



جرعه‌ای از چشمهٔ توحید



مسلم شوبکالائی

<http://mshobkalayi.blogfa.com>

... هديه به رسول اعظم (صلى الله عليه وآله وسلم)

فهرست مطالب

مقدمه	۴
چرا عدل از اصول دین است؟	۷
فصل اول: ضرورت و اهمیت خداشناسی	۹
الف. ضرورت خداشناسی	۹
۱. ارضای حسّ حقیقت‌جویی	۱۰
۲. لزوم شکر منعم	۱۰
۳. جلب منفعت و دفع ضرر محتمل	۱۱
ب. اهمیت خداشناسی	۱۲
ج. ارزشمندی خداشناسی	۱۴
خداشناسی هدف خلقت	۱۵
خداشناسی معیار برتری	۱۶
خداشناسی فطری	۱۷
فصل دوم: ارزشمندی شناخت خدا و درجات آن	۲۰
جایگاه شناخت خدا	۲۰
امکان و حدود شناخت خدا	۲۲
بطلان تشبیه و تعطیل	۲۳
راه‌های شناخت خدا	۲۵
درجات شناخت خدا	۲۶
فصل سوم: براهین فلسفی اثبات خدا	۲۹
برهان صدیقین	۲۹
برهان وجوب و امکان	۳۶

فصل چهارم: براهین کلامی اثبات خدا.....	۳۸
۱. برهان معقولیت.....	۳۸
۲. برهان نظم.....	۴۲
۳. برهان حدوث.....	۴۶
برهان فطرت.....	۵۱
فصل پنجم: در معنای توحید.....	۵۵
توحید در لغت.....	۵۵
توحید در اصطلاح.....	۵۶
مراتب توحید در فلسفه اسلامی.....	۵۷
مراتب توحید در دید کلامی.....	۵۸
مراتب توحید در نظر عارفان.....	۶۰
فصل ششم: در اثبات توحید.....	۶۲
الف. نظام واحد.....	۶۳
ب. هماهنگی پیامبران.....	۶۴
ج. فسادآوری چندخدایی.....	۶۵
کژراهه سه گانه پرستی.....	۷۰
ابطال دوگانه پرستی (ثنویت).....	۷۱
فصل هفتم: اثبات برخی از صفات خدا.....	۷۸
اسم و صفت.....	۷۸
صفات ثبوتی و سلبی.....	۷۹
اثبات صفات.....	۷۹
۱. علم حق تعالی.....	۸۰
۲. قدرت.....	۸۱
۳. عدل.....	۸۳
خلاصه درس.....	۸۵

فصل هشتم: توحید صفاتی	۸۷
اتحاد ذات با صفات	۸۷
۱. کمال مطلق و نامحدود بودن ذات حق	۸۸
۲. راه نداشتن ترکیب در ذات خداوند	۹۰
تعدد صفات، بساطت ذات	۹۱
نظریه جدایی صفات خدا از ذات او	۹۲
نقد این نظریه	۹۲
منابع	۹۵

مقدمه

به طور کلی، مسائل اسلامی به دو بخش «اصول دین» (همچون توحید و نبوت) و «فروع دین» (همچون نماز و روزه) تقسیم می‌شود. از دیدگاه اسلام، مراد از اصول پایه‌های اعتقادی دین است که نخست باید بدان‌ها ایمان آورد و آنگاه به فروعی که از آنها برخاسته‌اند پایبند بود.

توحید، نبوت و معاد اصول دین اسلام‌اند و دو اصل امامت و عدل از مسلمانات مذهب شیعه‌اند. کسی که به اصول دین ایمان ندارد، از دین بیرون است. و هر کس بدان‌ها ایمان ندارد از مذهب شیعه بیرون است، اگر چه از اسلام بیرون نیست.

- «توحید» نخستین اصل است به معنای یگانگی خداوند متعال.

- «نبوت» اصلی دیگر است به معنای پیامبری حضرت محمد بن عبدالله (صلی الله علیه و آله وسلم) و دیگر پیامبران الهی (علیهم السلام).

- «معاد» از دیگر اصول دین به معنای آن است که روزی همه مکلفان برای بازخواست و حساب در پیشگاه الهی گرد هم می‌آیند و هر کس به پاداش و کیفر خویش می‌رسد.

- «عدل» به معنای آن است که افعال خداوند متعال از سر دادگری و شایستگی است و به هیچ کس ستم نمی‌کند و هر چیز را در جای خویش نگاه می‌دارد و با هر موجودی، چنان که شایسته است، رفتار می‌کند.

- «امامت» امامت از اصول دین و مذهب و به معنای ریاست عامه در امور دنیوی و اخروی می‌باشد، بدین معنا که پس از پیامبر اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) دوازده امام معصوم (علیهم‌السلام) منصب خلافت و امامت را بر عهده دارند و آنان منصوب خداوند متعال‌اند.

نکتهٔ دیگر آنکه اعتقاد به اصول دین باید از روی تحقیق باشد، نه تقلید. به عبارت دیگر، اصول دین نیازمند یقین‌اند، به همین جهت، تقلید را بر نمی‌تابند. اما فروع دین نیازمند تبلیغ و بیان‌اند و حکم عقل در آنها کافی نیست، به همین جهت، تقلیدپذیرند.^۱ تقلید در فروع دین یکی از واجبات است و انسان غیرمجتهد باید در فروع دین از مجتهد جامع‌الشرايط تقلید کند. اما تقلید در اصول دین ممنوع است. قرآن کریم با اصرار تمام از مردم می‌خواهد بدون تحقیق و برهان عقلی از هیچ عقیده‌ای پیروی نکنند:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ. (اسراء: ۳۶)

۱. المیزان، علامه طباطبایی، ج ۱۳، ص ۵۸-۵۹.

از آنچه بدان علم نداری، پیروی مکن.

از جمله مسائلی که در زمان جاهلیت، به شدت، رایج بود، مسئله افتخار به نیاکان و احترام بی‌قیدوشرط در برابر افکار و عادات و رسوم آنها بود. قرآن کریم در مذمت این روش می‌فرماید:

وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَ إِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا
حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَائَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَائُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا
وَ لَا يَهْتَدُونَ. (مائده: ۱۰۴)

هنگامی که به آنها گفته شود: به سوی آنچه خدا نازل کرده و به سوی پیامبرش بیایید، می‌گویند: آنچه از پدران خود یافتیم ما را بس است. آیا نه چنین است که پدران آنها چیزی نمی‌دانستند و هدایت نیافته بودند.

در این آیه، حال مشرکان عرب بازگو شده که وقتی به آنها گفته می‌شد به سوی آنچه که خداوند نازل فرموده بیایید و دست از بت‌ها و بدعت‌های خود بردارید، می‌گفتند: همین سنت‌های نیاکان برای ما کافی است. قرآن کریم در پاسخ، می‌فرماید: آیا تقلید بی‌قیدوشرط از جاهل و گمراه جایز است؟

اگر در این مقام پرسیده شود: چگونه تقلید مانع شناخت می‌شود؟، شاید بتوان چنین پاسخ داد: شکی نیست که روح قدردانی و رعایت اصول انسانی ایجاب می‌کند که پدران و اجداد محترم شمرده شوند، اما این بدان معنا نیست که آنها را معصوم از خطا و اشتباه بدانیم و از نقد و بررسی افکارشان خودداری کنیم. سخن مناسبی است اگر

گفته شود که انسان مقلد عقل و فکر خویش را از دست داده، آن را، به طور کامل، در اختیار پیشینیان خود قرار می‌دهد. این کار نتیجه‌ای جز پدید آمدن حجابی ضخیم در برابر دیدگان آنها نخواهد داشت. از بُعدی دیگر، حس تقلید در دوران کودکی مایه شکوفایی و خلاقیت می‌شود، اما در دوران جوانی مایه ایستایی اندیشه و از بین رفتن حس تفکر و برهان‌طلبی است.

چرا عدل از اصول دین است؟

عدل از صفات خداوند است؛ خداوند متعال، همچنان‌که دانا و توانا و شنوا و بیناست، عادل و دادگر نیز هست. حال این سؤال مطرح است که چرا از میان همه صفات خداوند تنها صفت عدل از اصول دین شمرده شده است؟! اگر بناست برخی صفات خدا را از اصول دین قلمداد کنیم، لازم است علم، قدرت، اراده و ... را نیز جزء اصول دین بدانیم.

در پاسخ باید گفت: اینکه برخی مسلمانان عدل را از اصول دین دانسته‌اند، به دلیل اختلاف متکلمان مسلمان در موضوع عدل الهی است، بدان‌گونه که اعتقاد یا عدم اعتقاد به عدل وجه ممیز مذهب شمرده می‌شود. شیعه و گروهی از اهل سنت که «معتزله» نامیده می‌شوند، به عدل الهی اعتقاد دارند و به «عدلیه» مشهورند، ولی گروهی از اهل سنت، که اشاعره‌اند، به عدل خداوند - با تعریف عدلیه از

آن- اعتقاد ندارند. بدین ترتیب، اعتقاد به عدل نشانه آن است که کسی اشعری نیست و اعتقاد به عدل و امامت نشانه آن است که کسی شیعه است. از این روست که گفته‌اند اصول دین اسلام سه اصل است و اصول دین و مذهب شیعه همان سه چیز است به علاوه اصل عدل و اصل امامت.^۱

۱. ر.ک. عدل الهی، شهید مطهری، صدرا.

فصل اول: ضرورت و اهمیت خداشناسی

الف. ضرورت خداشناسی

چرا باید به مباحث خداشناسی روی آوریم و در این باره تحقیق کنیم؟ اهمیت شناخت خدا در چیست؟ چه ضرورتی ما را به تفکر در مبدأ هستی بخش عالم وامی دارد؟ در پاسخ به پرسش‌های بالا می‌توان به مطالعه عواملی چند درباره مبدأ هستی پرداخت. اما پیش از آن، به این نکته توجه داده می‌شود که قرآن در تمام آیاتی که با عبارت «أَلَمْ تَرَ» آغاز سخن می‌کند و به خلقت آسمان و زمین اشاره دارد، مانند (ابراهیم: ۱۹) و (حج: ۶۵)، مسئله خداشناسی را برای مردم یادآور می‌شود، هم چنان که قرآن کریم در استدلال بر توحید می‌فرماید: «قَالَتْ رُسُلُهُمْ: أَلِ فِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»؛ رسولان نشان به ایشان می‌گفتند: آیا در وجود خدای پدیدآورنده آسمانها و زمین شکی هست؟! (ابراهیم: ۱۰) نیز آیات (بقره: ۱۶۳-۱۶۷) نمونه‌ای از توجه قرآن به مسئله توحید، اقامه سه برهان بر اثبات وجود خدا و توحید، و بیان سرانجام حال مشرکان است. همچنین، به حکم آیه (روم: ۳۰) اساس و ریشه توحید در فطرت آدمی نهاده شده است.

۱. ارضای حسّ حقیقت‌جویی

از آنجا که هر انسانِ خردمندی بنیان جهان را بر پایهٔ قانون علت و معلول می‌داند، این پرسش بنیادین همواره در پیش روی اوست که اگر پدید آمدن هر چیزی علتی دارد، پدید آمدن مجموع این جهان معلول چیست و چه کسی مجموعهٔ هستی را آفریده و بدین‌گونه نظم و سامان بخشیده و به تدبیر آن پرداخته است؟ پاسخ به این پرسش مهم - که هیچ‌گاه او را رها نمی‌کند - در حقیقت، پاسخ به حسّ حقیقت‌جویی انسان و ارضای آن است. بر این اساس، انسان با ورود به مباحث مبدأشناسی به سیراب ساختن عطش حقیقت‌جویی روح خویش می‌پردازد و آن را به کمال شایسته‌اش می‌رساند.

۲. لزوم شکر منعم

انسان در برابر کسی که به او نعمتی عطا کند احساس خضوع می‌کند و می‌خواهد به‌گونه‌ای او را شکر و سپاس گوید. از این‌رو، چون درمی‌یابد که کسی همهٔ نعمت‌های دنیوی را به وی عطا کرده، علاقه‌مند می‌شود که آن بخشندهٔ بی‌همتا را بشناسد و در برابرش گُرنش کند و سپاس خود را به او ابراز نماید. نتیجه آنکه برخورداری از این گرایش - که به‌گونه‌ای فطری در همهٔ انسان‌ها نهاده شده است - همگان را به تلاش در راه شناختِ منعم وامی‌دارد، زیرا تنها پس از مرحلهٔ شناخت است که امکان

قدردانی و تشکر میسر می شود. امام صادق (علیه السلام) در این باره می فرماید:

مَا أَفْتَحَ بِالرَّجُلِ يَأْتِي عَلَيْهِ سَبْعُونَ سَنَةً أَوْ ثَمَانُونَ سَنَةً
يَعِيشُ فِي مُلْكِ اللَّهِ وَ يَأْكُلُ مِنْ نِعْمِهِ ثُمَّ لَا يَعْرِفُ اللَّهَ حَقَّ
مَعْرِفَتِهِ ... إِنَّ أَفْضَلَ الْفَرَايِضِ وَ أَوْجَبَهَا عَلَى الْإِنْسَانِ مَعْرِفَةُ
الرَّبِّ وَالْإِقْرَارُ بِهِ بِالْعُبُودِيَّةِ.^۱

چقدر زشت است که از عمر انسانی هفتاد یا هشتاد سال بگذرد و در ملک الهی زندگی کند و از نعمت هایش بهره مند شود، اما خدا را آن گونه که سزاوار شناخت اوست نشناسد. ... بی گمان، برترین و واجب ترین وظیفه انسان شناخت پروردگار و اقرار به عبودیت اوست.

۳. جلب منفعت و دفع ضرر محتمل

هر موجود باشعوری در پی جلب منفعت و دفع ضرر از خود است. وجود این گرایش در انسان ها، از یک سو، آنان را وامی دارد که به کار و تلاش بپردازند و، از سوی دیگر، آنان را به این اندیشه می کشاند که برای دفع ضررهای احتمالی چاره ای بیندیشند و راه های ضرر را مسدود سازند. با دقت در گذشته تاریخ و زمان حال، آشکار می شود که همیشه رهبرانی الهی بوده اند که انسان ها را به مبدأ شناسی و ایمان به او فراخوانده و تذکر داده اند که تنها در صورت

۱. بحارالانوار، علامه مجلسی، ج ۴، ص ۵۴.

شناخت خدا و ایمان به اوست که به رستگاری و خوشبختی می‌رسند، و در غیر این صورت، به سیاه‌بختی و عذابی سخت دچار می‌شوند. در این گونه موارد بسیار مهم حتی احتمال وجود ضرر نیز - به دلیل بزرگی‌اش - کافی است که انسان را به تلاش و کوشش وادارد بدین‌روی، برای هر انسان اندیشمندی است که در این باره تحقیق کند تا، در اثر غفلت و بی‌توجهی، این سود عظیم را از دست ندهد و گرفتار عذاب دنیا و آخرت نگردد.

ب. اهمیت خداشناسی

برای روشن شدن اهمیت شناخت خدا، افزون بر سه عامل مزبور، باید توجه داشت که این شناخت ریشه همه مسائل دینی و مذهبی است. خداشناسی اساس دیانت و دین‌باوری است. بدون وجود این اصل جایی برای طرح دیگر مسائل مذهبی نیست، زیرا توحید بمنزله تنه نیرومند درخت دین است و دیگر مباحث مذهبی بمنزله شاخ و برگ‌های آن. حضرت علی(علیه‌السلام)، در تعبیر زیبایی خویش، شناخت خداوند را آغاز و ریشه دین دانسته، می‌فرماید:

أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ^۱

سرآغاز دین، شناخت خداست.

ارزش‌های اخلاقی در جامعه و رفتار افراد نیز تنها در صورتی که مبتنی بر اصل توحید باشد ارزش معنوی و ضمانت اجرایی می‌یابد. در میان کسانی که معتقد به توحید نیستند، اصول اخلاقی معنا و مفهومی درست ندارد و رعایت آداب و اصول اخلاقی بدون ضمانت است.

البته، اهمیت تفصیلی شناخت خدا برای ما هنگامی روشن‌تر می‌شود که به میزان ربط وجودی خود با خداوند توجه کنیم؛ یعنی توجه کنیم که با اراده و خلقت او پا به عرصه وجود گذاشته‌ایم و اکنون نیز قوام وجودی ما به اوست و، در پایان حیات دنیویمان، نیز به‌سوی او باز می‌گردیم. پس او خالق و نعمت‌دهنده و مبدأ و مرجع وجود ماست. اوست که قیوم همه موجودات است. و ما نیز، در هر حال و هر لحظه، به او وابسته‌ایم. این وابستگی وجودی انسان به خدای متعال اهمیت شناخت حق تعالی را برای انسان آشکار می‌سازد.

۱. نهج البلاغه با شرح ابن ابی‌الحدید، ج ۱، ص ۷۲.

ج. ارزشمندی خدانشناسی

میزان ارزش هر شناختی به قدر ارزش موضوع آن است؛ شناخت موضوعات ناچیز ارزشی اندک دارد و شناخت موضوعات مهم از ارزش والایی برخوردار است. از این رو و با توجه به اینکه موضوع خدانشناسی والاترین و شریف‌ترین موضوع است و هیچ موضوعی را نمی‌توان با آن مقایسه کرد، خدانشناسی نشان‌باز ارزش‌ترین گونه شناخت را می‌گیرد؛ چنان‌که امام علی (علیه‌السلام) می‌فرماید:

مَعْرِفَةُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ أَغْلَى الْمَعَارِفِ.^۱

شناخت خداوند سبحان بالاترین شناخت‌هاست.

از پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) نقل است که

فرمود:

لَيْسَ شَيْءٌ إِلَّا وَ لَهُ شَيْءٌ يَّعْدِلُهُ إِلَّا اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ فَإِنَّهُ لَا يَّعْدِلُهُ شَيْءٌ وَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَإِنَّهُ لَا يَّعْدِلُهَا شَيْءٌ.^۲

هر چیز برابری دارد مگر خداوند عزوجل که هیچ چیز با او برابر نیست و [همچنین] لاإله‌إلاالله که هیچ چیز با آن برابری نمی‌کند.

۱. شرح غررالحکم، ج ۶، ص ۱۴۸.

۲. ثواب‌الاعمال، شیخ صدوق، ص ۱۷.

روشن است که مراد از لایله‌الاله اقرار به وحدانیت خداست که از روی شناخت باشد. همچنین، امام صادق (علیه‌السلام) می‌فرماید:

اگر مردم فضیلت خداشناسی را می‌دانستند، به آنچه از متاع و نعمت‌های دنیا نصیب دشمنان شد چشم نمی‌دوختند و دنیا در نظر مردم کم‌ارزش‌تر از آن می‌شد که قدمی برای رسیدن به منافعش بردارند و هرگاه به نعمت معرفت دست می‌یافتند، لذتی نصیبشان می‌شد که جز در باغ‌های بهشت، آنهم برای اولیای خدا، حاصل نمی‌شود. به درستی که شناخت پروردگار مونس آدمی در هر وحشتی است و همدم انسان در هر تنهایی و نور (هدایتگر) در هر تاریکی و قدرت و نیرو در هر ضعفی و شفای آدمی در هر بیماری است.^۱

خداشناسی هدف خلقت

یکی از اهداف آفرینش جهان آگاه ساختن انسان از دانش و توانایی خداوند و معرفت یافتن به ذات و صفات اوست و این بیانگر گوشه‌ای از ارزش والای شناخت پروردگار است. قرآن کریم می‌فرماید:

۱. الکافی، شیخ کلینی، ج ۸، ص ۲۴۷.

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ
 الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ
 أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا. (طلاق: ۱۲)

خداوند کسی است که هفت آسمان را آفرید و از زمین
 نیز همانند آن را. فرمان او پیوسته در میان آنها نازل
 می‌شود. این برای آن است که بدانید خداوند بر همه چیز
 تواناست و اینکه علم او بر همه چیز احاطه دارد.

خداشناسی معیار برتری

بسیاری از جوامع بشری، در گذشته و امروز، اسیر
 تعصب‌های قومی و افکار جاهلی بوده و آنچه در میان آنان
 معیارهای برتری افراد بر یکدیگر به شمار می‌رفته،
 ارزش‌های مادی - همانند ثروت، نژاد، زبان، رنگ پوست و
 قومیت - بوده است. اما در آیین اسلام ارزش‌ها دگرگون
 شده و نظامی براساس کرامت انسانی و فضایل معنوی بنا
 گردیده است. از این‌رو، شناخت خداوند، از یک سو، برترین
 معیار فضیلت مؤمنان بر یکدیگر است و، از سویی دیگر،
 درجات قرب آنان در پیشگاه الهی نیز متناسب با درجات
 معرفت آنان است. قرآن کریم می‌فرماید:

يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ.
 (مجادله: ۱۱)

خداوند [رتبه] کسانی از شما را که گرویده‌اند و کسانی
 را که دانشمندند [برحسب] درجات بلند گرداند.

در حدیثی دیگر، امام محمد باقر یا امام جعفر صادق (علیهما السلام) با فضیلت‌ترین انسان‌ها را کسی می‌داند که از شناختی بیشتر نسبت به خدا برخوردار باشد:

بَعْضُكُمْ أَكْثَرُ صَلَاةً مِنْ بَعْضٍ وَ بَعْضُكُمْ أَكْثَرُ حَجًّا مِنْ بَعْضٍ وَ بَعْضُكُمْ أَكْثَرُ صَدَقَةً مِنْ بَعْضٍ وَ بَعْضُكُمْ أَكْثَرُ صِيَاماً مِنْ بَعْضٍ وَ أَفْضَلُكُمْ أَفْضَلُكُمْ مَعْرِفَةً.^۱

برخی از شما نماز را و برخی حج و برخی صدقه و برخی روزه را از دیگران بیشتر بجا می‌آورید، اما ارزشمندترین شما کسی است که از شناختی ارزشمندتر برخوردار باشد.

خداشناسی فطری

منظور این است که در نهان انسان شناختی عمیق از خداوند نهفته است و چون او به نهان خویش رجوع کند، این شناخت را ژرف‌یابی می‌کند. آیاتی از قرآن مجید به این‌گونه خداشناسی اشاره دارد، مانند آیه زیر:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ. (روم: ۳۰)

پس، روی خود را با گرایش تمام به حقّ به سوی این دین کن، با همان سرشتی که خداوند مردم را بر آن

۱. بحارالانوار، ج ۳، ص ۱۴.

سرشته است. آفرینش خداوند تغییرپذیر نیست. این است همان دین پایدار، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.

منظور از دین در این آیه یا همهٔ معارف دین است که در این صورت، توحید نیز جزئی از آن معارف است و فطرت انسانی با آن سرشته شده است یا منظور ام‌المعارف و ریشهٔ همهٔ اعتقادات، یعنی توحید، است. به هر حال، این آیه دلالت دارد بر آنکه وجود انسان بر شناخت خداوند سرشته شده است و همهٔ انسان‌ها در این ویژگی مشترک‌اند و تغییر و تحولی در آن نمی‌یابند، گرچه خود از آن آگاه نباشند. امام صادق (علیه‌السلام) در پاسخ به کسی که از تفسیر آیهٔ مذکور پرسیده بود، فرمود: «منظور توحید است.»^۱

آیه‌ای دیگر که بر خداشناسی فطری و حضوری همهٔ انسان‌ها گواه است، آیه‌ای است که می‌فرماید:

وَ اِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ
 اَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ اَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلٰى شَهِدْنَا اَنْ تَقُولُوا
 يَوْمَ الْقِيَامَةِ اِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ. (اعراف: ۱۷۲)

[و به‌خاطر آور] زمانی را که پروردگارت از صلب فرزندان آدم، ذریه آنان را برگرفت و آنها را گواه بر خویشتن ساخت [و فرمود: آیا من پروردگار شما نیستم؟

۱. الکافی، ج ۲، ص ۱۰.

گفتند: آری، گواهی می‌دهیم. [چنین کرد تا مبادا] در روز
رستاخیر بگویید: ما از این غافل بودیم [و از پیمان فطری
تو حید بی‌خبر ماندیم].

فصل دوم: ارزشمندی شناخت خدا و درجات آن

جایگاه شناخت خدا

در درس پیشین در وصف ارزشمندی خداشناسی جملاتی تقریر شد که خلاصه آنها این است:

از آن رو که خداوند مبدأ هستی و کمالات است، شناخت او ارزشمندترین گونه شناخت است. شناخت خدا بستر استواری برای دیگر شناخت‌ها فراهم می‌کند و درکی درست از هستی و روابط میان پدیده‌های جهان به انسان می‌بخشد. از روایات نیز برمی‌آید که گران‌بهاترین شناخت آن است که آدمی خدا را بشناسد.^۱ شناخت خداوند کامل‌ترین و روشن‌ترین مصداق دانش است و آیات و روایات فراوانی از فضیلت آن یاد کرده‌اند.^۲

نخستین گام در دین شناخت خداوند است.^۳ شناخت خداوند هدف آفرینش هستی است (طلاق: ۱۲)^۱ پیش

۱. میزان الحکمه، ری شهری، ج ۳، ص ۱۸۸۶.

۲. پیام قرآن، ج ۱، ص ۸۱-۵۶؛ اخلاق در قرآن، ج ۱، ص ۲۷۷.

۳. نهج البلاغه با شرح ابن ابی الحدید، خ ۱، ج ۱، ص ۷۲.

رفتن در مراتب و منازل قرب الهی، در گرو شناخت خداوند است و هر قدر این شناخت افزون شود، تقرّبی بیش‌تر حاصل می‌آید. (مجادله: ۱۱)

شناخت خداوند مایهٔ ایمان و فضیلت‌های انسانی است و ایمان جز از رهگذر شناخت حاصل نمی‌آید.^۲ شناخت خدا لذّت معنوی می‌آفریند، چنان‌که در روایت است که امام صادق (علیه‌السلام) فرمود: «اگر مردم می‌دانستند که در شناخت خدای عزوجل چه لذّتی نهفته است، هرگز به متاع دنیوی و آن نعمت‌ها چشم نمی‌دوختند که خداوند دشمنان خویش را از آنها نصیب داده است و قدر دنیا در پیش چشمشان، از آنچه پا بر آن می‌نهند، کم‌تر می‌نمود و از شناخت خدا لذّت می‌بردند؛ همانند لذّت کسی که در باغ‌های بهشتی همراه اولیای الهی است.»^۳

۱. ر.ک. پیام قرآن، ج ۱، ص ۶۰.

۲. ر.ک. اخلاق در قرآن، ج ۱، ص ۲۷۵؛ پیام قرآن، ج ۱، ص ۷۲؛ و نیز ر.ک. اسراء (۱۷)، آیات ۱۰۷-۱۰۸؛ سبأ (۳۴)، آیه ۶؛ حج (۲۲)، آیه ۵۴؛ آل عمران (۳)، آیه ۷.

۳. الکافی، ج ۸، ص ۲۴۷.

امکان و حدود شناخت خدا

انسان از نیروهای عقلی و فطری و ابزارهای درونی شناخت خداوند بهره‌مند است. افزون بر اینکه پیامبران الهی آدمی را در این راه مدد می‌رسانند و بدین کار وامی‌دارند.

بعثت پیامبران خود بهترین دلیل بر امکان شناخت خدا است. با این حال، وجود خدای متعال را حدّ و مرزی نیست و، بدین روی، دست ادراکات بشری از احاطه به او کوتاه است؛ انسان را توان آن نیست که به کنه ذات و صفات خداوند راه یابد. برخی روایات بزرگان معصوم (علیهم‌السلام) نیز بدین حقیقت اشارت دارند، همانند روایتی از پیامبر اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) که می‌فرماید: «خداوندا! آن‌سان که شایسته است تو را نشناختم و به عبادت تو نپرداختم.»^۱ و نیز از امام سجّاد (علیه‌السلام) نقل شده است: «خِرَدَهای آدمیان از راه یافتن به کنه جمال تو ناتوان‌اند.»^۲

با این وصف، چنین هم نیست که خداوند راه شناخت خویش را بر انسان بسته باشد؛ چنان‌که در روایتی از امام

۱. مرآة العقول، ج ۸، ص ۱۴۶.

۲. میزان الحکمه، ج ۳، ص ۱۸۹۳.

علی (علیه‌السلام) آمده است که خداوند متعال عقل آدمی را بر نهایت اوصاف خویش آگاه نساخته است، اما او را چنان نیز از آن محروم نساخته است که راه به خوشبختی نبرد.^۱

بطلان تشبیه و تعطیل

برخی فرقه‌های مسلمانان برای شناخت خدا ظواهر آیات قرآن کریم را برگرفته و او را به موجودات مادی شبیه کرده‌اند و برای خداوند متعال صفات جسمانی پنداشته‌اند. اینان را «مَشَبَّهَه» یا «مُجَسَّمَه» نام نهاده‌اند. در برابر این گروه، برخی دیگر برای اینکه به وادی تشبیه و تجسیم نغلطند، به کلی امکان شناخت خداوند را رد کرده‌اند و بر آن رفته‌اند که عقل آدمی را توان دستیابی به هیچ‌گونه شناختی از ذات و صفات خداوند نیست و بدینسان عقل را در شناخت خدا تعطیل کرده‌اند. بنا بر این دیدگاه، درباره‌ی خداوند تنها باید سر تسلیم و تعبد فرود آورد و به تحقیق و تفکر پشت کرد و حتی پرسیدن در این

۱. نهج البلاغه با شرح ابن‌ابی‌الحدید، خ ۴۹، ج ۳، ص ۲۱۶.

عرصه گناه و بدعت و حرام است. اشاعره و حنابله - که خود را «اهل حدیث» می خوانند - هواخواه این نظریّه اند.^۱ نظریّه شیعه، هیچیک از این دو نظریّه را بر نمی تابد؛ نه از گذر تشبیه به شناخت خداوند رو می کند و نه دست عقل آدمی را به کلی از آن کوتاه می داند.^۲ عقل انسان می تواند به مسائل کلی شناخت خداوند، به ویژه در اثبات وجود خداوند، راه یابد.^۳

در نظر عارفان شیعه، هر چند شناخت خدا دست یافتنی است، تنها راه مطمئن راه تصفیّه باطن و سیر و سلوک قلبی است. عارفان عقل و برهان عقلی را ناکارآمد نمی دانند بلکه راه دل را از آن کارآمدتر می دانند و بر آن ترجیح می دهند. بنا بر این نظریّه، دستاورد کوشش های عقلانی از حدّ مفاهیم پا فراتر نمی نهد اما معرفت افاضی - که عرفان با خود می آورد - بسی پیش تر می رود و به «وصول» می انجامد. معرفت استدلالی عقل را ارضا می کند؛ اما معرفت افاضی، همه وجود آدمی را برمی انگیزد و شور می آفریند و تقرّب می آورد.

۱. مجموعه آثار، استاد مطهری، ج ۶، ص ۸۷۹.

۲. ر.ک. الکافی، ج ۱، ص ۸۵ و ۱۰۰.

۳. آموزش عقاید، محمدتقی مصباح، ص ۳۸.

به نظر می‌رسد سخن حق این باشد که ترجیح راه دل بر راه عقل و برهان بیهوده است، زیرا هر یک از این دو مکمل دیگری است.^۱

راه‌های شناخت خدا

دانشمندان اسلامی راه‌های شناخت خدا را، با توجه به ابزار شناخت، در یک دسته‌بندی کلی، به سه راه تقسیم کرده‌اند:

۱. راه فطرت یا راه دل

۲. راه‌های حسی- عقلی [مانند برهان نظم و برهان حدوث]

۳. راه‌های عقلی- فلسفی [مانند برهان وجوب-امکان و برهان صدیقین].^۲

باید توجه داشت که تفاوت سه راه مزبور تفاوتی ابزاری است و برای شناخت خدا از هر یک از این راه‌ها استفاده می‌شود. در راه اول، تکیه بر دل و قلب است. در این راه، شناخت خدا با توجه به درخواست‌های درونی انسان و تمایلات فطری او صورت می‌گیرد. در راه دوم، تکیه بر

۱. مجموعه آثار، ج ۶، ص ۸۷۹

۲. مجموعه آثار، ج ۶، ص ۸۷۹

استفاده از حس و تجربه و سپس به‌کارگیری عقل در استنتاج از علوم تجربی [فراهم آمده با حس و تجربه] است. اما در راه سوم، تنها از عقل و استدلال‌های آن استفاده می‌شود، بدون اینکه علوم تجربی و حسی مقدمه آن قرار گیرند.

درجات شناخت خدا

شناخت هر موضوع از دو راه متصور است: «شناخت مفهومی»، که از خارج آن چیز و با استفاده از الفاظ و صور صورت می‌گیرد، و «شناخت حضوری»، که با درک و وجدان حضوری آن چیز محقق می‌شود. محض نمونه، برای شناخت عاطفه پدر نسبت به فرزند، گاهی شخص این نوع رابطه و محبت را از زبان دیگران می‌شنود و به خصوصیات آن پی می‌برد و گاهی خود، با پدر شدن و وجدان، آن را در خود می‌یابد.

بدیهی است شناختی که از نوع دوم حاصل می‌شود (شناخت حضوری) عین واقع است. اما شناخت حصولی (مفهومی) خود مراتبی دارد؛ مثلاً، شناخت کسی که با خواندن خصوصیات آتش در کتاب یا دیدن دود آتش را شناخته با شناخت دیگری که آتش را از نزدیک دیده و سوزاندگی آن را لمس کرده بسیار متفاوت است. طبیعی است که شناخت دومی از آتش به واقع نزدیک‌تر است. شناخت خداوند و درجات آن نیز چنین است.

گاهی کسی با استفاده از براهین عقلی یا براهین مبتنی بر حس و تجربه به معرفت خدا نایل می‌شود. این شناخت برای او مفید و دارای آثار فراوانی است. اما گاهی انسان آیینۀ دل را صیقل داده، با سیر و سلوک و عبادات شرعی، دل را جلوه‌گاه صفات جمال و جلال خدا می‌گرداند. به یقین، چنین شهود و معرفتی هرگز با معرفتی که با استفاده از براهین عقلی به دست می‌آید، قابل مقایسه نیست و در سطح بسیار بالاتری قرار دارد.

آیات قرآن مجید و روایات اسلامی نیز که درصدد معرفی خداوند متعال می‌باشند، به تناسب، به درجات شناخت اشاره کرده‌اند و هر کدام، به‌ویژه روایات، با توجه به مخاطبان، به نوع خاصی از آن اشاره دارند. در موارد بسیاری، به شناخت از راه دور و استفاده از براهینی چون برهان نظم، اشاره کرده‌اند. اما در مواردی نیز، به‌ویژه در مواردی که در مقام مناجات و تکلم با خداوند بوده‌اند، به معرفت شهودی اشاره کرده و آن را مطرح ساخته‌اند. برای نمونه، امام سجاد(علیه‌السلام)، با توجه به چنان شناختی، در پیشگاه خداوند عرضه می‌دارد:

بِكَ عَرَفْتُكَ وَ اَنْتَ دَلَّلْتَنِي عَلَيْكَ.^۱

۱. فرازی از دعای ابوحمزه ثمالی.

تو را به وسیله خودت شناختم و تو مرا به سوی خودت
راهنمایی کردی.

امام حسین(علیه السلام) نیز چنین خدایش را
می خواند:

أَيُّكُونُ لِعَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ^۱.

آیا برای غیر تو ظهوری هست که برای تو نباشد؟

بنابراین، برای شناخت خداوند درجاتی است و هر کدام
از این شناختها که انسان را به خدا نزدیکتر سازد و
سبب انس بیشتری با خدا گردد، در درجه بالاتری از لحاظ
فضیلت و اهمیت قرار دارد.

۱. فرازی از دعای عرفه.

فصل سوم: براهین فلسفی اثبات خدا

با وجود فطری بودن اعتقاد به خدا، گاه باید غبارهایی فراموشی را با یادآوری و از طریق ارائهٔ برهان برطرف نمود. حکیمان و متکلمان مسلمان با بهره جستن از معارف دینی و اسلامی و نیز با تکیه بر معارف عقلی برهان‌هایی در اثبات وجود خدا به دست داده‌اند که برخی از آنها تنها عقلی و فلسفی‌اند و برخی دیگر تلفیقی از عقلی و نقلی. در این درس به دو برهان از فلسفه اسلامی اشاره می‌شود.

برهان صدیقین

آنها که اثبات واجب را نظری می‌دانند راه‌های گوناگونی را برای اثبات واجب تعالی طی می‌کنند. مثل برهان حرکت، برهان نظم، برهان اخلاقی کانت، برهان وجودی آنسلم، برهان جهان‌شناسی و ... این براهین در سه دسته قابل ارائه هستند:

۱. در برخی از این براهین، از وجودی خاص مثل وجود انسان بر وجود حقیقی یعنی خدا برهان آورده می‌شود، مثل برهان جهان-شناختی و برهان نظم.
۲. گاه مستدلّ از صرف مفهوم خدا به وجود خدا استدلال می‌کند، مثل برهان آنسلم و برهان امکان و وجوب.

۳. گاه از اصل وجود (نه وجود خاص) از آن جهت که نمی‌دانیم مصداقش وجود خداوند است در استدلال بر وجود خدا استفاده می‌شود که برهان صدیقین نامیده می‌شود.

برهان صدیقین در میان این برهان‌ها شرافت وجودی دارد و دارای ظهور و بروز قوی‌تر از دیگر براهین است.^۱ بر این برهان شواهد قرآنی و روایی متعددی دلالت دارد، از جمله اینکه خداوند متعال در قرآن می‌فرماید:

أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ. (فصلت: ۵۳)
آیا کافی نیست که پروردگارت بر همه چیز شاهد و گواه است.

نیز در دعای عرفه آمده است:

مِنْكَ أَطْلُبُ الْوُصُولَ إِلَيْكَ وَ بِكَ أَسْتَدِلُّ عَلَيْكَ فَاهْدِنِي
بِنُورِكَ إِلَيْكَ.^۲ ... كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ
مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ.^۳ ... أَنْتَ الَّذِي أَسْرَقْتَ الْأَنْوَارَ فِي قُلُوبِ أَوْلِيَائِكَ
حَتَّىٰ عَرَفُوكَ وَ وَحَدُّوكَ.^۴ ... وَ أَنْتَ الَّذِي تَعَرَّفْتَ إِلَيَّ فِي

۱. الحکمه‌المتعالیه ، ج ۶، ص ۱۳-۱۴.

۲. بحارالانوار، ج ۹۵، ص ۲۲۶.

۳. همان، ج ۹۵، ص ۲۲۵.

۴. همان.

كُلُّ شَيْءٍ فَرَأَيْتَكَ ظَاهِرًا فِي كُلِّ شَيْءٍ وَ أَنْتَ الظَّاهِرُ لِكُلِّ شَيْءٍ^۱

پروردگارا! پیوستن به سویت را از خودت می‌جویم و به خودت بر خودت استدلال می‌کنم پس مرا با فروغ خویش به سوی خودت رهنمون باش. ... خداوندا! چگونه بر تو به آنچه که در به وجود آمدنش به تو نیازمند است استدلال می‌شود. ... بارالها! تو آن کسی هستی که فروغ‌ها را در دل - های دوستانت فروزان ساخته‌ای تا تو را بشناسد و به یکتایی تو گواهی دهند. ... و تو همان کسی هستی که در هر پدیده‌ای خویشتن را به من شناسانده‌ای پس تورا در هر پدیده‌ای آشکارا می‌بینم و تو آشکارا برای هر نمودی هستی.

برهان صدیقین تقریرهای مختلفی دارد، از جمله تقریر ابن‌سینا و صدرالمتألهین:^۲

۱. تقریر ابن‌سینا که محصل کلام وی این است: وجودی هست که یا واجب‌الوجود است پس مطلوب ثابت است یا

۱. همان.

۲. رک. آشتیانی، تعلیقه بر شرح منظومه سبزواری، ص ۴۸۸-۴۹۷؛ عشاقی اصفهانی، برهان‌های صدیقین، قم، بی‌جا، ۱۳۸۷ش.

ممکن الوجود است که مستلزم واجب الوجود است تا دور یا تسلسل رخ ندهد.^۱

در این برهان، ابن سینا از مفهوم وجود بر حقیقت وجود استدلال کرد. علاوه بر اینکه در بیان خود به تبیین امکان، دور و تسلسل و اثبات محال بودن دور و تسلسل نیاز دارد.^۲ این تقریر همان است که تحت عنوان برهان امکان و وجوب خواهد آمد.

۲. تقریر صدر المتألهین که بر اساس مقدمات حکمت متعالیه قابل تبیین است، یعنی براساس اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، تشکیک وجود، بساطت وجود و آنگاه تقریر برهان به این صورت است:

مراتب وجود به غیر از مرتبهٔ اعلاى آن عین ربط و وابستگی هستند. اگر آن مرتبهٔ اعلا تحقق نداشت، سایر مراتب - که از حیث وجودی عین فقر و ربطاند - نیز تحقق نمی‌یافت. ولی وجودات وابسته وجود دارند، پس، وجود مستقل غنی نیز باید وجود داشته باشد.^۳

۱. الإشارات(فی شرح الإشارات)، ابن سینا، ج ۳، ص ۲۰؛ النجاه، همو، ص ۵۶۶؛

المبدأ و المعاد، همو، ص ۲۲.

۲. تعلیقه بر شرح منظومه سبزواری، ص ۴۸۹

۳. همان، ص ۱۴-۱۶

چنان که مشخص است، تقریر صدراپی از برهان صدیقین بر مقدمات و مبانی حکمت متعالیه مبتنی است. از این رو، آیت‌الله جوادی آملی (حفظه‌الله) می‌نویسد:

خلاصه تقریر برهان صدیقین از نظر ملاصدرا چنین است که بر طبق اصالت وجود چون هستی اصیل است. [مقدمه اول] و چون واحد است نه متباین [مقدمه دوم] و چون وحدتش وحدت تشکیکی است نه وحدت شخصی [مقدمه سوم] و چون بسیط است و کثرتش به وحدت برمی‌گردد [مقدمه چهارم]، ... آنگاه گوییم: کل موجود فیهو إما واجب و إما متعلق بالواجب یعنی هستی هر موجودی که در خارج است یا واجب است یا به واجب متکی است.^۱ بدین بیان، تقریر برهان صدیقین در نگاه صدراپی مبتنی بر چند مقدمات است که به صورت خلاصه، آنهم به برخی اشاره می‌شود:

مقدمه اول. وقتی هستی و موجودات مختلف را لحاظ می‌کنیم و آنها را با هم می‌سنجیم، می‌بینیم که همه موجودات در یک چیز با هم مشترک‌اند و آن وجود و هستی است. همه آنها وجود دارند گرچه هر کدام نحوه و مرتبه خاصی از وجود را دارند که در دیگری غیر آن است و آن نحوه خاص وجودی را «ماهیت» می‌نامیم. پس، در

۱. رحیق مختوم، جوادی آملی، بخش ۱، ج ۶، ص ۱۲۶-۱۲۷.

هر موجودی دو چیز می‌یابیم: یکی هستی آن موجود و دیگری ماهیت، یعنی نحوه و مرتبه وجودی آن که غیر از وجود و هستی آن است.

مقدمه دوم. از دو مفهوم وجود و ماهیت، آنچه اصالت، واقعیت و عینیت خارجی دارد وجود است.

مقدمه سوم. مفهوم وجود مفهوم واحدی بیش نیست؛ اینکه می‌گوییم «انسان موجود است»، «جهان موجود است»، «سفیدی موجود است» و ...، لفظ «وجود» در همه این قضایا یک مفهوم بیش ندارد و این طور نیست که در هر کدام از قضایای فوق لفظ وجود به حقیقتی غیر از دیگری دلالت کند و فقط در لفظ مشابه باشند. در همه قضایای فوق لفظ وجود به معنای حقیقت و واقعیت خارجی است.

مقدمه چهارم. وجود، که یک مفهوم بیش نیست، همان واقعیت و عینیت خارجی دارای مراتب است. به عبارت دیگر، با اینکه وجود حقیقت واحد و بسیط است، دارای مراتب و درجات شدت و ضعف می‌باشد، مانند حقیقت نور: نور شمع نور است و نور خورشید نیز نور است و هر دو در حقیقت و ذات با هم یکی هستند و تفاوت آنها به شدت و ضعف است نه اینکه نور شمع نور باشد به اضافه تاریکی.

مقدمه پنجم. موجودات جهان تا زمانی که وجود دارند همگی وجوب وجود دارند ولی در بعضی از موجودات این

و جوب محدود به مرتبهٔ زمانی آنهاست [وجود محدود و ناقص‌اند] و در بعضی دیگر جوب محدود به زمانی خاص نیست بلکه ازلی و ابدی می‌باشد. با این حال وجود آنها نیز ذاتی نیست و حقیقت ذات آنها معلول است و معلول متأخر از علت و عین فقر و احتیاج و ربط به علت است و موجود به وجود علت است و از خود هیچ ندارد.

مقدمه ششم. حقیقت وجود به خودی خود و قطع نظر از هر حیثیت و جهتی که به آن ضمیمه گردد، مساوی با کمال، اطلاق، غنا، شدت، فعلیت، عظمت، جلال، لاحدّی و نوریت است. حقیقت وجود، که قطعاً واقعیت دارد، در ذات خود واجب است و هیچ نقص، ضعف و نیستی‌ای در آن راه ندارد و ازلی و ابدی و علت تامه است. چنین حقیقتی همان ذات واجب‌الوجود است.

با توجه به این شناخت از حقیقت وجود، وقتی به جهان خلقت می‌نگریم همهٔ موجودات را گذران، محدود و همراه با مرتبه‌ای از نقص می‌یابیم. پس، می‌فهمیم که هیچ‌کدام از این موجودات و این جهان حقیقت وجود نیست بلکه همه وجودهایی معلول هستند که عین ربط و فقر و احتیاج به علت می‌باشند و علت همان حقیقت وجود است که کمال مطلق و غنی بالذات است و این جهان و همه وجودات آن معلول آن علت و جلوه و ظهور و آیت اویند. حقیقت وجود نقطهٔ مقابل عدم است و هیچ‌کدام از اوصاف

و شئون عدم را نمی‌پذیرد. نقص، تقیّد، فقر، ضعف، امکان، محدودیت و تعین همگی از اعدام و نیستی‌ها هستند و یک موجود از آن جهت متصف به این صفات می‌گردد که وجودی محدود و توأم با نیستی است و این مفاهیم از محدودیت آن وجود انتزاع می‌شود.

در این استدلال، ما از دقت در حقیقت وجود - که همان حق تعالی است - به حق تعالی رسیدیم و هیچ واسطه دیگری نبود. آنگاه با شناخت حق تعالی معلول‌ها را شناختیم و شناخت ما به آیت‌ها بعد از شناخت ما به حق تعالی بود.

برهان وجوب و امکان

برهان «وجوب و امکان» برهانی است فلسفی برای اثبات وجود خداوند. در این برهان، «امکان اشیاء» حد وسط قرار می‌گیرد و نخست واجب و سپس ضرورت تناهی سلسله ممکناتی که واسطه در ایجادند، اثبات می‌شود.

برهان چنین است: بنا بر حکم عقل و به اقتضای حصر عقلی، هر موجودی از دو فرض خارج نیست یا واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود؛ زیرا ممتنع‌الوجود هرگز وجود خارجی نداشته و نخواهد داشت. حال اگر هستی جزو ذات موجودی باشد نه جدای از آن، به گونه‌ای که نیازمند غیر نباشد، آن موجود «واجب‌الوجود» است. اما ممکن‌الوجود آن است که هستی جزو ذاتش نیست و

محتاج به غیر است و هرگز بی‌اتکا به موجود واجب‌الوجود هستی‌بخش به وجود نمی‌آید، زیرا این‌گونه موجودات در حاقّ ذاتشان اقتضای وجود و عدم را دارا نیستند، بلکه نسبت به وجود و عدم مساوی‌اند و به همین دلیل، برای موجود شدن به موجودی دیگر وابسته‌اند که نعمت وجود را به آنها افاضه کند.

بنابراین، وجود موجودات ممکن در جهان خارج حاکی از وجود موجودی است که واجب‌الوجود است و هستی‌اش از خود او است و نیازمند به دیگران نیست؛ زیرا اگر موجود واجب‌الوجودِ هستی‌بخش در میان نباشد، سلسله ممکنات - که همگی نیازمند به غیرند - به جایی ختم نمی‌شود و نیازمندی این موجودات به وجود برطرف نمی‌گردد و هرگز موجود نخواهند شد. فرض سلسله بی‌نهایت از ممکنات متّکی بر یکدیگر نیز کارساز نخواهد بود، زیرا دور و تسلسل پیش می‌آید و این از اموری است که بطلانش در فلسفه ثابت است. پس، باید به موجود بی‌نیازی برسند و این همان واجب‌الوجود، یعنی خداوند متعال، است.

فصل چهارم: براهین کلامی اثبات خدا

۱. برهان معقولیت

استدلال عقلی بر ضرورت خداشناسی به این صورت تبیین می‌گردد که لزوم پیشگیری از خطرهای احتمالی یک قانون عقلی است و هرچه خطر بزرگتر و زیانبارتر باشد حکم عقل بر لزوم پیشگیری آن قطعی‌تر است. این برهان معروف به برهان ضرورت دفع ضرر محتمل یا برهان معقولیت است. محض نمونه، امام صادق (علیه‌السلام) از همین برهان، که می‌توان نامش را برهان دو راهی بهشت و جهنم هم نهاد،^۱ بر اقناع خصم بهره برده است. حضرت - صادق (علیه‌السلام) در آغاز سخن با اشاره به کسانی که در حال طواف بودند به ابن‌ابی‌العوجاء - یکی از ملحدین و ماتریالیست‌های معروف زمان امام ششم (علیه‌السلام) - فرمود:

إِنْ يَكُنِ الْأَمْرُ عَلَى مَا يَقُولُ هُوَ لَاءٍ وَ هُوَ عَلَى مَا يَقُولُونَ
يَعْنِي أَهْلَ الطَّوَافِ فَقَدْ سَلِمُوا وَ عَطِيتُمْ وَ إِنْ يَكُنِ الْأَمْرُ عَلَى
مَا تَقُولُونَ وَ لَيْسَ كَمَا تَقُولُونَ فَقَدْ اسْتَوَيْتُمْ وَ هُمْ.^۱

اگر حقیقت همان‌گونه باشد که اینها (اهل طواف) می-
گویند _ و چنین هم هست _ آنان راه سلامت را پیموده-
اند و اگر حقیقت آن‌گونه باشد که شما می‌گویید _ در
حالی‌که چنین نیست _ تازه شما و آنان مساوی هستید.

در این کلام، امام صادق(علیه‌السلام) بر ابن‌ابی‌العوجاء
احتجاج کرد که انتخاب راه انبیا یک ضرورت عقلی است.
نمونه دیگری از این نوع احتجاج بخشی از مناظره
امام صادق(علیه‌السلام) با طبیب هندی است که منکر
خدای نامحسوس بود. امام(علیه‌السلام) به او فرمود:

- آیا جز این حقیقت است که یکی از ما راست می‌گوید و
دیگری دروغ؟

- نه، جز این نیست.

- اگر گفته‌تو در واقع درست باشد، آیا عقاب خدا که تو

را از آن بیم می‌دادم، مرا هم تهدید می‌کند؟

- نه.

۱. الکافی، ج ۱، ص ۷۵ و ۷۸؛ بحارالانوار، ج ۳، ص ۴۳ و ج ۳، ص ۴۷؛ التوحید،
شیخ صدوق، ص ۱۲۶-۱۲۷.

- اگر حقیقت آن گونه باشد که من می‌گویم و حق با من باشد، آیا این‌طور نیست که من قطعاً گرفتار عقاب خالق که تو را از آن بیم می‌دادم نیستم و تو با انکار خود هلاک می‌شوی؟

- همین‌طور است.

- بنابراین، کدام‌یک از ما عاقلانه‌تر عمل می‌کنیم و به نجات نزدیک‌تریم؟

_ تو.^۱

خلاصهٔ بیان حضرت (علیه‌السلام) این است که اعتقاد داشتن به خدا و لوازم آن یعنی معتقد بودن به معاد، نبوت و فرامین الهی از معتقد نبودن به خدا معقول‌تر است، زیرا در صورت صحت اعتقاد به خدا منافع زیادی کسب می‌شود و از شقاوت ابدی نجات می‌یابیم و در صورت کذب این ادعا ضرری نکرده‌ایم. اگرچه این برهان برهانی یقین‌آور نیست ولی عقل و منطق حکم می‌کند اگر انسان با برهان یقینی به مطلبی نرسید، در مرحلهٔ بعد، مصالح و مفاسد را در نظر بگیرد و براساس خردورزی حکم کند که اعتقاد به خدا و لوازم آن معقول‌تر است.

۱. بحارالانوار، ج ۳، ص ۱۵۴

افزون بر اینکه منکران خدا بر سخن خویش استدلالی ندارند و نادیدنی بودن خداوند را سند بر نبودن خدا می‌دانند. امام جعفر صادق (علیه‌السلام) برای شخصی حس-گرا و تجربه‌گرا به نام عبدالملک که منکر وجود خدای نادیدنی بود، این‌گونه استدلال آورد:

_ آیا قبول داری که این زمین زیر و رو (ظاهر و باطنی) دارد؟

_ آری

_ آیا زیر زمین رفته‌ای؟

_ نه

_ پس چه می‌دانی که در زیر زمین چه خبر است؟

_ نمی‌دانم ولی گمان می‌کنم که در زیر زمین چیزی وجود ندارد.

_ گمان نوعی درماندگی در زمانی است که دسترسی به یقین نباشد.

_ آیا به آسمان بالا رفته‌ای؟

_ نه

_ آیا می‌دانی در آسمان چه چیزهایی وجود دارد؟

_ نه

....

_ از تو در شگفتم که نه به مشرق رفتی نه به مغرب، نه به داخل زمین رفتی نه بر صفحه آسمان‌ها تا خبردار شوی و بدانی که آنجا چیست و با آن جهل و ناآگاهی باز منکر

می‌شوی. آیا انسان عاقل چیزی را که به آن ناآگاه است، انکار می‌کند؟^۱

امام صادق(علیه‌السلام) برای تبیین اموری که مربوط به ماوراءالطبیعه هستند، مثل اثبات وجود خدا، فرد سؤال‌کننده را به تفکر وامی‌دارد؛ آن حضرت(علیه‌السلام) در مناظره فوق نشان داد که حتی اگر حس تنها راه شناخت باشد - که البته نیست - باز هم فرد عاقل به خود اجازه نمی‌دهد قبل از جستجوی جهان بیکران خدا را انکار کند.^۲

۲. برهان نظم

در این برهان، ثابت می‌شود که جستجو در هستی و دقت در آفرینش راهی روشن برای اثبات وجود خداوند است. قرآن مجید برای روشن شدن چهره حق مردم را به تدبّر در آفاق و انفس دعوت می‌کند. (فصلت: ۵۳) تأمل در نشانه‌های خدا در جهان و تفکر در آیات الهی و پی بردن

۱. بحارالانوار، ج ۳، ص ۵۱؛ الاحتجاج، ج ۲، ص ۳۳۴

۲. چنان‌که امام علی(علیه‌السلام) فرمود: لَأَسْتَطِيعُ عَقُولُ الْمُتَفَكِّرِينَ جَدَّةً؛ عقل‌های اندیشمندان نمی‌تواند وجود خدا را انکار کند. (الکافی، ج ۱، ص ۱۴۱)

از مخلوق و اثر به خالق و مؤثر ساده‌ترین راه برای اثبات توحید است

مخلوقات و نظم حاکم در عالم آیات و نشانه‌های قدرت و علم خداوند و یادآور ناظم حکیمی هستند که با تدبیر و هدف چنین ساختار منظمی را پدید آورده است. این خداست که با نشانه‌های تدبیر که در آفریدگانش دیده می‌شود، بر عقل‌ها آشکار شده است.^۱ حضرت علی (علیه‌السلام) فرمود:

عَجِبْتُ لِمَنْ شَكَّ فِي اللَّهِ وَ هُوَ يَرَى خَلْقَ اللَّهِ.

من تعجب می‌کنم از کسانی که مخلوقات الهی را می‌

بینند و در وجود خدا تردید می‌کنند.^۲

گویی در نگاه مولای متقیان (علیه‌السلام) وجود خدا و آثار قدرت او چنان واضح در مقابل چشمان بشر خودنمایی می‌کند که تردید در وجود خدا مایه شگفتی است. آنگاه، آن حضرت خطاب به فرزندان آدم کرده، می‌فرماید:

ای انسان آفریده شده و آراسته که در ارحام تاریخ و پرده‌های بسیار محافظت شدی، تو از گل خالص شروع شدی و در قرارگاه استواری تا زمان معین جا داده شدی،

۱. حضرت علی (علیه‌السلام) فرمود: بَلْ ظَهَرَ لِلْعُقُولِ بِمَا أَرَأْنَا مِنْ عِلْمَاتِ التَّدْبِيرِ.

(نهج البلاغه با شرح ابن ابی‌الحدید، خ ۱۸۳، ج ۱۰، ص ۸۱)

۲. همان، ح ۱۲۱، ج ۱۸، ص ۳۱۵.

در شکم مادرت، که جنین بودی، مضطربانه حرکت داشتی نه سخنی را پاسخ می‌گفتی و نه آوازی را می‌شنیدی، پس، از قرارگاهت به سرایی بیرون انداخته شدی که ندیده بودی و راه‌های منفعتش را نشناخته بودی. چه کسی تو را به مکیدن غذا از پستان مادرت راهنمایی کرد و هنگام احتیاج محل طلب و خواست را نشانت داد.^۱

امام صادق(علیه‌السلام) نیز در ایجاد انگیزه برای تدبیر در وجود خدا آیات الهی را برمی‌شمرد و با نوعی تذکر و یادآوری فرد را به تفکر در وجود خالق دعوت می‌نماید، چنان‌که ابن‌ابی‌العوجاء می‌گوید: در مجلس مناظره، [حضرتش] آنقدر از آثار قدرت خدا در وجود من برشمرد که گمان کردم به زودی خدا در بین من و او ظاهر می‌شود.^۲

عبدالله دیصانی به محضر امام صادق(علیه‌السلام) آمد و عرض کرد: ای جعفر بن محمد! مرا به معبودم راهنمایی فرمایید ولی از نامم نپرسید. در این هنگام، طفلی وارد مجلس شد و در دستش تخم مرغی بود که با آن بازی می‌کرد. امام(علیه‌السلام) تخم مرغ را گرفت و رو به دیصانی، ابتدا تخم مرغ را به دژی تشبیه کرده، بیان نمود

۱. همان، خ ۱۶۴، ج ۹، ص ۲۵۷.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۷۶؛ بحارالانوار، ج ۳، ص ۴۳؛ التوحید، ص ۱۲۷.

که چگونه از این تخم طاووسی به آن زیبایی بیرون می-
آید، آنگاه پرسید: آیا تصور می‌کنی طاووس مدبّر و صانعی
ندارد؟ دیصانی به تفکر فرورفت. سپس شهادتین گفت و از
اعتقاد باطل خود برگشت و توبه نمود.^۱

خلاصه برهان نظم چنین است:

- هر نظم هدفمندی نشانه‌ای از وجود ناظمی هدفدار
است؛

- چنین نظم‌هایی در سراسر جهان مشاهده می‌شود که
همگی یک نظام کلی و هماهنگ را تشکیل می‌دهند؛^۲

- پس، این نظام هماهنگ آفریننده حکیمی دارد که آن
را پدید آورده است و آن را به خوبی اداره می‌کند.

شاید بیان ساده این برهان را بتوان در این استدلال
معصوم جستجو کرد: امام صادق(علیه‌السلام) در جواب
زندیقی که پرسید: چه دلیلی بر وجود خدای جهان
هست؟ فرمود: «موجودات جهان انسان را به سوی صانع و
خداوند جهان راهنمایی می‌کنند. آیا نمی‌بینی که هرگاه به

۱. الکافی، ج ۱، ص ۷۹-۸۰؛ بحارالانوار، ج ۴، ص ۱۴۰.

۲. برای مطالعه بیشتر در مورد وجود نظم در عالم خلقت ر.ک. به: کرسی
مورسین، راز آفرینش انسان؛ شناخت خدا، محمدی ری‌شهری، در ۳ جلد و

....

ساختمان محکمی نظر نمایی به وجود بنا پی می‌بری [و تصدیق می‌کنی که بنایی آن ساختمان را برپا کرده است] با آنکه هنگام ساختن حضور نداشتی و بنا را ندیده‌ای.^۱

۳. برهان حدوث

در برهان حدوث، سبب احتیاج هر پدیده به علت حدوث آن است. اصل این برهان چنین است:

- عالم [و هر چه در آن وجود دارد] حادث است؛
- هر حادث و پدیده‌ای نیاز به پدیدآورنده دارد؛
- پس، عالم [و پدیده‌ها] نیازمند به پدیدآورنده است [آن هم پدیدآورنده‌ای که نواقص امور مادی را ندارد].

نمونه این برهان در بیان معصوم این است که امام صادق (علیه‌السلام) در ادامه مناظره با زندق، پس از ارائه برهان نظم، ابتدا مخلوق را تعریف می‌کند و سپس با علم به مصنوع صانع را اثبات می‌نماید. آن حضرت (علیه‌السلام) چنین می‌فرماید:

كُلُّ مَوْهُومٍ بِالْحَوَاسِّ مُدْرَكٌ بِهَا تَحْدَهُ الْحَوَاسُّ مُمَثَّلًا فَهُوَ
مَخْلُوقٌ.^۲

۱. بحارالانوار، ۲۹/۳؛ الاحتجاج، ۲/۳۳۱-۳۳۲.

۲. بحارالانوار، ۲۹/۳؛ الاحتجاج، ۲/۳۳۱-۳۳۲.

هر موهومی که حواس ما به [حقیقت و حدود] آن احاطه پیدا کند و شبح آن در [دستگاه ذهن و] ادراک ما منعکس گردد مخلوق است.

آنگاه بر اثبات صانع چنین استدلال می‌آورد که ما در راه اثبات حق باید از دو انحراف دوری کنیم: یکی راه نفی و تعطیل که نتیجه آن قول به عدم صانع است و دیگری راه تشبیه که قول به همانند ساختن صانع با مخلوق است. پس نظر به اینکه مصنوعات نیاز به صانع دارند، ناگزیر باید به وجودش معتقد باشیم و نظر به اینکه صانع مانند مصنوعات نیست، باید صفات مختص مخلوقات مثل ترکیب را از او نفی کنیم.^۱

دقت شود که نیازمندی معلول، ممکن، پدیده و مصنوع به علت و صانع حکمی وجدانی است، به گونه‌ای که حتی ماتریالیست‌ها هم به این اصل اقرار داشته و دارند که اگر مصنوع بودن موجودی ثابت شد، وجود صانع تردیدناپذیر است؛ با این حال، بر این سخن نیز می‌توان استدلال آورد. محض نمونه، حضرت صادق (علیه‌السلام) این امر را مستدلّ می‌کند؛ چنان‌که در مورد عبدالله دیصانی نقل شده که به محضر امام صادق (علیه‌السلام) رفت و عرض

۱. همان.

کرد: چه دلیلی بر وجود صانع داری؟ امام فرمود: هستی من [دلیل هستی اوست به این بیان که] اگر هستی من از من باشد، از دو حال خارج نیست: یا من خودم را به وجود آوردم، در حالی که موجود بودم یا خودم را به وجود آوردم در حالی که نبودم. در صورت اول که با وجودم از ایجاد مستغنی بودم [وگرنه تحصیل حاصل است و معقول نیست چیزی که وجود دارد اراده کند که خود را هست کند] و در صورت دوم تو می‌دانی که امر معدوم نمی‌تواند چیزی را پدید آورد [و از نیست هست کردن ممکن نیست]. پس معنای سومی ثابت می‌شود که من آفریننده‌ای دارم که هُوَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ^۱.

با این بیان، صورت برهان حدوث در روایت امام صادق (علیه‌السلام) چنین می‌شود: موجودات جهان- (مصنوعات) مخلوق و آفریده شده‌اند و هر مخلوق و آفریده‌ای نیازمند خالق و آفریننده است. پس موجودات و مخلوقات جهان نیازمند صانع، خالق و آفریننده‌ای [دانا و توانا] هستند.

البته در این نوع احتجاج گاه طرف مقابل حتی مصنوع بودن خود را منکر می‌شود. برای مثال، ابن‌ابی‌العوجاء این

۱. بحارالانوار، ج ۳، ص ۵۰؛ التوحید، ص ۲۹۰

معنا را منکر می‌شود. در نتیجه، به ظاهر راه برای ادامه استدلال بسته می‌شود. اما امام با شگردی خاص از او اقرار می‌گیرد. داستان از این قرار است که ابن‌ابی‌العوجاء شرفیاب محضر امام صادق (علیه‌السلام) شد و چون هیبت و جلالت امام (علیه‌السلام) او را از پرسیدن بازداشت، امام (علیه‌السلام) ابتدا به سؤال نمود:

- آیا تو مصنوع [و مخلوق] هستی یا مصنوع نیستی؟

- من مصنوع نیستم [و مرا کسی نساخته است].

- اگر مصنوع بودی چگونه بودی؟^۱

تفسیر این سؤال چنین است که با وجود تمام خواص و مشخصات مصنوع از تبدلات و تغییرات از رحم مادر تا گور، چگونه مصنوع بودن خود را منکر می‌شوی؟ و اگر مدعی هستی که من خصوصیات و صفات مصنوع را ندارم، آن صفات را بیان کن. ابن‌ابی‌العوجاء، چون خود را واجد تمام صفات مصنوع دید، از پاسخ فروماند، سر به زیر افکند و در حالی که با چوب‌دستش خاک را زیر و رو می‌کرد با خود می‌گفت: طویل، عریض، عمیق، کوتاه، متحرک، ساکن. اینها همه صفات مخلوق‌اند [که در من هم وجود دارند].

۱. الکافی، ج ۱، ص ۷۶؛ بحارالانوار، ج ۳، ص ۴۶؛ التوحید، ۲۹۶

دانسته شد که بر اساس این برهان اقرار به وجود آفریده در جهان اعتراف به وجود آفریننده است. اینک اضافه می‌شود که پذیرش وجود آفریننده اعتراف به دانا و توانا بودن آفریننده است. یعنی برهان حدوث افزون بر وجود خالق برخی صفات او را نیز به اثبات می‌رساند.

به همین دلیل، در مرحله‌ای از بحث با طبیب دهری مسلک، امام چنین سؤال می‌فرماید:

- مگر هلیله^۱ را ندیدی که قبلاً نبود و بعد پیدا شد و در آینده نیز از بین خواهد رفت؟

- صحیح است. من قبول کردم که هلیله آفریده شده است اما من قبول نکردم که خودش درحالی که حادث است، خود را به وجود نیاورده باشد.^۲

امام با کمال صبوری فرمود:

- اگر [از اقرار قبلی‌ات] برگشته، [آن سخن را] نپذیری و بگویی که هلیله خودش را به وجود آورد و خودش خلقت

۱. هلیله میوه درختی است با برگ‌های باریک و دراز که در هندوستان می‌روید و میوه‌های آن به صورت خوشه و به اندازه مویز بوده، در طب کارایی دارد (فرهنگ عمید).

۲. در نظر دهری مسلکان طبیعت خودش را به وجود آورده است ولی امام (علیه‌السلام) ثابت می‌کند که تغییرات حساب شده در طبیعت نشانه وجود حسابگری توانا و داناست.

خویش را پشت سر گذاشت،^۱ تو [با این سخت] به آنچه که قصد انکارش داشتی، اقرار کردی و آفریننده را به تدبیر [و حکمت] وصف نمودی. [در واقع] به اوصافش رسیدی ولی خود او را نشناختی و ... در نامش اشتباه کردی که وقتی می‌پرسم او کیست می‌گویی هلیله، در حالی که اگر خوب تفکر و تعقل کنی، خواهی دانست که هلیله ضعیف-تر از آن است که بتواند خود را خلق کند و ناتوان‌تر از آن است که خود را تدبیر نماید.^۲

منظور امام (علیه‌السلام) این است که عقل هرگز باور نمی‌کند این پدیده‌ها با دقت‌هایی که در ساختمان آنها به کار رفته است، مخلوق ماده باشند و عقل حکم می‌کند که چنین خلقتی با این شگفتی‌های آفرینش ناگزیر از نیرویی دانا، توانا و حکیم است که بر آن لباس هستی پوشانده است

برهان فطرت

تقریر برهان فطرت به این است:

۱. امام با احتجاج‌های قبلی راه اقرار به آفریننده‌ای حکیم را برای او گشوده بود و طبیب به طور ضمنی به این امر اعتراف نموده بود. (ر.ک. بحارالانوار، ج ۳، ص ۱۵۲-۱۹۳)

۲. بحارالانوار، ج ۳، ص ۱۵۸

- آدمی اگر به ذات خود مراجعه کند، خواهد دید که به کمال مطلقى امید دارد؛

- امید و محبت حقیقتی تضایفی (دوطرفه) است که نیاز به طرف دوم دارد؛

- پس، منشأ امید که کمال مطلق است باید وجود داشته باشد.

انسان چنان آفریده شده است که در اعماق قلبش رابطه- ای وجودی با خدا دارد ولی گاهی غباری بر آن می‌نشیند که با یادآوری احیا می‌شود؛ برهان فطرت تنبهی بر فطرت خفته آدمی است.

محض نمونه، مردی خدمت امام صادق(علیه‌السلام) آمد و عرض کرد:

- ای پسر رسول خدا! مرا به دلیلی بر وجود خدا راهنمایی کن که جدل‌کنندگان در این مورد با من بسیار مجادله کرده و مرا سرگردان نموده‌اند.
امام فرمود:

- ای بنده خدا! هرگز سوار کشتی شده‌ای؟

- آری

- هیچ اتفاق افتاده که کشتی شما درهم بشکند در محلی که کشتی دیگری نباشد که تو را نجات دهد و در حالی که مهارت شناگری نداشته باشی که تو را بی‌نیاز کند [او به ظاهر فریادرسى در کار نیست]؟

- آری، همین اتفاق افتاد.

- آیا در آن حال قلب تو متوجه قدرتی بود که به فریادت برسد و تو را از غرق شدن نجات دهد؟

- آری، ای پسر رسول خدا!

- فَذَلِكَ الشَّيْءُ هُوَ اللَّهُ الْقَادِرُ عَلَى الْإِنجَاءِ حَيْثُ لَا مُنْجِيَ وَ عَلَى الْإِغَاثَةِ حَيْثُ لَا مُعِيثَ؛ آن چیز [که به او دل بستنی] همان خدای توانایی است که می‌تواند تو را در جایی که هیچ منجی نیست نجات دهد و [می‌تواند] در مکانی که هیچ فریادرسی در کار نیست به فریادت برسد.^۱

انسان طوفان زده‌ای که کشتی او گرفتار امواج سهمگین دریا شده و درهم شکسته شده است، در حالی که همهٔ اسباب و علل ظاهری و طبیعی از دسترسش دور هستند حتی مجالی برای تفکر و تدبیر ندارد اما نور امیدی در دل او همچنان می‌درخشد؛ این امید نورانی تنها مأمّن و امید انسان در حال غرق شدن است؛ وجود همین امید نشان می‌دهد که در جهان خارج خداوندی صاحب قدرت وجود دارد که می‌تواند او را نجات دهد، چراکه امید و دعا حقیقتی اضافی و دوطرفه است. پس، ناگزیر برای آن باید طرف دیگری ثابت شود که روی دعا و طلب به سوی اوست. البته، این برهان را می‌توان نوعی تجربه دینی

۱. بحارالانوار، ج ۳، ص ۴۱ و ج ۸۹، ص ۲۳۲؛ التوحید، ص ۲۳۱.

مبتنی بر ادراک حسی دانست^۱ و در واقع برهانی مبتنی بر شهود است.^۲

۱. در توضیح تجربه دینی ر.ک.به: پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه نراقی - سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۳ش
۲. برای توضیح بیشتر ر.ک.به: تیبین براهین اثبات خدا، جوادی آملی، فصل دوازدهم، برهان فطرت.

فصل پنجم: در معنای توحید

توحید در لغت

توحید به معنای یگانه گردانیدن است^۱ و علم توحید به معنای یگانه دانستن و به یگانگی وصف نمودن پروردگار است.^۲ در کتاب دستورالعلماء چنین آمده است:

التَّوْحِيدُ فِي اللَّغَةِ يَكْنَى كَرْدَن و به یگانگی وصف نمودن وَ عِلْمُ التَّوْحِيدِ عِلْمٌ يُعْرَفُ بِهِ إِنَّهُ لَا وُجُودَ لِغَيْرِ اللَّهِ تَعَالَى وَ لَيْسَتْ الْأَشْيَاءُ إِلَّا مَظَاهِرَةً تَعَالَى.^۳

لغت توحید و مشتقاتش از مَوْحِدٌ، مُتَّوْحِدٌ... در قرآن نیامده است اما اشتقاقاتی مثل أَحَدٌ و وَاحِدٌ چندین بار و غالباً در مورد خدا به کار رفته است. مثلاً وَحْدَهُ شَشْ بار و فقط در مورد خدا، وَاحِدٌ ۲۳ بار از سی بار به صورت وصف خدا، و أَحَدٌ فقط دو بار از ۵۳ بار کاربردش در مورد خداست.^۴ البته جای جای قرآن تبیین‌گر مفهوم توحید است.

۱. صفی پور، منتهی الارب، کتابخانه سنایی، ماده (و ح د).

۲. فرهنگ علوم عقلی، سجادی، ص ۱۸۰.

۳. احمد نگری، مؤسسه الاعلمی، بیروت، ۱۹۷۵م، ۳۶۱/۱.

۴. محمد فؤاد عبدالباقی، المعجم المفهرس، ذیل کلمه أحد و واحد.

لسان پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) و ائمه اطهار توحید را به معنای گواهی به کلمه «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» تقریر فرمودند. حضرت (صلی الله علیه وآله وسلم) به گوینده این کلمه وعده بهشت می دهد و از امیرمؤمنان علی (علیه السلام) نقل می کنند که پاداش کسی که به وی توحید ارزانی شده جز بهشت نیست.^۱

توحید در اصطلاح

توحید در لسان اهل فلسفه و کلام و اخلاق و عرفان به معانی گوناگونی به کار رفته که در همه آنها یگانه دانستن خدای متعال در حیثیت خاصی لحاظ می گردد و گاهی به عنوان اقسام توحید یا مراتب توحید از آنها یاد می شود.^۲ می توان توحید را با توجه به اهم مراتبش از وحدانیت در ذات، فعل و عبادت چنین تعریف کرد:

علم به اینکه خداوند _ سبحانه _ در ذاتش یگانه است، در عالم نظیری و همتایی ندارد، هم اوست که در میان هر آنچه ما به عنوان فاعل و خالق می شناسیم، تنها مؤثر و فاعل حقیقی است که هر چه فاعل و خالق غیر او تحت قدرت و اراده او فعل و خلق دارند، خداوندی که تنها معبود

۱. التوحید، ص ۲۰ و ۲۸، ج ۸ و ۲۹.

۲. آموزش عقاید، ج ۱، ص ۱۶۲.

است و عبادت غیر او جایز نیست.^۱

مراتب توحید در فلسفه اسلامی

مسئله توحید در فلسفه اسلامی از سه جهت بررسی

شده است:

۱. **توحید ذاتی:** عبارت است از یگانگی (واحدیت) و

بساطت (أحدیت) ذات خداوند که در این تعریف یگانگی خداوند ناظر به تنزیه او از هرگونه شریک و مثل و مانند است (شوری: ۱۱) و بساطت خداوند ناظر به نفی هرگونه ترکیب و ترکب از ذات اوست. (توحید: ۱-۴)

۲. **توحید صفاتی:** توحید صفاتی از نظر برخی فلاسفه

مثل رابطه ماهیات به وجود است ولی علامه طباطبائی (قدس سره) این نظریه را رد می‌کند و مطرح می‌کند که توحید صفاتی یعنی ذات خدا با صفات ثبوتی کمالی او از قبیل علم، حیات، قدرت، اراده و مانند اینها، و همچنین این صفات با یکدیگر، از نظر مصداقی و وجود، واحد و عین یکدیگرند، اگر چه مفهوم آنها با هم مغایر است.^۲

۱. ر.ک به: جعفر سبحانی، التوحید والشرك، انتشارات اسوه، ۱۴۱۳ق، ۲۱.

۲. ر.ک. نه‌ایة الحکمه مع تعلیقه الفیاضی، ج ۴، ص ۱۱۱۳، مرحله دوازدهم، فصل نهم.

۳. توحید افعالی: توحید افعالی به این معناست که هیچ فاعل و مؤثری جز خدا نیست، تمام افعال بی‌هیچ واسطه‌ای (بدون اینکه وجود بعضی از موجودات به بعضی دیگر استناد داده شود) مستند به اویند. بنابراین همه از جانب خداوند صادر شده‌اند و، در نتیجه، توحید ایجاد می‌شود، زیرا ایجاد فرع وجود است.^۱

هیچ برگی می‌نریزد از درخت
جز به حکم و امر آن سلطانِ بخت

نکته: بحث توحید افعالی ارتباطی تنگاتنگ با بحث جبر و اختیار دارد.^۲

مراتب توحید در دید کلامی

متکلمین برای توحید مراتبی قائل‌اند که در آنها توحید از حیث فعل متفاوت می‌شود.
مراتب توحید عبارت‌اند از:

۱. توحید در خالقیت: اینکه در صفحه وجود خالق اصیل فقط الله تبارک و تعالی است، چنان‌که می‌فرماید:

۱. رک به: الحکمه المتعالیه، صدرالدین شیرازی، ج ۲، ص ۳۲۴-۳۲۵؛ نه‌ایه الحکمه، ج ۳، ص ۶۷۶-۶۸۴، مرحله هشتم، فصل هشتم.
۲. نه‌ایه الحکمه، ج ۴، ص ۱۱۶۳-۱۱۶۵، مرحله دوازدهم، فصل چهاردهم.

«لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ». (انعام: ۱۰۲)

۲. توحید در ربوبیت: این اعتقاد در مقابل بت پرستی است. خداوند در تدبیر عالم به هیچ امری اجازه مشارکت نمی‌دهد؛ حتی تدبیر فرشتگان به امر خداوند است؛ رزق، شفا، شفاعت، زرع و... همه و همه، بالاستقلال در ید اوست، چنان‌که در قرآن آمده است: «يُدَبِّرُ الْأُمْرَ». (یونس: ۳؛ رعد: ۲)

۳. توحید در تشریح: قانون‌گذاری تنها به دست خداوند است و قانون الهی تنها شرع حقیقی است.^۱

۴. توحید در عبادت: تنها کسی که اطاعتش و عبادتش به طور استقلالی و ذاتی واجب گردید، خداوند متعال است و هر کسی که اطاعت از او جایز شده، به اذن الهی است، چنان‌که می‌فرماید:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ. (نساء: ۶۴)

ما هیچ رسولی نفرستادیم مگر برای اینکه مردم او را به خاطر اینکه از طرف ماست اطاعت کنند.

نکته: از میان این چهار مورد سه قسم اول آن توحید نظری است و قسم آخر در باب توحید عملی است و البته

۱. إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ (یوسف(۱۲)، آیه ۴۰) البته از این آیه توحید در حاکمیت هم مستفاد است.

توحید نظری زیر بنا و پایه توحید عملی است.

مراتب توحید در نظر عارفان

توحید در نظر عارفان مبتنی بر نظریه وحدت وجود و نظریه تجلی و ظهور نزد ایشان است. در متون عرفانی، برای توضیح و بیان حقیقت توحید مراتبی آورده شده است. عرفا برترین مرتبه توحید و توحید حقیقی را شهادت حق تعالی به توحید ذاتش دانسته و آن را **توحید الهی و توحید رحمانی و توحید قائم به ازل** نامیده‌اند. مراد از این توحید این است که خدا بود و هیچ چیز با او نبود و اکنون نیز همچنان است که در ازل بود (آل عمران: ۱۸)، زیرا اشیا در وجود امروز خود هالک‌اند. (قصص: ۸۸)

آنچه تقریر شد توحید نظری عرفانی است اما توحید عملی خود مراتبی دارد که عارفان بر حسب مرتبه و نحوه دریافت و حظّ موحد از حقیقت توحید برشمرده‌اند و عبارت‌اند از:^۱

۱. **توحید عام یا توحید عوام:** اینکه به زبان

۱. ر.ک به. دانشنامه جهان اسلام، حداد عادل، ج ۸، ص ۴۳۱-۴۳۵؛ فرهنگ اصطلاحات عرفانی، سجادی، ص ۲۶۶-۲۷۱؛ فرهنگ علوم عقلی، ص ۱۸۰.

شهادت دهند که هیچ خالقى جز خداوند نیست و این معنا را به دل نیز تصدیق کنند. به این مرتبه از توحید، **توحید ایمانى** هم می‌گویند.

۲. **توحید خاصه:** در این مرتبه از توحید سالک به یقین می‌داند و به چشم بصیرت و شهود می‌بیند که خدا یکی است و غیر او در عالم هستی وجود ندارد و موجود حقیقی و فاعل مؤثر مطلق اوست. به این مرتبه از توحید، **توحید علمى، توحید عینى و توحید حالى** هم گویند. البته برخی بین توحید علمى و توحید حالى تفاوت قائل شده‌اند.

۳. **توحید خاصه‌الخاصه:** که به آن توحید شهودى عیانى وجدانى ذوقى یا کشفى هم گویند. این مرحله از توحید مبتنى بر فنای محض و عبور از تمام مقامات و مراتب و نسبت‌ها است. در این مرتبه، هر ذات و وجودى غیر حقّ تعالی از نظر ساقط می‌شود تا سالک به وجود واحد مطلق محض و ذات صرف خالصی که ایجاد هر موجودى به اوست برسد.

فصل ششم: در اثبات توحید

پس از اثبات وجود خدا، مهم‌ترین موضوع‌ها عبارت‌اند از شناخت خدا و صفاتش، توحید و نیز تنزیه و تقدیس‌اش از هرگونه شرک. توحید زیربنای تعلیمات همهٔ ادیان آسمانی، به‌ویژه اسلام است و سرچشمهٔ همهٔ صفات خدا. هیچ‌یک از صفات خدا بدون توجه به اصل توحید درک شدنی نیست، زیرا یگانگی خداوند از نامحدود بودنش سرچشمه می‌گیرد و وجود بی‌کران اوست که جامع کمالات است و از هر عیب و نقصی به دور. توحید و شرک همه چیز را در زندگانی مادی و معنوی انسان در تأثیر خویش دارند، از عقاید گرفته تا اعمال از نیات تا اخلاق و از فرد تا جامعه. از این‌رو، اسلام توحید را پایهٔ اصلی خداشناسی و مایهٔ زندگانی انسان و شرک را گناهی نابخشودنی دانسته است. حضرت علی (علیه‌السلام) می‌فرماید:

إِنَّ أَوَّلَ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَ أَوَّلُ مَعْرِفَتِهِ تَوْحِيدُهُ^۱

نخستین گام در راه دینداری و عبادت خدا، شناخت خداوند و اساس شناختش، یگانه دانستن اوست.

۱. تحف العقول، ابن شعبه حرانی، ص ۴۹.

وحدت اقتضای ذات حق تعالی است و آیات قرآن نیز بر همین معنا نظر دارد که می‌فرماید:

هُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ. (رعد/ ۱۶)

او [خدا] یگانه قهار است.

قرآن یگانگی خدا را با وصف «قهاریت» قرین کرده است تا ما دریابیم: وحدت خداوند، وحدتی قاهرانه است و در هیچ صورتی شریک‌پذیر نیست و هرگز دومی بر نمی‌دارد نه در صفات و نه در ذات.

برای اثبات توحید و یگانگی ذات اقدس الهی از چند راه استدلال شده که ما در اینجا به سه مورد از آنها اشاره می‌کنیم.

الف. نظام واحد

قوانینی که بر جهان حکومت می‌کند، چنان عمومی و کلی است که با آزمایشی ناچیز در گوشه‌ای از جهان، می‌توان قانونی عمومی و کلی به دست آورد. برای مثال، قانون جاذبه بر کلّ جهان ماده حکومت می‌کند. در تمام جهان هستی، آثار یگانگی و نظام واحد به چشم می‌خورد، پس آفریننده آن نیز واحد است.

امام صادق(علیه‌السلام) در حدیثی، این دلیل را بیان می‌فرماید:

فَلَمَّا رَأَيْنَا الْخَلْقَ مُنْتَظِمًا وَالْفُلُكَ جَارِيًا وَاخْتِلَافَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالشَّمْسِ وَالْقَمَرِ، ذَلَّ صِحَّةُ الْأَمْرِ وَالتَّدْبِيرِ وَأُتِلِفَ الْأَمْرُ عَلَى أَنَّ الْمُدَبِّرَ وَاحِدًا.^۱

چون درمی‌یابیم که جهان آفرینش منظم است، کشتی بر روی دریا حرکت می‌کند و شب و روز و خورشید و ماه پی در پی می‌آیند، این درستی و تدبیر و هماهنگی امور، ما را به این حقیقت هدایت می‌کند، که مدبر جهان یکی است.

ب. هماهنگی پیامبران

دلیل دیگری که دانشمندان برای یگانگی خداوند ذکر کرده‌اند، هماهنگی و وحدت پیام و هدف پیامبران الهی است که دلالت می‌کند بر اینکه همه آنها از سوی خدایی یگانه مبعوث شده‌اند. امیرمؤمنان، علی(علیه‌السلام)، در نامه‌ای به امام حسن(علیه‌السلام) از این حقیقت سخن گفته است:

وَأَعْلَمُ يَا بُنَيَّ أَنَّهُ لَوْ كَانَ لِرَبِّكَ شَرِيكَ لَأَتَتْكَ رُسُلُهُ وَ لَرَأَيْتَ آثَارَ مُلْكِهِ وَ سُلْطَانِهِ وَ لَعَرَفْتَ أَعْمَالَهُ وَ صِفَاتِهِ وَ لَكِنَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ لَا يُضَادُّهُ فِي مُلْكِهِ أَحَدٌ.^۱

۱. التوحید، ص ۲۴۴.

بدان ای فرزندم! اگر برای پروردگار تو شریکی بود، بی‌گمان، پیامبرانی از سویش می‌آمدند و آثار قدرت و سلطنت او را می‌دید و افعال و صفات او را می‌شناختی، ولی او خدایی یگانه است؛ چنان که خود را وصف نموده و در فرمانروایی، کسی برابرش نیست.

چنانچه جهان آفرینش را دو آفریدگار باشد، آثار هر دو، در تشریح و اعزام پیامبران و نیز در نظام خلقت دیده می‌شود؛ در صورتی که در جهان تشریح و تکوین، از خدای دیگر اثری نیست، زیرا هیچ پیامبری از سوی او نیامده است (: وحدت و هماهنگی پیام‌رسانان) و همچنین در جهان آفرینش از قدرت و تدبیر خدای دیگر، اثری به چشم نمی‌خورد و پیوستگی تمام اجزای جهان، در همه جا مشهود است (: وحدت نظام) و این وحدت نظام و پیام‌رسانان، حکایت از وحدت آفریننده دارد.

ج. فسادآوری چندخدایی

قرآن فرضیه چندخدایی را چنین ردّ می‌کند:

مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ
إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا
يَصِفُونَ. (مؤمنون: ۹۱)

۱. نهج البلاغه با شرح ابن‌ابی‌الحدید، نامه ۳۱، ج ۱۶، ص ۷۶.

خدا کسی را به فرزندی نگرفته و هرگز با او خدایی نبوده و گرنه هر خدایی با آنچه خود آفریده سر و کار داشت و برخی خدایان بر برخی دیگر برتری می‌یافتند. خداوند از آنچه آنان وصف می‌کنند، منزّه است.

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

۱. هر یک از آنها صاحب اختیار و فرمانروای بخشی از جهان باشند و هر یک از این بخش‌ها دارای نظامی مستقل از نظام بخش‌های دیگر. ولی می‌بینیم که سراسر جهان یک نظام هست؛ نظامی یگانه و به هم پیوسته.

۲. از میان این آفریدگاران، یکی برتر از دیگران و بر آنها حاکم باشد و به کار آنها وحدت و هماهنگی بخشد. در این صورت نیز تنها آفریدگار برتر، فرمانروای کل جهان است و دیگران کارگزاران اویند.

۳. هر یک از این خدایان به تنهایی بر سراسر جهان فرمان رانند و در هر مورد به دلخواه خود کار کنند. در این صورت کار به هرج و مرج می‌کشد و قانون و نظامی باقی نمی‌ماند؛ چنان که قرآن کریم می‌فرماید:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ
الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ. (انبیاء: ۲۲)

اگر در آنها [در آسمان و زمین] جز الله، خدایان دیگری می‌بود، نظام آنها بر هم می‌خورد. پس پاک است خدای صاحب عرش از آنچه وصفش می‌کنند.

بدینسان، استواری نظام آفرینش فرضیه وجود چند خدا در یک قلمرو را نفی می‌نماید و نیز یگانگی نظام عالم، فرضیه وجود چند خدا با چند قلمرو را نفی می‌کند. امام صادق (علیه‌السلام) در پاسخ به هشام‌بن حکم درباره دلیل بر یگانگی خداوند فرمود:

اتَّصَلَ التَّدْبِيرُ وَ تَمَامُ الصَّنْعِ، كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى:
لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهٌ آلا اللَّهُ لَفَسَدَتَا.^۱

یگانگی تدبیر و کمال جهان هستی، دلیل یگانگی اوست؛ چنان که خداوند می‌فرماید: «اگر در آسمان و زمین خدایانی جز الله می‌بود، به یقین [زمین و آسمان] تباہ می‌گشتند [و نظام جهان بر هم می‌خورد].»

زندیقی از امام صادق (علیه‌السلام) سؤال کرد: به چه دلیل جایز نیست که خالق جهان بیش از یکی باشد؟ امام (علیه‌السلام) این چنین پاسخ فرمود که در صورت (تعدد و بر فرض) دو تا بودن (از سه حال خارج نیست به اینکه) یا هر دو قدیم و نیرومند هستند یا یکی از آن دو نیرومند و دیگری ضعیف است یا هر دو ضعیف هستند. در فرض اول چرا یکی از آن دو دیگری را از بین نمی‌برد تا

۱. بحارالانوار، ج ۳، ص ۲۲۹.

خود مستقل در ربوبیت باشد؟ در فرض دوم و سوم، خدا فقط آن خدای نیرومند است چرا که ناتوان شایسته خدایی نیست. (تقریر دیگر برهان که نگاه به معلول دارد، این است که) اگر قائل به وجود دو خدا باشی آنگاه آن دو یا از هر جهت متفقند یا از هر جهت مختلف‌اند.^۱ (که اگر از هر نظر یکی باشند دو بودن معنا ندارد زیرا دو بودن نیاز به امری دارد که باعث تمایز گردد و اگر مختلف باشند با نظم عالم سازگار نیست. چگونه دو اراده بر عالم حاکم باشد) در حالی که از نگاه به خلقت عالم و نظم و ترتیب اجزاء جهان، از توجه به آسمان در حال حرکت و به روز و شب و خورشید و ماه در می‌یابیم که تدبیر و اراده واحدی بر آنها حکمفرماست و اراده و تدبیر واحد دلیل بر وجود مدبر واحد است.^۲

۱. در فرض دو موجود قدیم، آن دو یا از هر جهت متفقند یا از هر جهت مختلفند یا از برخی جهت متفقند و در برخی جهات مختلف. فرض اول که با اندک تأملی رد می‌شود چنان‌که مذکور شد. فرض دوم مورد بحث حضرت (علیه‌السلام) در این بخش از روایت است که با رد آن فرض سوم یعنی اختلاف در برخی موارد هم مردود است.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۷۹-۸۰؛ بحارالانوار، ج ۳، ص ۲۳۰ و ج ۱۰، ص ۱۹۴-۱۹۵؛ الاحتجاج، ج ۲، ص ۳۳۱-۳۳۲.

تفسیر استدلال به این است که خدا با وصف توانایی بر
ایجاد، باید قدرت بر رفع مانع را هم داشته باشد تا بتواند
در مقابل اراده دیگری بر ضدش بایستد. با این بیان _ که
به برهان تمناع^۱ معروف است _ و با فرض دو خدای توانای
علی الاطلاق، عجز هر دو ثابت می‌شود و خدای عاجز و
ناتوان از درجه الوهیت ساقط است.

به نظر می‌رسد بتوان از این بخش از روایت که نقل
شد، دو برهان را استنباط کرد:

۱. در صورت تعدد (و بر فرض دو تا بودن) یا اراده و
قدرت هر یک برای ایجاد هر پدیده‌ای کافی است یا نه. در
صورت اول یا آن پدیده مستند به هر دو علت است که در
این صورت لازم می‌آید که دو علت مستقل خالق یک
معلول باشند یا آن پدیده مستند به یکی از آن دو علت
است که ترجیح بدون مرجح است. این هر دو امر^۲ محال

۱. برهانی کلامی با اشاره به آیه انبیاء(۲۱)، آیه ۲۲: هرگاه در جهان دو خدا باشد
قهرأ هر یک مانع دیگری است و خلاف او اراده می‌کند و، در نتیجه، نظام
وجود برهم می‌خورد. (فرهنگ علوم عقلی، ص ۱۲۵-۱۲۶) برای تبیین بیشتر
برهان تمناع ر.ک. بحارالانوار، ج ۳، ص ۲۳۱-۲۳۴؛ ده مقاله پیرامون مبدأ و
معاد، جوادی آملی، مقاله پنجم، ص ۴۲-۱۵۶

۲. هر دو امر توارد علل مستقله بر معلول واحد و ترجیح بلا مرجح از نظر
عقلی_فلسفی محال است. (ر.ک. قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی،

هستند. در صورت دوم که اراده و قدرت هر یک کافی نباشد یا قدرت هیچ کدام کافی نیست که در این حال هر دو عاجزند یا قدرت یکی کافی و قدرت دیگری غیر کافی است که در این حال قدرت غیر کافی عاجز است و شایستگی خدایی ندارد.

۲. نظام و پیوستگی کامل اجزاء جهان مقتضی استناد جهان به مبدء واحد است زیرا اگر چنین نباشد لازم میآید که نظام دچار اختلال و فساد شود چنانکه قرآن می فرماید:
 لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا اگر در آسمان و زمین خدایانی جز خدای یکتا بود تباه می شدند. (انبیاء: ۲۲)

کژراهه سه گانه پرستی

یکی دیگر از کژاندیشی های دیرینه بشر سه گانه پرستی است. به شهادت تاریخ، این باور انحرافی از دیرباز میان اقوام باستانی، آریایی، یونانی، رومی و هندی وجود داشته است. آنان به سه الهه معتقد بوده اند. الهه پدر (دیوس پیتار) که نزد همه آنان به «پدر آسمانی» شهرت داشته است. الهه مادر (پریتیوی ماتار هندی یا گایامتر یونانی) و

ابراهیمی دینانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۰ ش، ۱/۱۲۹-۱۳۶ و
 (۱۵۵-۱۵۱/۱)

الهه آفتاب، که نزد ایرانیان باستان «میترا» یا «مهر» نام داشته است.^۱

آیین باستانی هندو نیز دارای خدایانی سه‌گانه است: بَرَهْمَا (خدای ایجاد کننده)، شیوا (خدای میراننده) و ویشنو (خدای حفظ کننده)^۲ و خدایان سه‌گانه مصری عبارتند از: اوزیریس (خدای پدر، ربّ النوع خورشید غروب کننده)، ایزیس (خدای همسر یا مادر، ربّ النوع آسمان و ماه) و هوروس (خدای پسر، ربّ النوع خورشید طلوع کننده).^۳

در مسیحیت تحریف شده نیز تثلیث ریشه دوانده است. «اب، ابن و روح‌القدس» مظاهر و اسامی خدایان سه‌گانه‌اند.^۴

ابطال دوگانه‌پرستی (ثنویت)

در برابر یگانه‌پرستی، همواره شرک و باورهای شرک‌آلود نیز بوده که در طول تاریخ به صورت‌های مختلف رخ نموده است. یکی از نمودهای شرک، اعتقاد به

۱. تاریخ جامع ادیان، جان ناس، ترجمه علی اصغر حکمت، ص ۹۳-۹۴.

۲. تاریخ مختصر ادیان، فیلیسین شاله، ترجمه خدایار مجبی، ص ۱۰۲-۱۰۶.

۳. همان، ص ۴۳.

۴. همان، ص ۴۳.

ثنویت و دوخدایی است. این باور که پیشینه‌ای دیرین در ایران دارد، شرک در خالقیست است به این معنا که موجودات جهان را به دو مبدأ نسبت می‌دهند. شهید مطهری در این باره می‌نویسد:

«وجود شرور در عالم منشأ یک تفکر نیمه فلسفی و نیمه مذهبی در ایران قدیم شده است که گفته‌اند اساساً اشیاء دو نوع متفاوت‌اند: بعضی از اشیا خیرند، خوبند و اینها منتهی می‌شوند به یک حقیقت که آن حقیقت فاعل و مبدأ این خیرات است و اما شرور و بدی‌ها اصلاً به آنکه منشأ این خیرات است، مربوط نیست. آنها یک مبدأ و منشأ دیگری دارند و از او به وجود آمده‌اند. پس برای عالم دو مبدأ وجود دارد؛ مبدأ خیر و مبدأ شر؛ یزدان و اهریمن.»^۱

عبدالحسین زرین‌کوب نیز می‌نویسد: «مسئله وجود شرور در عالم، که اندیشه ثنویت از آنجا ناشی است، در اوستا به نحو بارزی صبغه فلسفی دارد. انسان همواره بدان جهت که امور عالم را از دیدگاه شخص می‌نگرد، آنچه را برای وی متضمن شر است در عالم هستی ناروا می‌بیند، و چون خود را مستوجب آن نمی‌یابد، در اسناد آن به

۱. ر.ک. تاریخ جامع ادیان، ص ۴۲۴-۴۲۵؛ جهان مذهبی، ج ۲، ص ۷۳۱-۷۳۲.

آفریننده عالم دچار حیرت می‌گردد و از اینجاست که فکر منشأ جداگانه‌ای برای شر در نظرش اجتناب‌ناپذیر می‌نماید.^۱

چون انسان در اثر ضعف بینش و تحلیل، موجودی را شر مطلق، زیانبار و بی‌منفعت می‌پندارد و یا در موجودی جنبه شرارت و زیان را غالب می‌بیند، نمی‌تواند خلقت آن موجود را به خدای رحمان، رحیم و ارحم‌الرحمین نسبت دهد و برای منزه داشتن ساحت قدس ربوبی به وجود خالق دیگر برای این بدها و زیان‌زنده‌ها معتقد می‌شود و بدینسان، اندیشه ثنویت شکل می‌گیرد و یزدان و اهریمن در عرض یکدیگر جای می‌گیرند.

یزدان باید پرستیده شود برای پاسداشت نعمت‌ها و خوبی‌هایی که آفریده و در اختیار انسان گذارده است و برای اهریمن باید قربانی و نیاز کرد تا از شر او ایمن گشت. با توجه به این که ثنویت ناشی از پندار وجود خیر و شر مطلق در جهان و لزوم اسناد شرور به خدای دیگری غیر از خدای رحمان است، ناچاریم در اینجا خیر و شر را به بررسی نهمیم تا آشکار گردد که اولاً شر مطلق وجود ندارد و ثانیاً آنچه از نظر ما شر است، وجهی عدمی و

۱. در قلمرو وجدان، عبدالحسین زرین‌کوب، ص ۳۹۱.

اعتباری است که نیاز به خالق ندارد. شهید مطهری در این باره می‌گوید:

«برگشت تمام بدی‌های عالم به نیستی است نه به هستی؛ هستی خیر است و هر چه که شما بدی می‌بینید، نیستی است. هستی‌های عالم دو تیپ نیست: هستی‌های خوب و هستی‌های بد؛ که بعد بگویید آن کس که فاعل هستی است و هستی‌های خوب را آفرید، چرا هستی‌های بد را آفرید؟ تمام بدی‌ها نیستی است. شما می‌گویید مرگ، مرگ غیر از فقدان حیات چیز دیگری نیست. این طور نیست که خالق حیات، خالق موت هم جداگانه باشد. خالق حیات، خالق حیات است منتهی وقتی حیات محدود به حدی شد، بعد از آن حد وقتی که چیزی نیست، نیستی است. این نظیر یک خطی است که شما دارید می‌کشید؛ اگر شما یک متر خط کشیدید، فاعل این یک متر خط هستید. این خط یک متری را در مقابل یک خط دو متری که بگذارید، فاقد یک متر دیگر است، اما آن یک متر دیگر کشیده نشده است، نه این که عدم آن یک متر کشیده شده است. هر چه که شما در دنیا بدی می‌بینید، بالاخره وقتی تحلیل می‌کنید، می‌بینید آن چیزی که می‌گویید بد، یا خودش نیستی و فقدان است یا یک هستی است که آن هستی نه از جنبه هستی‌اش بد است، بلکه از آن جهتی که منشأ یک فقدان شده است، بد است. کوری بد است. خود کوری فقدان است اما عملی که منجر به کوری

می‌شود، خود آن عمل از آن جهت که یک عمل و یک کار است، یک هستی است. یک کسی کس دیگر را کور می‌کند و این کار «نام ظلم به خودش می‌گیرد و ظلم بد است. درست است که ظلم بد است؛ اما ظلم را باید تحلیل کنید.

چرا ظلم بد است؟ آن کسی که با کارد چشم دیگری را درمی‌آورد، آیا این از آن جهت که نیرو است، نیرو داشتن او بد است؟ آیا اراده داشتن او بد است؟ آیا حرکت کردن دستش بد است؟ آیا برندگی چاقویش بد است؟ اگر همه اینها وجود داشته باشد و فقط منجر به آن کوری و نیستی نشود، بد است؟ ظلم است؟ نه؛ تمام این هستی‌ها از آن جهت صفت بدی به خود می‌گیرند که منتهی می‌شوند به یک فقدان و یک کوری. فقر چرا بد است؟ چون نیستی است. ضعف چرا بد است؟ چون نیستی است.

«جهل چرا بد است؟ چون نیستی است. تمام هستی‌هایی هم که منجر به این نیستی‌ها بشوند، به خاطر رابطه‌شان با این نیستی‌ها، صفت بدی را به خود می‌گیرند ... پس اشکال ثنویت رفع شد که می‌گفتند: ما دو سنخ هستی داریم: یک سنخ آن باید به یک فاعل مستند شود و سنخ دیگر به فاعل دیگری. معلوم شد که نه، اصلاً نیستی از آن جهت که نیستی است، فعل نیست. لافعل است. فرضاً ما قائل به تباین خیر و شر بشویم و آن اصل را از ثنویت قبول کنیم که اینها تباین ذاتی با یکدیگر دارند و

چون تباین ذاتی دارند، پس آنچه که منشأ خیر است، نمی‌تواند منشأ شرور باشد و آنچه منشأ شرور است، نمی‌تواند منشأ خیر باشد، از جای دیگر می‌گوییم اصلاً این شرور و نیستی‌ها در مقابل هستی‌ها حقیقت و واقعیتی ندارند که ما برای هستی‌ها بخواهیم فاعل جداگانه قائل بشویم و برای نیستی‌ها هم فاعل جداگانه ... همان فاعل هستی‌ها کافی است که نیستی‌ها هم در دنیا پیدا بشود؛ مثل نور و سایه. نور وجود دارد، سایه هم وجود دارد. منشأ نور یک منبع نور است؛ مثل خورشید یا چراغ، ولی هر جا که نور هست، سایه هم هست، اما آن سایه جز فقدان نور، چیز دیگری نیست. وقتی که نور آمد و در یک جای مخصوص تابید و در یک محدوده دیگری نتابید، آن‌جا دیگر سایه است. لازم نیست ما در جست و جوی کانون دیگری غیر از کانون نور باشیم و بگوییم آن کانونی که سایه‌ها را در عالم به وجود آورده، چیست؟^۱

بنابراین شرور در عالم یا نیستی‌اند و به دلیل نبود قابلیت، از فیض الهی بهره‌مند نشده و وجود نیافته‌اند و یا سبب نیستی هستند و وجود این سببیت نیز لازمه جهان خلقت است و نبودن آن، باعث اختلال در هستی می‌شود؛

۱. مجموعه آثار، شهید مطهری، ج ۴، ص ۲۸۲-۲۸۴.

مثلاً خداوند ویژگی برندگی را در چاقو نهاده است و انسان را به استفاده درست از این برندگی امر فرموده است. اگر کسی بخواهد از این برندگی استفاده نادرست کند و دیگری را به قتل برساند، چنانچه خداوند برندگی را از چاقو بگیرد تا قتل واقع نشود، نظام اسباب و مسببات در هم می‌ریزد و دیگر دنیا دار امتحان و ابتلا نخواهد بود. بنابراین، جهان خلقت را جز یک خالق نیست و همه هستی و موجودات مخلوق اویند و شرور از نیستی‌های واقعی و هستی‌های انتزاعی و تابعی‌اند و نیازی به خالق ندارند تا خالقی دیگر برایشان فرض کنیم.

فصل هفتم: اثبات برخی از صفات خدا

اسم و صفت

به هر کلمه‌ای که برای نشان دادن ذات یک شیء به کار رود، «اسم» گفته می‌شود، ولی در مورد خداوند به کلمه‌ای اسم گفته می‌شود که دلالت بر ذات و صفت کند. برای نمونه، وقتی می‌گوییم خداوند قادر است، کلمه «قادر» بر ذات خداوند و قدرت او دلالت می‌کند. به هر کلمه‌ای که بر وصف و حالت چیزی دلالت کند، «صفت» می‌گویند.

به طور مثال، وقتی می‌گوییم شهر قم، مذهبی است. «قم» نام شهر و «مذهبی بودن» صفت شهر است. گروهی معتقدند که صفات خداوند را می‌توان شناخت هر چند از راه تشبیه به امور مادی و خصوصیات جسمانی باشد. گروه دیگری معتقدند که صفات خدا را به هیچ وجه نمی‌توان شناخت. تصورات و الفاظ انسانها بیانگر معنای واقعی صفات خداوند نیست.

این دو طرز تفکر، به تشبیه یا تعطیل می‌انجامد و هیچ کدام قابل قبول نیست. فکر و بحث درباره خدا نباید به تشبیه خدا یا تعطیل فکر بینجامد.

صفات ثبوتی و سلبی

ذات و صفات خداوند از هر گونه نقص و عیبی مبرا است. مفاهیمی که ما برای شناخت خدا به کار می‌بریم محدودند و با نقص و حاجت همراه‌اند. از این گذر باید در به کار بردن این مفاهیم، ذات و صفات خدا را از آنچه شایسته او نیست پاک دانست. در بین صفات خدا «صفات سلبیه» و در بین اذکار نیز ذکر «تسبیح» نمایانگر تنزیه خدا از نقائص‌اند.

پس، در یک تقسیم بندی کلی، صفات خداوند به دو دسته تقسیم می‌شوند:

الف. صفات ثبوتی: آن دسته از صفاتی که دلالت بر نوعی کمال دارند و آن‌ها را به صورت مطلق و بی نهایت می‌توان به خدا نسبت داد مانند علم، قدرت، رحمت، حکمت و ...

ب. صفات سلبی: آن دسته از صفاتی که در خداوند وجود ندارد و سلب آن صفات او را از عیب و نقص منزه می‌شمارد مانند: خداوند جسم نیست، خداوند ظالم نیست و

اثبات صفات

صفات حق تعالی از راهایی ثابت می‌شود که ما در این جا به دو راه آن اشاره می‌کنیم:

۱. خداوند یک موجود بی‌پایان، هستی محض و دارای تمام صفات کمال است زیرا هر یک از صفات کمال، بازگشت به هستی می‌کند و از مراتب وجود است. اگر صفات کمال را دارا نباشد ناقص خواهد بود و نقص با واجب الوجود بودن و هستی محض، سازش ندارد و خداوند منزله از آن است پس تمام صفات کمال را داراست.

۲. با دقت و تأمل در موجودات در می‌یابیم که هر یک از آنها دارای کمال یا کمالاتی هستند و در جای خود ثابت شده که خداوند منشأ تمام کمالات در جهان هستی است و همه چیز از او سرچشمه می‌گیرد. پس باید خداوند ابتدا خود دارای جمیع صفات کمال باشد تا بتواند به دیگران افاضه کند؛ زیرا محال است موجودی که چیزی را ندارد بتواند آن را به دیگران افاضه کند. چگونه ممکن است آبی از چشمه‌ای جاری باشد و خود آن چشمه آب نداشته باشد. ذات نیافته از هستی بخش کی تواند

که شود هستی بخش

بعد از اثبات صفات کمال برای خداوند، به تبیین بعضی از اوصاف حق تعالی می‌پردازیم.

۱. علم حق تعالی

دانشمندان برای اثبات علم حق تعالی استدلال‌های مختلفی آورده‌اند، از جمله استدلال زیر:

آفریننده یک دستگاه به یقین از تمام ریزه کاری‌های آن آگاهی کامل دارد. آیا می‌توان گفت سازنده یک هواپیما از تعداد و چگونگی اجزاء و کار آنها و قوانین حاکم بر آنها بی‌خبر بوده و یا نویسنده یک دایرة المعارف از محتویات آن بی‌اطلاع است. هر گاه مصنوعی بر اساس نقشه، اندازه گیری، دقت، بررسی، نظم و ترتیب ساخته شود، ما از این خصوصیات به عالم بودن سازنده آن پی می‌بریم. بنابراین، از اینکه تمام موجودات جهان از اتم تا کهکشان، طبق نقشه و قوانین منظمی آفریده شده‌اند، به خوبی می‌توانیم دریابیم که جهان هستی از مبدأ دانا و عالمی سرچشمه گرفته است. قرآن مجید همین دلیل را با لطافت خاصی بیان نموده است:

الَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ.

آیا خداوندی که موجودات را آفریده است، از خصوصیات آنها آگاه نیست؟
در حالی که او از همه دقیق هستی آگاه است.

۲. قدرت

از دیگر صفات خداوند، قدرت اوست که به ملاحظه آن «قادر» خوانده می‌شود. منظور از قادر بودن خدای متعال این است که او بر هر کاری که انجام آن ممکن باشد و محال ذاتی نباشد، توانایی دارد.

یکی از دلایل روشن برای اثبات قدرت نامحدود خداوند، مطالعه و بررسی پدیده‌های هستی و صورت بندی‌ها و رنگ‌آمیزی‌های طبیعت است.

دقت در آفرینش اشیاء و حقایقی که در شگفتی‌های طبیعت و اعماق نفس انسان به ودیعه نهاده شده، بهترین راه جهت اعجاب و حیرت از میزان توانایی پدیدآورنده آنهاست.

بشر، در عین پیشرفت‌های وسیع علمی، هنوز به درک اسرار درونی خلقت انسان به طور کامل توفیق نیافته و تنها اطلاعات ناقص و کوتاهی نسبت به قسمتی از موجودات نظام هستی به دست آورده است، ولی کافی است تا آدمی با تمام وجود، بی‌انتها بودن آن قدرت عظیم را درک کند که این همه مخلوقات گوناگون در حجم‌های مختلف از جانوران کوچک تا غول پیکر در اعماق دریاها و اقیانوس‌ها و پرندگان ظریف با بالهای رنگارنگ و زیبا تا ستارگان درخشان، خورشید تابان، کُرات، کهکشان‌ها، سحاب‌ها و ... را پدید آورده است. آیا آفرینش با این عظمتِ بهت‌انگیز، از قدرت بی‌پایان آفریدگار حکایت نمی‌کند؟

یکی دیگر از راه‌های درک قدرت خداوند، همان فطرت پاک انسانی است؛ زیرا همان‌گونه که فطرت، انسان را به وجود خداوند رهبری می‌کند، او را به قدرت الهی نیز هدایت می‌نماید.

انسان در مواقع سختی و شدت، هنگامی که دستش از علل طبیعی و ظاهری کوتاه می‌شود، ناخودآگاه به کسی متوجه می‌گردد که او را برای رفع گرفتاری و درماندگی، قادر و توانا می‌داند.

از همین راه، دیگر اوصاف کمال همچون حکمت، علم، سمیع و بصیر بودن و ... برای خداوند ثابت می‌گردد.

۳. عدل

عدل دارای دو معنای لغوی و اصطلاحی است:

معنای لغوی عدل، قرار گرفتن هر چیزی در جای مناسب آن است. این معنا در کل جهان آفرینش، منظومه‌ها، درون اتمها، ساختمان وجود انسان و همه گیاهان و جانداران حکم‌فرماست. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در همین راستا فرموده است:

بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ.

به عدالت، آسمانها و زمین برپاست.

مثلاً اگر نیروهای جاذبه و گریز از مرکز کره زمین تعادل خود را از دست بدهند و یکی بر دیگری چیره شود، زمین به طرف خورشید جذب شده، آتش گرفته و منهدم می‌شود یا از مدار خود خارج گشته و در فضای بیکران سرگردان و نابود می‌گردد.

و اما معنای اصطلاحی عدل مراعات کردن حقوق دیگران است که نقطهٔ مقابل آن ظلم، یعنی حق دیگری را

به وی ندادن است. در رعایت عدل بایستی استحقاق‌ها و اولویت‌ها در نظر گرفته شود و هر صاحب حقی به آنچه حق و شایسته اوست، برسد. اگر استحقاق‌ها و اولویت‌ها مساوی باشند، مراعات عدالت به این صورت است که پاداش آنها مساوی باشد و اگر استحقاق‌ها و اولویت‌ها متفاوت باشند، عدالت با پاداش متفاوت و متناسب حاصل می‌شود. به طور مثال، رعایت عدالت در میان دانش‌آموزان یک کلاس به این است که امکانات به طور مساوی در اختیار همه قرار گیرد و به هر دانش‌آموز امتیاز مناسب با معلوماتش داده شود.

در جهان طبیعت، عدالت به این معنا حکمفرماست. هر موجودی به میزان استعداد و ظرفیتش از مواهب طبیعت بهره‌مند می‌گردد و خداوند هیچ موجودی را از استحقاق و ظرفیتش محروم نمی‌گرداند.

خداوند هم در خلفت جهان عدالت را رعایت کرده و هر چیز را در جای مناسب خود قرار داده است و هم در قانون‌گذاری رعایت توان و طاقت افراد را کرده است و هم در جزا رعایت اسحقاق‌ها را می‌نماید.

گروهی از اهل سنت (اشاعره) معتقدند که کارها به خودی خود، خوب یا بد نیستند و هر کاری که خداوند انجام دهد عدل و نیکو است. مثلاً، عقاب کردن نیکوکار به خودی خود نه خیر و نیکو است و نه ظلم و زشت، و اگر

خداوند نیکوکاری را کیفر دهد، این فعل خداوند، عین عدل است و ظلم نمی‌باشد.

ولی شیعه و بسیاری از اهل سنت معتقدند، خوبی و بدی کارها ذاتی و قابل تشخیص است و عقل می‌تواند بسیاری از موارد این خوبی و بدیها را درک کند. مثلاً، عقل درک می‌کند که پاداش دادن بدکار کیفر کردن نیکوکار ظلم و زشت است چنان که پاداش دادن به نیکوکار و کیفر دادن به بدکار و عدل و نیکو می‌باشد و خداوند فعل ظلم و قبیح را انجام نمی‌دهد و همه اعمال او مطابق عدل یا بالاتر از آن مطابق فضل است.

خلاصه درس

گروهی می‌پندارند که صفات خداوند را می‌توان شناخت و خداوند را با موجودات مادی تشبیه کرده‌اند و صفات را به همان معنا که در مورد موجودات مادی استعمال می‌شود، در مورد خداوند بکار برده‌اند.

گروه دیگر را گمان چنان است که صفات خداوند را نمی‌توان شناخت، چون خداوند، والاتر از آن است که به وصفی توصیف گردد.

شیعه را اعتقاد بر این است که صفات خداوند قابل شناخت می‌باشد و ذات حق تعالی واجد همه صفات کمال به طور مطلق و بی‌نهایت است و از هر صفتی که دلالت بر نقص و عیب داشته باشد، منزّه و مبرّاست.

خداوندی که خالق موجودات و عطاکننده کمالات است، باید خودش در اوج کمال و منشأ کمالات باشد و از صفات بارز حق تعالی علم و قدرت است.

عدالت از دیگر صفات بارز حق تعالی است، به این معنا که در نظام آفرینش، رعایت تناسب و استحقاق را کرده و هر چیز را به جای مناسب و شایسته‌اش قرار داده است. در نظام قانونگذاری نیز طاقت و توان افراد لحاظ شده و از تکلیف مافوق توان خبری نیست.

در نظام پاداش و کیفر نیز استحقاق رعایت می‌شود و پاداش و کیفر متناسب با استحقاق است و در هیچ کدام از نظام‌های فوق تبعیض و ظلم روا نشده است.

فصل هشتم: توحید صفاتی

اتحاد ذات با صفات

یکی از درجات و مراتب توحید «توحید صفاتی» است. توحید صفاتی یعنی، اعتقاد به اینکه صفات خداوند عین ذات او و عین یکدیگرند. و همان‌گونه که ذات او ازلی و ابدی است، صفات ذاتی او همچون علم و قدرت نیز ازلی و ابدی می‌باشد و این چنین نیست که این صفات، زاید بر ذاتش بوده و جنبه عارض و معروض داشته باشد، بلکه عین ذات اوست. به‌طور مثال، اگر می‌گوییم خدا عالم است، به این معنا نیست که علم خدا بر ذاتش عارض شده، بلکه به این معناست که خدا عین علم است، اما درباره موجودی مانند انسان، صفات علم و قدرت، خارج از ذات و حقیقت وجود او می‌باشد؛ زیرا در زمانی فاقد این صفات و در زمانی دیگر واجد آنها می‌شود. از سوی دیگر، صفات خدا نیز از یکدیگر جدا نبوده، بلکه هر یک از صفات او عین دیگری است؛ یعنی، حقیقت علم او غیر از قدرتش نیست، بلکه سراسر وجود او علم و قدرت و دیگر صفات ذاتی او می‌باشد و تمام صفات او عین یکدیگرند. قرآن کریم در مقام بیان تنزیه خداوند از هرگونه توصیف شرک‌آلود می‌فرماید:

سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ. (صفات: ۱۸۰)

منزه است پروردگارت؛ پروردگار با عزت (و قدرت)، از توصیف‌هایی که آنان می‌کنند.
ابوبصیر می‌گوید: از امام صادق (علیه‌السلام) شنیدم که می‌فرمود:

لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ رَبَّنَا وَالْعِلْمُ ذَاتُهُ وَ لَا مَعْلُومَ وَالسَّمْعُ
ذَاتُهُ وَ لَا مَسْمُوعَ وَالْبَصَرُ ذَاتُهُ وَ لَا مُبْصَرَ وَالْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَ لَا
مَقْدُورَ ...^۱

پیوسته خدای ما عالم و علم او عین ذاتش بوده، با این‌که معلومی (جهان) نبود و شنوایی و بینایی و توانایی عین ذات او بود، هر چند چیزی از شنیدنی‌ها و دیدنی‌ها و آنچه متعلق قدرت قرار گیرد، وجود نداشت. اینک، برخی از دلایل اتحاد ذات خدا با صفات او را در اینجا شمارش می‌کنیم.

۱. کمال مطلق و نامحدود بودن ذات حق

خداوند وجودی نامحدود و بی‌نهایت از هر جهت است. از این‌رو، هیچ صفت کمالی بیرون از ذات او وجود ندارد و هر چه هست در ذات او جمع است. اگر صفات ما، همانند علم و قدرت، زاید بر ذات ما هستند، به سبب محدودیت ماست که روزی فاقد آن صفات و روزی دارنده آنها هستیم، و نیز هر یک از صفات علم و قدرت در وجود ما

۱. التوحید، ص ۱۳۹.

جدای از یکدیگرند؛ چراکه قدرت مربوط به جسم و علم مربوط به روح ماست. اما در ذات نامحدود خداوند - که کمال مطلق است و دومی برای او قابل تصوّر نیست - نمی‌توان هیچ صفتی خارج از وجود نامتناهی‌اش تصوّر کرد.

حضرت علی (علیه‌السلام) در نفی صفات زاید بر ذات خداوند می‌فرماید:

مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَ مَنْ عَدَّهُ فَقَدْ
 اَبْطَلَ اِرْلَهُ وَ مَنْ قَالَ كَيْفَ فَقَدْ اسْتَوْصَفَهُ وَ مَنْ قَالَ اَيْنَ فَقَدْ
 حَيَّرَهُ، عَالِمٌ اِذْ لَا مَعْلُومَ وَ رَبٌّ اِذْ لَا مَرْبُوبَ وَ قَادِرٌ اِذْ لَا
 مَقْدُورٌ.^۱

کسی که او را [به صفات زاید بر ذات] توصیف نماید، او را محدود دانسته و کسی که او را محدود داند، او را شمارش کرده و کسی که او را شمارش کند، ازلی بودن او را ابطال نموده و کسی که بگوید چگونه است، او را (به صفات زاید بر ذات) توصیف کرده و کسی که بگوید کجاست، مکانی برای او قرار داده است. دانا و پروردگار و توانا بوده، آنگاه که معلوم و پرورده شده و مقدوری نبوده است [، زیرا ذات او عین کمالات است].

۱. نهج البلاغه با شرح ابن‌ابی‌الحدید، خ ۱۵۲، ج ۹، ص ۱۴۷.

۲. راه نداشتن ترکیب در ذات خداوند

نتیجه یگانگی ذات و صفات، پیراسته بودن ذات خداوند از هرگونه جزء داشتن است، در صورتی که اگر ذات او را غیر از صفات او و آن دو را عارض و معروض یکدیگر بدانیم و یا صفات او را از هم دیگر جدا بدانیم، نتیجه‌اش دوگانگی و ترکیب خواهد بود. و موجود مرکب از ذات و صفات، به اجزای خویش نیازمند است، درحالی که پیش از این ثابت شد که هیچ‌گونه ترکیب خارجی و عقلی در ذات پاک خداوند راه ندارد و او از هر احتیاج و نیازی پیراسته است. حضرت علی (علیه‌السلام) می‌فرماید:

و كَمَالُ الْأَخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ، فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ وَ مَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ وَ مَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ.^۱

توحید خالص، پیراستن او از صفات [زاید بر ذات] است، زیرا هر صفتی گواهی می‌دهد که با موصوف خود مغایرت دارد و هر موصوفی گواهی می‌دهد که وجود او غیر از وجود صفت است. پس هر کس خدا را توصیف کند (و صفات او را زاید بر ذات او بداند)، پس او را با چیزی [قدیم دیگری] همراه ساخته و در نتیجه، او را دوگانه دانسته

۱. همان، خ ۱، ج ۱، ص ۷۲.

است. و آن کس که او را دوگانه بداند او بگوید ذات او غیر از صفت است. برای او جزئی قایل شده و کسی که اجزایی برای او تصور کند، او را درست نشناخته است.

تعدد صفات، بساطت ذات

با توجه به بسیط بودن ذات خداوند و پیراستگی او از هرگونه جزء داشتن، اکنون این سؤال مطرح می‌شود که چگونه برای خداوند، صفات متعددی مانند علم، قدرت، حیات و ... را اثبات می‌نماییم و آیا نتیجه تعدد صفات، ترکیب ذات پاک خداوند با این صفات گوناگون است؟

در پاسخ، باید گفت: هر چند خداوند ذات بسیطی است که هیچ‌گونه تکثری در آن راه ندارد، اما عقل انسان با توجه به نوعی از کمال که آن را درک می‌کند، آن را با قید «نامتناهی» به خدا نسبت می‌دهد و به دلیل همین محدودیت عقلی ماست که صفات متعدد را به خداوند نسبت می‌دهیم، و گرنه در عالم خارج، صفاتی متعدد و جدا از ذات خداوند وجود ندارد و این جدایی تنها در عالم مفهوم است. امام صادق (علیه‌السلام) در توصیف خداوند، می‌فرماید:

رَبُّنَا نُورِي الدَّاتِ، عَالِمُ الدَّاتِ، صَمَدِي الدَّاتِ.^۱

۱. التوحید، ص ۱۴۰.

پروردگار ما ذاتش سراپا نور است، تمام ذاتش عالم است، تمام ذاتش صمد است.

نظریه جدایی صفات خدا از ذات او

یکی از دیدگاه‌ها درباره صفات ذات خدا، نظریه گروهی به نام اشاعره (پیروان ابوالحسن اشعری) است که گفته‌اند: صفات الهی چیزی خارج از ذات اویند همواره ملازم با ذات خدا بوده و همانند او، قدیم و ازلی‌اند. اینان معتقد به «قدمای هشت‌گانه» شده‌اند که عبارت است از: ذات الهی، به اضافه هفت صفت ذاتی و قدیم دیگر.

نقد این نظریه

یکی از اشکالات وارد بر نظریه اشاعره این است که اگر هر یک از صفات الهی دارای مصداق‌هایی خارج از ذات الهی و بی‌نیاز از آفریننده فرض شوند، در این صورت، قدیم و واجب بالذات، منحصر به ذات خداوند نمی‌باشد و باید به جای یک قدیم ازلی، معتقد به هشت واجب و قدیم گردید. و این با توحید ذات سازگاری ندارد و موجب شرک در ذات است که هیچ مسلمانی نمی‌تواند به آن ملتزم گردد. حسین بن خالد می‌گوید: از حضرت امام علی بن موسی الرضا (علیه‌السلام) شنیدم که فرمود: «پیوسته از ازل، خداوند تبارک و تعالی عالم، قادر، حیّ، قدیم، شنوا و بینا بوده است.» پس من گفتم: ای فرزند رسول خدا،

گروهی می‌گویند که خداوند عزوجلّ از ازل عالم به علمی است، قادر به قدرتی است، دارای حیاتی است، قدیم به قدمتی است، سمیع به سمعی است و بینا به بینایی است. امام (علیه‌السلام) فرمود: «هر کس این را بگوید و به آن معتقد گردد، پس همراه خدا، خدایان دیگری انتخاب کرده و بهره‌ای از ولایت ما ندارد.» آنگاه فرمود: «خداوند عزوجلّ پیوسته از ازل، علم، قدرت، حیات، قدیم بودن، شنوایی و بینایی جزو ذاتش بوده و او بلند مرتبه و بزرگ‌تر است از آنچه مشرکان و تشبیه‌کنندگان می‌گویند.»^۱

اشکال دوم بر نظریه اشاعره این است که اگر هر یک از صفات الهی مصداق و مابه‌ازای جداگانه‌ای داشته باشد یا این است که مصادیق آنها در داخل ذات الهی فرض می‌شوند که لازمه‌اش این است که ذات الهی مرکب‌باز اجزا باشد، و قبلاً ثابت کردیم که چنین چیزی محال است. و یا اینکه مصادیق آنها خارج از ذات الهی و آفریده خدا تصوّر می‌شود که مستلزم آن است که ذات الهی که طبق فرض، فاقد این صفات است، آنها را بیافریند و سپس به آنها متصف گردد. در صورتی که محال است علت هستی‌بخش در ذات خود، فاقد کمالات مخلوقاتش باشد و یا برای

۱. همان.

رسیدن به صفاتی همچون علم، حیات و قدرت، از
آفریدگانش استمداد بگیرد و به آنها نیازمند باشد.

منابع

- آموزش عقاید، محمد تقی مصباح، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵ش.
- الاحتجاج، طبرسی، مشهد، نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
- بحارالانوار، مجلسی، محمد باقر، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
- التوحید و الشرك، جعفر سبحانی، قم، انتشارات اسوه، ۱۴۱۳ق.
- التوحید، شیخ صدوق، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۵۷ش.
- الحکمة المتعالیه، صدرالدین شیرازی، بیروت، داراحیاء التراث، ۱۴۱۰ق.
- دانشنامه جهان اسلام، حداد عادل، تهران، دایرةالمعارف اسلامی، ۱۳۸۳ش.
- ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، جوادی آملی، قم، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲ش.
- عقل و اعتقاد دینی، پترسون و دیگران، ترجمه نراقی _ سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۳ش.

- فرهنگ علوم عقلی، سجادی، تهران، انجمن حکمت، ۱۳۶۱ش.
- المیزان فی تفسیر القرآن، طباطبایی، سید محمد حسین، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
- نهاییه الحکمه مع تعلیقہ الفیاضی، قم، مؤسسه امام خمینی (قدس سرّه)، ۱۳۸۲ش.
- نهج البلاغه، با شرح ابن ابی الحدید، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- فرهنگ اصطلاحات عرفانی، سجادی، تهران، طهوری، ۱۳۷۸ش.
- الکافی، شیخ کلینی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ش.
- مجموعه آثار، مطهری، مرتضی، تهران، صدرا، ۱۳۷۸ش.
- برهان های صدیقین، عشاقی اصفهانی، قم، بی جا، ۱۳۸۷ش.
- تعلیقہ بر شرح منظومه سبزواری، آشتیانی، دانشگاه تهران.

- *الإشارات(فى شرح الإشارات)*، ابن سینا، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ش.
- *النجاه*، ابن سینا، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ش.
- *المبدأ و المعاد*، ابن سینا، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳ش،
- *رحیق مختوم*، جوادی آملی، قم، الزهراء، ۱۳۶۸ش.
- *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، ابراهیمی دینانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۰ش.