟

قطعی گوید:

«اما دهربیون، ایشان گروهی بوده‌اند در روزگارهای بسیار اقدم که
عالم را صانعی و آفریدگاری ندانسته، پنداشته‌اند اوضاعی که در
نظر است همیشه و همواره به نفس خوش چنین بوده و چنین

خواهد برد و حرکات دوریه که مشاهده می‌رود آنرا ابتدا نبرده و نیست و انسان از نطفه و نطفه از انسان لم یزل و لا یزال حاصل شده و می‌شود، چنان که دانه از گیاه و گیاه از دانه و مشهورترین این طایفه ثالس ملطی^۱ است...^۲

آنچه قسطی درباره بینش فلسفی دهربیون درباره جهان گفته به صورت مبنای بسیاری از بینش‌های فلسفی مادی قرنهای اخیر درآمده است. در این بینش‌ها جهان هستی این‌طور تصویر می‌شود:

مجموعه‌ای از حرکت‌ها، دگرگونی‌ها، تجزیه‌ها و ترکیب‌های به هم پیوسته که در یکدیگر اثر متقابل دارند. به تعبیر دیگر شدنی مستمر همراه با پیدایش پدیده‌های بی‌نهایت گوناگون که نه آغازی دارد و نه انجامی و چون در بُعد زمان به آن بنگریم در هیچ سرنهایتی برایش نمی‌یابیم و این بعد بی‌نهایت را دهر، زمانه، روزگار و... می‌نامیم. بنابراین، پدید آمدن و ناپدید شدن از لوازم ذاتی این شدن است، بی‌آنکه به پدید آورنده و ناپدید کننده‌ای نیاز باشد، ما یهُلِكُنا الا الدَّهْر.

دهر در اصطلاح فلاسفه ما

ابن سينا در طبیعت شفا، مطالب مفصلی درباره دهر و معنی خاص

۱- ثالس ملطی (در حدود قرن ششم ق.م) در کتابهای تاریخ فلسفه، از پیشووان فلاسفه مادی یونان باستان شمرده شده است. از او چنین نقل شده که پیدایش اجسام را از آب می‌دانسته است، ولی مبنای فلسفی او را با بینش دهربیون به زحمت می‌توان مربوط شمرد.
۲- ابن القسطی، ترجمه قاریخ الحکما، ص ۷۵

اصطلاحی آن آورده که خلاصه اش این است:

وقتی می‌توان گفت فلان موجود وقت و زمان دارد که وجودش به راستی تدریجی باشد، موجودی باشد همواره در حال شدن، نظری حرکت که تحقق یافتنش به راستی تدریجی است و یک بخش آن نسبت به بخش دیگر حتماً باید یا قبل باشد یا بعد. چنین موجودی از یک بعد جدید برخوردار است که ما آن را بعد زمانی می‌نامیم.^۱ گاه می‌شود که خود یک واقعیت عینی، تدریجی، یعنی در حال شدن نیست اما به یک واقعیت عینی دیگر که در حال شدن است آمیخته است به تعبیر فلسفی با آن نوعی اتحاد دارد. تخته سنگی را فرض کنید که در ترکیبات داخلی و شکل و رنگش هیچ گونه تغییر و تبدیلی رخ ندهد، ولی آن را با جرثقیل از پای ساختمان به بالای ساختمان ببرند تا در آنجا نصب شود. از آن لحظه که این تخته سنگ به وسیله جرثقیل به حرکت درمی‌آید، در پرتو این حرکت و جابجا شدن که اینک بدان آمیخته، در بعد زمان قرار می‌گیرد، به عبارت دیگر: سنگ به حرکت درآمده نیز بعد زمانی دارد.

بنابراین، اگر موجودی نه خودش تدریجی باشد و نه عوارض و صفات تدریجی داشته باشد، به هیچ وجه نمی‌تواند در بعد زمان قرار گیرد. چنین موجودی بعد زمانی ندارد، همان‌طور که برخی از موجودات،^۲ بعد مکانی ندارند، با این حال ما در بحثهای فلسفی مربوط به این موجودات، به تعبیراتی درباره آنها بر می‌خوریم که نشان می‌دهد این موجودات هم به کلی با زمان بیگانه نیستند؛ مثلاً درباره روح مجرد از ماده می‌گوییم، روح همیشه بوده است و هست و خواهد بود، کلمات همیشه، بوده، هست و خواهد بود،

۱- همان که در تعبیرات فلسفی امروز «بعد چهارم» نامیده شده است.

همه به بعد زمان مربوطاند. اگر روح مجرد یا بعد زمان به کلی بیگانه است، پس چرا این کلمات که به زمان مربوطاند درباره آن به کار می‌روند؟ ترجیه صحیح این مطلب این است که روح مجرد یک وجود زمانی نیست، یعنی نه از خودش بعد زمانی دارد و نه صفات و عوارضش ولی ما که در بعد زمان قرار داریم می‌توانیم از داخل میدان بر آن نظر افکنیم. در این نظر افکندن‌ها این دریافت برای ما پیدا می‌شود که هر وقت از داخل گردونه زمان به روح نگریسته‌ایم آن را موجود یافته‌ایم و براساس آن نگرشهای پی در پی و این دریافت مستمر است که می‌گوییم: روح همیشه بوده و هست و خواهد بود.

به عبارت دیگر وقتی این واقعیت ثابت را با واقعیتهاي متغير و گذران یعنی واقعیتهاي در حال شدن می‌سنجدیم، می‌باییم که هستی او در مقایسه با هستی این واقعیتهاي متغير و گذران همواره ثابت است؛ پس او همیشه هست. این دریافت ذهنی که به مقایسه و مقارنه یک واقعیت غیرزمانی با واقعیتهاي زمانی مربوط است و مجروز تعبیر همیشه، بود، هست و خواهد بود، درباره آنهاست، در حقیقت به استمرار زمان مربوط است نه به تجدد و نو شدن آن، و در اصطلاح خاص فلسفی به آن دهر گفته می‌شود، همان که در فارسی از آن به زمانه^۱ یا روزگار تعبیر می‌کنیم. به صورت خلاصه‌تر زمان بعد چهارم واقعیتهاي بی‌ثبات و در حال شدن و نمایشگر این بی‌ثباتی است ولی دهر نمایشگر ادامه هستی یک موجود ثابت و کنار از شدن در مقایسه با بی‌ثباتی و پایان‌پذیری هر یک از این موجودات شدنی است که بی‌ثبات و گذراند. در این مقایسه خودبه خود به بعد زمان یكجا و به صورت یک

۱- به فرق میان «زمانه» و «زمان» در زبان فارسی توجه شود.

استمرار به هم پیوسته نگریسته ایم.^۱

ابن سینا پس از بیان این مطلب می‌گوید: برخی دهر را زمان سکون و بی‌حرکتی نامیده‌اند؛ سپس بر آنها سخت انتقاد می‌کند که سکون با مدت، یعنی امتداد و بعد زمانی داشتن به کلی ناسازگار است و زمان سکون عبارتی است متناقض.

به نظر ما احتمال قوی می‌رود که آنها که دهر را به زمان سکون تعریف کرده‌اند نیز می‌خواسته‌اند با این تعبیر خود، همان مطلب را بگویند که ابن سینا با تعبیر ثبات در مقایسه با بی‌ثباتی گفته است.

به هر حال دهر به هر یک از این معانی باشد، نمی‌تواند علت پیدایش مرجادات و خالق و مدبر جهان باشد؛ این نکته‌ای است بس روشن که هر کس می‌تواند به سادگی دریابد، مگر آنکه ظن و گمان او را به سوی دیگر کشد و او را از دریافت حقیقتی چنین ساده و روشن باز دارد.

۱- ابن سینا، شفا، طبیعت، خلاصه و توضیح صفحه‌های ۸۰ و ۸۱

کتابات‌امه

- ۱- ابن رشد. تفسیر ما بعد الطیعه. بیروت: ۱۹۷۷ م.
- ۲- ابن سینا. الاشارات والتنبیهات. ۱۳۰۵ هـ ق.
- ۳- ابن سینا. شفا. تهران: ۱۳۰۳ هـ ق.
- ۴- ابن القسطنطیلی. تاریخ الحکما. ترجمه فارسی از قرن ۱۱. مقابله و تصحیح و حراشی بهین دارایی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۷.
- ۵- ابن الندیم. الفهرست. قاهره: بی تاریخ.
- ۶- ارسطر. ما بعد الطیعه (ترجمه عربی). بیروت: ۱۹۷۷ م.
- ۷- اشعری، ابرالحسن. مقالات الاسلامیین. قاهره: مطبوعة النہضة المصریه، ۱۳۶۹ هـ ق.
- ۸- رازی، امام فخر. تفسیرالکبیر. مصر: ۱۳۰۷ هـ ق.
- ۹- رضی، سید شریف. گردآورنده. نهج البلاغه. بیروت: ۱۳۰۷.
- ۱۰- الزبیدی، محمد مرتضی. تاج العروس فی شرح القاموس. مصر: ۱۳۰۶ هـ ق.
- ۱۱- شریعتمداری. فلسفه. اصفهان: انتشارات مشعل، ۱۳۴۷ هـ ش.
- ۱۲- صدرالمتألهین (ملاصدرا). اسفار اربعه. تهران: مطبوعه حیدری، ۱۳۷۹.
- ۱۳- صدرالمتألهین. تفسیر فرآن. شیراز: مطبوعه محمدی، ۱۳۳۲ هـ ق.
- ۱۴- صدرالمتألهین. الشواهد الربویه. مشهد: ۱۳۴۶ هـ ش.
- ۱۵- صدرالمتألهین. عرشیه. تصحیح و ترجمه فارسی غلامحسین آهنی. اصفهان: ۱۳۴۱ هـ ش.
- ۱۶- صدرالمتألهین. مبدأ و معاد. ایران: ۱۳۱۴ هـ ق.
- ۱۷- صدق (ابن بابویه). توحید. تهران: چاپخانه حیدری، ۱۳۸۷ هـ ق.

- ۱۸- طباطبایی، سید محمد حسین. المیزان. تهران: ۱۳۸۹ ه ق.
- ۱۹- طبرسی. مجمع البیان. بیروت: ۱۳۷۹ ه ق.
- ۲۰- طرسی، خواجه نصیرالدین. تحریدالاعقاد. مشهد.
- ۲۱- طرسی، خواجه نصیرالدین. شرح اشارات. ایران: ۱۳۰۵ ه ق.
- ۲۲- قطب، سید. فی ظلال القرآن. بیروت. ۱۳۷۹ ه ق.
- ۲۳- قیصری. شرح فصوص الحکم. تهران: مطبعه دارالفنون، ۱۲۹۹ ه ق.
- ۲۴- کلینی. کافی. تهران: ۱۳۴۸ ه ش.
- ۲۵- معین، محمد. فرهنگ فارسی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۵ ه ش.
- ۲۶- یحیی بن عدی. تفسیر یحیی بن عدی بر مقاله «الف صغیر». تهران: ۱۳۴۶ ه ق.
- ۲۷- انجلیل (ترجمه فارسی). لندن: ۱۹۶۳ م.
- ۲۸- اوستا. نگارش جلیل دوستخواه از گزارش ابراهیم پورداود. تهران: مروارید ، ۱۳۴۳ ه ش.
- ۲۹- تورات (ترجمه فارسی). لندن: ۱۹۶۳ م.
- ۳۰- گزیده اوپنهبندها. ترجمه دکتر رضازاده شفق. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵ ه ش.
- ۳۱- میلیر، و. م. تاریخ کلیساي قدیم در امپراتوری روم و ایران. لاپزیک: ۱۹۶۶.

- 32- A.J. Arberry, *Revelation and Reason in Islam*. London.
- 33- Azimoph. *The New Intelligent Man's Guide to Science*. New York: 1965.
- 34- Brockhaus Enzyklopdie, (Wiesdaden: F.A. Brockhaus, 1969).
- 35- Bharatan.Kumareppa, *The Hindu Conception of Diety*. London: 1934.
- 36- W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics* (Oxford: Clarendon Press, 1924).

فهرست اعلام

<p>آبازر، ۱۹۷</p> <p>ابی سعید خدری، ۱۹۷</p> <p>ابن عباس، ۱۹۷</p> <p>ابرجعفر دوم، ۱۰۳</p> <p>ابر زکریا یحیی بن عدی، ۲۲۲</p> <p>ابربشیر متی، ۲۲۲</p> <p>ابربصیر، ۱۲۳</p> <p>ابرعبدالله، ۱۰۳</p> <p>ایهه (کهنه یهود)، ۱۸۲، ۱۸۳</p> <p>ارسطو، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۹، ۳۰، ۳۱</p> <p>،۴۹، ۵۳، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶</p> <p>،۶۷، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۵</p> <p>،۲۲۸، ۲۴۲، ۲۴۲</p> <p>اردیبهشت، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۰، ۱۸۰</p> <p>ارسطاطالیس، ۱۱۵</p> <p>اسطرباب، ۱۲۲</p> <p>اسفار/اربعه، ۷۴، ۲۴۲</p> <p>اسحق بن حنین، ۲۲۲</p> <p>اسکندر افروذیسی، ۲۲۲</p> <p>اسکندریه، ۲۲۲</p> <p>اسحاق بن حنین، ۲۲۲</p>	<p>آپارجیته، ۱۷۸</p> <p>آدم، ۵۷، ۶۷</p> <p>آذر، ۱۳۱</p> <p>آزر، ۴۷</p> <p>آربری، ۳۷</p> <p>آربایی، ۱۲۵، ۳۸</p> <p>آسمان، ۱۸۰</p> <p>آگنی (رب النزع آتش)، ۱۱۹</p> <p>آهنی، غلامحسین، ۱۴۲</p> <p>آثین هندی، ۳۹، ۳۸، ۱۶۷، ۱۶۹</p> <p>۱۷۸ او در بقیه صفحات به کرات</p> <p>الف</p> <p>ایقورس، ۶۴</p> <p>ابن سینا، ۲۶، ۳۲، ۳۳، ۶۵، ۶۶، ۶۷</p> <p>،۶۹، ۷۰، ۹۱، ۹۵، ۲۲۸</p> <p>،۲۲۱، ۲۴۲، ۲۴۲</p> <p>ابن ندیم، ۲۵، ۲۲۲</p> <p>ابن رشد، ۲۲۹، ۲۲۵، ۲۴۲</p> <p>ابوالعلیه، ۱۳۴</p> <p>ابی العالیه، ۱۹۷</p>
---	--

- | | |
|--|--|
| /وستا، ۱۳۱، ۱۰۵، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۰۵، ۱۷۹
/اوپانیشادها، ۱۰۸، ۱۰۲، ۱۱۹، ۳۸، ۱۷۹
۱۸۸، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۰، ۱۶۸، ۱۶۷
اهورمزدا، ۱۰۵
اهورامزدا، ۱۳۱، ۱۰۲، ۱۷۹
۱۸۱
اهریمن، ۱۳۱
ایزد، ۱۰۵
ایرانیان باستان، ۱۳۱
ایزدان، ۱۰۵ | اسطاث، ۲۲۲
اسرائیل، ۱۸۳
/الشو/هد/الربوبیه، ۱۴۱، ۲۴۲
اشعری، ۱۰۷، ۲۰۲، ۲۰۴
اشارات و تنبیهات، ۶۵، ۶۶، ۶۸
اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۷۶
اصول کافی، ۱۳۳
اعراب، ۱۰۵، ۵۳
افلاطون، ۳۷
اگزیستانسیالیسم، ۵۷
/الفهرست، ۲۵
الهی قمشدای، ۱۰
العزی، ۱۰۵
اللات، ۱۰۵
امشاسپند، ۱۳۱، ۱۰۵
امام فخر رازی، ۱۳۴، ۵۶، ۵۵
امام صادق، ۱۳۳، ۱۰۳
/المیزان، ۴۳، ۴۴، ۵۳، ۵۴، ۵۷، ۲۱۸
آندرونیکروس، ۲۵
انجیل، ۱۳۵، ۱۹۱، ۲۴۳
انجیل متی، ۱۹۱، ۱۸۴
انگاره خدا در آئین هندی، ۱۶۷
بروکهاس، ۲۶، ۲۵
برهم، ۱۷۷، ۱۰۱، ۱۱۹، ۱۱۸، ۳۸
بنی اسرائیل، ۱۳۴
بهمن (ایزد)، ۱۳۱، ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۷۹
بهشت، ۱۸۸
بیروت، ۳۰ |
|--|--|

<p>ج</p> <p>جبرئیل، ۱۹۷</p>	<p>پ</p> <p>پرویز، ۸۲، ۸۳</p> <p>پهلوی (زبان)، ۱۰۵، ۱۳۱</p>
<p>ح</p> <p>حرف الباء، ۶۴</p> <p>حسن بصری، ۵۵، ۲۱۷</p> <p>حسن بن سعید، ۱۰۳</p>	<p>ت</p> <p>تاریخ کلیساي قدیم در امپراتوری روم و ایران، ۱۶۹</p> <p>تاج العروس، ۲۴۲</p> <p>تجزیدالاعتقاد، ۲۰۱، ۷۱، ۲۴۳</p> <p>ترجمه تاریخ الحکماء فقطی، ۲۳۵</p> <p>تعلیم اول، ۴۹</p> <p>تفسیر مقاله الف صغیری، ۲۲۹</p> <p>تفسیر ملاصدرا، ۲۱۸</p> <p>تفسیر ابن رشد بر مابعدالطیعه، ۲۳۵</p> <p>تورات، ۱۸۱، ۱۹۲</p> <p>توحید، ۱۰۳</p>
<p>د</p> <p>دریاچه آیرامدیه، ۱۷۸</p> <p>درخت سدره، ۱۸۸</p> <p>دعای جوشن کبیر، ۲۲۳</p> <p>دھریہ (دھرین)، ۲۳۷، ۲۳۸</p> <p>دیوبستان، ۹۶</p>	<p>ث</p> <p>ثامسطیوس، ۲۳۲</p> <p>ثالس ملطی، ۲۳۸</p> <p>شود، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴</p>
<p>ر</p> <p>راس (مؤلف)، ۲۳۴</p>	

- | | |
|--|--|
| <p>عمره، ۱۸۳</p> <p>عیسی، ۱۶۸</p> <p>غ</p> <p>غرب (مغرب)، ۳۷</p> <p>ف</p> <p>فریدون، ۱۵۱</p> <p>فرعون، ۱۷۷، ۱۷۶</p> <p>فروهر، ۱۸۱</p> <p>فرهنگ معین، ۲۳۰، ۱۰۵، ۲۵</p> <p>فلسفه، ۷۶</p> <p>فى ظلال القرآن، ۴۳، ۵۵، ۲۱۸</p> <p>ق</p> <p>قاعده مشرقیه، ۱۴۲</p> <p>قبطی، ۲۲۱</p> <p>قتاده، ۲۱۸، ۲۱۷، ۹۸</p> <p>قطلی، ۲۲۸، ۲۳۵</p> <p>قیصری، ۱۹۰</p> <p>ک</p> <p>کاتولیک، ۱۶۸</p> | <p>ط</p> <p>طباطبائی (علامه)، ۵۳، ۴۴، ۴۳</p> <p>۲۱۸، ۹۱، ۷۶، ۵۶، ۵۵</p> <p>طبرسی (علامه)، ۵۶، ۵۰، ۴۳</p> <p>۲۱۷، ۱۹۸، ۱۹۷</p> <p>طیبیون، ۷۳، ۴۸</p> <p>ع</p> <p>عاد، ۴۲، ۴۳، ۴۴</p> <p>عاشه، ۱۹۷</p> <p>عبدالواحد بن زید، ۲۰۳</p> <p>عبدالرحیم القيصر، ۱۰۳</p> <p>عبدالله بن الحارث، ۱۹۷</p> <p>عبدالملک بن اعین، ۱۰۳، ۱۰۴</p> <p>عدی بن حاتم، ۱۳۴</p> <p>عربی (زبان)، ۱۰۴</p> <p>عربستان، ۴۴، ۴۳</p> <p>عرشیه، ۱۴۲، ۱۴۴</p> <p>عقل و وحی در اسلام، ۳۷</p> <p>عکرمد، ۱۹۷</p> <p>علامه حلی، ۷۱، ۷۴، ۹۱، ۹۰</p> <p>علوم برای هوشمندان، ۱۹۴</p> <p>۲۰۴، ۲۰۱</p> |
|--|--|

- | | |
|---|--|
| <p>مزامیر، ۱۸۴</p> <p>مزدا اهورا، ۹۶، ۱۳۰</p> <p>مزدا، ۲۰۷، ۱۳۱، ۱۸۱، ۱۷۹</p> <p>مسجداقصی، ۲۰۱</p> <p>مسجدالحرام، ۲۰۱</p> <p>مسيحي، ۱۳۴</p> <p>مسيحيان، ۱۶۶</p> <p>مسيحيت، ۱۶۸</p> <p>مسروق، ۱۹۷</p> <p>مسيح پسر مریم، ۱۲۲</p> <p>مشائین، ۴۹</p> <p>مصر، ۱۷۷، ۱۰۶، ۵۰</p> <p>معتنزله، ۵۰</p> <p>مقالات الاسلاميين، ۲۰۳، ۱۵۷</p> <p>مقالة الالف الصغرى، ۳۰، ۲۹</p> <p>مکتب تشیع (مجله)، ۱۱۱</p> <p>مکه، ۴۵</p> <p>منات، ۱۰۰</p> <p>مولانا، ۷۳، ۹۵</p> <p>موسی، ۹۷، ۱۲۴، ۱۷۰، ۱۷۶</p> <p>۲۰۷، ۲۰۶، ۲۰۴</p> <p>مهین فرشتگان، ۱۳۱</p> | <p>کافی، ۹۶، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۵۳، ۲۴۳</p> <p>كتاب اول پادشاهان، ۱۸۴</p> <p>كتاب الحروف، ۲۲۳</p> <p>کشف المراد فى شرح تجرید</p> <p>الاعتقاد، ۷۱، ۹۱، ۲۰۱، ۲۰۲</p> <p>کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۲۳، ۱۰۳</p> <p>کلیساي جامع رسولان، ۱۶۹</p> <p>کندی، ۲۲۲</p> <p>کره سینا، ۱۸۲</p> <p>گشتاسب، ۱۳۰</p> <p>گ</p> <p>مابعدالطیبعه، ۶۴، ۷۰، ۲۲۹ به بعد</p> <p>مبدا و معاد، ۳۳، ۵۰، ۵۱، ۲۲۸</p> <p>مجاهد، ۱۹۷</p> <p>مجمعالبيان، ۴۳، ۵۵، ۵۶، ۱۹۸</p> <p>محمد (پیامبر)، ۱۲، ۱۹۶</p> <p>مریم، ۱۲۲</p> <p>م</p> |
|---|--|

۲۵۳ فهرست اعلام

- ن
ناداب، ۱۸۳
نصرانی، ۱۳۴
نوح، ۴۲، ۴۱
نهج البلاگه، ۱۰۹
- و
ولی شعبی، ۱۹۷
- ه
هارون، ۱۸۳
هامان، ۱۷۷
هايدگر، ۷۵
هستی و زمان (كتاب)، ۷۵
هگل، ۷۵
هند، ۳۹
هندوان، ۱۶۶
هندی، ۳۹، ۳۸، ۲۳۱
- ی
یحیی بن عدی، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۲
یرنان، ۲۴
بزدان، ۱۰۴