

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

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: بقیه، ۱۳۷۹.
مشخصات ظاهری	: ۲۵۰ ص (دوره آثار)
شابک	978-964-6887-26-0
وضعیت فهرست‌نویسی	: 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.	
ب. ۹۱/خ/۹۵۱/792	BP
کتابخانه ملی ایران	۷۹ - ۷۳۷۰ م



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 بقیه

چاپ: سوم ۱۳۸۹؛ چاپ ششم ۱۳۹۰

شمارگان: ۳۰۰۰

قیمت: ۳۰۰۰ تومان

چاپ و صحافی: شادرنگ

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۶۸۸۷-۲۶-۰

حق چاپ محفوظ است.

تلفن: ۰۱۳-۸۸۳۲۰۹۰۱ تهران، صندوق پستی: ۱۳۴-۱۵۷۴۵

www.beheshti.org / info@beheshti.org

Email: nashreboghe@gmail.com

فهرست مطالب

۱۱	■ پیشگفتار
۱۵	مقدمه
۱۶	کوششی نو با روشی صد در صد تحقیقی
۱۷	گامی به سوی این هدف
۱۹	مابعدالطبیعه
۲۱	از طبیعت‌شناسی تا مابعدالطبیعه
۲۱	نخستین گام در راه کسب معرفت
۲۲	شناخت علمی طبیعت
۲۳	آشنایی با «شکل و عدد»
۲۴	شناخت مبادی طبیعت
۲۴	مابعدالطبیعه
۲۷	مسائل مابعدالطبیعه
۲۹	مسائل مابعدالطبیعه ارسطو
۳۳	مبدأشناسی، مسأله اساسی در مابعدالطبیعه
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 پی بردن به وجود صانع امری فطری است؟
۵۱	مقصود از فطری بودن چیست؟

- ۵۳ پیمانی میان انسان و خدا (عالم ذر)
- ۵۴ صحنه‌ای که این پیمان در آن بسته شد
- ۵۶ نظر دیگری درباره عالم ذر
- ۵۸ خدادوستی، خداگرایی و خداجویی عاشقانه
- ۵۸ معنی دیگری برای «فطرت»
- ۶۱ خداشناسی بر دریافتهای ساده و روشن فطری تکیه دارد
- ۶۱ پی بردن به وجود صانع از راه تدبر در نشانه‌های او
- ۶۳ اثبات صانع در فلسفه ارسطو
- ۶۵ اثبات صانع در فلسفه ابن سینا
- 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 لمّی و برهان ائی
- 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

- 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 سبب شناسی دور از پندارهای موهوم
- ۱۲۲ دعا
- ۱۲۶ توحید در عبادت
- ۱۳۲ توحید در سرسپردگی و اطاعت
- ۱۳۵ تسلیم بودن در برابر فرمان خدا و وحی او و
- ۱۳۵ پرهیز از «درگیریهای تفرقه انداز داخلی» در صف یکتا پرستان
- 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 جنبه 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 تسیح، 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 برتر از زمان و مکان
- ۱۷۵ آیا خدا توی آسمان هاست؟
- ۱۷۷ سابقه این پندار در کتابهای دینی قبل از اسلام
- ۱۷۷ الف. اوپانشادها
- ۱۷۹ ب. اوستا
- ۱۸۱ ج. تورات
- ۱۸۴ د. انجیل
- ۱۸۵ خدا و آسمان در قرآن
- ۱۸۶ آمدن وحی از آسمان

۱۸۷	معراج
۱۸۹	عرش و کرسی
۱۸۹	عرش خدا چیست و کجاست؟
۱۹۳	مراکز فرماندهی در طبیعت
۱۹۴	عالی ترین مرکز فرماندهی در طبیعت
۱۹۵	عالی ترین مرکز فرماندهی در سراسر هستی
۱۹۶	دعا و آسمان
۱۹۸	آیا خدا همه جا هست؟
۲۰۱	مسأله 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 بخشنده پرمهر
۲۲۰	خدای سخت کیفر
۲۲۲	خدای دادگر
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	«مابعدالطبیعه» نامیده شده است؟

- ۲۳۱ «مابعدالطبیعه» یا «مابعدالطبیعیات»؟
۲۳۲ ماوراءالطبیعه
۲۳۳ آشنایی مسلمانان با مابعدالطبیعه ارسطو
۲۳۵ کتاب الحروف
۲۳۶ مقاله اول کدام است، مقاله a یا مقاله A؟
۲۳۷ سیزده یا چهارده؟
۲۳۷ یازدهم یا دوازدهم؟
۲۳۸ چرا «مقاله‌الکاف» در ترجمه‌های عربی نیامده است؟
۲۳۹ دهر به جای خدا
۲۳۹ دهریون کیستند؟
۲۴۰ دهر در اصطلاح فلاسفه ما
۲۴۵ کتابنامه
۲۴۷ فهرست اعلام

■ پیشگفتار

خدا از دیدگاه قرآن از معدود 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 ژرف‌نگر 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.

شهید بهشتی در سال تحصیلی ۱۳۲۹-۳۰ مؤفق 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 تقلید 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 مابعدالطبیعه 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 مفتاح، 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 "خدا از دیدگاه قرآن" تغییر می‌یابد و ویرایش ادبی آن توسط حجة الاسلام جواد اژه‌ای 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 جناب حجة الاسلام دکتر اژه‌ای 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 حق جویی، حق گویی و حق پویی، بیدارتر، پرشورتر و روشن بین تر، گام بردارند و در برابر باطل گرایشی های رنگارنگ — که رهروان را همواره در معرض خطر انحراف و سقوط قرار می دهد — از مصونیتی بیشتر برخوردار گردند.

درود بی شمار 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 جوگران 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 تتبع درباره این مسائل پرداخته و در این زمینه آثاری بس ارزنده 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 بی‌شائبه» را که شایسته هر تحقیق خالص است در آثار آنها ضعیف کرده است.

کوششی نو با روشی 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 روشی 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 همواره این سؤال مطرح است که: آیا در شناسایی چهره واقعی و محتوای خالص ادیان، از جمله اسلام، اصولاً ممکن است روشی 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 پشتوانه‌های تأیید کننده آن رأی، زودتر و برجسته‌تر از دلائل بطلان آن، نظر او را جلب نمی‌کنند؟ 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 به‌خصوص 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 خویشتن مسلطانند؛ هر چند در صف مؤمنان راستین باشند و اعتقاداتی محکم و شسته و رفته داشته باشند. تنها این گونه افراد می‌توانند همواره به‌راستی 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 رایى 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 مابعدالطبیعه 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 خطا 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 توفیق‌بخش می‌شمرد و او را بر این نعمت سپاس می‌گزارد.

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

تهران، ۲۷ شهریور ۱۳۵۲

۲۰ شعبان ۱۳۹۳

سیدمحمد 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 کوشیده است تا بیشتر و بهتر بفهمد و بشناسد. تجربه پر دامنه تاریخ نشان داده است که انسان در راه افزایش معرفت و آگاهی خود از جهان، بسی توسعه‌طلب 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 دانش‌طلبی بی‌حد و مرز او چیست؟ آیا شناختن و فهمیدن، اصولاً یکی از

خواسته‌های اصیل اوست که تاکنون به حد اشباع ارضا نشده 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 دانش‌طلبی هر چه بیشتر سوق می‌دهند تا از دانشی که به دست می‌آورد در راه ارضای 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 دانش‌طلبی 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 آشنایی سطحی و ساده با طبیعت، درصدد 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 آورد، 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 آشنایی روز به روز وسیع‌تر، عمیق‌تر و بارورتر شد و شاخه‌های مختلف علوم طبیعی را پدید آورد.

۱- مَثُومَان لَا يَشْبَعَان، طَالِبُ عِلْمٍ وَ طَالِبُ دُنْيَا: دو شیفته‌اند که به سیری نرسند: شیفته علم و شیفته دنیا. (نهج البلاغه 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 جست‌وجوگر 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 پرثمری 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، کم‌کم توجه عده‌ای از انسانهای بلند اندیشه را به مسأله تازه‌ای جلب کرد؛ آنها به این نکته برخوردند 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 درصدد شناختن علل پیدایش آنها بود. بنابراین، آنها از خود پرسیدند:

آیا این سلسله معلول‌ها و علت‌های طبیعی، بی‌نهایت 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.

مابعدالطبیعه

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

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

ابن ندیم (؟ - ۳۸۵ ه ق) در کتاب معروفش الفهرست در شرح کارهای علمی ارسطو گوید:

«ترتیب کتبه: المنطقیات، الطبيعيات، الالهيات^۱ الخلقیات»^۲

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

فرهنگ معین در این باره گوید:

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

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

«متافیزیک، 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 ارسطو این بخش از نوشته‌های او را بعد از فیزیک (طبیعیات) قرار

۱- «الهیات» نام دیگری برای بخش مابعدالطبیعه است.

۲- ابن ندیم، الفهرست. قاهره، بی 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 «شناسایی طبیعت؛ یعنی طبیعیات» 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 مختصری از علم اخلاق را می‌آوریم و کتاب را به پایان می‌رسانیم.»^۲

ابن سینا اینجا وعده می‌دهد که بعد از «طبیعیات»، «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، طبیعیات، ص ۲۷۷.

مسائل ما بعد الطبعه

مسائل مابعدالطبیعه ارسطو

ارسطو در بخش مابعدالطبیعه 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 مقاله‌الالف 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 یک کسانی 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^۲ ما^۳ است نه از جهت واقعیتهای عینی؛ زیرا عقل ما^۳ در برابر آن قسمت از طبیعت که در حد اعلاهی وضوح و روشنی است، نظیر چشمان خفاش است در برابر آفتاب^۴.

ارسطو دنبال این مطلب روی این نکته نیز پافشاری می‌کند که ما در تکامل فکری خود به هر حال مدیون پیشینیان هستیم. آنها یا گشاینده راه معرفت بوده‌اند، یا لاقبل 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 *مقالة الالف 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، *مقالة الباء*، با استفاده از مطالب دو مقاله قبل، به نقل و نقد آراییی که مخالف رأی اوست می‌پردازد.

در مقاله چهارم، *مقالة الجیم*، 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، *مقالة الدال*، 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، *مابعدالطبیعه*، ترجمه عربی، بیروت، ۱۹۶۷ م، ص ۳ و ۴.

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

در مقاله ششم، مقاله‌الهاء درباره وجود عینی، وجود ذهنی و وجود عرضی بحث می‌کند.

در مقاله‌های هفتم و هشتم، مقاله‌الزء و مقاله‌الحاء، به بحث پیرامون جوهر و عرض و مبادی و جوهرهای حسی می‌پردازد.

در مقاله نهم، مقاله‌الطاء، از وحدت و کثرت و مسائل مربوط به آنها بحث می‌کند، و در مقاله دهم، «مقاله‌الباء» درباره حرکت و متناهی و نامتناهی سخن می‌گوید.

در مقاله یازدهم، مقاله‌الكاف، قسمت‌های برجسته‌ای از مطالب مقاله‌الباء، مقاله‌الجیم، و مقاله‌الهاء را در ارتباط با بخشی از مباحث علوم طبیعی یادآوری می‌کند تا ذهن خواننده برای نتیجه‌گیری از بحث اصلی که در مقاله بعد، یعنی مقاله‌اللام، آمده، آماده گردد.

در مقاله دوازدهم، مقاله‌اللام، درباره علّة‌العلل و مبدأ نخستین بحث می‌کند.

در مقاله‌های سیزدهم و چهاردهم، مقاله‌المیم و مقاله‌التون، بار دیگر به نقد آرای دیگران درباره مبادی طبیعت می‌پردازد.

با توجه به این فهرست مختصر، این نکته روشن می‌شود که از میان مسائلی که ارسطو در این چهارده مقاله مورد بحث قرار داده، مسأله اساسی همان شناخت مبدأ نخستین هستی؛ یعنی خداست، که علت اولی است. علتی که سررشته بس طولانی علت و معلول‌ها، به آن می‌رسد و همه از آن

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

۱- ارسطو در موارد متعدد به این مطالب اشاره کرده است؛ از جمله در قسمت اول از «مقاله‌الالف الکبری»؛ «مقاله‌الباء»، ۲۴۷؛ و «مقاله‌اللام»، ۱۴۰۶.

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

۳- ابن سینا نیز در **شفا** بر همین 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 پرارزش‌ترین آگاهی یعنی آگاهی در حد یقین، به برترین موضوع آگاهی؛ یعنی خدای متعال و عللی است که بعد از ذات الهی قرار دارند و آن در حقیقت شناختن دورترین علت هستی جهان و شناخت خداست و تعریف «علم الهی»؛ یعنی: «علم به واقعیهایی که در هستی‌اش 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).

مبدأشناسی، مسأله اساسی در مابعدالطبیعه

بنابراین، مسأله اساسی در مابعدالطبیعه، چه از نظر ارسطو و چه از دیده ابن سینا، مبدأشناسی است و همه مسائل دیگر که در مابعدالطبیعه مورد بحث قرار گرفته، در حد ارتباط با این مسأله از آنها بحث شده است.

معادشناسی

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

صدرالمتألهین (؟-۱۰۵۰ ه ق) در مقدمه مبدأ و معاد صریحاً می گوید که بحث معاد از مباحث حکمت طبیعی است:

«... مناسب دیدم که این کتاب در دو فن پراچ باشد که اساس، نتیجه و هدف دو علم بزرگانند؛ یعنی فن ربوبیات و مفارقات از علم کلی و فلسفه که اتولوجیا^۱ نام دارد و قسمت علم النفس از طبیعیات، 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 «خداشناسی»، «علم الهی» یا «لاهوت».

۲- صدرالمتألهین، مبدأ و معاد، ایران، ۱۳۱۴، ه.ق، 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 وا می‌گذاریم و کار خود را در زمینه شناخت مبدأ دنبال می‌کنیم.

مبدأشناسی

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 آهنگ 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.

آربری^۱ در عقل و وحی در اسلام^۲ گوید:

«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 نویسندگان 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 می‌یافت. 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 اقوام 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 برهما گوید: علت چیست؟ برهما چیست؟
ما از کجا به وجود آمده‌ایم؟ ما به چه وسیله زندگی می‌کنیم و
روی چه قرار داریم؟ در لذت و الم 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 ه ش، 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 صانع 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 سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ
لَيَقُولَنَّ اللَّهُ فَاَنَّى يُؤْفِكُونَ.

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 سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ
مَوْتِهَا لَيَقُولَنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ 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، بگوسپاس و

ستایش از آن خداست، ولی بیشتر آنها خردمندانه نمی‌اندیشند.^۱
 وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ
 الْعَلِيمُ. الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا لَعَلَّكُمْ
 تَهْتَدُونَ. وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مِثْلًا كَذَلِكَ
 تُخْرَجُونَ. وَالَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْفُلْكِ
 وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ.

و اگر از آنها بپرسی 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:

وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ
 شَفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَتَبْتُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي
 الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ.

جز خدا چیزی را می‌پرستند که نه زبانی برایشان دارد و نه سودی،

۱- عنکبوت، ۶۳.

۲- زخرف، ۱۲ - ۹.

و می‌گویند اینها میانجیهای ما نزد خدایند. بگو 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 بی‌مورد و هستی خدا را برای کسانی که در آفرینش آسمان‌ها و زمین بنگرند، چنان بدیهی می‌شمرد که به دلیل و برهان نیاز ندارد، ولی چند تن از مفسران برجسته با این استنباط روی موافق نشان نداده‌اند. برای روشن شدن مطلب نخست آیه‌های ۹ تا ۱۲ این سوره را به طور کامل نقل می‌کنیم:

الَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَ ثَمُودَ وَ الَّذِينَ
 مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا
 أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَ قَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَ إِنَّا لَفِي
 شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ. قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ
 السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَ يُوَخِّرَكُمْ

إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُوا إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا
عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأَتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ. قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ
نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ
مَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُم بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ عَلَىٰ اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ
الْمُؤْمِنُونَ. وَ مَا لَنَا أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَىٰ اللَّهِ وَ قَدْ هَدَيْنَا سُبُلَنَا وَ لَنْصَبِرَنَّ
عَلَىٰ مَا أَدْبَأْتُمُونَا وَ عَلَىٰ اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ.

آیا تاریخ اقوامی که پیش از شما بوده‌اند: 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 گناهانتان 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 پدرانمان می‌پرستیدند، برگردانید، پس (لااقل) 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 شکبیا 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 محتوای رسالت این پیامبران جر و بحث داشتند و صریحاً می‌گفتند که محتوای دعوت آنان را باور ندارند. آیا محتوای دعوت این پیامبران اثبات اصل وجود خدا بوده است، یا بت پرستان این اقوام نیز چون بت پرستان 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 طباطبایی در میزان 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 مجمع البیان، 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 طباطبایی در میزان همین عبارت را نیز نشانه‌ای بر صحت نظر

خود دانسته و گفته‌اند، اگر خَالِقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، یعنی آفریدگار و پردازنده آسمانها و زمین گفته شده بود، برای اثبات اصل وجود صانع مناسب بود ولی از آنجا که بت پرستان منکر وجود آفریدگار عالم و این که خدا آفریدگار جهان است، نیستند و تنها منکر یگانگی پروردگار و یگانه پرستی هستند، فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ گفته شده تا با مسأله توحید مناسب باشد.^۱ ولی به نظر ما تعبیر فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، 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 بت پرستان منکر وجود خدا نیستند و تنها منکر آنند که کارگردانی جهان یکسره در دست او و پرستش، یکسره از آن او باشد، بر فرض که در مورد همه بت پرستان عربستان در عصر پیغمبر قابل اثبات باشد؛ آیا در مورد همه بت پرستان 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 شکزدا 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 فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، در حقیقت روی دلیل معروف اثبات صانع انگشت گذارده شده است، نه روی بدیهی

۱- طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان، تهران، ۱۳۸۹ ه.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 می‌شود که در این کتاب مبین، شک درباره اصل وجود صانع به کلی هم نادیده گرفته نشده است.

سوره طور از سوره‌هایی است که پیش از هجرت در مکه نازل شده است. این سوره نخست در آیه‌های ۱ تا ۲۸ شک درباره معاد را طرح می‌کند و با کسانی که قیامت را باور ندارند به تفصیل سخن می‌گوید. در آیه‌های ۲۹ تا ۳۴ به شک در نبوت پیامبر اسلام و ابطال آن می‌پردازد. آنگاه بحث فراتر می‌رود شک احتمالی انسان درباره خدا مطرح و چنین گفته می‌شود:

أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ. أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ.

آیا آنها بدون هیچ علتی به وجود آمده‌اند یا خود آفریدگار (خویشترانند)، یا (حتی) آسمانها و زمین را (هم) آنها خلق کرده‌اند؟ نه اینها از یقین بی‌بهره‌اند.^۱

در آیه‌های بعد نیز این سؤال مطرح می‌شود که آیا انسان بر خزاین رحمت پروردگار دست یافته یا اصولاً خودش همه کاره است؟ آیا به سرچشمه وحی دسترسی پیدا کرده، یا...^۲

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

أَمْ لَهُمْ آلِهٌ 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 شریک او قرار می‌دهند.

با توجه 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 سؤال‌ها خود پاسخ لازم را به دست آورد. ترتیب سؤال‌ها 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 پرمعنی و تنبّه‌آور منطق فطری انسان را بیدار کند و او را به سخن آورد تا در پاسخ سؤال اول بگوید:

«نه، اگر انسان‌ها پدیده هستند، بدون شک پدید آورنده‌ای دارند.»

و در پاسخ سؤال دوم بگوید:

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

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 برخوردارند.

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 درخشانده 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 شما شریک 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 درعین حال در آن این مطلب ارزنده آمده است 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 روشن. این حرکت نه حرکت طبیعی است (یعنی حرکتی که منشأش طبع خود جسم متحرک، و جاذبه میان او و محل اصلی‌اش 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 شوق و اراده باشد. چنین حرکتی باید انگیزه‌ای داشته باشد. این انگیزه غضب یا شهوت نیست (نظیر انگیزه حیوانات و تا حدودی انسان). زیرا این موجودات والاتر از آنند که شهوت یا غضب داشته باشند. اجرام آسمانی دیگری که در بالا و پایین این موجودات آسمانی هستند و نفوس 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 نیرویی بی‌نهایت است و حرکت آفرینی‌اش برای آن نیست که کمالی برای خویشتن کسب کند. این عامل قدسی اگر واجب الوجود بالذات باشد، خود او، خداست و اگر خود، واجب الوجود بالذات نباشد، باید معلول یک واجب الوجود بالذات باشد که او خداست، و گرنه کار به دور یا تسلسل کشیده می‌شود. این همان راهی است که پیشوای مشائین (یعنی ارسطو) در دو باب از کتاب اولش که تعلیم اول نام دارد طی کرده؛ یکی در سماع طبیعی از طبیعیات 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 صدرالمতألہین 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 أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ... وَ مَنْ أَسْرَكَانِ نِیْسْتَم.) 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 ناپایدار به پایدار، بی آنکه پای 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- صدرالمتألہین، مبدأ و معاد. ص ۱۱ و ۱۲.

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

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

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ
لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ.

بنابراین، یگراست 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؟

صدرالمতألہین 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 توکل می‌کند و خود به خود به آن موجود سبب ساز متوجه می‌شود که مشکلها را آسان می‌سازد. به همین جهت می‌بینیم بیشتر عرفا برای اثبات وجود خدا و کارگردانی او در نظام هستی، به توجه و حالتی استدلال می‌کنند که انسان در موقع برخورد با حوادث ترسناک از قبیل غرق شدن یا حریق، در خود مشاهده می‌کند...^۱

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

۱- صدر المتألہین، 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 رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّيْهِمُ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ.

چون به کشتی درآیند فقط خدا را می‌خوانند، با اخلاص کامل دین برای او، اما همین که خدا آنها را به سلامت به خشکی رساند، باز به راه شرک می‌روند.^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 می‌خواهد 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، می‌خواهد 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 برمی‌دارند، پس چرا وقتی از این حوادث نجات می‌یابند،

این حقیقت را فراموش می‌کنند، به بتخانه 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 بی آنکه 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 (عالم 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.

وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَ كُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ.

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

۱- علامه طباطبایی در **المیزان** ضمن تفسیر این آیه درباره فطری بودن دین، نظر وسیع‌تری 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.

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

این آیه‌ها 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 بسته شد

در کتابهای حدیث و تفسیر به نظرهای گوناگون در این باره برمی‌خوریم.

در روایات بسیار از پیغمبر (ص) و یاران او و مفسران نخستین و از ائمه ما سلام الله علیهم اجمعین، این نظر آمده است که خدا در گذشته‌ای بسیار دور، همه انسانهایی را که از نسل آدم‌اند، به صورت موجوداتی 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 تعبیر دیگر در سرشت و فطرت خود، از آگاهی بر خدا و یکتایی 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 (۱۱۰-۲۱ ه ق) و بسیاری از مفسران دیگر، به خصوص معتزله 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 خدایی اشاره کند که هر انسان به آن زاده می‌شود و وقتی به مرحله رشد و آگاهی می‌رسد، به صورت بینش روشن درباره خدا درمی‌آید، به طوری که در برابر این سؤال فرضی از جانب خدا، یعنی: *أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟* آیا من

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

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

خداوندگار شما نبودم؟ از درون هر انسان، این پاسخ به گوش می‌رسد که: بلی، آری تویی 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 طباطبایی درباره صحنه‌ای که در این آیات از آن یاد شده، نظر دیگری دارند.^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 یا از او

۱- رجوع شود به طبرسی، تفسیر مجمع 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 بسنجیم، آنها را یکجا جمع می‌بینیم. 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 اگزیستانسیالیسم - به شکل یکی از مسائل دردناک زندگی انسان بر روی این کره خاکی - مطرح بوده و هست. بله زندگی و مسائل آن همانطور 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 نبینند و به کلی از «او» بی‌خبر گردند.

بیدلی در همه احوال خدا با او بود 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 برد که همه انسانها را برای همیشه در راه حق و حق‌پرستی نگه دارد، ولی دارای این اندازه اثر که همواره زمینه فکری و وجدانی آنان را برای خدایابی آماده بدارد به طوری که در روز رستاخیز نتوانند این عذر را بیاورند که «ما از این مطلب به کلی بی‌خبر 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 تراشد 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، خداگرایی 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 فطرت‌الله باشد. این ارتباط عبارت است از عشق به مطلق، به هستی مطلق، به کمال مطلق، به خیر مطلق و... که در هر انسان سالم، لاقلاً 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 بی‌خبر باشند.

غفلت انسان و بی‌خبری او از بسیاری از خواسته‌های نیرومند باطنی که در ضمیر باطنش نهفته است، امروز از مسائل روشن علم تجربی و زمینه اصلی یکی از شاخه‌های پرثمر علوم انسانی، یعنی روانکاوی است. بنابراین جای آن هست که با استفاده از روشن‌ترین 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 توجیه‌های دوراورد که غالباً سطحی و ناشی از پیشداوریها و موضع‌گیری‌های 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 شهود 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:

فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ. أَنَا كَفِينَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ.
الَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ. وَلَقَدْ نَعَلْنَاكَ
يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ. فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ.
وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ 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 خواهند فهمید. ما خود می‌دانیم که تو از گفته آنها ملول و دل‌تنگ می‌شوی. بنابراین، به نیایش و ستایش خدایت پرداز و از سجده‌گزاران باش و به پرستش خدایت رو کن 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 می‌گوید، 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؛ شهودی که با بصر؛ یعنی دیدن به چشم نیست، بلکه با بصیرت؛ یعنی بینش باطنی است. عارف با این بینش به روشنی می‌یابد 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 مناسب‌ترین زمینه برای دست‌یابی بر آنها، چون در این میدان است که آدمی فرصت آن را به دست می‌آورد که با واقعیت‌های عینی، از هر قبیل، بیشتر روبه‌رو 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 تو نیاز 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 فطری‌اش برانگیزد و از او بخواهد 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 موهوم بودن یک عقیده یا گرایش ضد الهی را به انسان گوشزد کند و از این راه او را بر جست و جوی بیشتر و استوارتر درباره خدا برانگیزد، چنانکه در مورد دهریه^۱ و ریشه عقاید آنها به همین ترتیب عمل کرده است.

پی بردن به وجود صانع از راه تدبر در نشانه‌های او

قرآن در آیات بسیار، خردمندان^۱، اندیشمندان^۲، بیداردلان^۳ و... را دعوت می‌کند که در کار جهان، شگفتیهای آن، حتی حوادث عادی طبیعت و علل پیدایش آنها، ژرف بیندیشند و خدای دانا، توانا، کاردان، 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 جائیه. برای آگاهی بیشتر درباره دهریه به توضیح شماره ۳ مراجعه کنید.

۲- اولوالالباب و...

۳- قوم یثکرون و...

۴- قوم یثکرون 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 گویا و روشن بر اصل وجود این آفریدگار نیست؟

اگر پاسخ این سؤال مثبت باشد، به این نتیجه می‌رسیم که قرآن هر چند با توجه به جوّ 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، روشی 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 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 يَشَأْ يُدْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ. وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ.

ای مردم! شما باید که به خدا نیاز دارید، ولی خدا بی‌نیاز و ستوده است. اگر بخواهد شما را می‌برد و آفریدگانی 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 صانع در فلسفه ارسطو^۱

ارسطو در مابعدالطبیعه 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 آشنایی ندارند، می‌توانند از مطالعه این ۳۶ صفحه صرف نظر کنند و مطالعه کتاب را از صفحه ۹۲ به بعد ادامه دهند.

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

... اما آنها که بر رأی ابیقورس و همه کسانی هستند که در اشیاء الهی سخن گفته‌اند؛ فقط به این عنایت داشته‌اند که خود را قانع کنند و درصدد 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 گو با کسانی باشیم که آنچه گفته‌اند از روی برهان گفته باشند...^۲»

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

از دید ارسطو 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 **خدایان اساطیری 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 بنشانند، و در میدان طبیعت‌شناسی، به جای *علل* و عوامل طبیعی، و در نتیجه در هر دو میدان به گمراهی کشانده شود.

۲- ارسطو. *مابعدالطبیعه*، ص ۲۴۷.

علم مابعدالطبیعه نداشتیم:

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

ولی ارسطو در کوشش پی گیر خود برای شناسایی هستی و واقعتهای عینی، به این نتیجه می‌رسد که عالم هستی منحصر در جوهر طبیعی، دارای حرکت نیست، به همین جهت در یک قسمت دیگر از کتاب مابعدالطبیعه از جوهرهای فناپذیر و جوهرهای فناپذیر نام می‌برد و در پی شناخت مبدأ هستی این موجودات برمی‌آید. نخست می‌پرسد: «آیا موجودات فناپذیر و موجودات فناپذیر 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 ابن سینا

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

۱- ارسطو. مابعدالطبیعه، ص ۷۱۳.

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

۳- رجوع کنید به مابعدالطبیعه ارسطو، به خصوص «حرف الالف الصغری» 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 علله** (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:

«موجود یا واجب است یا ممکن. موجود 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 ابن‌سینا روشن‌تر 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 می‌گوید اگر یک نفر دیگر هم می‌رسید با هم این

۱- اقتباس از ابن‌سینا، **الاشارات و التنبیها**، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۰۵ ه‍.ق، 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 موکول می‌کند و همینطور تا بی‌نهایت. آیا در چنین وضعی تخته سنگ هرگز از جایش تکان می‌خورد؟ نه، تنها در صورتی مشکل حل می‌شود که یک آدم بی‌اگر از راه برسد که اقدام خود را برای تکان دادن سنگ به اقدام نفر بعدی موکول نکند، در چنین حالتی است که یک نفر به تنهایی، 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 بی‌اگر نرسیم که هستی‌اش 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 برسیم 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 بی‌اگر و غیر مشروط او، همه چیز هست می‌شود.

به این ترتیب ابن‌سینا، نه از راه پی‌گیر علل 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 تعالی پی می‌برد. ابن‌سینا 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 بودنش 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 پرازش‌تر است، به این صورت که ما در خود وجود بیندیشیم و خود 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:

«تنبيه: تأمل كيف لم يحتج بيانا لثبوت الاول و وحدانيته و برائته عن الصمات الى تأمل لغیر نفس الوجود و لم يحتج الى اعتبار من خلقه و ان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق و اشرف، ای اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود و هو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود و الى مثل هذا اشير في الكتاب الالهی سنريهم آياتنا في الأفاق و في انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اقول ان هذا حکم لقوم ثم يقول اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اقول ان هذا حکم للصدیقین الذین يستشهدون به لا عليه.»

تعبیر 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 گوید:

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

فلاسفه 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 واجب‌الوجود را ثابت می‌کنند، سپس با توجه به آثار و لوازم وجوب و امکان، به صفات واجب‌الوجود 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 پرارزش‌تر، 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، **الاشارات**، قسمت فلسفه، ص ۱۲۳.

معلول 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 معلول باشد، مواردی که تنها راه کسب آگاهی بر علت همان معلول باشد، و این مطلب در قسمت مربوط به برهان روشن گردید. ابن سینا دو بخش از این کلام خدای متعال: سنریم 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، راستین‌تر 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 فی اثبات الصانع تعالی و صفاته و آثاره و فیه فصول. الفصل الاول فی وجوده. الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب والا استلزمه، 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، وگرنه یا «دور» پیش می‌آید یا «تسلسل»، 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 واقعیتهای 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 نصیرالدین، **تجرید الاعتقاد**، مشهد، بی‌تا، بی‌نا، ص ۱۷۲.

۲- طوسی، **تجرید الاعتقاد**، ص ۱۷۴.

۳- یعنی واقعیتهای هستی که نیازی به مبدء 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 اسفار، 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 مبدأشناسی خواهد بود، باید با دقت و شکیبایی کافی به گفتار صدرالمتألهین توجه 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 محکمت‌تر، پرارزش‌تر و روش‌تر 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: «وَلِكُلِّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّئُهَا...»

پرازش‌ترین 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:

سُنُرِيهِمْ اَيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ اَوَّلَمْ
يَكْفُرْ بِرَبِّكَ اَنَّهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ^۴

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

۱- یعنی آنچه صغری 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- يٰۤاٰمَنُ دَلَّ عَلٰى ذٰتِهِ بِدٰلَتِهِ (ای آنکه خودش نشانه و راهنما بر 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 معلولیت 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 وجود 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 سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ»^۱

صدرالمতألّهین 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 تجرید و علامه حلی در شرح تجرید، 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» توجه شده و در این راه به «مفهوم وجود»^۲.

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

۲- صدر المتألّهین (ملاصدرا)، اسفار اربعه، تهران، مطبعه 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 توضیح‌واضحات است ولی به تدریج درمی‌یابد که بحث اصالة‌الوجود، وحدت وجود، وحدت و کثرت، وجود و نمود و... به راستی از اساسی‌ترین بحثهای 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 جزء حساس‌ترین مباحث فلسفی به شمار می‌رود. در عصر ما گروهی از دنبال‌کنندگان فلسفه هگل، تحلیل او را از هستی در رابطه با مفاهیم دیگر و واقعیت‌های عینی که این مفاهیم از آنها برخاسته دنبال و کوششی تازه در این زمینه آغاز ←

برای نمونه به بررسی مطلبی که یکی از فضلاء 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 مربوط 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، و وجود 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 پی ببریم و در

عین حال چون به واقعیت آن پی 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 برجسته آلمان که کتاب معروفش هستی و زمان را در طراین زمینه نگاهشته 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 بدیهی است؟ من ممکن است خود را مثل دیگر اشیاء بدیهی فرض کنم اما اگر بخواهم خود را تحلیل کنم و جنبه هستی آن را از دیگر جنبه‌ها جدا سازم و به جای خود موجود، هستی را در نظر گیرم، نمی‌توانم بگویم که به طوری بدیهی، هستی و مفهوم آن را دریافته‌ام، شاید بتوان گفت آنچه بدیهی به نظر می‌رسد، موجود است، نه وجود...^۱

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

ملاحظه می‌کنید 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 روشن‌بینی بیشتری بحث کنیم، لازم است نخست به سؤالات زیر توجه کنیم:

۱- آیا تجزیه و تحلیل یا جمع‌بندی و ترکیب، به‌طور 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 موهوم 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 سرگرم‌کننده‌ای 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 شؤون مختلف زندگی، برای یافتن بهترین راه عمل به سوی نتایج تحقیقی این علم دست دراز می‌کنیم و آن را علمی پیشرفته با بازده‌های ارزنده می‌شمیریم، دیگر نباید تعجب کنیم که چگونه می‌توان با تحلیل علمی یک کلمه، یک دریافت ذهنی یا اموری از این قبیل، به نتایج پرارزش 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، خاکسترهای منقل را به هم می‌زنید و می‌گویید:

(توی منقل آتش هست.) یا (توی منقل آتش نیست.)

۳- حالا به این دو جمله توجه کنید:

توی لیوان آب هست، توی منقل آتش هست.

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

شما با هر یک از این کلمات بدون شک دریافت ذهنی معینی را بیان کرده‌اید که آن را از دریافت‌های ذهنی دیگر خود باز می‌شناسید. از قبیل:

توی 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 توی از آن تعبیر می‌کنید، برای شما دریافتی است روشن و آن را از *روی*، *پهلوی*، و... به آسانی باز می‌شناسید. آن دریافت ذهنی که از آن با کلمه *لیوان* یا *منقل* تعبیر می‌کنید نیز کم و بیش همین طور؛ این دو دریافت لااقل تا این حد برایتان روشن است که هیچ یک از آن دو را با دیگری اشتباه نمی‌کنید.

دریافت ذهنی که از آن به آب یا آتش تعبیر می‌کنید نیز همین طور. وقتی یک لیوان آب برای نوشیدن به دست شما می‌دهند در کاربرد کلمه *آب* برای محتوای لیوان کمترین تردیدی به خود راه نمی‌دهید 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 محتوای 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 بریم. 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 دریافت. ولی این کلمه به تدریج معنی تازه‌ای پیدا کرده که دیگر جنبه اسم مفعولی ندارد، بلکه چیزی از قبیل صفت مشبیه است. ما امروز کلمه موجود را در معنی هست یا از هستی برخوردار به کار می‌بریم که به هیچ وجه جنبه اسم مفعولی ندارد. حتی فعل وجد نیز به معنی هست شده به کار می‌رود که آهنگ فعل مجهول 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 مجهول است، نیست، بلکه به معنی هستن و هستی است که آهنگ مجهولی 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 می‌گوییم 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؟

معمولاً نه، زیرا اینگونه نامگذاری‌ها غالباً به خوش آمدن پدر یا مادر یا افراد دیگر از یک نام مربوط است. شما از کلمه *پرویز* خوشتان 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 گذارده 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 هم‌رنگ هستند و علت این همنامی آنها همان هم‌رنگی آنهاست. بنابراین آنها در یک معنی مشترک هستند و این اشتراک معنوی 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 معنوی 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 درصدد آن بر نمی‌آمد که نوزاد خود را پرویز بنامد، نام پرویز همچنان در انحصار خسرو پرویز باقی می‌ماند.^۱ اگر در خانواده‌های دیگر صدها پسر به دنیا می‌آمدند که از نظر شکل و قیافه و اندام و خصوصیات اخلاقی، مانند خسرو پرویز بودند، ولی آن خانواده‌ها روی این پسرهای نامهای دلخواه دیگر می‌گذازدند، هیچ یک از این همانندیها نمی‌توانست مجوز آن باشد که به این پسرها خود به خود پرویز گفته شود. اما همین که در یک خانواده پسری متولد شد و با این که هیچ شباهتی با خسرو پرویز 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 هم‌نامهای 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 بیان‌کننده 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** منتظر مجوز جدید و نامگذاری تازه باشیم. آیا همین‌طور 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؟

فلاسفه وجودی با استفاده از کنجکاوی و تحلیل بسیار دقیق خود درباره مفهوم وجود، به این نتیجه رسیده‌اند که وجود، مشترک معنوی است یعنی کلمه وجود و معادلهای آن در زبانهای دیگر از قبیل هستی، اگزستانس، 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 واقع‌بین (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 چپستی آن یعنی ماهیت و خصوصیات را که در این هستی می‌یابد و در واقعیت‌های 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 سوفیستی 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 می‌یابید 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 بیاید، شما را از چیستی صاحب تصویر کم و بیش آگاه می‌کند ولی به خودی خود توانایی آگاه کردن شما بر هستی و واقعیت داشتن صاحب تصویر ندارد مگر این که همان *یافتن رودر رو* را دوباره میان شما و آن درخت برقرار کند، آن وقت از طریق این رابطه،

دوباره به یاد هستی آن درخت در گذشته می‌افتید. اگر به یاد آن نیفتید 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 این جا 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 می‌گوید: نخستین چیزی که ما بدان پی می‌بریم خود هستی است، به شرط آن که ذهن خود را با بگومگوهای شبه فلسفی آشفته نکرده باشیم.

اگر در همین آشنایی حضوری که با هستی داریم بنگریم، به آسانی در می‌یابیم 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 جا یک 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 هیچی 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، می‌گوید:

«... 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 دوتایی و چندتایی بر نمی‌دارد. 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. قیوم 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 دانای توانای با اراده زنده هستی بخش از همه چیز آگاه و کارآی و چون مراتب بعدی هستی را، با رعایت الأشد فالأشد و الأشرف 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 أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ 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 برساند، 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 گفتیم این نکته 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 می‌نامد.

برهان لمّی و برهان انّی

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 انّی است. در برهان لمّی نخست از وجود علّت آگاه می‌شویم و از این راه در می‌یابیم که معلول این علّت نیز تحقق یافته است، چون تحقق معلول در پی تحقق علّت، امری اجتناب‌ناپذیر است. در

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

برهان *آئی* 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 این جا 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 علیت 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 الآن در آن نقطه باران می‌بارد. این برهان *لمّی* 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 درمی‌یابیم که هم اکنون ابرهای باران‌زا از فراز این منطقه عبور می‌کنند. این برهان *آئی* 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 در یابیم 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 *آئی*. 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 معلول پی برده‌ایم. این شناخت هم شناخت برهانی است، ولی *برهان لمّی*.
 خواجه نصیرالدین طوسی می‌گوید: راهی که ابن سینا در اشارات برای مبدأشناسی برگزیده و برهان صدیقین‌اش نامیده، همان برهان لمّی است. علامه حلی هم در *کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد* صفحه ۱۷۲، برهان صدیقین ابن سینا را *برهان لمّی* نامیده است.

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

این اندیشمند برجسته در اسفار، به دنبال معرفی چند نمونه از دلایلی که در فلسفه برای اثبات وجود خدا آمده است، می‌گوید: همان‌طور که قبلاً 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 لمّی...^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 براینی 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 صدرالمتهلین، 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 بی آن 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 بریم، 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 لمّی است، زیرا از راه شناسایی کاملتر علت، به وجود معلول و مختصات آن پی برده‌ایم. بنابراین «برهان صدیقین» صدرالمتهلین 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- صدرالمتهلین، 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 به‌راستی از راه شناسایی کاملتر علت، به وجود معلول پی می‌بریم، «برهان لمی» است.

کدام یک از راههایی که برای اثبات وجود صانع

نشان 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 درصدد آن بوده‌اند که رأی عمومی فلاسفه یا احياناً رأی خاصی را که خود در یک موضوع فلسفی دارند، با تعلیم قرآن هماهنگ معرفی کنند گویی می‌خواسته‌اند به این وسیله بر اعتبار مطلب خود بیفزایند یا لاقلاً آن را از تهمت مخالفت با دین تبرئه کنند. ولی این تطبیق‌ها 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 ارسطو و همفکران او با راهی که از آن به عنوان راه قرآن یاد کردیم، هماهنگ است چون بر اساس نیاز، موجود نیازمند به موجودی بی‌نیاز، حرکت به محرک، معلول به علت، پدیده به پدیدآورنده، ممکن به واجب و بالاخره نیازمند به بی‌نیاز، استوار است و اگر به کار بردن اصطلاح برهان برای مبدأشناسی از این راه صحیح باشد، باید آن را برهان آئی نامید.

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

صدرالمتألّهین آیه‌های زیر را به راهی که خود برای مبدأشناسی انتخاب

کرده است مربوط می‌شمرد.

۱- شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ 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 صدرالمতألهین شهادت خدا بر یگانگی خود، تعبیر دیگری از دلالت خود وجود بر واجب بودن و یکتا بودن واجب‌الوجود است؛ یعنی همان مطلبی که او در برهان صدیقین به تقریر خودش آورده است.

۲- اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ، الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيئُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.

خدا روشنی آسمان‌ها و زمین است. روشنی او چیزی است از قبیل چراغدانی که در آن چراغی هست، چراغ در داخل شیشه است، شیشه گویی ستاره‌ای درخشان است، سوخت چراغ از درخت زیتون با برکتی است که نه از خاور است، نه از باختر. روغنش در آستانه برافروختن است هر چند آتشی به آن نرسیده باشد، روشنی روی روشنی؛ خدا هر که را بخواهد به سوی روشنی‌اش 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 درخشنده او، خود روشن 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 می‌یابیم. حتی موجودات دیگر را هم در پرتو روشنی خورشید می‌بینیم و می‌یابیم.

۳- سُرُّهُمْ اِيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ اَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ اَنَّهُ عَلٰى 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 گواه است؟^۲

این سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی، صدرالمতألّهین و همفکران آنها می‌گویند: قسمت اخیر این آیه، مربوط به مبدأشناسی از راه دقت در وجود، یعنی همان *برهان صدیقین* است، به شرحی که قبلاً از کلمات این دانشمندان بزرگ نقل کردیم.

۱- برای آگاهی بر تفسیر فلسفی آیه نور رجوع کنید به صدرالمتألّهین، تفسیر قرآن، شیراز، مطبعه محمدی، ۱۳۳۲ ه.ق، ص ۳۵۷-۳۵۸ و همو، اسفار، ج ۵، ص ۳۴۹؛ و صدر المتألّهین، الشواهد الربوبیه، مشهد، ۱۳۴۶ ه.ش، ص ۳۶.

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

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

۱- 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:

لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ... ولى خدا گواه چیزی است که بر تو فرستاده... (نساء، ۱۶۶).

- گواهی بر دروغگو بودن منافقان:

... وَاللَّهُ يَشْهَدُ أَنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ... و خدا گواه آن است که منافقان دروغگو هستند. (منافقون، ۱).

- گواه کافی بر پیامبری پیغمبر اسلام:

... أَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى 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. *زرتشت* خدا را گواه رسالت و درستی آیین خود می‌شمرد و می‌گوید: «هان! ای مردم. چون شما خود راه راست را نتوانید دید و برگزید، مزداهورا، 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. مزداهورا 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 فصّلت 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، توجه 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 گمراهتر 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 توجه 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

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- مسأله اثبات وجود خدا و اثبات صانع در قرآن، به صورت یک مسأله پیچیده که جای جرّ 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 می‌شناسد، 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 اندازه‌ها و پیچ و خمهای استدلالهای فنی بیندازد (فطرت).
- ۶- این راه قرآن بر بسیاری از راههایی که اندیشمندان جهان به سوی خدا برگزیده‌اند کم و بیش قابل انطباق است، بر برخی بدون تکلف و تأویل و بر

برخی دیگر به کمک تفسیر یا تأویل و احیاناً 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 تشبیه.

خدای یکتا

یگانگی خدا

الهیات قرآن بیش از هر چیز روی یگانگی خدا تکیه کرده و شعار نخستین قرآن این است: لا اله الا الله؛ غیر از الله خدایی نیست.

در قرآن این شعار بیش از شصت بار با عبارتهای گوناگون آمده است، حتی در این آیه کوتاه دو بار:

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.

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

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

لا اله الا الله؛ جز الله خدایی نیست. صفات، ۳۵.

لا اله الا هو؛ جز او خدایی نیست. بقره، ۱۶۳.

لا اله الا انت؛ جز تو خدایی نیست. انبیاء، ۸۷.

لا اله الا انا؛ جز من خدایی نیست. نحل، ۲.

- ما مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ؛ جز الله هیچ خدایی نیست. آل عمران، ۶۲.
- ما مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَاحِدٌ؛ جز خدای یکتا هیچ خدایی نیست. مائده، ۷۳.
- مَا لَكُمْ مِنَ اللَّهِ غَيْرُهُ؛ برای شما جز او هیچ خدایی نیست. اعراف، ۶۵.
- مَا كَانَ مَعَهُ مِنَ اللَّهِ؛ با او هیچ خدایی نبوده. مومنون، ۹.
- أَتُمَّا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ؛ (خدا، خدایی است یکتا. نساء، ۱۷۱).
- أَتُمَّا إِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ؛ خدای شما خدایی است یکتا. کهف، ۱۱۰.
- أَتُمَّا إِلَهُكُمْ اللَّهُ؛ فقط الله خدای شما است. طه، ۹۸.
- أَتُمَّا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ؛ او خدایی است یکتا. انعام، ۱۹.
- إِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ؛ خدای شما خدایی است یکتا. بقره، ۱۶۳.
- إِنَّ إِلَهُكُمْ لَوَاحِدٌ؛ راستی که خدای شما یکی است. صافات، ۴.
- هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ؛ او است خدای 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 *آلله*.

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 اله را جمع می‌بندیم و می‌گوییم *الهه*.

ولی *آلله* اسم خاص است و در ترجمه فارسی آن *خدا، خداوند، یزدان* و *ایزد 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 اله 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 می‌خواستند درباره آفریدگار صحبت

→ معنی این دو کلمه در **اوستا** سازگار است؟

فرهنگ معین در این باره گوید: ایزد [Izad] [پهلوی: یزد (Yazd)] ۱- فرشته، ملک. ظاهراً در دین زردشتی به فرشتگانی اطلاق شود که از جهت رتبه دون **اشاسپند** 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 می‌گفته‌اند الاله یعنی آن خدا. افزودن ال بر سر کلمه اله برای اشاره ذهنی بوده است یعنی همان خدا که می‌دانی. کم‌کم کلمه الاله مخصوص خدای آفریدگار جهان گردید و با مرور زمان همزه اله که در الاله 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 اله 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 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 کردگار 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 ه.ق، ج ۹، ماده «اله».

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:

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ. اقْرَأْ وَرَبُّكَ
الْكَرِيمُ. الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ.

بخوان به نام خدایت که آفرید. انسان را از لخته خون آفرید.
بخوان که خدای تو از همه پراحتر 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 معتقد یا لاقلاً برای پذیرش آن آماده بودند.

وَلْتَن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ
لَيَقُولَنَّ اللَّهُ فَاَنَّى 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 بیراهه به کجا برده می‌شوند؟^۲

۱-علق، ۱-۵.

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 معبودهای دیگر در زمینه **آفرینش یا کارگردانی جهان**، هنری سراغ دارند، نشان دهند:

خَلَقَ السَّمَوَاتِ بَعِيرٍ عَمَدٍ تَرْوُنَهَا وَالْقِسَىٰ فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيًا أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا مِنْهُ كُلَّ رَوْحٍ كَرِيمٍ. هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ لِيُظَاهَرُ لَهُمْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ.

آسمان‌ها را بدون ستونهایی که ببینید آفرید و در زمین لنگرها افکند تا تعادل شما را بر هم نزند و انواع جانوران را بر روی زمین پراکنده ساخت و ما از آسمان آب فرستادیم و با آن، انواع جفت‌های پرارج را در زمین رویانندیم. این آفرینش خداست، حالا به من نشان دهید دیگران چه آفریده‌اند، ولی ستمگران آشکارا در گمراهی‌اند.^۱

قُلْ أَرَأَيْتُمْ شُرَكَاءَ كُمُ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَوَاتِ أَمْ آتَيْنَاهُمْ كِتَابًا فَهُمْ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْهُ بَلْ إِنْ يَعْذِرُ الْمُؤْمِنُونَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا إِلَّا غُرُورًا. إِنْ اللَّهُ يُمَسِّكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكُنَاهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ 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 شرکتي داشته‌اند، يا به اينان کتابي داده‌ايم و آنها در (مذهب شرک) بر دليلی روشنگر از آن کتاب تکیه دارند، نه، راستش اينکه ستمگران فقط يکديگر را با وعده‌های فریبنده گول می‌زنند. خدا آسمانها و زمین را از سقوط نگه می‌دارد و اگر سقوط کنند ديگر کسی نیست که آنها را نگهدارد، او همواره بردبار و آمرزشگر بوده است.^۱

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

قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ
 أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى
 وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا
 كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ
 الْقَهَّارُ.

بگو: خداوندگار آسمان‌ها و زمین کیست؟ بگو: خدا. بگو: بنابراین، آیا برای خود غیر از او صاحب اختیاراتی برگرفته‌اید که حتی سود و زیان خودشان هم به دستشان نیست؟ بگو آیا نابینا 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 اندیشه‌شان به اندازه کافی رسا نیست، خواسته است که به این مثال ساده توجه کنند:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاستَمْعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبُهُمُ الذُّبَابُ شَيْئاً لَا يَسْتَنْفِذُوهُ مِنْهُ ضَعْفَ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ. مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ 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 بریاید، از چنگ او بیرون نخواهند کشید، آری خواهان و خواسته، هر دو ناتوانند. به‌راستی اینان خدا را آنطور که شایسته اوست نشناخته‌اند. خدا نیرومند و گرانبدر 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 خداست، پس تنها اوست که بر شما سمت خدایی دارد.

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ

اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ
وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ
الْعَالَمِينَ.

خداوندگار 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 می آید، 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.

وَ الْهُكْمُ إِلَهُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ. إِنَّ فِي خَلْقِ
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلُكِ الَّتِي تَجْرِي فِي
الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْبَا

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.

بِهِ الْأَرْضُ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ
وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ 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 ۶۷ و ۶۸ سوره یونس، ۱۰ تا 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 چندخدایی

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

مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وُلْدٍ وَ مَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ
وَ لَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ. عَالِمِ الْغَيْبِ وَ
الشَّهَادَةِ فَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ.

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

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

یکی اینکه هر یک از آنها صاحب اختیار و فرمانروای بخشی از جهان باشد، علی‌القاعده 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 آفریدگاران 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:

۱- مؤمنون، ۹۱ و ۹۲.

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا
يَصِفُونَ.

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

به این ترتیب، یگانگی و سرتاسری بودن نظام عالم، فرضیه چند خدا با چند قلمرو را نفی می‌کند، 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 می‌کند که خدایان لااقل در یک جهت با هم ناهمسان باشند و این ناهمسانی خود به خود ایجاب می‌کند که خدایان لااقل در یک جهت با هم ناهمسان باشند و این ناهمسانی خود به خود درخواست و فرمان آنها، ولو در یک مورد هم باشد، اثر خواهد گذارد. صدرالمতألّهین به این آیات و استدلالی که در آنها آمده اشاره می‌کند و می‌گوید:

«راه دیگر برای اثبات یگانگی خدا در خدایی و فرمانفرمایی‌اش 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 قوسهای آن به یکدیگر پیوسته، و در کثرت آن وحدتی پدید آورده و برهانی راستین بر یکتایی پدیدآورنده و پردازنده آن و کاردانی، توانایی، بزرگواری و مهربانی او است. والا باد نام خداوندگار تو، آن شکوهمند بزرگواری، 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.^۴

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 بَعْدَ مَوْتِهَا 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 يَأْتِيَنَّ الْقَوْمَ 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 وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهٖ...

... و خورشید و ماه و ستارگان، همه زیر فرمان او...^۲

نیروی عظیم جاذبه خورشید در میدان اثر پهناورش، موجودی بس پرائر 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.

لَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ
فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ.

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

خدای سبب ساز و سبب سوز

بنابراین نظام علت و معلول از نظر قرآن نظامی است نیرومند، پراج و دارای اعتبار و انسان با آنکه به کمک نیروهای خداداد و دانش و تدبیر روزافزونی می‌تواند در داخل این نظام به کارهایی شگفت‌انگیز دست زند، باز باید در همه تلاشهایش 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 مقهور 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 خنثی کند.

قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ. قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا
وَسَلَامًا عَلَيَّ إِبْرَاهِيمَ. وَارَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمْ

الْأَخْسَرِينَ.

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

به این ترتیب آنجا که لازم بدانند 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، مین یا بمب آتش زایی را که خود ساخته خنثی می‌کند؟ پس چرا خدا نتواند چیزی را که خود ساخته با یک فرمان از کار و اثر بیندازد و خنثی 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 برهما قدرت سوزاندن را از آتش سلب می‌کند:

برهما موقعی 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 موجود عجیبی است؟»

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

«بسیار خوب.»

۱- انبیاء، ۷۰-۶۸.

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 موجود عجیب چیست.»^۱

برهما می‌تواند خاصیت سوزاندگی را از آگنی، یعنی رب‌النوع آتش
بگیرد، به طوری که حتی از عهده سوزاندن یک خاشاک هم برنیاید.

معجزات و حوادث خارق‌العاده از دید قرآن

با این بیان که گفتیم، هر جا در جهان معجزات و حوادث خارق‌عادت
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 استثناپذیر

۱- گزیده اوپانشادها، ص ۳۶۲ و ۳۶۳.

طبیعی ننشسته 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 صددرصد 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، بی‌اساس 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 صددرصد نشینیم.

همه مردم عاقل دنیا برای مسافرت از ماشین، قطار، کشتی یا هواپیمایی که به وسیله مکانیسم‌های 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 وسایل صد درصد نمی‌توان اعتماد کرد زیرا مجهزترین وسایل نقلیه که به وسیله مطلع‌ترین، ورزیده‌ترین و وظیفه‌شناس‌ترین اشخاص سرویس و هدایت شود، ممکن است در بین راه آسیبی ببیند 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 لاقفل نشان دهد که فرمولهای علمی پذیرفته شده قبلی، در برخی موارد استثنائی و کمیاب، علل و عوامل دیگری دست اندرکارند که فرمولهای شناخته شده را از کار انداخته‌اند. در فرض اول، دانشمند در قانونی که قبلاً به‌عنوان 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 حوادث معجزه آسا و خارق عادت که در موارد بسیار استثنایی به فرمان الهی رخ می‌دهد، نسبت به مجموع حوادث 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.

سبب‌شناسی دور از پندارهای موهوم

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 بیننده؛ یعنی دلیل روشنگر و ابهام‌زدا، تکیه شود، نه بر پندارهای واهی و بی‌اساس. اعتقاد واهی به عوامل خیالی فیزیکی، موجب عقب‌ماندگی در علم و صنعت و محرومیت از بهره‌گیری بیشتر از طبیعت می‌شود؛ نظیر آنچه بشر قرن‌ها در زمینه درد و درمان گرفتارش بود و از تلاش صحیح در راه شناخت علمی آن دو، روی می‌گرداند یا نظیر اعتقاد

بی‌اساس و واهی که به تأثیرات مرموز ستارگان داشت و فلک‌شناسی علمی و ابزارهای ارزنده فنی آن، از قبیل اسطرلاب را در خدمت طالع‌بینی از روی افلاک قرار داده و او را در موارد بسیار از تحرک بازداشته 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 صراحت و قاطعیت بسیار تأکید می‌کند که باید از اتکا بر هر گونه ظن و گمان پرهیزیم^۱ و تنها بر علم؛ یعنی آگاهی قطعی و روشن که از برهان^۲ و سلطان^۳؛ یعنی دلیل چیره و توانا و بی‌نیه؛ 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 **استجاب** را مقرر ساخته است.

۲- بقره، ۱۱۱.

۱- نجم، ۲۸ و ۱۲۳.

۳- انعام، ۵۷.

۳- یونس، ۶۸.

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ.

و اگر بندگان من درباره من از تو بپرسند، من نزدیک و دعارس هستم، به دعای آنکس که مرا بخواند پاسخ می‌دهم، پس آنها هم دعوت مرا بپذیرند و مرا باور دارند، باشد که به راه آیند.^۱

مبادا کسی بگوید که مگر با دعای ما اراده خدا عوض می‌شود که از ما می‌خواهد دعا کنیم و از او چیزی بخواهیم؟ اراده خدا که قابل تغییر نیست. این سؤال 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 بین‌الامرین را بوجود آورده است.

آنجا هم گفته می‌شود: «مگر آنچه خدا برای هر کس خواسته، در ازل مقرر نشده، یا آنچه خدا خواسته و در ازل مقرر شده؛ قابل تغییر است که از انسان کار و کوشش می‌خواهند؟» در آن بحث به این نتیجه رسیده‌ایم که کار و کوشش به هر حال مؤثر است، و مشکل مزبور را با این بیان حل کرده‌ایم که «خدا از ازل 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 می‌رسیم که خدا ازلی، و اراده او نیز ازلی و تغییرناپذیر است ولی همان اراده ازلی 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 پدیده‌های تازه‌ای به وجود می‌آیند 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 نو پدید می‌آیند که گاهی من، خواست من، کار من و دعای من در پیدایش آنها مؤثر بوده و نقشی داشته‌اند.

يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ.

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 مشو 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 نو پیش آید؟

در قرآن نمونه‌های متعددی از این رویدادهای نو، 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، امید را زنده، 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، و می‌دارد ولی تأثیری که قرآن برای دعا بیان می‌کند، چیزی است بیش از اینها و رساترین 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 رستگاری 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. شما باید که پیش از همه، مردمان را کامروا 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 بپرهیزیم، 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 رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِهِ أَحَدًا

بگو من تنها خدای خویش را (به کمک) فرا می‌خوانم و هیچ کس را با او شریک نمی‌سازم.^۲

توحید در عبادت

همانطور که قبلاً 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 نقش‌آفرین 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 فرمانبردار یا در برابر تصویر یا مجسمه آنها چه معنایی دارد؟

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ. الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ.

ای مردم خدایتان را پرستید که شما و پیشینیان شما را آفریده است، باشد که به راه تقوی درآیید. هم او که زمین را زیر پایتان گسترده و آسمان را بر فرازتان ساخته و از آسمان آب فرستاده و به وسیله آن، بار و برها بیرون داده است تا روزی شما باشد، حالا که این حقایق را می دانید، دیگر برای خدا همطرازانی مسازید.^۱

وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ. بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. ذَلِكَُمُ اللَّهُ رُدُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ.

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

وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ.

از نشانه‌های او شب و روز و خورشید و ماه است، در برابر خورشید و ماه از سر خضوع بر خاک میفتید. در برابر خدایی از سر خضوع بر خاک افتید که آنها را آفریده است، اگر به‌راستی خداپرست بوده‌اید.^۲

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ...

گروهی از مردم موجوداتی دیگر را هم‌تراز خدا می‌شمردند و نسبت به آنها چون خدا، دوستی می‌ورزند ولی مردم باایمان خدا را بسی بیشتر دوست دارند...^۳

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 اَدْعُوا مِنْ دُونِ اللّٰهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَ لَا يَضُرُّنَا...

بگو 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 «جلال» و «کمال» و «جمال» موجود کامل باشد، باز هم مخصوص خداست، چون تنها اوست که شایسته چنین «عشق و شیدایی» است: ... وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ...

بنابراین ستایش، پرستش و نیایش یکسره از آن خداست.

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ. مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ. اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ 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 مافوق همه است، در بسیاری از ادیان و مکتبهای فلسفی و عرفانی دیده می‌شود. حتی در این ادیان و این مکتبهها 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 تعبیر دیگر *خدای خدایان* باشد؛ بنابراین او در این مقام *یکتا* 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 خدایان* و *رب الارباب* نیست، فقط او خداست و بس؛ به همین جهت در ادیان دیگر اعتقاد به یگانگی آفریدگار نخستین با شرک 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 لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ... اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

برای این که ارزش خاص توحید قرآن بهتر شناخته و محتوای پراج توحیدی این آیات از سوره حمد بهتر فهمیده شود، به قسمتهای زیر از اوستاتوجه کنید:

«ای» (هورامزدا)! 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 می‌آورم ارزانی دار.

«ای» (اردیبهشت)! ترا و «بهمن» و «مزداهورا» و «سپندارمذ» را - که برای پاکان و دینداران، کشور جاودانی مینوی را بیاریند - به شیوه نو آیین، سرود و درود می‌گویم. آنگاه که شما را به یاری خوانم، مرا یاری دهید.^۱

ای اردیبهشت، بهره و پاداش و شادکامی منش نیک به گشتاسب 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 مهین فرشتگان را ولی همان‌طور که ملاحظه می‌کنید، وقتی پای ستایش یا دعا و نیازخواهی به میان می‌آید اهورا مزدا^۲ و بهمن^۳، اردیبهشت^۴، سپندارمذ^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 rmazd و به زبان اوستایی Ahura mazda (سرور دانا) خدای بزرگ ایرانیان باستان و زردشتیان، خالق زمین و آسمان و آفریدگان. امشاسپندان و ایزدان نیز آفریده اویند، او عین قدرت و دانش و منبع خیر و راستی و تقدس و تقوی است.

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

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

۵- چهارمین تن از مهین فرشتگان، به معنی پارسایی و فروتنی پاک. این فرشته در جهان مینوی نماینده دوستداری و بردباری و فروتنی اهورامزدا و در جهان خاکی نگاهبان زمین و خرمنی 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 و خوب 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 پراچ 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 سرسپردگی ندارد:

اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَ رُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَ
مَا أُمُّرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهاً واحِداً لا إِلَهَ إِلا هُوَ سُبْحانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ.

غیر از خدا، علمای دینی و تارکان دنیا را که در میان آنها بودند، خداوندگاران خویش شمردند، همچنین مسیح پسر مریم را، در صورتی که به آنها چنین دستور داده شده بود که فقط خدای یکتا را بپرستند، جز او خدایی نیست، پیراسته باد از آنچه شریک او می‌شمردند.^۱

محمد بن یعقوب کلینی (؟ - ۳۲۹ ه ق) در کافی از ابوبصیر چنین روایت کرده است:

به او (یعنی به امام صادق ع) گفتم: اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَ رُهْبَانَهُمْ
أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ، و 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
بودند.^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
می‌خواندند ولی حرام را برای آنها حلال می‌کردند و حلال را حرام

۱- توبه، 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 ه ق) نیز در توضیح این آیه گوید:

بدان که خدای متعال با این سخن خود «اتخذوا...» یهود و
نصاری را به نوعی دیگر از شک وصف کرده است و در این
آیه چند مسأله هست:

مسأله اول: ...

مسأله دوم: بیشتر مفسرین گفته‌اند مقصود از «أرباباً» (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 براءت را می‌خواند و به همین آیه رسید. عدی گوید: به
پیغمبر گفتم: ما آنها را نمی‌پرستیدیم. پیغمبر گفت: آیا آنها
حلال خدا را حرام نمی‌کردند و شما هم آن را حرام
می‌شمردید؟ گفتم: چرا؟ گفت: همان عبادت آنان بوده.

ربیع گوید: به ابوالعالیه گفتم این خداوندگاری (احبار و رهبان) در
بنی اسرائیل چگونه بود؟ گفت: چه بسا آنها در کتاب خدا مطلبی

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

۲- (۶۸۹ ه ق)، از یاران رسول خدا (ص) که از شام به مدینه آمد و اسلام را پذیرفت.

می‌یافتند که با گفته احبار و راهبان مخالف بود و آنها گفته ایشان را می‌پذیرفتند ولی آن را که در کتاب خدای متعال بود، قبول نمی‌کردند...^۱

تسلیم بودن در برابر فرمان خدا و وحی او و

پرهیز از «درگیریهای تفرقه انداز داخلی» در صف یکتاپرستان

توحید در سرسپردگی و اطاعت، خود به خود ایجاب می‌کند که خدایپرستان هر جا پای مسائل دینی و الهی به میان آید، یکسره تسلیم 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 صف‌بندیهای مذهبی تفرقه‌انداز داخلی نشوند.

قرآن در این باره چنین گوید:

وَلِيَحْكُمُ أَهْلَ الْأَنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ. وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَ لَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَاجًا وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَيْتُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ.

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

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

به آنچه فرستاده حکم ندهند، هم آنها تبهکارند. 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 شما را یک امت می‌کرد ولی (چنین کرد) تا شما را با آنچه به شما داده بیازماید، بنابراین در راه نیکها 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؟ هر فرد و هر گروه با استنباطی که از وحی الهی دارد به سوی خیرات و نیکها بشتابد و به این ترتیب مسابقه‌ای عمومی به سوی خیرات و نیکها 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- مائده، ۴۷ و ۴۸.

۲- آیات ۱۲۰ و ۱۴۵ سوره بقره؛ ۷۷ مائده؛ ۵۶ و ۱۱۹ و ۱۵۰ انعام؛ ۳۷ رعد؛ ۴۳ فرقان؛ ۵۰ شعرا؛ ۲۹ روم؛ ۲۶ ص؛ ۹ و ۱۵ شوری؛ ۱۸ و ۲۳ جائیه؛ 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 مکتب وحی جز سوسویی 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 ستیز و جدال خودخواهانه و تعصب‌آمیز به کلی پاک باشد، منع می‌کند و آن را نشانه خودپرستی می‌داند، که بی‌شک ضد خداپرستی و مانعی بزرگ بر سر راه توحید در نظام اجتماعی بر محور وحی است.

توحید ذاتی «خدای بی مانند - خدای بی همتا»

خدای بی مانند

أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَالَ اللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَ هُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. وَ مَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكَ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ إِلَيْهِ أُنِيبُ. فَاطْرُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً وَ مِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجاً

يَذَرُوكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ. لَهُ مَقَالِيدُ
السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَ يَقْدِرُ أَنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ
عَلِيمٌ.

یا آنها بجز خدا صاحب اختیارانی انتخاب کرده‌اند؟ فقط خداست که صاحب اختیار است، او مرده‌ها را زنده می‌کند و او بر هر چیز تواناست. و آنچه درباره‌اش اختلاف دارید داوری‌اش با خداست، آن است خدا، خداوندگار من، بر او توکل کرده‌ام و به سوی 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 بیفزاید، هیچ چیز حتی مانند مانند او هم نیست، و اوست شنوای بینا. 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 موجودی است بی‌مانند.

خدای بی همتا

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. اللَّهُ الصَّمَدُ. لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا

أَحَدٌ.

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

منظور از بی مانندی و بی همتایی خدا

متفکران برجسته، 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.

ساده‌ترین تعبیری که از توحید ذاتی می‌توان کرد این است: وقتی می‌گوییم خدا یکی است معنایش 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 بودن 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 فضا 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 می‌یابید 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 روبه‌رو 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 می توان 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 نهایی برای دیگری است و به این ترتیب هیچ یک از آنها بی نهایت نیست.

پس خدا ذاتی است بی مانند و بی همتا، ذاتی است که اصولاً دوتایی و چندتایی بر نمی دارد.^۱

توحید عددی

با دقت کافی در این معنی از توحید و یکتایی خدا می توان 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- صدر المتألهین در کتاب الشواهد الربوبية در اثبات توحید، تنها بر همین یک دلیل تکیه می کند و درباره آن چنین می گوید:

«الاشراق الثانی فی وحدانیه الواجب تعالی.»

ان لنا باعلام الهی برهاناً عرشياً علی هذا المطلب الشریف الذی هو الوجهة الكبرى لاهل السلوک محکماً فی سماء وثاقته...

اشراق دوم در یگانگی واجب متعال.

ما بر این مطلب پرارج 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.
صدرالمآلهین در این باره گوید:

«... لان وحدته لیست عددیة من جنس وحدات الموجودات حتی یحصل من تکرارها الاعداد، بل وحدة حقیقیة لا مکافی لها فی الموجود...»

چون یکتایی او یکتایی عددی، از نوع یکتا بودن 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- صدرالمآلهین، شواهد، ص ۴۸؛ و نیز رجوع کنید به صدرالمآلهین، عرشیه، تصحیح و ترجمه فارسی غلامحسین آهنی، اصفهان، ۱۳۴۱ ه.ش، ص ۲۲۲ که بحثی فشرده و جالب در این زمینه با عنوان قاعده مشرقیه آمده است و برای علاقه‌مندان 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 موجود مشخص و از هم جدا هستند، هوشنگ 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 سببی که دو نیمه شده باشد ولی وحدت شخصی ندارند زیرا به هر حال دو نفر هستند.

وحدت 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 تشخص‌پذیر شود؛ ولی اگر از نظر ذاتش دوتایی‌پذیر باشد، باید عامل یا عوامل دیگری به او تشخص 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 تشخص او از ذات خویش است ولی تشخص و وحدت شخصی موجودات دیگر از ذات خود آنها نیست این خداست که به آنها تشخص و وحدت شخصی داده است.

صدرالمتألهین در این باره گوید:

«... ولا تشخص له بغیر ذاته... و لا برهان علیه الا ذاته، فشهد بذاته علی ذاته و علی وحدانیة ذاته، كما قال شهد الله انه لا اله الا هو، لان وحدته لیست وحدة شخصية توجد، بفرد من طبیعته و لا نوعیة و لا جنسیة... و لا غیر ذلك من الوحدات النسبیه... بل وحدته وحدة اخرى مجهولة الكنه كذاته تعالی، الا ان وحدته اصل كل الوحدات كما ان وجوده اصل الوجودات، فلا ثانی له...»

... هیچ چیز به جز ذاتش موجب تشخیص 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 می شناسیم نیست، وحدت نوعی، وحدت جنسی یا وحدتهای نسبی دیگر هم نیست، وحدت او، وحدت دیگری است که کنه آن چون کنه والایش ناشناخته است، وحدت او ریشه و زیربنای همه وحدت هاست، چنانکه هستی او نیز سرچشمه همه هستی هاست. بنابراین او اصولاً دوم ندارد...^۱

**جنبه دیگری از «توحید ذاتی»
نفی ترکیب، نفی صفت زائد بر ذات و
نفی 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 شخصیت‌اش 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 برنخوریم 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 تدبر کنیم، در می‌یابیم که قسمتی از آیات با این معانی پیوندی جالب دارند، و با این دید است که برای این آیات محتوایی بس برتر از محتوای معمولی می‌یابیم. در فهم آیات با محتوایی برتر از سطح معمول است که مباحث توحید ذاتی و صفاتی نیز با همه دقت و ظرافتش از قرآن بیگانه 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 گویا 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 تهیه می‌کند تا بعداً این ساختمان بر اساس آن طرح، ساخته شود. در این جا نیز ذهن انسان باید از آنچه فرض کرده است برداشتی ذهنی کم و بیش گویا 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 درصدد 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 واقعتهای 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 پی ببرند. 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 لغوی اش 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 بنشینند و قراردادی تنظیم کنند.

۲- اسم از «سمه» 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/اسم نامیده می‌شود، و هر کلمه که برای تعبیر از یک موجود 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 متوجه یک ذات و واقعیت عینی معین شود، بی 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/ش** 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 برمی‌خوریم. پیش از این که به بحث پیرامون این اسم‌ها و صفت‌ها بپردازیم، باید بحث دیگری را دنبال کنیم، بحث **تعطیل و تشبیه**.

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 مبدأئی 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 مجهول 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، مبدأئی 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، هُو، He، ... 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، برهما، اهورامزدا و... نیز بیش از او و معادلهای آن نیست.

به نظر این اندیشمندان هر نام و هر صفت که برای تعبیر 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 بیراهه 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 بگوید «او هست» (اوپانشادها، ص ۳۷۶).

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

فلاسفه و متکلمین این نظریه را *نظریه تعطیل* نامیده‌اند، زیرا فهم و دریافت انسان را در داشتن کمترین شناسایی از او وامانده 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 مدبّر 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 می‌شود گفت خدا «شیء» است؟ گفت آری، این تعبیر او را از هر دو حد بیرون می‌برد، حد تعطیل و حد تشبیه.^۱

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

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

... چون نفی همان پوچ انگاری و واقعیت نداشتن خدا است و

جهت دوم تشبیه است.^۲»

صدوق در توحید این روایت را نقل می‌کند:

«عبدالرحیم القیصر گفت، به وسیله عبدالملک بن اعین سؤالاتی

برای ابو عبدالله؛ یعنی امام صادق (ع) نوشتم، از جمله این:

... درباره خدای عزوجل مرا روشن کن که آیا «شکل و نگار» هم

۱- کلینی، کافی، ج ۲، ص ۸۲

۲- کلینی، کافی، ج ۲، ص ۸۴

دارد؟ خدا مرا فدای تو کند، چه می‌شود اگر بر آن شوی که مذهب درست توحید را به من بنویسی.

او به وسیله عبدالملک بن اعین به من نوشت:

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

رحمت خدا بر تو باد، بدان که مذهب درست، درباره توحید همان است که در قرآن درباره صفات خدای عزوجل آمده است. بنابراین، خدا را از «بطلان و پوچی» 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 می‌گویند. از قرآن فراتر مرو که با آن که روشنائی در دسترس توست به گمراهی خواهی افتاد.»^۱

از یک نظر می‌توان گفت که تعطیل به همان معنی اول، خودبه‌خود، 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 بی‌مرجع به کار برده‌ایم یا ضمیری با مرجع پنداری و موهوم. این انتقادی است که در نوشته‌های

۱- شیخ صدوق، توحید صدوق، تهران، بی‌نا، ۱۳۷۸ ه 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 واقعتهای دیگری که می‌شناسیم مشخص کند تا در برابر آگاهی ما با آنها اشتباه نشود.

نقد بر نظریه تعطیل

اساسی‌ترین انتقاد بر نظریه تعطیل همین است که اگر ناتوانی بشر در خداشناسی به این حد باشد که از خدا هیچ چیز نداند و فقط بتواند با لفظ 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 سستی تعبیر شده باشند. اینها *معرفت به گُنه* را با *معرفت به وجه* اشتباه کرده‌اند. ممکن است چیزی ده‌ها 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 جانبه و شناخت گُنه باشد، باید اعتراف کنیم که قدرت شناخت بشر در حد دست یابی بر یک چنین شناسایی همه جانبه از خدا نیست و ذهن او در این راه وامانده و معطل است.

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

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 کُنه و شناخت همه جانبه یک واقعیت، مستلزم آن نیست که یکباره به آن سر دیگر مطلب، یعنی عجز از دست‌یابی 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 می‌دهد که معرفت انسان درباره همین جهان طبیعت هم غالباً معرفت مطلق؛ یعنی معرفت به کنه نیست. طبیعت‌شناسی علمی امروز نیز اصولاً به شناخت نموده‌ها 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 نموده‌است ولی معرفت ما درباره خدا و نسبت این نموده‌ها 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 چه‌ای، هر چه هستی تویی.

ولی همین انسان وقتی به آینه آیات، یعنی نموده‌ها 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 بودن او سخن گوید.

باید گفت هر کس وجود خدا را باور داشته باشد، خود به خود او را لااقل با صفتی که می‌شناسد، متناسب 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 مدبر، 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 برمی‌خوریم 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 **واجب‌الوجود 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، ۱۳۶۹ ه. 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 خود 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 حدها و نهایت‌هاست، و بی نهایت حد و نهایت ندارد.

تعطیل نه، تشبیه هم نه، شناخت نسبی

صحیح این است که بگوییم *نه تعطیل، نه تشبیه*.
 انسان از مبدأ هستی شناسایی کامل و همه جانبه ندارد اما از راه نشانه‌های اختصاصی او که در آفریده‌ها و ساخته‌هایش می‌یابد، آگاهی‌های نسبی بارزشی 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 *خدای روح جهان است*. این نظریه در *اوپانیساده‌ها* نیز آمده است.

همه جنبه‌های منفی محدود کننده که در این آگاهیهای نسبی با جنبه‌های مثبت همراه است، منزّه و میراست.

به این ترتیب بهترین اسم‌ها و صفات‌ها نیز بر قامت هستی بی انتهای او نارساست، و بهترین اسم یا صفت را به شرطی می‌توانیم برایش به کار بریم 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:

... وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ، وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ...

... یکتاشناسی 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 وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى؛ بهترین نام‌ها فقط از آن خداست، نیز باید به این نکته توجه داشته باشیم، مبادا دچار انحراف شویم.

وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَ ذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ 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 کيفر آنچه کرده‌اند خواهند رسيد.^۱

اينجا ديگر صحبت از بهترين نام‌هاست. اين نام يا آن نام، جر و بحث و کشمکش بر سر آن بي معنی است:

قُلْ اِدْعُوا اللّٰهَ اَوْ اِدْعُوا الرَّحْمٰنَ اَيًّا مَا تَدْعُوْنَ فَلَهُ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰى...
 بگو او را با نام الله بخوانيد يا با نام الرحمن، با هر يك او را
 صدا كنيد عيبي ندارد، زيرا بهترين نامها از آن اوست...^۲

بنابراين، مهم اين است كه اسم يا صفتي كه براي خدا به كار مي‌بريم جنبه منفي نداشته و با كمال مطلق بودن و بي نهايت بودن او سازگار باشد؛ به همين جهت در انتخاب كلمات درباره خدا و صفات و افعال او بايد بسيار دقيق و نکته‌سنج بود، مبدا بر دامن كبريائي اش گردى نشيند و در نگرش ما براي آن «بي نهايت مطلق» محدوديت و نهايتي موهوم پديد آيد.

اگر مي‌گوئيم خدا بيناست و كارهاي ما را مي‌بيند، واژه ديدن را در همان معنی خودش به كار مي‌بريم اما با ديدى بس وسيع‌تر از آنچه معمولاً در استعمال اين كلمه داريم.

وقتي مي‌گوئيد: احمد كار شما را ديد، منظور شما اين است كه احمد بر كار شما نظر افكند، تصويري از كار شما در چشم او نقش بست. اين تصوير از راه اعصاب به مركز قوه بينايي او منتقل شد و احمد از راه اين تصوير كار شما را يافت و بر آن آگاه گرديد.

حالا فرض كنيد احمد كور باشد، فوراً به شما اعتراض مي‌شود، احمد كه

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 نابینایان 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 ببندد و باز هم ببیند.

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 رودررو 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 شنوایی 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 بردیم ولی این گسترش، گسترش دیگری را به دنبال آورد و آن این که آگاهی قاطع و روشن و رودررو بر واقعیهایی که ما انسانها معمولاً از راه چشم بر آنها آگاه می‌شویم دیدن، و آگاهی قاطع و روشن و تماس با واقعیهایی که ما انسانها معمولاً از راه گوش بر آنها آگاه می‌شویم شنیدن نامیده می‌شود، خواه اندام بینایی و شنوایی به دست آید، خواه نه.

با این معنی است که می‌گوییم: خدا می‌بیند، خدا بیناست، خدا می‌شنود، خدا شنواست 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 قیودی که معمولاً در استعمال این کلمات به ذهن می‌آیند. این است آن نه تعطیل، نه تشبیه 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 الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ
الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ. هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ
الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ
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، بی‌عیب، بی‌گزند، ایمنی‌بخش، نگهبان، گرانقدر، پر قدرت و پر عظمت، والا باد او از آنچه شریکش می‌شمرند. اوست خدای آفریدگار، هستی‌بخش، نگار آفرین، بهترین نام‌ها از آن اوست. آنچه در آسمانها و زمین است تسبیح گوی اوست و اوست والای کاردان.^۱

له الاسماء الحسنی

آهنگ اصلی اسماء و صفاتی که در قرآن برای خدا آمده، همان است که در این آیه با جمله *لَهُ الاسماء الحسنی* بیان شده است؛ بنابراین به هر نیکی و هر جلوه کمال که بیندیشی بالاترین درجه‌اش برای خداست، مثلاً توانایی و کارایی کمال است و خدا کارای توانایی است که بالاترین توان را دارد، او بر همه کار تواناست:

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

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 می‌داند:

إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ^۲ که خدا همه چیز را می‌داند.

عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ دانای نهان و آشکار.^۳

کاردانی هم، کمال است و خدا حکیم است و کاردان:

وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ^۴ و خدا دانا و کاردان است.

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 دستتان باز است و می‌توانید او را به هر یک از

۱- عنکبوت، ۲۰.

۲- توبه، ۱۱۵.

۳- رعد، ۹.

۴- ممتحنه، ۱۰.

۵- فاتحه، ۳؛ یوسف، ۶۴.

این بهترین نام‌ها بنامید:

قُلْ اَدْعُوا الرَّحْمَنَ اَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنَى...

بگو «الله» گویند یا «الرحمن»، هر یک را بگویند (یکسان است)

زیرا بهترین نام‌ها همه از آن اوست...^۱

وَلِلّٰهِ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوْهُ بِهَا وَذَرُوْا الَّذِيْنَ يُلْحِدُوْنَ فِيْ اَسْمَائِهِ
سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ.

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 خواهند رسید.^۲

تسبیح، تنزیه، پیراستگی خدا

خدایی که از هر کمال بالاترین مرتبه‌اش را دارد، خودبه‌خود 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 سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ إِنَّ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا 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 می‌زنید که از روی علم و آگاهی نیست؟^۱

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

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

وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَ خَلَقَهُمْ وَ خَرَقُوا لَهُ بَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ. بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أُنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.

و برای خدا شریک‌هایی از دیوها 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 می‌گویند. 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

۱- انعام، ۱۰۰ و ۱۰۱.

2. Atman
3. Purusa

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 تشبیه 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 اوپانیشاداها برای ما باقی مانده است.^۳

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

«... ما ایمان داریم به خدای واحد پدر، قادر مطلق، خالق همه چیزهای مرئی 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. Panty

3. Kumareppa, Bharatan, **The Hindu Conception of Diety**. (London. 1934), 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 می‌گویند 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 مواجه است با تمام اقطار 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 جهان‌بینی آیین هندی که گاهی تا وحدت وجود و موجود پیش می‌رود، می‌توان توجیه و تفسیر کرد ولی دریافت این تفسیرها و توجیه‌ها 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 عمومی که می‌خواهد همگان را به سوی او بخواند، قرآن به صورتی کلی و جامع ندا می‌دهد:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. اللَّهُ الصَّمَدُ. لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ. وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ.

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

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

۲- گزیده 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 یَلِدْ تولید نکرده و فرزند نیآورده سخن رفته است و هم از لَمْ یُولَدْ 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:

وَ جَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ.

برخی از بندگان، او را جزئی از او شمرده‌اند، به‌راستی که انسان آشکارا کفر می‌ورزد.^۱

بی‌نیازی خدا از ایمان، عبادت و اطاعت ما

وَ قَالَ مُوسَىٰ إِنَّ 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 ستوده است (یعنی او از هر عیب و نقصی که به ستایش او آسیب زند، مبرا است).^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.

گر جمله کاینات کافر گردند بر دامن کبریا نشیند گرد

۱- زخرف، ۱۵.

۲- ابراهیم، ۸.

بی‌نیازی خدا از انفاق ما

از وقتی که نهضت الهی اسلام به مرحله‌ای از تکامل خود رسید که لازم شد مسلمانان برای نهبانی 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 زرمه را آغاز کردند که معلوم می‌شود خدای محمد فقیر است و به کمک مالی ما نیاز دارد و گرنه خود مستقیماً همه احتیاجات نهضت پیامبرش را تأمین می‌کرد:

لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ.

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 پیامبرگوشی 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:

وَ قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ...

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

۱- آل عمران، ۱۸۱.

۲- از قبیل آیه‌های ۸۷ و ۹۱ سوره بقره.

خدا به کیفر این سخن ناروا از آنها دور، دستهای او باز است، هر طور بخواهد 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.

وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ 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 نیکوکاران 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 هَؤُلَاءِ تُدْعُونَ لِنُفْقَائِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمَنْكُمْ مَنْ يَبْخُلُ وَمَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّمَا يَبْخُلْ عَنِ نَفْسِهِ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ 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- مائده، ۶۴.

۲- بقره، ۱۹۵.

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

بی‌نیازی خدا از قربانی ما

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 حیوانی را قربانی می‌کردند یکسره آن را به متولیان بتخانه تحویل 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 پوشاک نیاز ندارد. پس قربانی در اسلام برای چیست؟ قرآن به این سؤال چنین پاسخ می‌دهد:

وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعُوا الْقَانِعَ وَ الْمُعْتَرَّ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ. لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَ لَا دِمَآؤَهَا وَ لَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتَكْبَرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَيْكُمْ وَ بَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ.

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

و به قناعت پیشگان و بینوایان آبرودار بخورائید، به این ترتیب ما آنها را رام شما کردیم به این امید که شما پاس نعمت بگزارید. نه گوشت 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 راهنمایی‌اش که نصیب شما کرده تکبیر گویند و به نیکوکاران 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 ارزنده‌ترین 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 بیچاره‌اید که به خدا نیازمندید، اما خدا بی‌نیاز و ستوده 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 نمی‌شود، همیشه می‌توانست باشد و در این صورت، دیگر موجودی زمانی نبود که در داخل چارچوب زمان گنجد. باشد و هستی‌اش در گرو شرایط زمانی خاص باشد.

آیا خدا توی آسمان‌هاست؟

وقتی می‌گوییم خدا برتر از آن است که در زمان و مکان بگنجد، معنایش 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 قرارگاه او باشند؟

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

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

قرآن از فرعون می‌گوید که موسی (ع) با او به مبارزه پرداخت، چنین نقل

می‌کند:

وَ قَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ آلِهِ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانَ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى آلِهِ مُوسَى وَآئِي لَا ظَنُّهُ 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 یهوه 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 دروغگوها 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، ببیند 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 افکند، 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 هَامَانَ ابْنِ لِي صِرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ
السَّمَوَاتِ فَاطَّلَعَ إِلَى إِلِهِ 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 دروغگو باشد...

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 برهما 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 برهما بپیوندد یا برهما 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 درخشان آرام که از این بدن برون می‌شتابد به زندگی علوی می‌رسد و بر صورت خودش ظاهر می‌شود. او همان نفس است، او جاودان و بی‌ترس است، او بره‌ماست.

۵- به راستی اینها سه هجا 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 برهمایی است و از هر آلودگی به دور:

۲- همه بدی‌ها از آن برمی‌گردد زیرا آن جهان برهمایی از زشتی آزاد است.^۲

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

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

3. Ara
4. Nya
5. Airamadiya
6. Somasavana

آنجاست، تالار زرین ربانی در آنجاست.

۴- ولی تنها آنان که دو دریای «آرا» و «نیا» را به واسطه زندگانی پرهیزکارانه یک طالب علم دین در جهان برهمایی پیدا کنند، فقط آنان آن جهان برهمایی را می‌توانند داشته باشند. آنان در همه عوالم، آزادی بی‌کران 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 برمی‌خوریم. از قبیل این که جهان مینوی خوابگاه خدا و فرشتگان مقرب اوست:

«ای «اهورا» از تو می‌پرسم، به من برگو: آیا من که دین مردم نیک اندیش را از آلائش گناه می‌پردازم و آنان را به راستی رهنمون 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 می‌آورم ارزانی دار.»^۳

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

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

۱- اوپانیساده، «چان دو گیه»، ص ۲۹۰.

۲- اوستا، ص ۳۲، بند ۲.

۳- 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 می‌گسترند و می‌آرایند.^۱

جهان مینوی همان است که در فارسی به نام فرشته‌ای که نگهبان آن شمرده می‌شده، آسمان^۲ نامیده شده است:

«آسمان» درخشان را می‌ستاییم. بهتر سرای پاکان (بهشت) [آن جایگاه] سراسر خرمی بخش را می‌ستاییم.^۳»

فرمانهای اهورامزدا آسمانی است؛ یعنی از آسمان صادر می‌شود:

«اگر [در] همین جهان خاکی یاری و پناه ایزدی تو از من دریغ نشود و به دستیاری «اردیبهشت» از شهریاری و توانایی مینوی برخوردار گردم، بپاخیزم و با همه پیروانم، که گوش به فرمان آسمانی تو دارند - در برابر بدخواهان و خواردارندگان آیین تو بایستم و در برانداختن آنان بکوشم.»^۴

آسمانها بر فراز زمین نگاه داشته می‌شوند:

ای اهورا!

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

۱- اوستا، ص ۴۰، بند ۸.

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

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 نکنند و اگر

که فرو نمی‌افتند؟...^۱»

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

«اهورامزدا به «سپتیمان زرتشت» گفت: ای «سپتیمان»! اینک به‌راستی ترا از فرّ و نیرو و یاری و پشتیبانی «فروهر» های توانا و پیروزمند پاکان آگاه سازم [و باز گویم] که چگونه «فروهر» های توانای پاکان به یاری من شتافتند و از من پشتیبانی کردند.

ای «زرتشت» از فروغ و فرّ آنان است که من آسمان را در بالا نگاه می‌دارم تا از فراز [کیهان بر زمین] فروغ بیفشاند و زمین و گرداگرد آن را به‌سان خانه‌ای فرا گیرد:

آسمانی که مینویان برافراشته‌اند، [آسمانی] استوار و دور کرانه که به‌سان فلزی گداخته و درخشان 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 نشود.^۳»

ج. تورات

در تورات نیز به تعبیرهای فراوان برمی‌خوریم که خدای توی آسمان‌ها را

آنها از جای خود به در روند دیگر هیچ کس بعد از او آن دو را نگه نخواهد داشت، که او همواره بردبار و آمرزشگر بوده است. (فاطر، ۴۱).
۱- اوستا، ص ۶۸ بند ۴.

2. Faravahr

۳- اوستا، ص ۲۳۸، بند ۳-۱.

در نظر می‌آورند، از قبیل:

«و گفتند بیایید شهری برای خود بنا نهیم و برجی را که سرش به آسمان برسد تا نامی برای خویشتن 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 نواخته 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 قذغن 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 خویشتن را تقدیس نمایند مبادا خداوند بر ایشان هجوم آورد. موسی به خداوند گفت قوم نمی‌توانند به فراز کوه سینا آیند زیرا که تو ما را قذغن کرده، گفته کوه را حدود قرار داده و آن را تقدیس نما. خداوند وی را گفت: پایین برو و تو و هارون همراهت برآید 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 ابیهو و

۱- سفر خروج، ۱۹: ۳-۱.

۲- سفر خروج، ۱۹: ۱۹-۲۴.

هفتاد نفر از مشایخ اسرائیل و از دور سجده کنید. و موسی تنها نزدیک خداوند بیاید و ایشان نزدیک نیایند و قوم همراه او بالا نیایند.

و موسی با هارون و ناداب و ابیهو 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 خوردند 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 سدوم و عموره 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 سدوم متوجه شده برفتند و ابراهیم در حضور خداوند هنوز ایستاده بود، و ابراهیم نزدیک آمده گفت آیا عادل را با شیریر 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، ۹-۱۲.

۲- سفر پیدایش، ۱۸: ۲۰-۲۳.

نمود.^۱

پس خدا از آن جایی که با وی^۲ سخن گفت از نزد وی صعود

نمود.^۳»

زیرا جا و مسکن او در آسمانهاست:

«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 راه هایش جزا بده زیرا که تو به تنهایی 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: «شنیده 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 بطلبید 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- مزامیر، ۱۳:۳۳ و ۱۴.

۵- کتاب اول پادشاهان، ۴۰:۸.

۶- انجیل متی، ۴۴:۵ و ۴۵ و ۴۸.

زنهار عدالت خود را پیش مردم به جا میاورید تا شما را ببینند
والا 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 بیاید. اراده تو چنان که در آسمان است بر زمین نیز
کرده شود. نان کفاف ما را امروزه بده، و قرضهای ما را
ببخش...^۱»

در انجیل نیز **آسمان**، ملکوت خدا و جایی است که نیکان و پاکان
سرانجام به آنجا روند:

«خوشا به 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:

ءَامْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ. أَمْ
أَمْتُمْ 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 تندبادی سنگبار
بفرستد؟ بالاخره خواهید فهمید که وعده عذاب من چگونه
خواهد بود؟^۳

۱- انجیل متی، ۱۱ - ۹: ۱.

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:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ...

اوست که کتاب را بر تو فرو فرستاده است...^۱

وحی از کجا پایین می‌آید؟ از آسمان زیرا دیوها برای آن که دزدکی از وحی چیزی بشنوند در آسمان کمین می‌نشستند:

وَ أَنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلْتَتٍ حَرَسًا شَدِيدًا وَ شَهَابًا. وَ أَنَا
كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْتَمِعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا
رَصْدًا.

و این که ما خود را به آسمان زدیم و چنین یافتیم که آسمان از نگهبانان سختگیر و تیرک‌ها پر شده است. و این که ما قبلاً آنجا به کمین می‌نشستیم تا چیزی بشنویم، ولی اکنون هر کس گوش فرا دهد تیرکی را در کمین خود می‌یابد.^۲

أَنَا زَيْنًا السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ. وَ حِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ

۱- آل عمران، ۷.

۲- جن، ۸ و ۹.

مَارِدٌ. لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَىٰ وَ يُقَذَّفُونَ مِن كُلِّ جَانِبٍ.
دُحُورًا وَ لَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ. إِلَّا مَن خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَاتَّبَعَهُ شِهَابٌ
نَاقِبٌ.

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 می شود تا از آنجا رانده شوند، و شکنجه ای پی گیر برای آنهاست مگر آنکه کسی دزدکی خود را به آنجا برساند که در این صورت تیرکی درخشان (یا سوراخ کن) در پی او خواهد افتاد.^۲

معراج

فرشتگان و پیامبران به سوی خدا معراج دارند و بالا می روند:

۱- از این تعبیر و تعبیرهای بسیار دیگر که درباره *السماء الدنيا* یعنی نزدیکترین آسمان به ما، در قرآن آمده است چنین فهمیده می شود که قرآن همه فضایی را که ستارگان در آن قرار دارند یک آسمان می شمرد، 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 فلک شناسی 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 بحث ها و کتابهای مربوط به این قسمت مراجعه شود.

سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ. لِلْكَافِرِينَ لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ. مِنَ اللَّهِ ذِي الْمَعَارِجِ. تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ.

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 دارنده فراز آمدنها. فرشتگان و روح، در روزی که اندازه‌اش پنجاه هزار سال است، به سوی او فراز آیند.^۱

مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى. أَفْتُمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَى. وَلَقَدْ رَأَهُ نَزْلَةً أُخْرَى. عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى. عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى. إِذْ يُغْشَى السَّدْرَةَ مَا يُغْشَى. مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى. لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى.

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 برمی‌گرفت. دیده‌اش نه خطا رفته، نه گزاف دیده. به‌راستی که بزرگترین نشانه‌های خداوندگارش را مشاهده کرده است.^۳

۱- معارج، ۱-۴.

۲- درخت سدره در این آیات یادآور درخت سومه در اوپانیسادهاست. 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 تسبیح‌گویان 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، ۸۶؛ نمل، ۲۶.

۲- مؤمنون، ۱۱۶؛ بروج، ۱۵.

۳- هود، ۷.

۴- یونس، ۳؛ اعراف، ۵۴؛ رعد، ۲۰؛ فرقان، ۲۹؛ طه، ۵؛ سجده، ۴؛ حدید، ۴.

۵- محمد، ۷.

۶- حاقه، ۱۷.

۷- زمر، ۷۵.

وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا...

و یوسف پدر و مادرش را بالای تخت برد و (حاضران) در برابرش به خاک افتادند...^۱

إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ.
من زنی را یافتم که بر آنها فرمانروایی می‌کند، همه چیز به او داده شده است و تختی بزرگ دارد.^۲

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 نشستگانند، دستور می‌دهند که چنین و چنان کنند.

آیا در آیات مربوط به عرش خدا نیز همین معنی منظور بوده است و بنابراین خدا هم، مانند فرمانروایان تخت نشین زمین، تختی دارد که بر آن می‌نشینند و از آنجا فرمان می‌راند، البته تختی بس بزرگ و گرانبها، متناسب با بزرگی و گرانبودی 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، ۵: ۳۴ 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 هیولایی بس بزرگ فرض کنیم که وقتی روی آسمان بنشیند کف پاهایش روی زمین قرار گیرند. ولی آیا خواننده انجیل به‌راستی با خواندن آیه‌هایی که از باب پنجم انجیل متی نقل کردیم، چنین چیزی می‌فهمد یا این تعبیر را تشبیه و کنایه از آن می‌یابد 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 می‌نشیند و وزیران و منشیان او پایین صندلی روی تخت می‌ایستند یا می‌نشینند و کارگزاران 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 تعبيرات 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 موجودی 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 پرقیمت‌ترین مواد ساخته، با پرارزش‌ترین 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 حاقه، 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 مزبور چنین استفاده می‌شود که عرش چیزی بیش از یک تعبیر تشبیهی 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 برمی‌خوریم، 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 منتهی شود، نظیر 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، بی آنکه مکانی برای خدا باشد، نظیر رابطه روح با مغز از نظر کسانی که روح را موجودی 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، ۱۳۹۹ ه ق، 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 پرجذبه خدا و پر از آیات و نشانه‌های بزرگ از توانایی، دانایی و کاردانی اوست:

لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى.

او (یعنی پیغمبر در معراج) بخشی از بزرگترین نشانه‌های خدایش را دید.^۱

* جایگاهی است که رحمت‌های گوناگون الهی: آب، هوا، گازهای سودمند گوناگون، 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 وعده داده شود در آسمان است.^۲

و بنابراین، توجه به آن و دست برداشتن به سوی آن در وقت دعا معنی قابل قبولی دارد، بی آنکه جای خدا را توی آسمان‌ها بپنداریم.

* معراج، چه معراج فرشتگان و چه معراج پیامبران نیز، می‌تواند به‌راستی 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 رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ.

به‌راستی 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 ابی‌العالیه 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: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ» 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 خود شعبی گوید: 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 ام‌المومنین کمی تأمل کن. آنگاه «وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ» تا «قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ» را برای او خواندم. عایشه گفت تو تأمل کن. فکرت کجا رفته؟ پیغمبر جبرئیل را با همان چهره اصلی‌اش دید. هر کس به تو گفته که محمد (ص)

خدای خود را دیده دروغ گفته است. خدای متعال می‌گوید:
 دیده‌ها او را در نیابند ولی او دیده‌ها را دریابد...^۱

وحی هم می‌تواند به‌راستی 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 بشنود، چه به صورت نوشته ببیند یا بخواند، باز وحی الهی را در قالب یک امر طبیعی دریافت کرده است، و وحی به این صورت می‌تواند به‌راستی از آسمان فرو فرستاده شود، (تنزیل) و دیوان برای آنکه آن را دزدکی بشنوند می‌تواند به راستی در آسمان کمین کنند. به این ترتیب آیات مربوط به این قسمت را خیلی سراسر می‌توان فهمید و پذیرفت بی آنکه 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، بی آنکه به تأویل آن نیازمند باشیم.

آیا خدا همه جا هست؟

در قرآن آیاتی آمده که از آنها چنین برداشتی شده است. در گفت وگوهای مذهبی نیز گاهی می‌شنویم که خدا هیچ جا نیست و همه جا هست. آیه ۴ سوره حدید چنین می‌گوید:
 ... وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ...

۱- طبرسی، مجمع‌البیان، ج ۹، ص ۱۷۵.

... و شما هر جا باشید او با شماست...

گروهی این آیه را با این پندار 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 شکیبایان است و... ولی در هر یک از تعبیرها بودن خدا با... برای بیان معنی خاصی به کار رفته است. در آیات: ۱۲ سوره مائده، ۱۳ انفال، ۴۶ طه، ۳۵ محمد، ۱۵۳ و ۱۹۲ بقره، ۱۲۸ نمل، ۱۲۳، ۴۰، ۳۶ توبه برای بیان این معنی آمده که خدا کمک نیکوکاران، پرهیزکاران، شکیبایان 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 حدید 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

برمی‌خوریم که این آیات را با مطالبی دیگر مربوط شناخته‌اند^۱ تا آنجا که وحدت و وجودیهای حلولی تعبیرهای:

... وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ؛ و هر جا باشید او با شماست.^۲

... وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ...؛ و بدانید که خدا میان

مرد و قلب او حائل می‌شود...^۳

... وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ؛ ... و ما از رگ ورید به او

نزدیک‌تریم.^۴

فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ 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 نمی‌تواند به *وحدت وجود حلولی* مربوط باشد.

آیه ۴ سوره حدید می‌خواهد مسلمانان را به *کمک خدا* امیدوارتر کند و برای بیان این مطلب به آنها می‌گوید: هر جا باشید خدا با شماست.

۱- صدر المتألهین، شواهد، ص ۴۸.

۲- حدید، 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 به‌راستی 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 مسجد الحرام یکی است و اگر قبله مسلمان‌ها از مسجد اقصی به مسجد الحرام 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 یا موجود بدهد نیست.

به هر حال، آنچه خداشناسی پیشرفته می‌گوید 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.

مسأله رؤیت خدا

آیه ۱۰۳ سوره انعام درباره رؤیت خدا چنین می‌گوید:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ.

دیده‌ها او را در نیابند، ولی او دیده‌ها را دریابد و اوست نامریی آگاه.

علامه حلی گوید:

«... وجوب الوجود يقتضى نفي الرؤية ايضا... (واجب الوجود

بودن خود به خود مستلزم نفي رؤیت نیز هست...»

علامه پس از این اظهار نظر که درباره رؤیت خدا می‌کند مطلب را چنین ادامه می‌دهد:

۱- علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، مشهد، بی‌نا، بی‌تا، ص ۱۸۲.

بدان که بیشتر عقلا بر این عقیده‌اند که خدا را نمی‌توان دید ولی کسانی که خدا را جسم می‌پندارند، می‌گویند خدا را می‌توان دید. البته اینها هم اگر خدا را جسم نمی‌پنداشتند و او را موجودی مجرد از ماده می‌دانستند رؤیت او را محال می‌شمردند.

ولی اشعریها 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) 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 می‌شمردند، می‌گویند ممکن است با خدا دست داد و به او دست زد، ممکن است او به دیدارشان بیاید.^۲ اینها می‌گویند مردمی که خلوص نیت

۱- اقتباس از **کشف المراد**، ص ۱۸۴ - ۱۸۲.

۲- به احتمال قوی این مطلب ریشه‌ای از **تورات** دارد، زیرا در **سفر پیدایش و سفر خروج** از صحنه‌های مکرری یاد شده که خدا از ابراهیم، یعقوب و... دیدن کرده است.

اسماء و صفات خدا در قرآن ۲۰۳

دارند هر وقت بخواهند با خدا معانقه 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 وضویی 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 حجابی 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
ببیند، 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
درشگفت‌آمده است زیرا اگر خدا، همان‌طور که خود اشعری هم پذیرفته،
جسم نباشد، اصولاً قابل رؤیت 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 رؤیت 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 رؤیت خدا در قیامت معتقد
شوند؟ از نوشته‌های خود آنها به آسانی به دست می‌آید که آنچه آنان را به

۱- مظفین، ۱۵.

۲- اشعری، مقالات الاسلامیین، 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 وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ
وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا. تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا
كَرِيمًا.

او (یعنی خدا) است که با فرشتگانش بر شما درود می‌فرستد (یا شما را مورد عنایت خود قرار می‌دهد) تا شما را از تاریکی‌ها به روشنی برد و او همواره نسبت به مردم با ایمان مهربان بوده است. خوش آمد گفتن آنها روزی که او را ملاقات می‌کنند با کلمه سلام است و او (یعنی خدا) برای آنان پاداشی پرجار فراهم ساخته است.^۱

آیاتی که از ملاقات انسان با خدا در روز رستاخیز یاد می‌کنند. بسیارند: ۲۲۳ ۴۶ و ۲۴۹ سوره بقره؛ ۳۱ و ۱۵۴ انعام؛ ۷۷ توبه؛ ۱۵ ۱۱ ۷ و ۴۵ یونس؛ ۲۹ هود؛ ۲ رعد؛ ۱۱۰ ۱۰۵ 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 می‌گوید:

يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ أَنْكُ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ.

ای انسان، تو همواره دست اندر کار تلاشی پرزحمت 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:

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ. اِلَىٰ رَبِّهَا 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 ساده‌لوحانه 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 می‌خواستند 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:

وَ اِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللّٰهَ جَهْرَةً فَاخَذَتْكُمْ

۱- قیامت، ۲۲ و ۲۳.

۲- از قبیل آیه ۱۰۳ سوره انعام و ۱۴۳ اعراف.

الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ.

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

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي الْيَكَّ قَالَ لَنْ تَرِنِي وَ لَكِنِ أَنْظِرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ 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 تسبیح می گویم، 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- زردشت هم از «دریافت خدا با چشمان خود» سخن گفته: ای مزد! آنگاه که ترا با چشمان خود دریافتم، در نهاد خویش به تو اندیشیدم که تویی نخستین و پسین هستی و پدر منش نیک... (اوستا، ص ۴۳، بند ۸).

۳- اعراف، ۱۴۳.

اندازه برای دیدن فرشتگان پافشاری می‌کنند، آن روز فریاد می‌زنند که از ما فاصله بگیرید.

آیه ۱۰۳ سوره انعام هم به طور کلی و با قاطعیت می‌گوید:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ. چشمها او را درنیابند.

آیا با توجه به این آیات، برداشت نهایی ما از قرآن این نخواهد بود که قرآن خدا را موجودی 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، گویی 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 الْمُتَعَالِ

دانای نهان و آشکار، بزرگ والا.

۱- رعد، ۹. آیات: ۷۳ سوره انعام؛ ۹۴ و ۱۰۵ توبه؛ ۹۲ مؤمنون؛ ۴۶ زمر، ۲۲ حشر؛ ۸ جمعه و ۱۸ تغابن نیز در همین زمینه است.

إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ.

بر خدا هیچ چیز پوشیده نیست، نه در زمین، نه در آسمان.^۱

خدا از کوچکترین جزئیات جهان آگاه است، حتی یک یک کارهای ما را می‌داند:

... وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ.

... هر کار نیکی بکنید، خدا بر آن آگاه است.^۲

آن هم آگاهی حضوری و رو در رو، نظیر آگاهی شاهد که قضیه‌ای را رودررو می‌بیند و می‌یابد و بعد نسبت به آن «شهادت» می‌دهد.

... أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

... آیا کافی نیست که خدایت بر هر چیز گواه است؟^۳

قرن‌ها عده بسیاری از فلاسفه و متکلمین اسلامی، علم تفصیلی 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 (کاردان) 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 قدیر^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 بلافاصله خواهد شد.

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.

۱- انعام، ۷۳. و...

۲- بقره، ۳۲. و...

۳- مائده، 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 بخواهد فرمان او همین است که «شو» و به دنبال آن «خواهد شد»^۱

اراده و مشیت خدا (قضا و قدر)

موجوداتی که از دانایی و توانایی برخوردار هستند معمولاً می‌توانند به همه یا لاقلاً قسمتی از آنچه می‌خواهند تحقق بخشند یا دست کم در راه تحقق بخشیدن به آن تلاش کنند. وقتی از روی آگاهی درصدد 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 جانوران، لاقلاً جانوران پیشرفته، 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 کوچک بدن او که مواد شیمیایی

لازم را می‌رساند و... بدون اراده او کار می‌کند.^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 ارثی 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 موفق 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:.... ان رَبِّكَ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ... که پروردگار تو هر چه بخواهد می‌کند.^۲ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ 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 در آورده‌اند 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 رَبَّكَ لَبَالْمُرْصَادِ ... که خدای تو همواره در کمین است.^۲

چه بسا فرمان او بیاید 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 آوردیم، همان‌طور که آن باغدارها را به معرض آزمایش گذاردیم، آن وقت که سوگند خوردند که بامدادان

۱- فرقان، ۲؛ طلاق، ۳؛ فصلت، ۱۰؛ و...

۲- فجر، ۱۴.

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 زدند که اگر می‌خواهید به میوه‌چینی بروید، زودتر روانه کشتزار شوید، به راه افتادند و آهسته و یواشکی با هم حرف می‌زدند که «مبادا بی نوایی (خبر شود) و به باغ شما درآید.

به این ترتیب آنها با تصمیم بر محروم ساختن بی‌نوایان روانه باغ شدند. اما وقتی چشم‌شان به باغ افتاد، گفتند نه، ما (از جانب خدا از استفاده از دسترنج خود) محروم شده‌ایم. میاندار آنها (یا میانه‌رو 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 پابرجا (الحی القيوم)

موجودی 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 حریق آن را فرا گرفت یا...

هستی‌اش نمایان‌تر باشد. در میان جانداران، انسان از مرحله بالاتری از حیات و زندگی برخوردار است زیرا نقش تلاش آگاهانه در زندگی او وسیع‌تر و عمیق‌تر است.

اینک کدام موجود است که فعالیت آگاهانه او در عالی‌ترین حد است و از همه موجودات آگاه و فعال دیگر عالی‌تر؟ خدا. پس خدا حی و زنده است، آن هم با عالی‌ترین درجه حیات و زندگی، زندگی مطلق، زنده مطلق هم اوست،^۱ زنده‌ای که مرگ به او راه ندارد.

وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ...

و بر آن زنده توکل کن که هرگز نمی‌میرد و به ستایش و نیایش او پرداز...^۲

زنده‌ای که همیشه سرپا و پابرجاست و هیچ‌گاه از کار و عمل و سرپا

بودن خسته نمی‌شود، تا از پای بیفتد و بخوابد یا چرت بزند:

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ...

خدا، جز او که زنده پابرجا (یا همیشه برپا، یا همیشه بیدار)

است خدایی نیست، نه چرتش می‌گیرد نه خواب...^۳

الم. اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ. نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ...

الف، لام، میم. 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.

وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا

سرها همه در برابر آن زنده پابرجا به تواضع فرود آمده، اما بیچاره آن کس که با خود ستمی همراه آورده.^۱

کلمه قیوم با قیام به معنی ایستادن و بر پا بودن هم‌ریشه 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 خداست... این رأی از قتاده 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 يقوم 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، مجمع‌البیان، ج ۲، ص ۳۶۲.

نچه روی پای خود ایستاده و هستی‌اش 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 طباطبایی نیز مطلبی نظیر این گفته‌اند^۳ که تقریباً همان است که در مجمع‌البیان از قتاده نقل شده است.

به نظر ما، همان معنی همیشه بر پا، همیشه بر جا و همیشه بیدار که در ترجمه فارسی آیه آوردیم، هم با معنی لغوی کلمه و اشتقاق 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 جاندار می‌خواهد معمولاً می‌افتد و نمی‌تواند سرپا بایستد. در حالت خواب معمولاً قسمتی از نیروهای حیاتی، به خصوص نیروهای ادراکی و حرکتی، به حالت نیمه

۱- صدرالمتألهین، تفسیر ملاصدرا، ص ۳۰۵ و ۳۰۶.

۲- سید قطب، فی ظلال القرآن، ج ۱، ص ۴۱۹.

۳- علامه طباطبایی، المیزان، ج ۲۳۴۷ و ۳۴۸.

تعطیل در می‌آید.

قرآن می‌گوید، خدا زنده‌ای است کامل که در شوون حیاتی او کمترین سستی و فتور راه ندارد، زنده‌ای خستگی‌ناپذیر، همیشه سرپا و همیشه بیدار، نه چرتش می‌گیرد، نه خواب. بنابراین همیشه دانا و همیشه تواناست.

حالا بار دیگر به نظم مطالب در آیه ۲۵۵ 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 رودررو 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 پهنه آسمانها و زمین را فرا گرفته و نگهداری آنها بر او سخت و گران نیست و اوست والای بزرگ.

ملاحظه می‌کنید که همه نتیجه‌گیریهای این آیه مربوط به دانایی و توانایی مطلق خداست که نشانه همیشه بیداری و راه نداشتن کمترین خلل در شوون 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 بر این نکته تکیه شده که خدا در تحقق بخشیدن به مفاد فرمان قاطع و آفریننده‌اش به وسائط و اسباب نیازی ندارد.

خدای بخشنده پرمهر

خدا بسی پرمهر (رحمان) و مهرورز (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 (رزاق^۴)، بهترین روزی دهنده^۵ و بسی پربخشش است.^۶ او پرگذشت (عفو و غفور^۷)، غفار^۸، بردبار (حلیم^۹) و بزرگووار (کریم^{۱۰}) است. اگر گناهکار آلوده‌ای از راه آلودگی 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 سخت‌کیفر

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 بر خودسازی، 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- شوری، ۲۵؛ بقره، ۱۶۰.

بد، زشت و زیبا و انتخاب یکی از آنها همراه است.^۱

این خودسازی آگاهانه همراه با انتخاب در صورتی زمینه دارد که لاقلاً 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 رهیده از عقاب. ایجاد این دلهره و نگرانی در انسان خود رحمتی است الهی، رحمتی که برای ناسپاسان قدرناشناس، کیفر و غضب الهی را به دنبال دارد: *يا مَنْ سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبُهُ* 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، شکوهمند و ستوده

خدا بزرگ (عظیم)^۵ و کبیر^۶، بلندپایه (رفیع‌الدرجات)^۷، گرانقدر

۱- این همان اصل برجسته و ارزنده‌ای است که فلسفه وجودی به اصطلاح جدید، یعنی آگزیزتانیسیسم، سخت بر آن تکیه دارد و از آن به *تقدم وجود انسان بر ماهیت او* و *این که ماهیت انسان ساخته و پرداخته خود اوست*، تعبیر می‌کند.

۲- طه، ۸۱

۳- مزمل، 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 کارهامان 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 کیفر تبه‌کار را در چارچوب نظام متقن عمل و عکس‌العمل 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 رسد 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- جائیه، ۳۷.

۷- هود، ۷۳.

۸- ق، ۲۹.

۹- نحل، ۹۰؛ اعراف، ۲۹.

۱۰- اعلی، ۲؛ ملک، ۳.

بی‌آنکه بر او ستمی رفته باشد عاید او شده‌است؛ آینده جاودانی هر انسان در گرو تلاش خود اوست^۱، 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 دعاهایی که در کتب دینی آمده، به بسیاری از این صفات برمی‌خوریم چنانکه در دعای معروف به دعای جوشن کبیر هزار اسم و صفت برای خدا ذکر شده است.

بسیاری از این اسم‌ها و صفات 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 عرفا نیز اسماء و صفات خدا را بی‌شمار می‌دانند.^۳

۱- بقره، ۲۸۱؛ ابراهیم، ۵۱؛ مومن، ۱۷.

۲- طور، ۲۱.

۳- قیصری، شرح فصوص الحکم، تهران، مطبعه دارالفنون، ۱۲۹۹ ه 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 تدبر در آیات و نشانه‌ها درباره او و صفاتش به دست آورد؛ شناختی که هم تشنه معرفت را در حدود امکان کم و بیش سیراب می‌کند و هم در عمل به کار آید و ما را در بزرگترین مسأله‌ای 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 متافیزیکی 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 متافیزیکی به این راه می‌روند سخت نکوهش می‌کند:

۱- در این کتاب درباره برخی 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 همه‌جانبه‌ای است که هر یک به صورت کتاب مستقل پرصفحه‌ای در می‌آید. خوشبختانه در زمینه ← قسمتی از این مسائل، نویسندگان خوش‌قریحه 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 گردید.

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 مجموعه فلسفی ارسطو هر بخش نامی متناسب با مطلب و محتوای خود دارد.

بخش اول *لژیکا*، یعنی شناخت، بخش دوم فیزیکا، یعنی طبیعیات و... ولی بخش سوم که مربوط به شناخت مبادی طبیعت است به ملاک جایش نامگذاری شده، نه به ملاک محتوایش زیرا ارسطویان این بخش را *ماتافیزیکا* نامیده‌اند که در برخی از ترجمه‌های عربی به *مابعدالطبیعه* 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، *مابعدالطبیعه*، ص ۱۶۰؛ ابن سینا، *الهیات شفا* و...
حکمت عالی: ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ص ۱۸۵.
حکمت متعالیه: صدرالمتهلین، *مبدأ و معاد*، ص ۱۴ و...
علم کلی: صدرالمتهلین، *مبدأ و معاد*، ص ۴ و...
الفلسفة الالهیة: ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ص ۷۰۷ و...
علم الهی: ابن سینا، *شفا*. ←

«مابعدالطبیعه» یا «مابعدالطبیعیات»؟

با توجه به ملاکی که برای نامگذاری بخش سوم فلسفه ارسطو متافیزیکا گفتیم، ترجمه عربی این کلمه مابعدالطبیعیات می‌شود، نه مابعدالطبیعه زیرا در زبان عربی به علوم طبیعی طبیعیات گفته می‌شود نه طبیعه.

یحیی بن عدی (۳۶۴ - ۲۸۰ ه ق) مترجم زبردست آثار ارسطو از یونانی به عربی، به این نکته توجه داشته و در آغاز تفسیر خود بر این بخش از فلسفه ارسطو گوید:

«... غرض فیلسوف در همه این کتاب، یعنی کتاب چند مقاله‌ای این است که مطاطافوسیفقا، یعنی فی مابعدالطبیعیات، نامیده شده...»^۱

متأسفانه بعداً از این نکته غفلت و متافیزیکا به مابعدالطبیعه ترجمه شده است، چنانکه ابن رشد (۵۹۵ - ۵۲۰ ه ق) در تفسیر خود بر این بخش از فلسفه ارسطو گوید:

«تفسیر مقاله اول از مابعدالطبیعه 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 می‌رود و هم به معنی علوم طبیعی، یعنی طبیعیات.

→ الهیات: یحیی بن عدی، تفسیر یحیی بن عدی بر مقاله الف صغری، تهران، بی‌نا، ۱۳۴۶ ه ق، ص ۱۰.

۱- یحیی بن عدی، تفسیر یحیی بن عدی بر «مقاله الف صغری»، ص ۴.

۲- ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه، بیروت، ۱۹۶۷ م، ص ۳.

ماوراءالطبیعه

در بسیاری از نوشته‌های فلسفی معاصر دیده می‌شود که به جای *مابعدالطبیعه* یا *مابعدالطبیعیات* غالباً اصطلاح *ماوراءالطبیعه* به کار رفته است.

فرهنگ معین درباره این اصطلاح گوید:

مابعدالطبیعه حکمت *مابعدالطبیعه* یا ماوراءالطبیعه، نزد قدما یکی 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: ارسطو این بخش از حکمت را پس از علم طبیعت (فیزیک) قرار داد و آن را متافیزیک یعنی بعد از فیزیک نامید و سپس این نام بر این علم اطلاق شد و بنابراین *مابعدالطبیعه* اصح از *ماوراءالطبیعه* است.^۱

تعبیر ماوراءالطبیعه 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 نویسندگان مکرر دیده می‌شود که موجودات غیر مادی و مجرد از طبیعت را موجودات ماوراءطبیعی می‌نامند.

این برداشت نادرست از کلمه *متافیزیک* به احتمال قوی ناشی از همان اشتباه یا لااقل سهل‌انگاری است که قبلاً در ترجمه این کلمه شده است و آن را جای *مابعدالطبیعیات* به *مابعدالطبیعه* ترجمه کرده‌اند. متأسفانه این برداشت نظر دانشمند برجسته‌ای چون ابن سینا را جلب کرده و او را بر آن داشته است که در کتاب شفا احتمال دهد که *مابعدالطبیعه* به معنی آنچه از طبیعت جدا و مجرد است، باشد. ابن سینا گوید:

۱- فرهنگ معین، ج ۴، بخش ترکیبات خارجی، ص ۲۶۷.

«... علی القاعده باید علم عدد، علم «مابعدالطبیعه» نامیده شده باشد، مگر آن که مقصود از علم مابعدالطبیعه چیز دیگری باشد؛ یعنی علم به آنچه از طبیعت به کلی مجرد است...»^۱

به هر حال، ما در این نوشته خود را ناگزیر می‌بینیم که به همان اصطلاح مابعدالطبیعه تن در دهیم زیرا ترجمه صحیح متافیزیک؛ یعنی مابعدالطبیعیات بر گوش‌ها سنگینی خواهد کرد. بنابراین، به جای تبدیل ترجمه جاری به یک ترجمه نامأنوس به همین اندازه اکتفا می‌کنیم که یادآور شویم مقصود ما از مابعدالطبیعه علمی است که بعد از علم طبیعت آموخته می‌شود، نه چیزی که در پشت طبیعت وجود دارد.

آشنایی مسلمانان با مابعدالطبیعه ارسطو

در عصر شکوفایی فرهنگی و تمدن اسلامی بسیاری از آثار علمی از زبانهای یونانی، سریانی، قبطی، پهلوی، هندی و... به عربی ترجمه شد. از جمله، مابعدالطبیعه ارسطو 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 سینا این است که اگر نامگذاری بخش **مابعدالطبیعه** از روی جای آن در تنظیم بخشهای مختلف فلسفه بود، باید **علم عدد** یعنی **علم ریاضی** مابعدالطبیعه نامیده شود زیرا برحسب 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 ارسطو بخش ریاضی وجود ندارد.

۲- ابن سینا، **شفا، الهیات**، 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 ابوزکریا یحیی بن عدی ترجمه کرده است. حرف نو (حرف النون) نیز به زبان یونانی با تفسیر اسکندر^۳ موجود است. اسطاث^۴ این حروف را برای کندی^۵ ترجمه کرده است و در این زمینه داستانی دارد.

ابوشر متی^۶ مقاله‌اللام را که مقاله یازدهم است همراه با تفسیر اسکندر به عربی و حنین بن اسحاق^۷ همین مقاله را به سریانی ترجمه کرده است. ثامسطیوس^۸ مقاله‌اللام را تفسیر کرده و ابوشر متی آنرا همراه با این تفسیر ترجمه کرده است. شملی نیز آن را ترجمه کرده است. سوریانوس مقاله‌الباء را تفسیر کرده که به عربی هم ترجمه شده است...^۹

-
- 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 افرودیسی از دانشمندان حوزه اسکندریه در قرن سوم میلادی.
 - 4- Eustathius
 - ۵- فیلسوف معروف عرب ؟ - ۲۶۰ ه. ق.
 - ۶- ۳۲۹-۴ ه. ق.
 - ۷- ۱۴۹-۲۶۴ ه. ق.
 - ۸- حدود ۳۹۵ م.
 - ۹- ابن ندیم، فهرست، ص ۳۶۶.

کتاب الحروف

کتاب الحروف نام دیگری است که به مابعدالطبیعه ارسطو داده شده است. انتخاب این نام برای این بخش از فلسفه ارسطو از آن جهت است که مقالات این کتاب با حروف، یعنی حروف الفبای یونانی به ترتیب زیر مشخص شده‌اند:

۱- مقاله A	Alpha (magor) مقاله اللف الکبری.
۲- مقاله a	Alpha (minor) مقاله اللف الصغری.
۳- مقاله B	Beta مقاله الباء.
۴- مقاله r	Gamma مقاله الجیم.
۵- مقاله Δ	Delta مقاله الدال.
۶- مقاله E	Epsilon مقاله الهاء.
۷- مقاله z	Zeta مقاله الزاء.
۸- مقاله H	Eta مقاله الحاء.
۹- مقاله q	Theta مقاله الطاء.
۱۰- مقاله I	Iota مقاله الیاء.
۱۱- مقاله K	Kappa مقاله الکاف.
۱۲- مقاله A	Lambda مقاله اللام.

۱۳- مقاله M	My مقاله المیم.
۱۴- مقاله N	My مقاله النون.

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, <, Δ, و... 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، الالف الکبری) و دیگر با a (آلفای کوچک، الالف الصغری).

شیوه علامتگذاری مقالات کتاب ایجاب میکند که مقاله a؛ یعنی *مقاله الالف الصغری*، متمم مقاله A؛ یعنی *مقاله الالف الکبری* باشد و به این ترتیب نخستین مقاله از *مابعدالطبیعه* ارسطو *مقاله الالف الکبری* است.^۱ در ترجمه انگلیسی راس نیز مقالات چهارده گانه کتاب به همین ترتیب آمده است ولی در ترجمه عربی موجود، نخستین مقاله، *مقاله الالف الصغری*، یعنی مقاله (آلفای کوچک) است و *مقاله الالف الکبری*؛ یعنی مقاله (آلفای بزرگ) به عنوان مقاله دوم آمده است. ابن ندیم می‌گوید: «... 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.

۲- ابن ندیم، *فهرست*، ص ۳۶۶.

سیزده یا چهارده؟

از نوشته‌های علمای دوره اسلامی عموماً چنین استفاده می‌شود که مابعدالطبیعه ارسطو سیزده مقاله داشته است. قفطی^۱ گوید:

«کتاب در علم مابعدالطبیعه، سیزده مقاله...»^۲

با توجه به ترتیب حروف الفبای یونانی، چنین استفاده می‌شود که مقاله K (مقاله الکاف) در ترجمه‌های عربی از قلم افتاده است. ابن رشد در تفسیر خود بر مابعدالطبیعه به این نکته توجه کرده و چنین گفته است:

«... این مطلبی است که درباره ترتیب مقالاتی که پیش از مقاله اللام هستند و به دست ما رسیده‌اند به نظر ما می‌رسد و بر حسب ترتیب حروف، مقاله الکاف 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 مابعدالطبیعه دو مقاله الف داریم، مقاله اللام مقاله دوازدهم می‌شود. با این حال نویسندگان دوره اسلامی عموماً از این مقاله به عنوان

۱- علی بن یوسف بن ابراهیم قفطی (۶۴۶ - ۵۶۸ ه. ق).

۲- ابن القفطی، ترجمه تاریخ‌الحکمای قفطی، مقابله و تصحیح و حواشی بهمن دارائی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۷ ه. ش، ص ۷۰.

۳- ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه، ص ۱۴۰۴.

مقاله یازدهم ذکر کرده‌اند و این نشانه دیگر بر این مطلب است که آنها از مقالة الکاف به کلی غفلت داشته‌اند.

چرا «مقالة الکاف» 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 مقالة الباء، مقالة الجیم و مقالة الهاء از مابعد الطبیعه و فصلهایی از طبیعیات ارسطو.

بنابراین، احتمال می‌رود که معلمان، متعلمان و مطالعه‌کنندگان مابعد الطبیعه ارسطو 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 مابعد الطبیعه به دست مترجمان دوره اسلامی رسیده است که این مقاله را نداشته‌اند.

دهر به جای خدا

آیه ۲۴ سوره جاثیه به یکی از عقاید دهریه می‌پردازد و می‌گوید:

وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ.

و گفتند همین است و این زندگی دنیا، می‌میریم و زنده می‌شویم و این زمانه است که ما را نابود می‌کند اما اینان در این باره گمانی بیش ندارند.

این آیه از کسانی سخن می‌گوید که در اصطلاح فلسفه و کلام اسلامی دهریون نامیده شده‌اند.

دهریون کیستند؟

قفطی گوید:

«اما دهریون، ایشان گروهی بوده‌اند در روزگارهای بسیار اقدم که عالم را صناعی و آفریدگاری ندانسته، پنداشته‌اند اوضاعی که در نظر است همیشه و همواره به نفس خویش چنین بوده و چنین

خواهد بود و حرکات دوریه که مشاهده می‌رود آنرا ابتدا نبوده 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 ثالث ملطی^۱ است...^۲»

آنچه قفطی درباره بینش فلسفی دهریون 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 سو نهایی برایش نمی‌یابیم و این بعد بی‌نهایت را دهر، زمانه، روزگار و... می‌نامیم. بنابراین، پدید آمدن و ناپدید شدن از لوازم ذاتی این شدن است، بی آنکه به پدید آورنده و ناپدید کننده‌ای نیاز باشد، ما یُهَلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ.

دهر در اصطلاح فلاسفه ما

ابن سینا در طبیعیات شفا، مطالب مفصلی درباره دهر و معنی خاص

۱- ثالث ملطی (در حدود قرن ششم ق.م) در کتابهای تاریخ فلسفه، از پیشروان 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 دهریون به زحمت می‌توان مربوط شمرد.

۲- ابن القفطی، ترجمه تاریخ الحکما، ص ۷۵.

اصطلاحی آن آورده که خلاصه‌اش این است:

وقتی می‌توان گفت فلان موجود وقت و زمان دارد که وجودش به راستی تدریجی باشد، موجودی باشد همواره در حال شدن، نظیر 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 تبدلی 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، *بعد مکانی* ندارند، با این حال ما در بحث‌های فلسفی مربوط به این موجودات، به تعبیراتی درباره آنها برمی‌خوریم 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 تعبيرات 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؟
 توجیه صحیح این مطلب این است که روح مجرد یک وجود زمانی نیست، یعنی نه از خودش بعد زمانی دارد و نه صفات و عوارض 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 واقعیت‌های متغیر و گذران یعنی واقعیت‌های در حال شدن می‌سنجیم، می‌یابیم که هستی او در مقایسه با هستی این واقعیت‌های متغیر و گذران همواره ثابت است؛ پس او همیشه هست. این دریافت ذهنی که به مقایسه و مقارنه یک واقعیت غیرزمانی با واقعیت‌های زمانی مربوط است و مجوز 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 واقعیت‌های 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 گذرانند. در این مقایسه خودبه‌خود به بعد زمان یکجا 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 می گوید: دهر را زمان سکون و بی حرکتی نامیده اند؛ سپس بر آنها سخت انتقاد می کند 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 می رود که آنها که دهر را به زمان سکون تعریف کرده اند نیز می خواسته اند با این تعبیر خود، همان مطلب را بگویند که ابن سینا با تعبیر ثبات در مقایسه با بی ثباتی گفته است. به هر حال دهر به هر یک از این معانی باشد، نمی تواند علت پیدایش موجودات و خالق و مدبر جهان باشد؛ این نکته ای است بس روشن که هر کس می تواند 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، طبیعیات، خلاصه و توضیح صفحه های ۸۰ و ۸۱.

کتابنامه

- ۱- ابن رشد. تفسیر مابعدالطبیعه. بیروت: ۱۹۶۷ م.
- ۲- ابن سینا. الاشارات والتنبیها. ۱۳۰۵ ه ق.
- ۳- ابن سینا. شفا. تهران: ۱۳۰۳ ه ق.
- ۴- ابن القفطی. تاریخ الحکما. ترجمه فارسی از قرن ۱۱. مقابله و تصحیح و حواشی بهین دارایی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۷.
- ۵- ابن الندیم. الفهرست. قاهره: بی تاریخ.
- ۶- ارسطو. مابعدالطبیعه (ترجمه عربی). بیروت: ۱۹۶۷ م.
- ۷- اشعری، ابوالحسن. مقالات الاسلامیین. قاهره: مطبعة النهضة المصریه، ۱۳۶۹ ه ق
- ۸- رازی، امام فخر. تفسیرالکبیر. مصر: ۱۳۵۷ ه ق.
- ۹- رضی، سید شریف. گردآورنده. نهج البلاغه. بیروت: ۱۳۰۷.
- ۱۰- الزبیدی، محمد مرتضی. تاج العروس فی شرح القاموس. مصر: ۱۳۰۶ ه ق.
- ۱۱- شریعتمداری. فلسفه. اصفهان: انتشارات مشعل، ۱۳۴۷ ه ش.
- ۱۲- صدرالمآلهین (ملاصدرا). اسفار اربعه. تهران: مطبعه حیدری، ۱۳۷۹.
- ۱۳- صدرالمآلهین. تفسیر قرآن. شیراز: مطبعه محمدی، ۱۳۳۲ ه ق.
- ۱۴- صدرالمآلهین. الشواهد الربوبیه. مشهد: ۱۳۴۶ ه ش.
- ۱۵- صدرالمآلهین. عرشیه. تصحیح و ترجمه فارسی غلامحسین آهنی. اصفهان: ۱۳۴۱ ه ش.
- ۱۶- صدرالمآلهین. مبدأ و معاد. ایران: ۱۳۱۴ ه ق.
- ۱۷- صدوق (ابن بابویه). توحید. تهران: چاپخانه حیدری، ۱۳۸۷ ه ق.

- ۱۸- طباطبایی، سیدمحمد حسین. المیزان. تهران: ۱۳۸۹ ه ق.
- ۱۹- طبرسی. مجمع البیان. بیروت: ۱۳۷۹ ه ق.
- ۲۰- طوسی، خواجه نصیرالدین. تجرید الاعتقاد. مشهد.
- ۲۱- طوسی، 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 صغری». تهران: ۱۳۴۶ ه ق.
- ۲۷- انجیل (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 اوپه نیشدها. ترجمه دکتر رضازاده شفق. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵ ه ش.
- ۳۱- میلیر، و. م. تاریخ کلیسای قدیم در امپراتوری روم و ایران. لاپیزیک: 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 Enzyklopedie, (Wiesbaden: 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

- آ
 آباذر، ۱۹۷
 آباذری، ۱۹۷
 ابن عباس، ۱۹۷
 ابوجعفر دوم، ۱۵۳
 ابو زکریا یحیی بن عدی، ۲۳۲
 ابوشیر متی، ۲۳۲
 ابوبصیر، ۱۳۳
 ابو عبدالله، ۱۵۳
 ابیهو (کهنه یهود)، ۱۸۲، ۱۸۳
 ارسطو، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۴۹، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۹۳، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۴۲، ۲۳۶
 اردیبهشت، ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۸۰
 ارسطاطالیس، ۱۱۵
 اسطرلاب، ۱۲۲
 اسفار اربعه، ۷۴، ۲۴۲
 اسحق بن حنین، ۲۳۲
 اسکندر افرودیسی، ۲۳۲
 اسکندریه، ۲۳۲
 اسحاق بن حنین، ۲۳۲
- آپارجیته، ۱۷۸
 آدم، ۵۴، ۵۷، ۶۷
 آذر، ۱۳۱
 آزر، ۴۷
 آربری، ۳۷
 آریایی، ۳۸، ۱۲۵
 آسمان، ۱۸۰
 آگنی (رب النوع آتش)، ۱۱۹
 آهنی، غلامحیسن، ۱۴۲
 آئین هندی، ۳۸، ۳۹، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۸
 او در بقیه صفحات به کرات
- الف
 ایقورس، ۶۴
 ابن سینا، ۲۶، ۳۲، ۳۳، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۹۱، ۹۵، ۲۲۸، ۲۳۱، ۲۴۲، ۲۴۱
 ابن ندیم، ۲۵، ۲۳۲
 ابن رشد، ۲۲۹، ۲۳۵، ۲۴۲
 ابوالعالیه، ۱۳۴
 ابی العالیه، ۱۹۷

۲۴۸ خد از دیدگاه قرآن

اسطاث، ۲۳۲	اوستا، ۳۸، ۱۰۵، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۱،
اسرائیل، ۱۸۳	۱۷۹
الشواهد الربوبیه، ۱۴۱، ۲۴۲	اوپانیشاده‌ها، ۳۸، ۱۱۹، ۱۵۲، ۱۵۸،
اشعری، ۱۵۷، ۲۰۲، ۲۰۴	۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۷۷، ۱۸۸،
اشارات و تنبیهاات، ۶۵، ۶۶، ۶۸	اهورمزدا، ۱۰۵
اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۷۶	اهورا مزدا، ۱۳۱، ۱۵۲، ۱۷۹
اصول کافی، ۱۳۳	۱۸۱
اعراب، ۵۳؛ ۱۰۵	اهریمن، ۱۳۱
افلاطون، ۳۷	ایزد، ۱۰۵
اگرستانسیالیسم، ۵۷	ایرانیان باستان، ۱۳۱
الفهرست، ۲۵	ایزدان، ۱۰۵
الهی قمشه‌ای، ۱۰	
العزی، ۱۰۵	
اللات، ۱۰۵	
امشاسپند، ۱۰۵، ۱۳۱	ب
امام فخر رازی، ۵۵، ۵۶، ۱۳۴	بروکهایس، ۲۵، ۲۶
امام صادق، ۱۳۳، ۱۵۳	برهما، ۳۸، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۵۱، ۱۷۷
المیـزان، ۴۳، ۴۴، ۵۳، ۵۴، ۵۷	بنی اسرائیل، ۱۳۴
۲۱۸	بهمن (ایزد)، ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۳۱،
آندرونیکوس، ۲۵	۱۷۹
انجیل، ۱۳۵، ۱۹۱، ۲۴۳	بهشت، ۱۸۸
انجیل متی، ۱۹۱، ۱۸۴	بیروت، ۳۰
انگاره خدا در آئین هندی، ۱۶۷	

ج	پ
جبرئیل، ۱۹۷	پرویز، ۸۲، ۸۳
	پهلوی (زبان)، ۱۰۵، ۱۳۱
ح	ت
حرف الباء، ۶۴	تاریخ کلیسای قدیم در امپراتوری
حسن بصری، ۵۵، ۲۱۷	روم و ایران، ۱۶۹
حسن بن سعید، ۱۵۳	تاج العروس، ۲۴۲
خ	تجریدا الاعتقاد، ۷۱، ۲۰۱، ۲۴۳
خدایان اساطیری یونان، ۶۴	ترجمه تاریخ الحکمای قفطی،
خسرو پرویز، ۸۳	۲۳۵
خواجه نصیرالدین طوسی، ۶۹	تعلیم اول، ۴۹
۷۰، ۸۹، ۹۱، ۹۵	تفسیر مقاله الف صغری، ۲۲۹
د	تفسیر ملاصدرا، ۲۱۸
دریاچه آیرامدیه، ۱۷۸	تفسیراین رشد بر مابعدالطبیعه،
درخت سدره، ۱۸۸	۲۳۵
دعای جوشن کبیر، ۲۲۳	تورات، ۱۸۱، ۱۹۲
دهریه (دهریون)، ۶۱، ۲۳۷، ۲۳۸	توحید، ۱۵۳
دیوپرستان، ۹۶	ث
ر	ثامسطیوس، ۲۳۲
راس (مؤلف)، ۲۳۴	ثالس ملطی، ۲۳۸
	ثمود، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴

سید قطب، ۴۳، ۵۵، ۲۱۷

رشن، ۱۸۱

رقبه بن مصقله، ۲۰۳

ش

شرح اشارات، ۷۴

ز

شرح تجرید، ۷۴

زرتشتیان، ۱۳۱، ۱۶۶

شرح فصوص قیصری، ۱۹۵

زرتشت، ۹۶، ۱۸۱

شریعتمداری، علی، ۷۶، ۷۷

زکریا، ۱۲۴

شفا، ۲۶، ۳۲، ۳۳، ۲۳۰، ۲۳۱

۲۴۲، ۲۳۸

س

شملی، ۲۳۲

سامی (نژاد)، ۳۷، ۱۲۵

شواهد، ۱۴۲، ۱۹۹

ساسانی، ۸۳

سپندارمذ (ایزد)، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۸۱

ص

صدرالمآلهین، ۳۳، ۴۸، ۵۰، ۵۱

سدوم، ۱۸۳

۷۲، ۷۴، ۷۵، ۸۵، ۸۷، ۸۹، ۹۱

سفر خروج، ۱۸۲، ۱۹۲، ۲۰۲

۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۱۱۴، ۱۴۲

سریانی، ۲۳۲

۱۴۴، ۱۴۵، ۲۰۰، ۲۱۰، ۲۱۸، ۲۲۸

سعید بن جبیر، ۲۱۷

۲۴۲

سفر پیدایش، ۱۸۳، ۲۰۲

صدوق، ۱۵۳

سلیمان تیجی، ۲۰۳

ض

ضحاک، ۲۱۷

سوفیستی، ۸۶

سومه سوانا، ۱۷۸

سوریانوس، ۲۳۲

عموره، ۱۸۳	ط
عیسی، ۱۶۸	طباطبائی (علامه)، ۴۳، ۴۴، ۵۳، ۵۵، ۵۶، ۷۶، ۹۱، ۲۱۸
غ	طبرسی (علامه)، ۴۳، ۵۵، ۵۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۱۷
غرب (مغرب)، ۳۷	طبیعیون، ۴۸، ۷۳
ف	
فریدون، ۱۵۱	ع
فرعون، ۱۷۶، ۱۷۷	عاد، ۴۲، ۴۳، ۴۴
فروهر، ۱۸۱	عایشه، ۱۹۷
فرهنگ معین، ۲۵، ۱۰۵، ۲۳۰	عبدالواحد بن زید، ۲۰۳
فلسفه، ۷۶	عبدالرحیم القیصر، ۱۵۳
فی ظلال القرآن، ۴۳، ۵۵، ۲۱۸	عبدالله بن الحارث، ۱۹۷
ق	عبدالملک بن اعین، ۱۵۳، ۱۵۴
قاعده مشرقیه، ۱۴۲	عدی بن حاتم، ۱۳۴
قبطی، ۲۳۱	عربی (زبان)، ۱۰۴
قتاده، ۹۸، ۲۱۷، ۲۱۸	عربستان، ۴۳، ۴۴
قفطی، ۲۳۵، ۲۳۸	عرشیه، ۱۴۲، ۱۴۴
قیصری، ۱۹۵	عقل و وحی در اسلام، ۳۷
ک	عکرمه، ۱۹۷
کاتولیک، ۱۶۸	علامه حلی، ۷۱، ۷۴، ۹۱، ۹۵، ۲۰۱، ۲۰۴
	علوم برای هوشمندان، ۱۹۴

۲۵۲ خد از دیدگاه قرآن

- کافی، ۹۶، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۵۳، ۲۴۳
کتاب اول پادشاهان، ۱۸۴
کتاب الحروف، ۲۳۳
کشف المراد فی شرح تجرید
الاعتقاد، ۷۱، ۹۱، ۲۰۱، ۲۰۲
کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۳،
۱۳۴، ۱۵۳
کلیسای جامع رسولان، ۱۶۹
کندی، ۲۳۲
کوه سینا، ۱۸۲
- گ
گشتاسب، ۱۳۰
- م
۲۴۲
مابعدالطبیعه، ۶۴، ۶۵، ۲۲۹ به بعد
مبدأ و معاد، ۳۳، ۵۰، ۵۱، ۲۲۸،
۲۴۲
مجاهد، ۱۹۷
مجمع البیان، ۴۳، ۵۵، ۵۶، ۱۹۸،
۲۴۳، ۲۱۸
محمد (پیامبر)، ۱۲، ۱۹۶
مریم، ۱۳۳
- مزامیر، ۱۸۴
مзда اهورا، ۹۶، ۱۳۰
مзда، ۱۳۱، ۱۷۹، ۱۸۱، ۲۰۷
مسجد اقصی، ۲۰۱
مسجد الحرام، ۲۰۱
مسیحی، ۱۳۴
مسیحیان، ۱۶۶
مسیحیت، ۱۶۸
مسروق، ۱۹۷
مسیح پسر مریم، ۱۳۳
مشائین، ۴۹
مصر، ۵۵، ۱۰۶، ۱۷۷
معتزله، ۵۵
مقالات الاسلامیین، ۱۵۷، ۲۰۳،
۲۴۲
مقاله الالف الصغری، ۲۹، ۳۰
مکتب تشیع (مجله)، ۱۱۱
مکه، ۴۵
منات، ۱۰۵
مولانا، ۷۳، ۹۵
موسوی، ۹۷، ۱۲۴، ۱۷۰، ۱۷۶،
۱۸۳، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۰۷
مهین فرشتگان، ۱۳۱

فهرست اعلام ۲۵۳

ن
نقاد، ۱۸۳
نصاری، ۱۳۴
نوح، ۴۱، ۴۲، ۴۳
نهج البلاغه، ۲۲، ۱۵۹
یعقوب، ۱۳۳، ۱۸۴، ۲۰۲
یغوث، ۱۰۵
یونانی، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۴ و
در بقیه صفحات به کرات
یهود، ۱۳۴، ۱۶۶، ۱۷۱، ۲۰۱

و

ولی شعبی، ۱۹۷

ه

هارون، ۱۸۳
هامان، ۱۷۶، ۱۷۷
هایدگر، ۷۵
هستی و زمان (کتاب)، ۷۵
هگل، ۷۵
هند، ۳۹
هندوان، ۱۶۶
هندی، ۳۸، ۳۹، ۲۳۱

ی

یحیی بن عدی، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۲
یونان، ۲۴
یزدان، ۱۰۴

