



سرشناسه:

عنوان و نام پدیدآور:

مشخصات نشر:

مشخصات ظاهری:

شابک:

وضعیت فهرست نویسی:

موضوع:

موضوع:

موضوع:

موضوع:

موضوع:

موضوع:

رده بندی کنگره:

رده بندی دیویی:

شماره کتابشناسی ملی:

شاه منصور، عباس، ۱۳۵۶ - .

نگاهی به آموزه های توحیدی در کتب تعلیمات دینی مقطع متوسطه /

عباس شاه منصور؛ با همکاری گروه های آموزشی اداره کل آموزش و پرورش
شهرستان های استان تهران.

تهران: موسسه فرهنگی نبأ، ۱۳۹۸.

۲۰۶ ص.: ۱۴/۵ × ۲۱/۵ س م.

۹۷۸-۶۰۰-۲۶۴-۱۰۹-۰

فیبا

تعلیمات دینی اسلامی - ایران - کتاب های درسی

Islamic religious education - Iran - Textbooks

تعلیمات دینی اسلامی - ایران - ارزشیابی

Islamic religious education - Iran - Evaluation

تعلیمات دینی اسلامی - راهنمای آموزشی (متوسطه)

Islamic religious education - Study and teaching (Secondary)

ایران. وزارت آموزش و پرورش. اداره کل آموزش و پرورش شهرستان های استان تهران

BP ۷/۷

۲۹۷/۰۷۶

۵۹۴۷۳۶۲

نگاهی به آموزه‌های
توحیدی در کتب
تعلیمات دینی مقطع
متوسطه

دکتر عباس شاه منصور



انتشارات نبأ

این اثر با همکاری گروه‌های آموزشی اداره کل آموزش و پرورش شهرستان‌های
استان تهران تهیه و تدوین شده است.



انتشارات نبأ

شناخته کتاب

عنوان: نگاهی به آموزه‌های توحیدی در کتب تعلیمات دینی مقطع متوسطه

تألیف: دکتر عباس شاه‌منصوری

طراحی متن و صفحه‌آرایی: علی کسرائیان

ناشر: انتشارات نبأ

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۶۴-۱۰۹-۰

سال چاپ: ۱۳۹۸

چاپخانه: فرارنگ

شمارگان: ۱۰۰۰ جلد

بها: ۱۷۰,۰۰۰ ریال

نشانی ناشر: تهران، خیابان شریعتی، بالاتراز بهار شیراز، کوچه مقدم، نبش خیابان ادیبی،

شماره ۲۶، تلفن: ۰۲۱/۷۷۵۰۴۶۸۳ (۰۲۱) دورنگار: ۷۷۵۰۶۶۰۲ (۰۲۱) صندوق پستی: ۳۷۷ / ۱۵۶۵۵

نشانی سایت انتشارات نبأ <http://nabacultural.org>

فهرست مطالب

مقدمه	۹
فصل اول: خداشناسی حقیقی	۲۵
۱. آفرینش و شناخت خدا	۲۸
۲. معرفت خدا از سنجی دیگر	۳۷
۳. خدا فراتر از اندیشه ها	۴۱
۴. خدا فراتر از تعطیل و تشبیه	۴۵
۵. توصیف خداوند ممنوع!	۶۴
۶. خدای من؛ نه نزدیک و نه دور	۷۱
۷. خدای مهربان من	۷۷
فصل دوم: توحید در تصورات	۸۹
۱. تبیین خداشناسی تصویری	۹۲
۱.۱. گام نخست: اثبات وجود خداوند	۹۳

- ۱.۲. گام دوم: اثبات صفات و کمالات برای خداوند ۱۰۰
- ۱.۳. بروز یک تناقض ۱۰۵
- ۱.۴. وحدت وجود؛ پاسخ اندیشمندان به این تناقض ۱۰۷
- ۱.۵. آمدن به پشت بام ونفی نردبان ۱۲۰
- ۱.۶. لوازم خداشناسی تصویری ۱۲۵
- ۱.۶.۱. عینیت خداوند تعالی با مخلوقات ۱۲۵
- ۱.۶.۲. نفی شئون الهی ۱۲۸
- الف) نفی خالقیّت ۱۲۸
- ب. نفی اراده خداوند ۱۳۱
- ۱.۶.۳. نفی اختیار از انسان و قائل شدن به جبر ۱۳۵
۲. نقد و بررسی ۱۴۱
- ۲.۱. نقد و بررسی مبنایی ۱۴۱
- ۲.۲. نقد و بررسی سازواری درونی خداشناسی تصویری ۱۴۴
- ۲.۲.۱. نقد و بررسی گام اول (اثبات وجود خداوند) ۱۴۴
- ۲.۲.۲. نقد و بررسی گام دوم (اثبات کمالات برای خداوند) ۱۴۸
- ۲.۲.۳. بروز یک تناقض و پاسخی وحدت وجودی ۱۵۰
- ۲.۲.۴. آمدن به پشت بام ونفی نردبان ۱۵۱
- ۲.۳. نقد و بررسی نتایج ارائه شده ۱۵۲
- فصل سوم: خداشناسی در کتب درسی ۱۶۱
۱. قائل شدن به اندیشه‌ورزی در مسیر خداشناسی ۱۶۴

فهرست مطالب ❁ ۷

۲. تشبیه خالق به مخلوق.....	۱۷۳
۳. پروزانديشه‌ی وحدت وجودی.....	۱۷۶
۴. تطبیق خداشناسی تصویری برمتون دینی.....	۱۸۵
۵. ذکر برخی لوازم خداشناسی تصویری.....	۱۹۳
منابع.....	۱۹۹



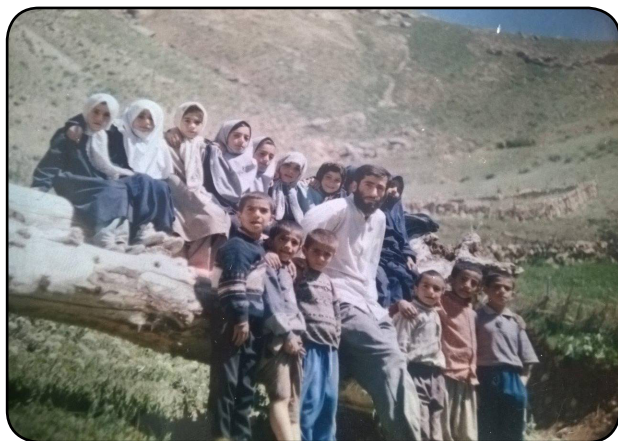
مقدمه

مقدمه

سال تحصیلی ۹۸-۹۹ بیست و نهمین سالی است که دراستخدام آموزش و پرورش هستم. سال های اولی که به کسوت معلمی درآمدم، اوان جوانی ام بود. این اصرار برادر بزرگم بود که مرا راهی دانشسرای تربیت معلم کرد و پس از چهار سال تحصیل در آنجا اینک با تنها نوزده سال سن آماده تدریس بودم. کودکان دوران ابتدایی تقدیر سال های ابتدای تدریس و کوه های بلند و دشت های وسیع زاگرس همراهان خوب آن سال های جوانی ام بودند. آبادی های حوالی شهرستان ازنا مأوای آن سال هایی بود که چه مهربان برای تدریس کودکانش آغوش به سویم می گشود و من نیز به شوق تدریس، آرام آرام برگ های زندگی ام را در همان حوالی خط خطی می کردم. محل زندگی مان الیگودرز بود و بُعد مسافت محل خدمت من موجب می شد نتوانم هر روز به خانه برگردم و به ناچار هر هفته در مدرسه بیتوته می کردم. هیچ گاه سایه ی تنهایی آن شب ها را فراموش نمی کنم؛ وسیع بود و آرام در دل کوه هایی که تنها ستیغ آن ها مزه ی نارنجی آفتاب را می فهمید.

روستاها دور بود و جاده ها ناهموار. این ناهمواری، راه را برای پیاده روی هموار ساخته بود و پیاده روی های طولانی اول و آخر

هفته‌ها، روزی سخت، اما شیرین هر هفته‌ام بود. به نزدیکی‌های آبادی که می‌رسیدم، این نوای دل‌نشین دانش‌آموزانم بود که روح و جانم را نوازش می‌داد: «آقا معلم داره میا». اولی که می‌گفت دیگران هم تکرار می‌کردند و فکر کنم از هیاهوی بچه‌ها بود که صدای پارس سگ‌ها نیز بلند می‌شد و خلاصه کسی در آبادی نمی‌ماند که نفهمیده باشد: «آقا معلم آمد». دانش‌آموزانی که بزرگ‌تر بودند دوان دوان به سویم می‌آمدند و با تمام محبت پاک و بی‌آلایش‌شان در آوردن وسایل تا مدرسه کمکم می‌کردند.



کلاس‌ها از صبح تا ظهر و دو ساعتی نیز بعد از ظهر بود. بچه‌ها که می‌رفتند تنها می‌شدم و دنیای واقعی آن روزهایم به سویم می‌آمد. شیفته‌ی تنهایی بودم و احساس می‌کردم واقعیت را در همین تنهایی می‌توان یافت. بر آن بودم که تنهایی دنیای وسیعی است که فقط در آن می‌توان عطش دانایی را به سرانجام رساند. عطش داشتم؛ عطش دست‌یابی به حقیقت. معتقد بودم که ورای این ظاهر دنیا باید

چیز دیگری هم باشد. همین عطش بود که مرا به مطالعه هر فکری، هر کتابی، هر دیدگاهی و هر اندیشه‌ای سوق می‌داد و همنشین شب‌هایم کتاب‌هایی بود که هر هفته با خود به مدرسه می‌آوردم.

روزها سپری می‌شد و اینک باید از بچه‌های ابتدایی خدا حافظی می‌کردم و برای تدریس در دبیرستان آماده می‌شدم. آن سال‌ها در کنار تدریس، برای تحصیل هم به دانشگاه می‌رفتم و با اخذ مدرک لیسانس دبیری معارف اسلامی باید مقطع تدریس را تغییر می‌دادم و با خدا حافظی از محبت‌های کودکانه، به شیطنت‌ها و محبت‌های بچه‌های دبیرستانی سلام می‌کردم. حالا «آقا معلم» جایش را با «دبیر دینی» عوض کرده بود.

به دبیرستان که آمدم، شبهای تنهایی‌ام را به رسم امانت به همان کوه‌های بلند و دشت‌های وسیع سپردم به امید آنکه روزی آن‌ها را به من برگردانند؛ چراکه در روستاها معمولاً از دبیرستان خبری نبود و باید به خود شهر ازنا می‌آمدم و پیمودن فاصله‌ی بیست کیلومتری ازنا تا الیگودرز چیزی نبود که شب‌ها مجبور به ماندنم کند. سال اول تدریس در دبیرستان به سرعت گذشت و باید برای ادامه تحصیل هفته‌ای دو روز به تهران می‌رفتم. همین سختی رفت و آمد و تردد میان الیگودرز، ازنا و تهران بود که موجب موافقت با انتقالی‌ام از ازنا به شهرستان‌های تهران شد.

دلم به حال خودم می‌سوخت، پاکی و سکوت شهرم کجا و آلودگی و شلوغی تهران کجا؟ دیگر باید با خودم می‌گفتم: «شهر من گم شده است». لابلای این شلوغی، لابلای بوق‌های ممتدی که امتدادشان،

زشتی‌شان را محومی کرد و لا بلای تمام دود و دمی که فضای تهران را پر کرده بود، دغدغه‌های فکری‌ام همچنان با من بودند.

با تمام فضای ناخوش تهران، امانمی دانم چرا این شهر را دوست داشتم. شاید هنوز آن سنت قدیمی و نجیب تهران را بر چرخ‌های قوی و یکدنده‌ی مدرنیته غالب می‌دیدم. نمی‌دانم! اما تهران را دوست داشتم. به تهران که آمدم فضای دیگری برای دغدغه‌هایم باز شد. اگر تا حالا فقط در کتاب‌ها به دنبال اندیشه بودم، اما حالا دیگر تا حدودی با صاحبان اندیشه نیز مواجه بودم. اگر تا حالا در کتاب‌های یک فکر مسلط به ذهنم راه می‌یافت، اما در گیرودار تضارب افکار متوجه شدم که چه بیهوده آنچه را که تا حالا یاد گرفته بودم اصل مسلم می‌دانستم.

ترک‌های عمیق و وسیعی بر شیشه تنهایی تفکرم وارد می‌شد. شنیده بودم بچه‌هایی که از شهرستان به تهران می‌روند برایشان سخت است که برداشته‌های خود بمانند، اما فکر نمی‌کردم این داشته‌ها شامل اندیشه و تفکر هم بشود. ملاصدرای وجودم بدجوری در نهاد ناآرامم کز کرده بود. گویی هیچ جرأتی برای عرضه‌ی اندام در بازار گوناگون اندیشه‌ها نداشت. من که ساده لوحانه مفتون اندیشه‌های او بودم و فکر می‌کردم اندیشه در اینجا به نهایت رسیده و فلسفه و عرفان و دین با هم به اوج رسیده‌اند گویی عزادار این خیال خام خود شده بودم و حالا حالا باید بر این خیال خام خود فاتحه‌ها می‌خواندم.

اندیشه‌ی دینی که از جانب فلاسفه و عرفای مسلمان در مخیله‌ام تنیده شده بود، حالا در دست مباحث فلسفه‌ی دین، کلام جدید و اندیشه‌هایی از این دست در حال ریزش بود و من، تنها نظاره‌گر

این سقوط بودم. چه ژستی می گرفتند، دین ناباورانی که این اندیشه ها را خود دین فرض می کردند و هر وقت به ترکاندن این بادکنک ها توفیق می یافتند بر مزار دین و دینداری هورا می کشیدند. اندیشه های تجددگرا نیز این داد و فریادها را مرحله ای روبه پیش برای حرکت چرخ های ازابه مدرنیته می دانستند.

فلسفه ی غرب، تجدد، روشنفکری، فلسفه ی دین و اندیشه های از این دست جرأت هرگونه اظهار نظری را از من گرفته بود. به خوابگردی می ماندم که فکر می کردم در شهر خودم دوران خواب های طلایی ام بود و اینجا دوران کابوس و خواب های آشفته. بیداری هم به کلی از من رویگردان شده بود. چگونه می توانستم در آن حجم وسیع و کشنده ی اندیشه های مختلف ادعا کنم بیدارم؟ لازمه بیداری، حرف زدن و گفتگو و ابراز عقیده بود و من اگرچه هنوز زنده بودم، اما حرفی برای گفتن نداشتم. آری تهران را دوست داشتم، اما یاد آن دشت های وسیع و کوه های بلند بخیر، حداقل اگر خواب بود، اما کابوس نبود.

توانی برای برخاستن نداشتم، راستش آمیدی به وجود نور نداشتم که به سویش دستی دراز کنم و زمستان افکارم را به نورش مژده ی بهار دهم. اما با تمام این شکستگی ها کمی هم از خودم خرسند بودم، راضی بودم که بطلان برخی تفکراتم را پذیرفته بودم و بر امر بیهوده لجاجت نکرده بودم. حداقلش این بود که فهمیدم واقعاً حقیقت را دوست دارم نه خودیتم را. چیز دیگری هم که در این گیرودار برایم روشن شد این بود که اندیشه های مهاجمی که تمام دارایی فکری ام را بر باد داده بودند خودشان هم هیچ حرف اثباتی نداشتند؛ یعنی چند قدم که با آن ها

حرکت می‌کردم می‌دیدم که خوب اشکال می‌کنند، اما تکیه‌گاهی هم ندارند. تازه فهمیدم من هم در کنار آن‌هایم و البته کمی بالاتر؛ چراکه آن‌ها همچنان بر آن مبانی غیراثباتی‌شان اصرار داشتند ولی من بر چیزی اصرار نداشتم.

با این تفکر، جرأت‌م باز شده بود، حالا سرم را کمی بالا گرفتم و به نکته‌ی مهم دیگری هم رسیدم. یادم آمد ما داریم زندگی می‌کنیم. آری زندگی فارغ از هیاهوی تمام جریان‌های فکری همچنان جاری بود. گلاب خانم، همان پیرزن مهربانی که مستأجرشان بودیم همچنان داشت زندگی می‌کرد، دور و برش پر بود از زندگی؛ قفسی داشت با دو مرغ عشق زیبا، آکواریومی داشت با ماهی‌های گیاهخوار، گل‌دان‌هایش هم که ساکن همیشگی بالکن و اولین موجوداتی بودند که در آن خانه پیش از همه به آفتاب سلام می‌کردند. گلاب خانم گاهی مواقع هم چشم به در داشت تا پسر بزرگش که بیشتر دوستش داشت به دیدارش بیاید و نوه‌هایش را نیز ببیند.

باید باور می‌کردم زندگی جاری است، اما با کدام مبنا؟ آیا گلاب خانم برای زندگی‌اش مبنا داشت؟

چیز دیگری هم که همرنگ با زندگی گلاب خانم در تمام این دوران هیچ‌گاه از من جدا نشد چیزی از جنس محبت بود. آری در تمام آن دوران پرافت و خیزیک محبت هیچ‌گاه از دلم بیرون نرفت. گویی دژ محکمی بود که هیچ چیزی حریفش نمی‌شد و مرا از پخش شدن حفاظت می‌کرد. محبتی که خمیرمایه‌ی تمام وجودم بود و می‌دانستم اگر این محبت از دلم برمی‌خاست هیچ می‌شدم، تباه می‌شدم، خاکستر می‌شدم.

شاید گاهگاهی هم که در آن دورانِ جوانی دست به قلم می‌بردم
و شعر می‌گفتم تمام روحش همین محبت به او بود. شاید محبت او بود
که می‌گفتم:

غزلی به یاد رویت به تمام دل سرودم
ز دلم خبر ندارم که کجاست دیده بودم
چو تجلی صفات به قلم نهاد آتش
همه صفحه‌های دل را به سوی خودت نمودم
ز تنم سری تو برگیر بنه‌اش به پای در زیر
دگرش رها نخواهم که به چوگان تو گویم
دل ما به باد دادی چو زرخ حجاب راندی
به کجا خوانده جانی که به پات سرگشودم
نه سرم کنون بمانده نه دل هزار پاره
سرودل فدای نامی که ز خود برون ربودم
نه زجان برون درآیی نه رخی به ما نمایی
تو میان جان و من هم ز خودم برون غنودم
دل خود چون بدیدم هم از او دل بریدم

غزلی به یاد رویت به تمام دل سرودم
دوستی او مایه‌ی وجودم بود. دوستش داشتم و جز او را لایق دوست
داشتن نمی‌دانستم. نمی‌دانم چرا وقتی عطریادش در نهانخانه‌ی
قلبم می‌پیچد، دلم راضی نمی‌شود بحث دیگری باز کنم. جذبه نام
زیبایش چنان به وجدم می‌آورد که فقط اشک شوقم می‌تواند نام زیبایش
را به زبان آورد، آن هم به شرطی که مژه‌هایم قبل از چکیدن اشک،
جای نامش را جا روزه باشند و با تالو و نامش اذان ایمان از مأذنه‌ی

تسلیم و رضا تلاوت شود و تمام ذرات وجودم به احترامش احرام ببندند و آنگاه به وسعت تمام پنجره‌ها و به صلابت تمام کوه‌ها در مقابلش به خاک عزت افتم و همراه با زمزمه‌ی تمام آلاله‌ها بگویم:

اَنَا وَجَمِيعُ مَنْ فَوْقَ التُّرَابِ فِدَاءُ تُرَابٍ نَعْلُ أَبِي تُرَابٍ

من و تمامی کسانی که بر روی خاک هستیم به فدای خاک پای پدر خاک

محبوب من، جز امیرالمومنین علیه السلام نبود. احساس می‌کردم پوست و گوشت و خون و رگ‌هایم با این محبت گره خورده و این سرمایه را با هیچ چیزی عوض نمی‌کردم.

کمی حال و هوایم عوض شده بود. گویی داشتم صداهایی را می‌شنیدم که می‌خواستند مرا از کابوس‌هایم به بیداری بکشانند. پلک‌هایم که باز می‌شد گویی غبار اندیشه‌ها که اساساً برای این زندگی واقعی نبودند از پیش چشمم کنار می‌رفتند. احساس می‌کردم کم‌کم باید به زندگی سلام کنم. چشم‌هایم که باز می‌شد می‌دیدم زندگی جریان دارد. برخلاف اندیشه‌های فلسفی که هنوز در اثبات اختیار متوقف شده بودند و اتفاقاً زندگی با اختیار هم جریان داشت. برخلاف اندیشه‌های عرفانی که از وحدت سخن می‌گفتند، زندگی با تمام شلوغی و فراز و فرودش جریان داشت. و برخلاف دیگر اندیشه‌ها و یا بهتر بگویم برخلاف همه‌ی اندیشه‌هایی که در بستر اندیشه‌ورزی بشری رایج بود زندگی مبنای خودش را داشت و با مبنای خودش جریان داشت. مبنای زندگی خود زندگی بود؛ همان چیزی که تمام اندیشه‌ها از آن بی‌بهره بودند.

دیگر داشتم مطمئن می شدم که تمام آن اندیشه‌هایی را که بیداری ام را به هم ریخته بودند باید در همان خاک خواب و رویا دفن می کردم. آن اندیشه‌ها تصوراتی بود که در عالم خیال تراوش یافته بودند و وقتی به عالم واقع می آمدند همه چیز را به هم می ریختند. اگر اندیشه‌ای، تعقلی و تفکری باید انجام گیرد باید ناظر بر واقع باشد، نه اینکه دور از واقع و در عالم تخیلات چیزی را ساخت و بعد سعی کرد آن را به عالم واقع تطبیق داد. آیا پروانه‌ها می پذیرند که قورباغه‌ی خواب ما آرامشان را به هم بزند؟ آیا گل‌ها می پذیرفتند که در کویر خیال ما بخشکند؟ آیا گلاب خانم می پذیرفت غبار توهّم ما تمام خانه زندگی اش را تیره و تار کند؟ نه! هرگز! واقعیت، واقعیت است و تخیل، تخیل. اگر قرار بود پروانه‌ای شکار شود، گلی بخشکد و گلایی قهر کند باید در همین عالم واقع چنین می شد نه در اندیشه تخیل کنندگان بزرگ بشریت.

اگر در تخیلات بزرگ اندیشمندان بشری تصویری از خدا ساخته می شود و آنگاه در دالان‌های هزارتو و پریچ و خم نفی و اثبات گداخته می شود، اما در واقع، زندگی با خدا شکل می گیرد، جهت می گیرد، رنگ می گیرد. با خدا باید زندگی کرد نه تخیل و نه توهّم.

اگر در توهّمات انسان محور، از حق، اخلاق، عقلانیت و نظایر این‌ها سخن گفته می شود و بعد بر اساس همین توهّمات می خواهند بر گرده واقعیت بکوبند، تنها باید از آن‌ها سوال کرد که شما چه تعریفی از حق، اخلاق، عقلانیت و واژه‌هایی از این دست دارید تا با شما در عالم واقع گفتگو کنیم؟ آنگاه می بینی چون مورچگانی که آب به لانه شان افتاده به تلاطمی عجیب می افتند و وقتی کشکول ادعایشان را برانداز

۲۰ * نگاهی به آموزه‌های توحیدی در کتب تعلیمات دینی مقطع متوسطه

می‌کنی هیچ مبنای محکمی برای هیچ کدام از ادعاهایشان نمی‌یابی. یکی عقل را مدرک کلیات می‌خواند، دیگری آن را وسیله کسب لذت تعریف می‌کند، دیگری آن را در اتفاق آراء می‌جوید و نمی‌دانم با این همه نابسامانی مبنایی با کدام عقلانیت سخن از عقل، حق، اخلاق، آزادی و ... می‌گویند و با این همه مبانی متزلزل چگونه ژست دانایی به خود می‌گیرند. آری! آمیختن توهمات خود ساخته با واقعیت زندگی جز همین نابسامانی‌های فکری چیزی نصیب آدمی نمی‌گرداند. اما این کافی نبود. آمدن به زندگی فقط در دیدن خلاصه نمی‌شد، دیدنی که پس از آن حرکت نباشد چه فایده‌ای دارد؟ اما به کدام سوی باید رفت؟ خوب کدام است؟ بد کدام است؟ سعادت چیست؟ شقاوت کدامین است؟ و ...

آیا باز باید برای پاسخ به این سوال‌ها دست به دامان همان اندیشه‌هایی می‌شدم که رهایشان کرده بودم؟ هرگز! آن اندیشه‌ها در توصیف واقع مانده بودند چگونه می‌توانستند جهت حرکت در واقع را بیان کنند.

چه نسیم ملایمی و چه عطر حضوری! آنکه آفریده است و تمام حرف‌هایش ناظر بر همین عالم است و نه تخیلات مخلوقی، هدایت را نیز در همین واقعیت قرار داده است. او برایمان پیامبر فرستاده، او برایمان مولی قرار داده، او برایمان محبوب آفریده، او ...

چه مهربانانه خدایی می‌کند!

و در نهایت بی‌نیازی به سوی خود می‌خواند.

این آیه در کتاب خدا چقدر برایم زیباست:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾^۱

ای کسانی که ایمان آورده اید هنگامی که خدا و پیامبرش شما را می خوانند آن ها را اجابت کنید تا حیات یابید.

و زندگی بدون ایمان مُردگی است. ایمان به خدایی که در همین نزدیکی است و دستش را مهربانانه به سویمان باز کرده تا به سویش پرواز کنیم و در این پرواز حیات یابیم. خدایی که در کلامش هیچ خبری از این اندیشه های توهمی نیست؛ هرچه می گوید در همین زندگی واقعی است و هرچه می گوید قابل دیدن است. خدایی که واقع را به ما نشان می دهد و سپس حرکت می خواهد؛ خدایی که برای حرکتمان پیشوا قرار داده است.

از پیشوا که سخن به میان آمد باز هم مغناطیس محبت، تمام صفحه های دلم را به سوی محبوبم می گرداند. محبوبی که بیشتر از هر کسی مرا می شناسد و بیش تر از هر کسی دوستان دارد. غیر این نمی شود؛ اگر خوبم یا بد، در زمره ی دوستان او محسوب می شوم و مولای کریم همه ی محبتش را مراقب است. دلم نمی آید بی ذکر حکایتی از سفره کرامتش بگذرم: در زمان امیرالمومنین علیه السلام پدر یک جوانی از دنیا رفت. وی روزی مشغول مطالعه ی دفتر محاسبات پدرش بود، به نظرش آمد که پدرش وجه نسبتاً زیادی از حضرت امیر علیه السلام طلبکار است. خدمت حضرت رفت و موضوع را در میان گذاشت.

حضرت فرمودند: به یاد نمی آورم که به او بدهکار باشم! اما پدرت انسان درستکاری بود، بیا این پول را بگیر! حضرت مبلغ زیادی

۱. سورة انفال، آیه ۲۴.

به او دادند و جوان رفت. چون خواست دریافت بدهی را در دفتر وارد کند، متوجه شد که اشتباه کرده و پدرش به امیرالمومنین بدهکار بوده است. به سرعت پول‌ها را برداشت و مبلغ بدهی پدر را نیز اضافه کرد و نزد حضرت رفت و از ایشان به خاطر اشتباهی که کرده بود، عذرخواهی کرد و پولی که از حضرت گرفته بود به اضافه‌ی مبلغی که پدرش بدهکار بود، به حضرت تقدیم کرد. حضرت به او لبخند زدند و فرمودند: ما آنچه دادیم، دیگر پس نمی‌گیریم.^۱

آرام و آهسته ولی با تمام احساس، در دلم می‌گویم: ای تمام قوم و قبیله‌ام به فدای یک لبخندت، محبت را عطای خودت به این بی‌نوای مسکین می‌دانم، نکنند روزی - خدای ناکرده، - اعمالم را به پای دلم بگذاری و آن گوهری مثال را از این خاکستری مقدار بازگیری. خودت فرمودی آنچه که دادیم باز نمی‌گیریم و تنها دلخوشی من همین کرم شماست.

اگر زندگی واقعیت دارد جز با پیشوایان الهی معنا نخواهد داشت. واقعیت بدون معنا، مثل بدن بدون روح خواهد بود؛ یعنی همان مرگ؛ همان مردگی. فقط و فقط ایمان است که به زندگی معنا می‌دهد، جهت می‌دهد؛ ایمان به خدایی که در این نزدیکی است. در زندگی بدون ایمان، بدن ممکن است حرکت داشته باشد اما اینکه جهتی برای حرکتش نداند جز حیرانی چیزی عایدش نمی‌شود؛ گاهی دغدغه‌اش خوردنی، گاهی مسکن، گاهی قبولی دانشگاه، گاهی تشکیل خانواده و گاهی چیزی دیگر. و آنگاه که بدن از حرکت می‌افتد و نفس‌های حیات

به شماره می افتد تازه می فهمیم که حرکت بدن چیزی غیر از جهت داشتن است.

جهت زندگی که درست شد و محبت به آن در دل ریشه دواند تازه می فهمی زندگی بدون محبت پیشوای مومنین جز حرکت های بی ثمر چیز دیگری نیست و با خودت می گویی:

اوقات خوش آن بود که با دوست به سر شد

باقی همه بی حاصلی و بی ثمری بود

اینک که به سال های گذشته ی تدریسم می نگرم حسرت روزهایی را می خورم که ندانستم و نتوانستم شاهد شیرین محبت امیرالمومنین علیه السلام را که تنها جهت زندگی است به دانش آموزانم انتقال دهم و البته خوشحال روزهایی هستم که با آن ها از زندگی گفتم، از محبت گفتم؛ از علی گفتم.

چند سالی بود که علاوه بر تدریس، ساعاتی را نیز به عنوان سرگروه درسی اداره کل شهرستانهای تهران فعالیت می کردم. در این مدت، سعی زیادی کردم تا بگویم کتاب های دینی رنگ زندگی ندارد، اما گوش هایی که باید صدایم را بشنوند هیچ رغبتی به شنیدن نداشتند و من ناچار به همان سنگر نخستم بازگشتم و سنگریک معلم در فضایی که فضای او نیست جز قلم چه می توانست باشد؟ بر آن شدم که از سنگ بنای محبت و دین ورزی بنویسم؛ از خدا، از توحید بنویسم. توحیدی در سایه ی تذکرات و تعالیم امیرالمومنین علیه السلام.

در این مسیر، در فصل نخست از توحید حقیقی خواهم نوشت. در فصل دوم خداشناسی تصویری را مطرح خواهم ساخت و در فصل

سوم نگاه کتاب‌های دینی مقطع متوسطه در این موضوع را مطرح و نقد خواهیم کرد. امید آنکه قبول افتد.

این روزها که به پایان سال‌های تدریس نزدیک می‌شوم فکرمی‌کنم شاید روزی به سراغ همان روستاهای سال‌های نخست تدریس بروم، اما مطمئنم دیگر کسی با دیدن من نخواهد گفت: «آقا معلم آمد». اصلاً آن بچه‌های آن سال‌ها الان باید پدر و مادرهای بچه‌های امروز شده باشند، شاید هم روستا را ترک و به شهرها رفته باشند، شاید هم به تهران اگرچه دلم برای آن روزها تنگ شده، اما

پایان این مقدمه را مزین به حکایتی می‌کنم که به گونه‌ای هدیه‌ای نیز به مخاطبان ارجمند محسوب می‌شود. حکایت، حکایت دلدادگی است، حکایت گفتگوی میان محب و محبوب است، حکایت محبتی است که تمام لحظات عمرش در محبت محبوبش سپری شده و جز در پی رضایت او نبوده:

روزی مولایمان امیرالمومنین علیه السلام به یکی از دوستانش رسید که با وجود کهولت سن، اما سعی می‌کرد چون جوانان چالاک باشد. محبوب فرمود: ای مردِ سِنّت بالا رفته. مُحِبّ عرض کرد: در طاعت تو گذشت ای پیشوای مومنین. محبوب فرمود: چالاک به نظرمی‌رسی؟ عرض کرد: می‌خواهم دوستدارت در مقابل دشمنانت با صلابت باشد. فرمود: چند صباحی از عمرت باقی مانده است. عرض کرد: آن هم فدای تو یا علی.^۱

از طرف شاه منصوری

یا علی.

فصل اوّل
خداشناسی حقیقی

منظور از واژه‌ی «حقیقی» در عبارت «توحید حقیقی» همان چیزی است که در عالم واقع تحقق داشته و برای ما قابل درک است. البته براین امر نیز معترفیم که هر حقیقتی می‌تواند مورد غفلت واقع شود و یکی از عوامل غفلت‌زا برای انسان، مشغول شدن به اندیشه‌ها و توهماتی است که واقعیتهای در عالم واقع نداشته و فقط مخصوص تصوّرات و تخیّلات انسان است. حکایتی که دکارت، فیلسوف فرانسوی، نقل می‌کند به همین مهم اشاره دارد. او می‌گوید در قرون وسطی برای فهمیدن هر چیزی سراغ فلسفه بافی می‌رفتند؛ به عنوان مثال در جلسه‌ای که همه‌ی دانشمندان حضور داشتند این سوال مطرح شد که: دندان‌های اسب چند تا است؟ هر دانشمندی براساس برخی فرضیات، چیزی می‌گفت. یکی می‌گفت ارسطو چنین گفته است. دیگری می‌گفت افلاطون چنین گفته. دیگری می‌گفت اسب حیوان علف‌خواری است و میان خوردن علف و این اندازه از سروگردن باید تناسبی باشد و براساس این تناسب، تعداد دندان‌ها باید فلان مقدار باشد. اظهار نظر در مورد تعداد دندان‌های اسب همچنان ادامه داشت تا اینکه جوانی که در آن محفل بود از این همه فلسفه‌ورزی در مورد امری روشن به تعجب آمد و سوال کرد آیا من هم می‌توانم



حرفی بزنم؟ به او اجازه دادند. او گفت پشت همین خانه یک طویله است و در آن طویله اسبی است، می‌توانیم آنجا رفته و تعداد دندان‌های اسب را بشماریم و بدین طریق به جواب صحیح سوال خود برسیم. با شنیدن این پاسخ، فریاد دانشمندان برخاست که این چه حرفی است. آیا ارسطو این را نفهمیده بود؟ آیا افلاطون این را نفهمیده بود؟ و...

در مواقعی که انسان از عالم واقع غافل شده و راهی غیر حقیقی را در پیش گرفته، تعالیم و تذکرات انبیاء و اوصیاء علیهم‌السلام تنها راه برای خروج از غفلت و متذکر شدن به حقیقت است. براین اساس، در فصل پیش رو که به خداشناسی حقیقی می‌پردازد، سعی بر آن است که با تکیه بر تعالیم و حیانی مخاطب خود را به آنچه در واقع جریان دارد متذکر ساخته و از هرگونه تصور پردازی و تخیل و توهمی احتراز جوییم.

۱. آفرینش و شناخت خدا

«خدا» آشناترین واژه برای هرانسانی است که در معرض تعالیم علیهم‌السلام قرار گرفته باشد. خدای تعالی آفرینش را با معرفت خود رقم زد و از همان ابتدای خلقت، مخلوقاتش را با خود آشنا ساخت و بدین ترتیب فطرت انسان‌ها با معرفت خدای تعالی سرشته شده است.

براین اساس، شناخت خداوند چیزی دور از ما نیست تا بخواهیم با ابزاری از سوی خود در پی آن باشیم که بدینگونه در مسیری پایان و نافرجام شناخت فکری خدا درآییم. خدای تعالی ما را خداشناس آفریده است. لذا وقتی انبیاء علیهم‌السلام به سوی ما می‌آیند هیچ کدام به دنبال اثبات چیز جدیدی به نام خدا برای ما نیستند، بلکه ما را به خدایی که می‌شناسیمش متوجه ساخته و به ما تذکر می‌دهند خدایی

را که می‌شناسیم شایسته طاعت و بندگی است و وظایف بندگی را برایمان تبیین می‌کنند. هیچ پیامبری نمی‌گوید من می‌خواهم شما را با چیز جدیدی آشنا سازم و هیچ مخاطب پیامبری در مواجهه با پیامبران چیز جدیدی برایش ساخته نمی‌شود، بلکه به همان خدایی که می‌شناسند متوجه می‌شود؛ خدایی که ممکن است از او غافل شده باشند. سخن نخست همه‌ی پیامبران در مواجهه با مخاطبانشان این است که «قولوا لا اله الا الله تفلحوا» و بدینگونه مردمان را به خلع انداد و رفع شرک از خدایی که می‌شناسند دعوت می‌کنند تا از این طریق به مسیر سعادت درآیند.

پیامبران وقتی می‌گویند: الله، حکیم، قادر، رحیم و دیگر اسامی خدا را بر زبان جاری می‌سازند هیچ مصداقی برای این اسم‌ها نمی‌سازند. ما از این نام‌ها به خدایی که می‌شناسیم متذکر می‌شویم. این اسامی به مثابه علامت‌هایی هستند که ما را به صاحب علامتی که می‌شناسیم متوجه می‌سازند و اگر از قبل صاحب علامت را نمی‌شناختیم این نام‌ها نیز علامت نبودند و ما در مواجهه با آن‌ها گیج، گنگ و پرازا بهام بودیم. اینک برخی متون دین مؤید آنچه گفته شد را مدنظر قرار می‌دهیم:

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الْمَلِكِ عِبَادَةُ حَمْدُهُ وَقَاطِرِهِمْ عَلٰی مَعْرِفَةِ رَبُّوْبِيَّتِهِ^۱

سپاس خدایی را که حمدش را به بندگان الهام نمود و بر شناخت ربوبیتش خلقشان کرد.

عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ - ﴿حُفَّاءَ لِلَّهِ

غَيْرُ مُشْرِكِينَ بِهِ ﴿۱﴾ قَالَ: الْحَنِيفِيَّةُ مِنَ الْفِطْرَةِ الَّتِي فَطَرَ اللَّهُ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ.

زراره از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که از این کلام الهی پرسیدم که «حق گرایانی برای خدا و غیر مشرک به او» حضرت فرمود: حنیفیت از فطرتی است که خداوند مردم را بر آن آفرید و تبدیلی برای خلقت خداوند نیست.

این سخن از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز مشهور است که فرمودند:

كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ.

هر مولودی بر فطرت متولد می‌شود.

امام باقر علیه السلام در تفسیر این سخن پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ يَعْنِي الْمَعْرِفَةَ بِأَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَالِقُهُ كَذَلِكَ قَوْلُهُ ﴿وَلَيْتَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ﴾ اللَّهُ.

پیامبر فرمود هر مولودی بر فطرت متولد می‌شود یعنی معرفت به اینکه خداوند عز و جل خالق اوست. بر همین اساس است که خداوند می‌فرماید: «اگر از آن‌ها بپرسی چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفرید، قطعاً می‌گویند خداوند.»

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در کلامی دیگر، فطرتی را که هر مولودی بر اساس آن متولد می‌شود چنین بیان می‌فرماید:

۱. الکافی، ج ۲، ص ۱۲.

۲. بحار الأنوار، ج ۳۹، ص ۳۲۸.

۳. الکافی، ج ۲، ص ۱۳.

وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْمَعْرِفَةِ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَالِقُهُ وَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾^۱

پیامبر ﷺ فرمود: هر مولودی بر این معرفت زاده می شود که خدای تعالی خالق اوست و این سخن خداوند متعال است که می فرماید: «اگر از آنان بپرسی چه کسی شما را آفریده است قطعاً میگویند: خداوند.»

خدا خودش را به ما معرفی کرده است؛ یعنی این کار خداست که ما او را می شناسیم و اگر خدا این کار را نکرده بود و خودش را به ما نشانسانده بود ما هیچ گاه نمی توانستیم او را بشناسیم؛ چرا که خداوند از سنخ مخلوقات نیست و هیچ شباهتی با مخلوقات ندارد و ابزار ادراکی ما فقط برای درک مخلوقات است.

متون دینی فراوانی بر این امر دلالت دارند که شناخت خداوند کار خود خداوند است؛ یعنی این خود خداوند است که معرفتش را به بندگان ارزانی داشته و اگر این معرفت اعطایی خدای تعالی نبود هیچ مخلوقی به هیچ وجه شناختی از خدای تعالی نداشت. برخی از متونی که بر این امر دلالت دارند را از نظر می گذرانیم:

﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾

خداوند کسی را مکلف نمی گرداند مگر به آنچه به او داده است.

﴿إِنْ عَلَيْنَا لَلْهُدَى﴾

قطعاً هدایت بر ماست.

نگاهی به آموزه‌های توحیدی در کتب تعلیمات دینی مقطع متوسطه

قُلْتُ لِأَيِّ عَبْدٍ اللَّهِ ﷺ: أَصْلَحَكَ اللَّهُ! هَلْ جُعِلَ فِي النَّاسِ أَدَاءٌ يَنَالُونَ بِهَا الْمَعْرِفَةَ؟ قَالَ: لَا. فَقُلْتُ: فَهَلْ كُلُّهُوَ الْمَعْرِفَةُ؟ قَالَ: لَا. عَلَى اللَّهِ الْبَيِّنَاتُ - لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَلَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا - قَالَ: وَسَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِهِ ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾^۱ قَالَ: حَتَّى يَعْرِفَهُمْ مَا يُرْضِيهِ وَمَا يُنْصِطُهُ.

به اباعبدالله ﷺ عرض کردم: خداوند تورا خیر دهد آیا در مردم ابزاری قرار داده شده است تا بوسیله آن کسب معرفت کنند؟ فرمود: نه. پرسیدم: پس آیا به معرفت تکلیف شده‌اند؟ فرمود: خیر. برخداوند است که بیان کند. خداوند هر کسی را به اندازه توانش تکلیف می‌کند. خداوند کسی را مکلف نمی‌گرداند مگر به آنچه به او داده است. از او درباره‌ی این آیه پرسیدم که می‌فرماید: «خداوند قومی را گمراه نمی‌گذارد بعد از اینکه هدایتشان نمود، مگر آنکه چیزی را که باید از آن پروا کنند برایشان بیان کرده باشد.» فرمود: تا اینکه موجبات رضایت و ناخشنودی خود را به آن‌ها بشناساند.

قُلْتُ لِأَيِّ عَبْدٍ اللَّهِ ﷺ: الْمَعْرِفَةُ مِنْ صُنْعِ مَنْ هِيَ؟ قَالَ: مِنْ صُنْعِ اللَّهِ لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ.^۲

به ابی عبدالله ﷺ عرض کردم: معرفت کار کیست؟ فرمود: کار خداست و بندگان در آن دخالتی ندارند.

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۶۳.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۱۶۳.

لَيْسَ لِلَّهِ عَلَى خَلْقِهِ أَنْ يَعْرِفُوا وَلِلْخَلْقِ عَلَى اللَّهِ أَنْ يَعْرِفَهُمْ وَلِلَّهِ عَلَى الْخَلْقِ إِذَا عَرَفَهُمْ أَنْ يَقْبَلُوا.^۱

بر خداوند نیست که خلقش او را بشناسند و بر خلق نیز نیست که خداوند خود را به آن‌ها بشناساند، بلکه برای خدا و بر خلق است که هنگامی که به آن‌ها شناساند، بپذیرند.

إِنَّمَا عَرَفَ اللَّهُ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ فَتَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ فَلَيْسَ يَعْرِفُهُ إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ.^۲
خدا را فقط کسی شناخته است که او را به خود خدا شناخته باشد و هرکس که او را به خودش شناخته باشد او را نشناخته و غیر او را شناخته است.

يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ.^۳

ای کسی که خودش بر خودش دلالت نمود.

بِكَ عَرَفْتُكَ وَأَنْتَ دَلَلْتَنِي عَلَيْكَ وَدَعَوْتَنِي إِلَيْكَ وَلَوْلَا أَنْتَ لَمْ أَذْرِ مَا أَنْتَ.^۴
به خودت تو را شناختم و تو مرا بر خودت دلالت نمودی و به سوی خودت فراخواندی و اگر نبودی نمی دانستم کیستی.

فَعَرَفَهُمْ نَفْسَهُ وَلَوْلَا ذَلِكَ لَمْ يَعْرِفْ أَحَدٌ رَبَّهُ.^۵

پس خود را به آن‌ها شناساند و اگر آن [معرفی] نبود، هیچکس پروردگارش را نمی شناخت.

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۶۴.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۱۱۴.

۳. بحار الأنوار، ج ۸۴، ص ۳۳۹.

۴. إقبال الأعمال، ج ۱، ص ۶۷.

۵. بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۷۱.

زندگی دنیایی انسان و استفاده او از ابزار و وسایلی برای گذران زندگی، گاهی موجب می‌شود که معرفت پیشینی که انسان از خداوند دارد کم‌رنگ شده و همه چیز را در همین ابزار و اسباب دنیایی دیده و از خدای تعالی غافل شود. مخمضه‌ها و تنگناهایی که انسان در زندگی به آن‌ها دچار شده و به وضوح ناکارآمدی ابزار و وسایل را می‌بیند از گذرگاه‌هایی است که انسان را متوجه خدای تعالی می‌سازد و در این مواقع درمی‌یابد که تنها خداست که همه‌ی امور به دست اوست و او قادر یکتایی است که بر هرامری توانست. خدای تعالی در تبیینی برای این موضوع، تشنه‌ای را مثال می‌زند که وقتی به کلی از همه چیز برای یافتن آب ناامید می‌شود، در ناامیدی‌اش از غیر خدا، به خدای تعالی توجه یافته و به او متذکر می‌شود:

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ سَائِغًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فُوقَاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾^۱

و کسانی که کفر ورزیدند، کارهایشان چون سرابی در زمینی هموار است که تشنه، آن را آبی می‌پندارد، تا چون بدان رسد آن را چیزی نیابد و خدا را نزد خویش یابد و حسابش را تمام به او دهد و خدا زود شمار است.

مثال دیگر، فردی است که بر کشتی سوار می‌شود و آنگاه که دریا طوفانی شده و کشتی و سرنشینانش در معرض هلاکت قرار می‌گیرند و از هیچ کسی کاری بر نمی‌آید، توجه به خداوند و تضرع به او تمام وجود آدمی را فرا می‌گیرد:

﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَّتْ بِكُمْ بَرِيجٌ ظَبْيَةٍ وَفَرَحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رَيْحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَلُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَفْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾^۱

او کسی است که شما را در خشکی و دریا می گرداند، تا وقتی که در کشتی ها باشید و آنها با بادی خوش، آنان را ببرند و ایشان بدان شاد شوند. بادی سخت بر آنها وزد و موج از هر طرف بر ایشان تازد و یقین کنند که در محاصره افتاده اند، در آن حال خدا را پاکدلانه می خوانند که: «اگر ما را از این برهانی، قطعاً از سپاسگزاران خواهیم شد.»

متناظر با آنچه از این آیه برداشت می شود، شخصی خدمت امام صادق (ع) رسیده و در حالی که از قیل و قال های فکری و اندیشه های مختلف درباره ی خداوند به جایی نرسیده بود از حضرتش می خواهد که خدای تعالی را به او معرفی کند:

قَالَ رَجُلٌ لِلصَّادِقِ (ع): يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ ذَلَّنِي عَلَى اللَّهِ مَا هُوَ فَقَدْ أَكْثَرَ عَلَيَّ الْمُتَجَادِلُونَ وَحَيَّرُونِي. فَقَالَ لَهُ: يَا عَبْدَ اللَّهِ هَلْ رَكِبْتَ سَفِينَةً قَطُّ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: فَهَلْ كُسِرَ بِكَ حَيْثُ لَا سَفِينَةٌ تُنْجِيكَ وَلَا سَبَاحَةٌ تُغْنِيكَ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: فَهَلْ تَعَلَّقَ قَلْبُكَ هُنَالِكَ أَنَّ شَيْئاً مِنَ الْأَشْيَاءِ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُخَالَصَكَ مِنْ وَزْطَتِكَ؟ فَقَالَ: نَعَمْ. قَالَ الصَّادِقُ (ع): فَذَلِكَ الشَّيْءُ هُوَ اللَّهُ الْقَادِرُ عَلَى الْإِنْجَاءِ حَيْثُ لَا مُنْجِيَ وَ عَلَى الْإِغَاثَةِ حَيْثُ لَا مُغِيثٌ.^۲

۱. سوره یونس، آیه ۲۲.

۲. التوحید (للمصدق)، ص ۲۳۱.

مردی به حضرت صادق علیه السلام عرض کرد: ای پسر پیامبر مرا بر خدا دلالت و راهنمایی کن که او چیست؛ چرا که گفتگوی مجادله‌گران در مورد خداوند بر من بسیار شده و این امر مرا حیران و سرگردان کرده است. حضرت فرمود: ای بنده خدا هرگز بر کشتی سوار شده‌ای. عرض کرد: آری. فرمود: آیا تا حالا برای پیش آمده که کشتی تو شکسته باشد و تو در آن باشی و در آن موقعیت نه کشتی‌ای باشد که تو را برهاند و نه توان شنا کردن داری که تو را نجات دهد؟ عرض کرد: آری. فرمود: آیا در آنجا و در آن زمان دلت به این متوجه شده است که می‌توانی به چیزی در آویخته و چنگ زنی که او قادر است بر اینکه تو را از ورطه و محل هلاکت برهاند؟ عرض کرد: آری. حضرت علیه السلام فرمود: این همان خدائست که قادر است بر نجات دادن در جایی که نه نجات دهنده‌ای است و نه فریادری.

چنان‌که می‌بینیم تنبّهات حجت‌های الهی و قرار گرفتن ما در تنگناهایی که تنها خدا را قادر بر خروج خود از آن مخمصه‌ها می‌یابیم، تذکراتی برای متوجه ساختن ما به همان خدایی است که می‌شناسیم و البته در این توجه به خداوند و معرفت او، فکر و اندیشه هیچ دخالتی ندارد. آنکه خدا را در عین غرق شدن یافته و متوجه او می‌شود با تمام وجود خدا را می‌یابد نه اینکه تصویری به ذهنش خطور کرده باشد.

۲. معرفت خدا از سنجی دیگر

اینکه می‌گوییم ما خدا را می‌شناسیم و معرفت او را داریم هیچ‌گاه بدان

معنا نیست که همانگونه که مخلوقات را می‌شناسیم خدای تعالی را نیز می‌شناسیم. اساساً تفاوت در اشیائی که می‌خواهیم بشناسیم، موجب تفاوت در معرفت نیز می‌شود؛ به عنوان مثال ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم شنیدنی‌ها را با چشم، دیدنی‌ها را با گوش، بوییدنی‌ها را با دست و لمس کردنی‌ها را با بوییدن درک کنیم.

با این توصیف، معرفت خدای تعالی هیچ‌گاه شبیه چیزهای دیگری که می‌شناسیم نیست. هیچ‌کدام از حواس پنجگانه‌ی ما راهی به خداوند ندارند، عقل و خیال ما نیز که ادراکشان از مسیر همین محسوسات حاصل می‌آید هیچ‌گاه دسترسی به خدای تعالی ندارند.

با بیرون ماندن خدای تعالی از حواس، عقل و خیال، چگونه می‌توان توصیفی از معرفتمان به او داشته باشیم؟ ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم معرفتمان به خدای تعالی را توصیف کنیم. در عین حالی که او را می‌شناسیم، اما هیچ توصیف و تشریحی از معرفتش نداریم.

چنان‌که گفتیم، معرفت خداوند کار خود خداوند است و از آنجایی که فعل خداوند فراتر از فهم و توصیف ماست، معرفتش نیز که کار خود او بوده فراتر از توصیف و ادراک است؛ همانگونه که ما بدون هیچ فهم تصویری از رزاقیت خداوند، او را رازق می‌شناسیم، بدون هیچ‌گونه فهمی از نحوه معرفت دهی او، به معرفتمان نسبت به او اقرار داریم.

برای توجه بیشتر به این موضوع بهتر است به آنچه در عنوان پیشین مطرح شد بازگردیم. در سطور پیشین با استناد به آیات قرآن و حدیثی از امام صادق (ع) متذکر برخی مواقع شدیم که ممکن است برای برخی انسان‌ها پیش آمده باشد که در آن مواقع به معرفت خدای تعالی توجه

یافته‌اند. در این حالات، چنان‌که توصیف شده، حواس انسان به کلی از امید به محسوسات منقطع شده و عقل و اندیشه‌ی آدمی نیز از هرگونه فعالیت و یا ساخت و سازی عاجز شده است. در چنین حالتی است که انسان از عمق جان و وجودش خالق خود را می‌یابد.

چنان‌که برمی‌آید در این حالات که در متون دینی تعبیر به «بأساء» و «ضراء» می‌شود و انسان به اضطراب و با تمام وجود به خداوند متوجه می‌شود، این مواجهه هیچ شباهتی با دیگر معرفت‌ها و مواجهه‌های ما ندارد. اگر در تمام معرفت‌هایمان نسبت به مخلوقات، از ابزار خاص ادراک آن‌ها استفاده می‌کنیم، اما در معرفت خداوند درکی کاملاً متفاوت رقم می‌خورد که پس از آن مواجهه، به هیچ وجه قابل توصیف نبوده و هیچ کلامی را یارای نقل آن نیست. اگر در معرفت‌های عقلی و علمی خود می‌توانیم پس از معرفتی که حاصل شده توصیفی از معقولات و معلومات داشته باشیم، اما در توجه و تذکری که به خدای تعالی می‌یابیم هیچ‌گاه نمی‌توان توصیفی بر زبان راند.

آنچه در این سطور گفته شد در مورد مواقعی است که به اضطراب متذکر معرفت خود نسبت به خداوند می‌شویم، اما این بدان معنا نیست که فقط اضطراب می‌تواند موجب این تذکرات شود، بلکه با پای نهادن در مسیر بندگی خدایی که می‌شناسیم به غیر اضطراب نیز می‌توان خدای تعالی را به عیان مشاهده کرد و البته در تمام این مشاهدات، سنخ معرفت خداوند سنخ دیگری است که هیچ توصیفی از آن نداریم. توصیف نداشتن از معرفت خدای تعالی بدان معنا نیست که هر انسان ملحدی را یارای این باشد که بتواند معرفتی فراتر از معرفت مخلوقات

را انکار کند. توصیف نداشتن از معرفت خداوند به معنای قدرت یافتن برانکار آن معرفت نیست. برای رفع استبعاد از وجود معرفتی غیر قابل توصیف می‌توان برخی معرفت‌هایی را متذکر شد که در عین حالی که توصیف پذیر نیستند قابل انکار هم نیستند؛ به عنوان مثال معرفت ما نسبت به مختار بودن خودمان نمونه‌ای از چنین معرفتی است. توضیح آنکه همه‌ی ما به وضوح و روشنی مختار بودن خود را می‌یابیم. به روشنی می‌یابیم که می‌توانیم همین الان از خواندن این سطور صرف نظر کرده و به کار دیگری که تمایل داریم پردازیم، به روشنی می‌یابیم که قادریم هرگاه که خواستیم قلمی در دست گرفته و چیزهایی را بر حاشیه‌ی این کتاب بنویسیم و.....

اینک که اقرار داریم به وضوح و روشنی اختیار داشتن خود را می‌یابیم از شما می‌خواهم اختیار خود را که هیچ شکی در فهم آن ندارید توصیف کنید.

اندکی تأمل ما را به حقیقتی دیگر متذکر می‌سازد و آن اینکه نمی‌توانیم هیچ توصیفی از اختیار خود که به روشنی آن را می‌فهمیم داشته باشیم. اختیارمانه در قالب زمان می‌آید، نه مکانمند می‌شود، نه اندازه مند است، نه وزن دارد و نه بنابراین هیچ توصیفی از آن نداشته، اما در عین حال به هیچ وجه قادر بر انکار آن هم نیستیم.

براین اساس، می‌توان معرفتی داشت که اصلاً قابل توصیف هم نباشد. معرفت خدای تعالی چنین است و ما این راهم به همان معرفتی که از خدا داریم درمی‌یابیم که آن خدای مهربان همین قدرت اختیار را نیز به ما داده است و اختیار ما عطای الهی است و عطای الهی

غیر از خود خدا و محتاج به خداوند است.

تأمل در متون دینی حاکی از آن است که پیشوایان معصوم علیهم‌السلام آنچنان بر نفی تعقل، توهم و هرگونه اندیشه‌ای در خدای تعالی تأکید داشته‌اند و معرفت او را از سنخ دیگری دانسته‌اند که برخی از اصحاب و یاران این سوال برایشان پیش آمده که با چنین نهی‌هایی آیا اصلاً می‌توان بر خداوند اطلاق «شیء» کرد. چنان‌که عبدالرحمن ابن ابی نجران از امام باقر علیه‌السلام می‌پرسد که اصلاً می‌شود خدا را چیزی بدانیم؟ حضرت علیه‌السلام در پاسخ می‌فرمایند:

نَعَمْ غَيْرُ مَعْقُولٍ وَلَا مَحْدُودٍ فَمَا وَقَعَ وَمَكَ عَلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ خِلَافُهُ
لَا يُشَبِّهُهُ شَيْءٌ وَلَا تُذَرِّكُهُ الْأَوْهَامُ كَيْفَ تُذَرِّكُهُ الْأَوْهَامُ وَهُوَ خِلَافُ مَا يُعْقَلُ
وَخِلَافُ مَا يُتَصَوَّرُ فِي الْأَوْهَامِ إِنَّمَا يُتَوَهَّمُ شَيْءٌ غَيْرُ مَعْقُولٍ وَلَا مَحْدُودٍ.^۱

آری [او را چیزی بدان، اما] غیر معقول باشد و محدود به حدی نباشد. پس آنچه وهم تو بر آن قرار می‌گیرد او چیزی غیر آن است. اوهام او را درک نمی‌کنند. چگونه اوهام او را درک کنند در حالی که برخلاف تمام چیزهایی است که در اوهام تصور می‌شوند. او چیزی غیر معقول و غیر محدود دانسته می‌شود.

۳. خدا فراتر از اندیشه‌ها

از آنچه گفته شد این نکته روشن می‌شود که خدای تعالی فراتر از هرگونه درک و اندیشه‌ای بوده و فکرو اندیشه‌ی آدمی از رسیدن به او عاجز است.

محسوسات نقش مبنایی و اساسی در ادراکات آدمی ایفا می‌کنند و اگر محسوسات ما نبود تخیلات و معقولات نیز برای ما حاصل نمی‌شد؛ توضیح آنکه تخیل ما به عنوان تیزپروازترین قوه‌ی آدمی در فرارفتن از محسوسات، برای اینکه بتواند در سرزمین خیال چیزی را بسازد بدون اتکاء بر محسوسات از این کار عاجز خواهد بود؛ به عنوان مثال اگر مخاطب این سطور در تخیل خود عجیب‌ترین موجود را تخیل کند که هیچ شبیهی برایش نباشد باز هم نمی‌توان این موجود تخیلی را فراتر از محسوسات دانست. تخیل آدمی تمام فعالیتش روی ماده‌ی اولیه‌ای صورت می‌گیرد که از طریق حواس فراهم آمده است. موجود عجیبی که باده سروده دُم و بیست دست و پا و چنگال‌های عجیب و غریب در ساحت تخیل آدمی ساخته می‌شود، جز از طریق محسوسات حاصل شدن نیست. اگر ما از طریق محسوساتمان سرها، دم‌ها، دست‌ها، پاها و نظایر این‌ها را ندیده بودیم هیچ‌گاه نمی‌توانستیم چنان هیولایی را تخیل کنیم.

اساساً اگر چیزی نامحدود بود از تیررس فکرواندیشه ما نیز بیرون خواهد بود؛ چرا که لازمه‌ی دسترسی فکری به چیزی، محدود بودن آن است و محدودیت نیز حاکی از مخلوق بودن و نیازمندی است. بنابراین هرآنچه به فکرواندیشه درآید مخلوقی بیش نبوده و شایسته خداوندی نیست.

برخی از فراوان نصوصی که براین حقیقت گواهی دارند:

﴿مَجْعَلٌ لِلْخَلْقِ طَرِيقاً إِلَى مَعْرِفَتِكَ إِلَّا بِالْعَجْزِ عَنْ مَعْرِفَتِكَ﴾^۱

هرگز برای خلق راهی به سوی معرفت قرار ندادی مگر با عجز از معرفت.

مُتَمَتِّعٍ عَنِ الْاَوْهَامِ اَنْ تَكْتَنِبَهُ وَ اخْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا اخْتَجَبَ عَنِ الْاَبْصَارِ^۱
از عقل‌ها پنهان است همانگونه که از چشم‌ها پنهان است.

مُتَمَتِّعٍ عَنِ الْاَوْهَامِ اَنْ تَكْتَنِبَهُ وَعَنِ الْاَفْهَامِ اَنْ تَسْتَغْرِقَهُ وَعَنِ الْاَذْهَانِ اَنْ تُغْمِغَهُ قَدْ يَسْتَسْتَمِنُ اسْتِثْبَاتِ الْاِحَاظَةِ بِهٖ طَوَامِخُ الْعُقُولِ وَ نَضَبَتْ عَنِ الْاِشَارَةِ اِلَيْهِ بِالْاِكْتِنَاهِ بِحَاوِزِ الْعُلُومِ وَ رَجَعَتْ بِالْصَّغْرِ عَنِ السَّمَوِّ اِلَى وَصْفِ قُدْرَتِهِ لَطَائِفُ الْخُصُومِ^۲.

محال است که اوهام حقیقتش را دریابند، فهم‌ها در او غرقه شوند و ذهن‌ها از آن تصویرسازی کنند. چشم اندازی‌های عقل از احاطه بر او ناامید است. دریا‌های علوم از اشاره به حقیقتش خشکیده و دقت‌های دشمنان از بلند شدن به سوی وصف قدرت‌ش به خواری برگشته‌اند.

لَا يَحْسُ وَلَا يُحْسُ وَلَا يُدْرِكُ بِالْحَوَاسِ الْخَمْسِ لَا تُدْرِكُهُ الْاَوْهَامُ^۳.

نه محسوس و متجسد شود و نه با حواس پنجگانه درک شود و نه اوهام او را دریابند.

فَكُلُّ مَا قَدَرَهُ عَقْلٌ أَوْ عَرَفَ لَهُ مِثْلٌ فَهُوَ مُحَدَّدٌ^۴.

۱. تحف العقول، ص ۲۴۵.

۲. التوحید، ص ۷۰.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۸۱.

۴. التوحید، ص ۷۹.

پس آنچه را که عقل اندازه‌گیری نموده و یا مثل او برایش شناخته شود، محدود خواهد بود.

و اگر چیزی محدود شد دیگر شایستگی خدا بودن را نداشته و در صف مخلوقین قرار می‌گیرد:

كُلُّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ حَدٌّ فَهُوَ خَلْقُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ^۱

هرآنچه بر آن حدودی جاری شود، مخلوق خداوند عز و جل است.

جَلَّ أَنْ تَحُلَّهُ الصِّفَاتُ بِسَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ مَنْ حَلَّتْهُ الصِّفَاتُ فَهُوَ مَصْنُوعٌ^۲

منزه از آن است که صفات در او حلول نمایند؛ به گواهی عقل که هرآنچه صفات در او حلول نمایند، مصنوع خواهد بود.

كُلُّ مُحَدَّدٍ مُتَنَاهٍ إِلَى حَدٍّ وَإِذَا اخْتَمَلَ التَّعْدِيدَ اخْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَإِذَا اخْتَمَلَ الزِّيَادَةَ اخْتَمَلَ النُّقْصَانَ فَهُوَ غَيْرُ مُحَدَّدٍ وَلَا مُتَزَايِدٍ وَلَا مُتَنَاقِصٍ وَلَا مُتَجَزِّئٍ وَلَا مُتَوَهِّمٌ^۳

هر محدودی به حدی ختم می‌شود و هنگامی که احتمال محدودیت داده شود، احتمال زیاد شدن هم خواهد بود و با احتمال زیاد شدن، احتمال نقصان هم خواهد بود و بنابراین او غیر محدود بوده و زیادت و نقصانی در او نیست و تجزیه و توهّم در او راه ندارد.

۱. التوحید، ص ۴۳۸.

۲. الإحتجاج علی أهل اللجاج، ج ۱، ص ۲۰۰.

۳. التوحید، ص ۲۵۲.

قَالَ: فَلِمَ لَا تُذَرِّكُهُ حَاسَةً الْبَصَرِ؟ قَالَ: لِيُفَرَّقَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ الَّذِينَ يُذَرِّكُهُمْ حَاسَةُ الْبَصَرِ مِنْهُمْ وَمِنْ غَيْرِهِمْ، ثُمَّ هُوَ أَجَلٌ مِنْ أَنْ يُذَرِّكَ بَصَرٌ أَوْ يُحِيطَ بِهِ وَهُمْ أَوْ يُضَيِّطُهُ عَقْلٌ. قَالَ: فَحَدِّثْ لِي. قَالَ: لَا حَدَّثَهُ. قَالَ: وَمَنْ؟ قَالَ: لِأَنَّ كُلَّ مُحَدِّدٍ مُتَنَاهٍ إِلَى حَدٍّ وَإِذَا اخْتَمَلَ التَّحْدِيدَ اخْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَإِذَا اخْتَمَلَ الزِّيَادَةَ اخْتَمَلَ النُّقْصَانَ فَهُوَ غَيْرُ مُحَدِّدٍ وَلَا مُتَزَايِدٍ وَلَا مُتَنَاقِصٍ وَلَا مُتَجَزِّئٍ وَلَا مُتَوَهِّمٍ^۱.

پرسید چرا حس بینایی او را درک نمی‌کند؟ فرمود: به خاطر تفاوت او با خلقش که حس بینایی از آن‌ها و غیر آن‌ها را درک می‌کند. پس او بزرگ تراز آن است که چشمی او را دریابد یا وهمی بر او احاطه یابد یا عقلی ضبطش نماید. سوال شد او را برایم توصیف کن. فرمود: او حدی ندارد. پرسید: چگونه؟ فرمود: به خاطر اینکه هر محدودی به حدی ختم می‌شود و هنگامی که احتمال محدودیت داده شود، احتمال زیاد شدن هم خواهد بود و با احتمال زیاد شدن، احتمال نقصان هم خواهد بود و بنابراین او غیر محدود بوده و زیادت و نقصانی در او نیست و تجزیه و توهّم در او راه ندارد.

ممکن است گفته شود اگر چه عقل و اندیشه ما از احاطه‌ی بر خداوند عاجز است، اما با دیدن مخلوقات و نشانه‌های مخلوقی به این نکته رهنمون می‌شویم که برای این مخلوقات باید آفریدگاری باشد و این نوعی اثبات عقلی خداوند است و عقل ما تا همین اندازه در شناخت خداوند توانایی دارد.

در پاسخی مختصر^۱ به این نحوه نگاه باید گفت: آنچه در این اثبات به آن می‌رسیم هیچ‌گاه اثبات و معروف شدن خدایی مجهول نیست و اساساً کار عقل چنین گمانه‌زنی‌هایی در بستر مجهولات نیست. اگر ما از قبل و به معرفی خود خداوند او را نشناخته بودیم چگونه می‌توانستیم چیزی را مخلوق او بدانیم و بعد از این مخلوقات به او متذکر شویم. بنابراین آنچه که در این نگاه، اثبات عقلی خداوند خوانده می‌شود نه اثبات عقلی، بلکه تذکر به خالق از طریق مخلوقات است و اگر این معرفت فطری نبود هیچ توجهی به خدای تعالی نیز حاصل نمی‌شد و اینک که معرفت فطری حاصل است، آنچه اثبات عقلی نامیده می‌شود فقط تذکری به خالق متعال از طریق مخلوقات اوست.

۴. خدا فراتر از تعطیل و تشبیه

اگر اثبات ذهنی و تصویری خداوند موجب تشبیه شده و چنین چیزی محال است، نفی او نیز امکان‌پذیر نیست. کسی که به دلیل اثبات ناپذیری ذهنی خداوند می‌خواهد خدا را نفی کند باید از او پرسید: منظور از اثبات چیست و چگونه اثباتی برای خدای تعالی مد نظر داری؟ اگر منظور از اثبات این است که او را مانند یکی از مخلوقات محسوس گردانیم چنین چیزی خدا نخواهد بود و مخلوقی در کنار دیگر مخلوقات است. اگر منظور از اثبات این است که همچون بازی‌های ذهنی فلسفی از یک معلوم، مجهولی را به دست آوریم باید گفت لازمه‌ی چنین

۱. در بخش‌های پسین به صورت تفصیلی به این دیدگاه خواهیم پرداخت.

چیزی این است که شباهتی میان این دو باشد که از طریق این شباهت از یکی متوجه دیگری شویم، اما خدایی که ما قائلیم و خالق این مجموعه‌ی مخلوقی است هیچ شباهتی با مخلوقاتش ندارد و بنابراین نمی‌توان از طریق تشبیه و تنظیر به او دست یافت. اگر منظور از اثبات، اثباتی است که در ریاضیات و هندسه کاربرد دارد باید گفت تمامیت ریاضیات و هندسه در علامت‌هایی خلاصه می‌شود که بر امور محسوس دلالت دارند؛ این امور محسوس یا در خارج از ذهن ما تحقق دارند و یا در عالم تصورات ما هستند؛ مثلاً ۲ علامتی است برای دلالت بردو چیزی که در میان محسوسات وجود دارند و اموری محدود هستند. نیم دایره علامتی است که بر شیء محسوس خاصی که ممکن است در ذهن یا خارج از ذهن باشد دلالت می‌کند و همچنین دیگر نمادهای ریاضی و هندسه. خدای تعالی هیچ‌گاه محسوس ذهنی یا غیرذهنی نیست تا بتوان اثباتی ریاضی - هندسی از آن داشت.

چنان‌که می‌بینیم تمام اثبات‌هایی که منکرین خدای تعالی طلب می‌کنند همگی مبتنی بر تشبیه خالق به مخلوق است و تا تشبیهی صورت نگیرد اثباتی از این دست نیز حاصل نمی‌شود. بنابراین خدای تعالی به این معانی هیچ‌گاه اثبات پذیر نیست.

اثبات ناپذیر بودن خدای تعالی به این معانی، هیچ‌گاه به منکر خداوند فرصت نمی‌دهد که به سوی نفی و تعطیل قدم برداشته و به راحتی بگوید: -العیاذ بالله- خدایی وجود ندارد. ادای چنین جمله‌ای پیش از آنکه جمله‌ای درست باشد، حاکی از عملی نابخردانه است. آیا نفی حقیقتی تنها به این بهانه که محسوس ما نیست

عملی نابخردانه نیست ؟

فردی ملحد که اورا ابن ابی العوجاء می گفتند برامام صادق علیه السلام وارد شد. گفتگوی او با امام صادق علیه السلام نکات مفیدی در بحث نفی ناپذیری خدای تعالی پیش رویمان می نهد:

أَمْضُوعٌ أَنْتَ أَمْ غَيْرُ مَضُوعٍ فَقَالَ عَبْدُ الْكَرِيمِ بْنُ أَبِي الْعَوْجَاءِ أَنَا غَيْرُ
مَضُوعٍ فَقَالَ لَهُ الْعَالِمُ علیه السلام فَصِفْ لِي لَوْ كُنْتَ مَضُوعًا كَيْفَ كُنْتَ تَكُونُ فَبَيَّنَّ
عَبْدُ الْكَرِيمِ مِلَّتِي لَا يُخَيِّرُ جَوَابًا وَوَلَعَ بِخَشْبَةٍ كَانَتْ بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُوَ يَقُولُ طَوِيلُ
عَرِيضٍ عَمِيقٌ قَصِيرٌ مُتَحَرِّكٌ سَاكِنٌ كُلُّ ذَلِكَ صِفَةٌ خَلَقَهُ فَقَالَ لَهُ الْعَالِمُ علیه السلام
فَإِنْ كُنْتَ لَمْ تَعْلَمْ صِفَةَ الصَّنْعَةِ غَيْرَهَا فَاَجْعَلْ نَفْسَكَ مَضُوعًا إِمَّا تَجِدُ
فِي نَفْسِكَ - مِمَّا يَخْدُثُ مِنْ هَذِهِ الْأُمُورِ فَقَالَ لَهُ عَبْدُ الْكَرِيمِ سَأَلْتَنِي عَنْ مَسْأَلَةٍ
لَمْ يَسْأَلْنِي أَحَدٌ عَنْهَا قَبْلَكَ وَلَا يَسْأَلْنِي أَحَدٌ بَعْدَكَ عَنْ مِثْلِهَا - فَقَالَ لَهُ
أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام هَبْكَ عَلِمْتَ أَنَّكَ لَمْ تُسْأَلْ فِيمَا مَضَى فَمَا عَلِمْتُكَ أَنَّكَ لَا
تُسْأَلُ فِيمَا بَعْدُ عَلَى أَنَّكَ يَا عَبْدَ الْكَرِيمِ تَقْضُ قَوْلَكَ لِاتِّكَ تَزْعُمُ أَنَّ الْأَنْشِيَاءَ
مِنْ الْأَوَّلِ سَوَاءٌ فَكَيْفَ قَدَّمْتَ وَأَخَّرْتَ ثُمَّ قَالَ يَا عَبْدَ الْكَرِيمِ أَرَيْدُكَ
وُضُوحًا أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ مَعَكَ كَيْسٌ فِيهِ جَوَاهِرٌ فَقَالَ لَكَ قَائِلٌ هَلْ فِي الْكَيْسِ دِينَارٌ
فَنَفَيْتَ كَوْنِ الدِّينَارِ فِي الْكَيْسِ فَقَالَ لَكَ قَائِلٌ صِفْ لِي الدِّينَارَ وَكُنْتَ غَيْرَ عَالِمٍ
بِصِفَتِهِ هَلْ كَانَ لَكَ أَنْ تُنَبِّئَ كَوْنَ الدِّينَارِ فِي الْكَيْسِ وَأَنْتَ لَا تَعْلَمُ قَالَ لَا فَقَالَ
أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام فَالْعَالِمُ أَكْبَرُ وَأَطْوَلُ وَأَعْرَضَ مِنَ الْكَيْسِ فَلَعَلَّ فِي الْعَالَمِ صَنْعَةٌ
لَا تَعْلَمُ صِفَةَ الصَّنْعَةِ مِنْ غَيْرِ الصَّنْعَةِ فَانْقَطَعَ عَبْدُ الْكَرِيمِ وَأَجَابَ إِلَى الْإِسْلَامِ
بَعْضُ أَصْحَابِهِ وَبَقِيَ مَعَهُ بَعْضُ^۱

امام علیه السلام پرسید: آیا تو آفریده هستی یا غیر آفریده؟ ابن ابی العوجاء گفت: غیر آفریده هستم. امام علیه السلام فرمودند: برای من توصیف کن که اگر آفریده بودی چگونه بودی؟ عبدالکریم از فکر رفت و جوابی نیافت و به تکه چوبی که در مقابلش بود پرداخت در حالی که می‌گفت: طولانی، عریض، عمیق، کوتاه، متحرک، ساکن، همه اینها وصف این چوب است. امام علیه السلام به وی فرمود: اگر جز این‌ها را صفات ساخته شده نمی‌دانی، خودت را هم ساخته شده بدان؛ چون همین امور را در خودت می‌یابی. عبدالکریم به حضرت گفت: پرسشی از من کردی که تاکنون کسی چنین پرسشی نکرده بود و پس از تو هم کسی چنین سوالی مطرح نخواهد کرد. امام صادق علیه السلام فرمودند: اینکه پیش از این چنین پرسشی از تو نشده درست است ولی از کجای دانی که بعداً سوال نخواهد شد؟ ضمن اینکه تو حرف خود را نقض کردی؛ چون تومی‌پنداری که چیزها از آغاز مثل هم بود پس چرا مرا مقدم داشتی و دیگران را مؤخر شمردی؟ آنگاه فرمودند: ای عبدالکریم! توضیح بیشتر برایت بدهم؛ فکر می‌کنی اگر همراه تو کیسه‌ای جواهر باشد و کسی به تو بگوید آیا در کیسه دینار است؟ و وجود دینار را در کیسه نفی کنی و به تو بگوید دینار را برای من توضیح بده و تو آشنا به اوصاف آن نباشی؛ آیا تو حق داری وجود دینار را در کیسه نفی کنی و حال آنکه نمی‌دانی دینار چیست؟ گفت: نه. امام صادق علیه السلام فرمودند: دنیا بزرگتر، طولانی‌تر و پهن‌تر از کیسه است. شاید در عالم صنعتی باشد که توصیف آن صنعت را جز به همان صنعت نتوانی. عبدالکریم درماند و بعضی

از اطرافیان او اسلام آوردند و بعضی با وی ماندند.

در این روایت، ابن ابی العوجاء می خواهد بانفی مصنوع بودن خود، صانع متعال را نیز نفی کرده و بگوید ساخته شده‌ی خالق نیست، اما حضرت با خواستن اینکه نشانه‌های مصنوعیت را ذکر کند او را به این مخمصه گرفتار می سازد که بانفی مصنوعیت باید بتوان نشانه‌های مصنوعیت را از خود نفی کرد و نه ابن ابی العوجاء و نه هیچ کس دیگری قادر بر چنین کاری نیست.

نکته مهمی که در تمام این مناظره و مناظراتی با این موضوع وجود دارد این است که معصومین علیهم السلام در تقابل با چنین اندیشه‌هایی هیچ‌گاه نمی خواهند مخاطب خود را به سوی اثبات خدایی ذهنی سوق دهند، بلکه می خواهند آن‌ها را به خدای معرفی که می شناسند متذکر سازند. برای این مبنای حضرت در این حدیث در صدد اثبات ذهنی خداوند نبوده، بلکه زمینه را برای متذکر ساختن او فراهم ساختند.

مؤید این برداشت از بحث اثبات خداوند و نسبت آن با تذکر فطری در مواجهه با مخالف، در روایت زیر نیز وجود دارد:

قَالَ لِي هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ كَانَ زَيْنْدِيقٌ يَمْضِرُ يَبْلُغُهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عِلْمٌ فَخَرَجَ إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُنَظِرَهُ فَلَمَّ يُصَادِفُهُ بِهَا فَقِيلَ لَهُ هُوَ مَكَّةٌ فَخَرَجَ الزَّيْنْدِيقُ إِلَى مَكَّةَ وَنَحْنُ مَعَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَقَارَبَنَا الزَّيْنْدِيقُ وَنَحْنُ مَعَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي الطَّوَافِ فَضَرَبَ كَتِفَهُ كَتِفَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام مَا اسْمُكَ قَالَ اسْمِي عَبْدُ الْمَلِكِ قَالَ فَمَا كُنْيَتُكَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ فَنِ الْمَلِكِ الَّذِي أَنْتَ لَهُ عَبْدٌ أَمِنْ مُلُوكِ السَّمَاءِ

أَمْ مِنْ مُلْكِهِ الْأَرْضُ وَ أَخْبِرْنِي عَنِ ابْنِكَ أَعْبَدُ إِلَهَ السَّمَاءِ أَمْ عَبْدُ إِلَهِ الْأَرْضِ
فَسَكَتَ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قُلْ مَا شِئْتَ تُخْصِمُ قَالَ هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ
قُلْتُ لِلزُّنْدِيقِ أَمَا تَرُدُّ عَلَيْهِ فَقَبِّحْ قَوْلِي فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِذَا فَرَعْتَ
مِنَ الظُّلُوفِ فَأَتَيْنَا فَلَمَّا فَرَغَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَتَاهُ الزُّنْدِيقُ فَقَعَدَ بَيْنَ يَدَيْهِ
وَحَنَّنَ مُجْتَمِعُونَ عَنْدهُ فَقَالَ لِلزُّنْدِيقِ أَتَعْلَمُ أَنَّ لِلْأَرْضِ تَحْتًا وَفَوْقًا قَالَ نَعَمْ
قَالَ فَدَخَلْتَ تَحْتَهَا قَالَ لَا قَالَ فَمَا يَذْرِيكَ بِمَا تَحْتَهَا قَالَ لَا أَذْرِي إِلَّا أَنِّي أَظُنُّ
أَنْ لَيْسَ تَحْتَهَا شَيْءٌ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَالْظَّنُّ عَجْزٌ مَا تَمْ تَسْتَيْقِنُ قَالَ
أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَصَعِدْتَ السَّمَاءَ قَالَ لَا قَالَ فَتَذْرِي مَا فِيهَا قَالَ لَا قَالَ فَأَتَيْتَ
الْمَشْرِقَ وَالْمَغْرِبَ فَتَنَظَّرْتَ مَا خَلَفَهُمَا قَالَ لَا قَالَ فَعَجَبًا لَكَ لَمْ تَبْلُغِ الْمَشْرِقَ
وَلَمْ تَبْلُغِ الْمَغْرِبَ وَلَمْ تَنْزِلْ تَحْتَ الْأَرْضِ وَلَمْ تَصْعَدْ السَّمَاءَ وَلَمْ تُخْبِرْهُنَا لَكَ فَتَعْرِفُ
مَا خَلَفَهُنَّ وَأَنْتَ جَاوِدٌ مَا فِيهِنَّ وَهَلْ يَجْعَدُ الْعَاقِلُ مَا لَا يَعْرِفُ فَقَالَ الزُّنْدِيقُ
مَا كَلَّمَنِي بِهَذَا أَحَدٌ غَيْرَكَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَأَنْتَ فِي شَكٍّ مِنْ ذَلِكَ فَلَعَلَّ
هُوَ أَوْ لَعَلَّ لَيْسَ هُوَ قَالَ الزُّنْدِيقُ وَلَعَلَّ ذَلِكَ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَيُّهَا الرَّجُلُ
لَيْسَ لِمَنْ لَا يَعْلَمُ حُجَّةٌ عَلَى مَنْ يَعْلَمُ فَلَا حُجَّةَ لِلْجَاهِلِ عَلَى الْعَالِمِ يَا أَخَا أَهْلِ
مِصْرَ تَفْهَمُ عَنِّي فَإِنَّا لَا نَشْكُ فِي اللَّهِ أَبَدًا أَمَا تَرَى الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَاللَّيْلَ وَالنَّهَارَ
يَلْبِجَانِ وَلَا يَسْتَهَيَّانِ يَذْهَبَانِ وَيَرْجِعَانِ قَدْ اضْطَرَّ لَيْسَ هُمَا مَكَانٌ إِلَّا مَكَائُهُمَا
فَإِنْ كَانَا يَقْدِرَانِ عَلَى أَنْ يَذْهَبَا فَلَا يَرْجِعَانِ فَلِمَ يَرْجِعَانِ وَإِنْ لَمْ يَكُونَا مُضْطَرَّيْنِ
فَلِمَ لَا يَصِيرُ اللَّيْلُ نَهَارًا وَالنَّهَارُ لَيْلًا اضْطَرَّ وَاللَّهُ يَا أَخَا أَهْلِ مِصْرَ إِلَى دَوَامِهِمَا
وَالَّذِي اضْطَرَّ هُمَا أَحْكَمُ مِنْهُمَا وَأَكْبَرُ مِنْهُمَا قَالَ الزُّنْدِيقُ صَدَقْتَ^۱

هشام بن حکم گفت: در مصر زندقی بود که خبری از علم

امام صادق علیه السلام به وی رسیده بود به همین خاطر به مدینه آمد تا با ایشان مناظره کند ولی او را ندید. به وی گفته شد که او در مکه است. زندیق به سوی مکه رفت. ما همراه امام صادق علیه السلام در حال طواف بودیم. او شانه خود را به شانه امام صادق علیه السلام زد. امام صادق علیه السلام گفت: اسمت چیست؟ گفت: عبدالملک. پرسید: کنیه ات چیست؟ گفت ابو عبدالله. امام پرسید: آن ملکی که تو بنده او هستی کیست؟ آیا از پادشاهان آسمان است یا از پادشاهان زمین؟ و از فرزنت بگو که آیا بنده خدای زمین است یا بنده خدای آسمان؟ وی ساکت شد. امام صادق علیه السلام فرمودند: بگو درباره چه مناظره می کنی؟ هشام بن حکم گفت به زندیق گفتم پاسخ را نمی دهی؟ وی حرف مرا تنبیح کرد. امام صادق علیه السلام به وی گفت: وقتی از طواف فارغ شدی پیش ما بیا. وقتی امام صادق علیه السلام طواف را به پایان رساند زندیق نزد وی آمد و در مقابلش نشست و ما هم دور او جمع بودیم. به زندیق فرمودند: آیا می دانی که زمین زیرو رو دارد؟ گفت: آری. پرسیدند: آیا زیر آن رفته ای؟ گفت: نه. پرسیدند: چه می دانی زیر آن چه چیزی است؟ گفت: نمی دانم ولی گمان می کنم زیر آن چیزی نباشد امام صادق علیه السلام فرمودند: آیا به آسمان رفته ای؟ گفت: نه. پرسیدند: می دانی در آن چه هست؟ گفت: نه. امام پرسیدند: آیا به مشرق و مغرب رفته ای که ببینی پشت آن ها چیست؟ گفت: نه. امام فرمودند: شگفت از تو! نه به شرق و نه به غرب رفتی؛ نه زیر زمین و نه بالای آسمان رفتی و از آنجا خبر داده نشدی که پشت آن ها را بشناسی

با این حال آنچه که در آن است منکر می‌شوی؟ آیا عاقل چیزی را که نمی‌شناسد انکار می‌کند؟ زندیق گفت: جز تو کسی با من چنین سخن نگفته است. امام صادق علیه السلام فرمودند: بنابراین در این مورد در تردید هستی؟ شاید او باشد و شاید نباشد. زندیق گفت: شاید؟! امام صادق علیه السلام فرمودند: ای مرد! کسی که نمی‌داند به کسی که می‌داند حجتی ندارد و برای جاهل علیه عالم حجتی نیست. ای برادر مصری! حرف مرادرک کن همانا ما هرگز در خدا تردید نداریم. آیا نمی‌نگری که خورشید، ماه، شب و روز در هم‌اند ولی به هم مشتبه نمی‌شوند. می‌روند و می‌آیند و ناگزیر هستند، جز جایگاه‌شان جایی برای آنها نیست، اگر می‌توانستند بروند و برنگردند؛ چرا برگشته‌اند؟ و اگر ناگزیر نبودند چرا شب، روز و روز، شب نمی‌شود؟ ای برادر مصری! سوگند به خدا که آن دو تا زمانی که هستند ناگزیر هستند و آنکه آن دو را ناگزیر ساخته است از آن دو استوارتر و بزرگتر است. زندیق گفت: درست گفتی.

توجه به این روایت، روش مواجهه با یک منکر خداوند را به ما تعلیم می‌دهد. حضرت با نشان دادن عدم احاطه‌ی علمی مخاطب خود بر شرق و غرب عالم، او را متذکر به نادانی و جهل خود می‌سازد تا به او این نکته عقلانی را متذکر سازند که عاقل آنچه را نمی‌شناسد انکار نمی‌کند و برای انکار یک مطلب باید بر آن کاملاً اشراف داشته باشیم؛ یعنی عاقل آنچه را که اشراف ندارد انکار نمی‌کند و این از عقل سلیم به دور است. بر این اساس، برای انکار خداوند باید به تمام هستی اشراف داشت

و این چیزی است که نه تنها در توان آن زندیق بلکه در توان تمام منکران خدا نیست.

چنین مواجهه ای در آیات قرآن نیز مورد نظر بوده است؛ چنان که خدای تعالی در آیه ۳۹ سوره یونس می فرماید:

﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ﴾

بلکه آنچه را که به آن علم نداشتند تکذیب کردند.

بر مبنای این آیه، تکذیب خدا امری عاقلانه نیست؛ چرا که چنین تکذیبی بر مبنای علم و دانش نیست. عقل به این حقیقت راهنمایی می کند که انسان چیزی را که نمی داند نفی نمی کند مگر اینکه نبودن آن برایش روشن شود.

بر این اساس، امام علی (علیه السلام) ابتدا منکر را متوجه نفی ناپذیری خدای تعالی ساخته و در قدم دوم سعی دارند مخاطب خود را به همان خدایی که می شناسد تذکر داده و او را به آن حقیقت غیر قابل نفی توجه دهند. در تمام متون دینی و از جمله حدیث پیش رو هیچ گاه اثبات منطقی - فلسفی و ذهنی و تصویری از خدای تعالی ارائه نشده و مخاطبین را از عالم واقع به تصورات و تخیلات ذهنی سوق نمی دهند.

هنگامی که عاقل از انکار آنچه اشراف ندارد دست کشید و به دانای در آن موضوع رجوع کرد، به معرفت خود متذکر شده و زمینه ی تبعیت او از فطرت و عقل و تسلیم شدن در برابر خداوند برایش فراهم می آید.

خدایی را که فرد ملحد نفی می کند همه ی خدا باوران نیز نفی می کنند. آنچه ملحد نفی می کند خدایی است که باید محسوس بوده و در اثبات های ذهنی و تصویری گرفتار آید تا آن را ببینیم.

چنین خدایی از منظر یک خدا باور نه خدا که مخلوقی است که خود انسان در تصور و تخیلش ساخته است و در واقع مخلوقِ مخلوق خداست و هیچ‌گاه نمی‌توان آن را خدا دانست. خدا بالاتر از تصور انسانی است و قابل تصور کردن نیست و لذا خدایی را که یک ملحد مادی‌گرا نفی می‌کند خدا باوران نیز نفی می‌کنند، اما نفی خدای مادی هیچ‌گاه به معنای نفی خدای حقیقی نیست.

در حدیث مذکور، حضرت ﷺ پس از آنکه جاهلانه بودن انکار خدای تعالی را به مخاطب خود یادآور شده و متذکر می‌شوند که اساساً بشر در معرفت خدا راه به جایی نمی‌برد، در انتها با آوردن مثال‌هایی از شب و روز و خورشید و سایر ستارگان، او را متذکر به معرفت فطری می‌سازند. حضرت ﷺ نمی‌خواهند مخاطب خود را مجبور به پذیرش کنند، بلکه فقط می‌خواهند وی را متوجه مبانی فکری نادرستش سازد و نامعقول بودن فکر و رفتار او را نشان دهند. نپذیرفتن حقیقتی روشن، امری نادرست بوده و اولین پایه‌ی ایمان، تسلیم در برابر حقیقتی است که برای انسان روشن می‌شود.

کسانی که پس از روشن شدن حقیقت همچنان بر موضع عناد خود باقی می‌مانند، به خود ظلم کرده و از مسیر حق و حقیقت دورتر می‌شوند. به عنوان مثال زندیقی به نام ابن ابی العوجاء در چندمین مواجهه‌ای که با امام ﷺ داشت آنچنان حقیقت برایش روشن می‌شود که به گفته‌ی خودش گویی خدا را می‌دیده اما باز هم از پذیرش حقیقت سرباز زده و بر کفر و عناد و الحاد خود باقی می‌ماند.^۱

۱. وَ مَا زَالَ يُعِدُّ عَلَى قُدْرَتِهِ الَّتِي هِيَ فِي نَفْسِي الَّتِي لَا أَذْغَعُهَا حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيُظْهِرُ فِيمَا بَيْنِي وَ بَيْنَهُ (الكافی، ج ۱، ص ۷۶)

نکته مهم و اساسی که در این موضع قابل توجه است اینکه انکار و یا پذیرش خدای تعالی همیشه پس از معرفت خداوند رخ می دهد و اساساً پذیرش و یا انکار معنا ندارد مگر پس از معرفت. کسانی که در برابر انبیاء ایستادگی می کنند کسانی هستند که ابتدا سخن و پیام انبیاء را فهمیده و سپس در مقابل آنان موضع گرفته اند. چنین افرادی چون نمی خواهند منافع دنیوی خود را از دست دهند از در مخالفت با انبیاء درمی آیند و این انکار پس از شناخت انبیاء و پس از فهم پیام آن هاست.

اگر کسی خدا را نشناخته باشد انکار خدا هم برایش معنا ندارد. آیا انسان چیزی را که نمی شناسد انکار می کند؟ آیا انکار و یا پذیرش چیزی که نمی شناسیم امکان پذیر است؟ هرگز.

جایگاه و منافع انسان هاست که نقش مهمی در انکار یا پذیرش آن ها ایفاء می کند. انکار و پذیرش در خود معرفت نیست، بلکه فعل و عملی مختارانه پس از معرفت است و چون چنین است می توان بر آن عقاب و ثواب قرار داد. اگر کسی به خداوند متذکر نشده باشد و معرفتی از او نداشته باشد نه کافر است و نه مومن و بنابراین ثواب و عقابی هم از این جهت برای او نیست.

تأملی کوتاه در موقعیت مخالفان انبیاء حاکی از این حقیقت است که منکران معمولاً کسانی بوده اند که پذیرش سخن انبیاء موجب از دست دادن جایگاه و منافعشان می شده است. کسانی که معمولاً جایگاه و موقعیتی ندارند که آن را از دست دهند زودتر در برابر حق تسلیم شده و آن را می پذیرند. فقراء و بردگان موقعیت و جایگاهی نداشتند

که در برابر حق آن را از دست دهند و منافع آن‌ها با حق پذیری شان تقابلی نداشته، لذا سرِ یعترب به پذیرش حق مایل می‌شدند.

همانگونه که نفی خدای تعالی امری نابخردانه و مذموم است، تشبیه او نیز چنین است. نفی نکردن خداوند هیچ‌گاه به معنای تشبیه او به چیزی نیست و تشبیه نکردنش نیز به معنای نفی او نیست. به عبارت دیگر بر اساس شناختی فطری که از خدای تعالی داریم باید دائماً مراقب باشیم که این معرفت را به دوسوی تعطیل و تشبیه آلوده نسازیم. ما خدای تعالی را می‌شناسیم و این شناخت ما را از تعطیل کردن او دور می‌سازد و چون خدای تعالی شبیه به هیچ مخلوقی نیست او را به هیچ چیزی نیز تشبیه نمی‌کنیم.

اگر خدای تعالی را تعطیل نمی‌کنیم به این معنی نیست که او را شبیه دیگر مخلوقات بشناسیم و اگر شبیه هیچ‌کدام از مخلوقات نمی‌دانیمش به معنای تعطیل کردن او نیست. روش معرفتی ما در مخلوقات چنین است که اگر ادعای اثبات چیزی را داشتیم از ما خواسته می‌شود که آن را توصیف کنیم و ما نیز بر اساس شباهت‌هایی که میان مخلوقات است شروع به توصیف می‌کنیم؛ مثلاً اگر ادعا کنیم که معلم خود را دیدیم، از ما مختصات این واقعه را می‌پرسند؛ مختصاتی کاملاً مخلوقی. مثلاً می‌پرسند: چه زمانی؟ کجا؟ او چه لباسی برتن داشت؟ آیا او هم تورا دید؟ و سولاتی از این دست. ما نیز در پاسخ به این سولات آنچه را که ادعا کرده بودیم تبیین می‌کنیم و پس از این تبیین ما، سوال‌کننده با توجه به اطلاعات پیشینی که در همین مختصات داشته است نسبت به نفی یا پذیرش خبر ما موضع می‌گیرد. اما آیا اگر کسی ادعای اعتقاد

به خدای تعالی را داشت می توان چنین سؤالاتی از او پرسید؟ آیا او می تواند توصیفاتى از این دست را که در میان مخلوقات جاری است، در مورد خدای تعالی هم جاری کند؟ هرگز. هرگز. هرگز.

اعتقاد به خدا و تعطیل نکردن او هیچ گاه به این معنا نیست که باید توصیفی مخلوقی از او داشته باشیم و همانگونه که مخلوقات را توصیف می کنیم او را نیز توصیف کنیم. توصیف خداوند با همان واژگانی که مخلوقات را توصیف می کنیم تشبیه کردن خداوند به مخلوقات بوده و با تشبیه کردن خداوند به مخلوقات در معرفت خداوند به انحراف گرفتار شده ایم.

در احادیث رسیده از معصومین علیهم السلام نیز شدیداً از درافتادن به یکی از دو سوی تعطیل یا تشبیه نهی فرموده اند:

سُئِلَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: يَكُونُ أَنْ يَقَالَ لَهُ إِنَّهُ مُوجُودٌ؟ قَالَ: نَعَمْ تُخْرِجُهُ مِنَ الْحَدِيثِ حَدِّ الْإِبْطَالِ وَحَدِّ التَّشْبِيهِ^۱

از امام باقر عليه السلام سؤال شد که آیا جایز هستیم خدا را موجود بنامیم؟ حضرت عليه السلام فرمودند: بله [به شرط اینکه] او را از دو حدّ ابطال و تشبیه خارج بدانی.

قَالَ لَهُ السَّائِلُ: فَلَهُ إِنِّيَّةٌ وَمَانِيَّةٌ؟ قَالَ: نَعَمْ لَا يُنْبِثُ الشَّيْءُ إِلَّا يَانِيَّةً وَمَانِيَّةً. قَالَ لَهُ السَّائِلُ: فَلَهُ كَيْفِيَّةٌ؟ قَالَ: لَا لِأَنَّ الْكَيْفِيَّةَ جِهَةٌ الصِّفَةِ وَالْإِحَاطَةِ وَلَكِنْ لَا بُدَّ مِنَ الْخُرُوجِ مِنْ جِهَةِ التَّعْطِيلِ وَالتَّشْبِيهِ لِأَنَّ مِنْ نَفَاهُ فَقَدْ أَنْكَرَهُ وَدَفَعَ رُبُوبِيَّتَهُ وَأَبْطَلَهُ وَمَنْ شَبَّهَهُ بِغَيْرِهِ فَقَدْ أَثْبَتَهُ بِصِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ الْمُصْنُوعِينَ الَّذِينَ لَا يَسْتَحِقُّونَ الرُّبُوبِيَّةَ وَلَكِنْ لَا بُدَّ مِنْ إِثْبَاتِ أَنَّ لَهُ كَيْفِيَّةً لَا يَسْتَحِقُّهَا

غَيْرُهُ وَلَا يُشَارِكُ فِيهَا وَلَا يُحَاطُ بِهَا وَلَا يَغْلُظُهَا غَيْرُهُ^۱.

سائل گفت: خدا را انیت و ماهیت باشد؟ فرمود: آری جزانیت و ماهیت چیزی ثابت نشود. سائل گفت: خدا کیفیت دارد؟ فرمود: نه؛ زیرا کیفیت جهت صفت و احاطه است ولی ناچار او از جهت تعطیل و تشبیه خارج است؛ زیرا کسی که نفی‌اش کند منکرش گشته و ربوبیتش را رد کرده و ابطالش نموده است و هر که او را به چیز دیگری مانند سازد صفت مخلوق ساخته شده‌ای را که سزاوار ربوبیت نیست برایش ثابت کرده است، ولی باید کیفیتی را که دیگری سزاوار آن نیست و شریکش نباشد و بر خدا احاطه نکند و جز او کسی نداند برایش ثابت و اعتراف نمود.

در روایت دیگری، هشام از امام صادق علیه السلام چنین نقل می‌کند:

رَوِيَ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ أَنَّهُ قَالَ: مِنْ سُؤَالِ الزُّنْدِيقِ الَّذِي أَتَى أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنْ قَالَ مَا الدَّلِيلُ عَلَى صَانِعِ الْعَالَمِ؟ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَجُودُ الْأَقَاعِيلِ الَّتِي دَلَّتْ عَلَى أَنَّ صَانِعَهَا صَنَعَهَا أَلَا تَرَى أَنَّكَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَى بِنَاءِ مَسْجِدٍ مَبْنِي عِلْمْتَ أَنَّ لَهُ بَانِيًا وَإِنْ كُنْتَ لَمْ تَرَ الْبَانِيَّ لَمْ تَشَاهِدْهُ؟ قَالَ فَمَا هُوَ؟

قَالَ هُوَ شَيْءٌ بِخِلَافِ الْأَشْيَاءِ أَزْجَعُ بِقَوْلِي شَيْءٌ إِلَى إِثْبَاتِهِ وَأَنَّهُ شَيْءٌ بِحَقِيقَةِ الشَّيْئِيَّةِ غَيْرَ أَنَّهُ لَا جِسْمَ وَلَا صُورَةَ وَلَا يُحَسُّ وَلَا يُحْشَى وَلَا يُدْرِكُ بِالْحَوَاسِ الْحَفْسِ لَا تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ وَلَا تَنْقُصُهُ الدُّهُورُ لَا يُغَيِّرُهُ الزَّمَانُ... قَالَ السَّائِلُ فَأَنْتَ قَدْ حَدَدْتَهُ إِذْ أَثْبَتَ وَجُودَهُ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام لَمْ أَخْذُذْهُ وَلَكِنِّي أَثْبَتُهُ

إِذْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْإِثْبَاتِ وَالنَّفْيِ مَنْزِلَةٌ

هشام ابن حکم گوید از جمله سوالات فرد زندیقی که نزد امام صادق (ع) بود: این بود که پرسید چه دلیلی برآفریننده عالم وجود دارد؟ امام صادق (ع) فرمودند: افعال و کارهایی است که دلالت بر صانع آن - همو که عمل را انجام داده - می‌کند. مگر وقتی به ساختمان استوار مرتفعی می‌نگری ابتدا به سازنده آن - هر چند او را ندیده باشی - پی نمی‌بری؟ پرسید: او چیست؟ فرمود: او چیزی است بر خلاف دیگر اشیاء؛ به کلام سابق خود باز می‌گردم: او چیزی است که خودش موجب اثبات خودش است. او چیزی به حقیقت وجود است؛ بدون آنکه جسم داشته باشد یا صورتی داشته باشد یا حس شود و ملموس باشد. نه با حواس پنجگانه درک می‌شود و نه با اوهام؛ گذشت زمان نه از او می‌کاهد و نه تغییرش می‌دهد.... سؤال کننده گفت: تو خود او را محدود ساختی وقتی وجود او را ثابت نمودی. فرمود: محدودش نساختم، بلکه او را اثبات نمودم؛ زیرا غیر از اثبات ونفی چیزسومی وجود ندارد.

چنان‌که می‌بینیم روش حجت الهی در مواجهه با مخاطب این است که از طریق تذکر به مصنوعات، او را به صانع متعالی که می‌شناسد متوجه کند. در این روش، از همان ابتدا صانع بودن خداوند فرض مسلم بوده و همین شناخت مورد تذکر قرار می‌گیرد، نه اینکه در انتهای تلاشی ذهنی، مخاطب به تصویری برسد که او را خدا بنامد. شیوه‌ی

۶. * نگاهی به آموزه‌های توحیدی در کتب تعلیمات دینی مقطع متوسطه

امام علیه السلام در مواجهه با مخاطب کاملاً بر معرفت فطری مطابق است؛ بدین معنا هر انسانی معرفت خدا را در خود دارد و فقط باید متذکر آن شود. اگر معرفت فطری نبود و یا پیامبران ما را به این معرفت مغفول تذکر نمی‌دادند، هیچ‌گاه هیچ فردی تنها با نگاه کردن به پدیده‌های عالم به خدا نمی‌رسید، لذا نمی‌توان انتظار داشت فرد با دیدن مصنوعات به تنهایی و بدون تذکر، معرفت خدا را دریابد.

اشیاء و مخلوقات پیرامون ما بر اساس آموخته‌های پیشین ما تبیین و تفسیر می‌شوند. بنابراین اگر ما قبل از دیدن مصنوعات، معرفتی از خدای تعالی نداشته باشیم و بخواهیم با استدلال‌های ذهنی و تخیلات و تصورات بر خدا استدلال کنیم، خدای تعالی را نیز در همان مجموعه‌ی مخلوقی خود و بر اساس همان ویژگی‌هایی که تاکنون در اطراف خود حس کرده‌ایم تفسیر خواهیم کرد. همچنان‌که وقتی ملکه سبا وارد قصر حضرت سلیمان علیه السلام شد و در ابتدای ورود به شیشه‌هایی بر روی آب یا مسیری شیشه‌ای برخورد کرد و از آنجا که تا آن موقع چنین چیزی ندیده بود بر اساس پیش‌فرض‌های ذهنی خودش فکر کرد با نهر آبی مواجه شده و بر آن شد تا لباس هایش را جمع کند تا خیس نشود. قرآن در این زمینه می‌فرماید:

﴿قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقَيْهَا

قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّنْ قَوَارِيرَ﴾

به او گفته شد: «وارد ساحتِ کاخ شو.» و چون آن را دید، برکه‌ای پنداشت و ساق‌هایش را نمایان کرد. گفت: «این کاخی مفروش از آبگینه است.»

پرسشگری که با امام علیه السلام مواجه بوده نیز سعی بر آن داشته که فهم خدای تعالی را به صورتی ذهنی درآورد و لذا از امام می پرسد: «ما هو؟» (او چیست؟) و حضرت برای اینکه او را از هرگونه تصویرسازی در مورد خدای تعالی دور سازند، می فرمایند:

«شی بخلاف الاشياء» (یعنی چیزی است غیر از تمام چیزها)

این سخن حضرت نشان می دهد که اثبات ذهنی خداوند، اثبات خدا نخواهد بود؛ چرا که او برخلاف سایر اشیائی است که در حواس پنج گانه و وهم می آیند.

معنای واقعی واژه ی «اثبات» نه به ثابت دانستن امور تصویری، بلکه به معنای قائل بودن و معتقد بودن به چیزی است. این واژه در تقابل با ردّ و انکار قرار دارد. بدین ترتیب، نفی یا اثبات، مربوط به امور ذهنی نبوده، بلکه دلالت بر فعلی از سوی انسان مختار دارد. براین اساس، اثبات کردن خدا، یعنی بیرون آوردن او از نفی و اعتقاد داشتن به اوست. نتیجه اینکه اثبات در مقابل انکار است و «اثبات» به کار رفته در روایات، غیر از «اثبات»ی است که در اصطلاحات منطقی - فلسفی به کار می رود و همین اصطلاح نیز رواج یافته است.

براین اساس، در عبارت «ارْجِعْ بِقَوْلِي شَيْءٌ إِلَى اثْبَاتِهِ» منظور حضرت علیه السلام آن است که مخاطبش با قائل بودن به شیئیت خدای تعالی به پذیرش او - جل جلاله - اقرار کند. این پذیرفتن، یا همان اثبات، باید به گونه ای باشد که خدا توسط ابزار ادراکی انسان، تصور نشود.

عبارتی همچون «وَأَنَّهُ شَيْءٌ بِحَقِيقَةِ الشَّيْئِيَّةِ» و «لَا تَنْقُصُهُ الدُّهُورُ وَلَا يُغَيِّرُهُ الزَّمَانُ» در کلام حضرت، بر عدم مشابهت بین خدا و سایر

اشیاء دلالت دارد.

بر اساس آنچه درباره‌ی معنای واقعی «اثبات» گفتیم، حضرت ﷺ در عبارت «وَلَا بُدَّ مِنْ إِثْبَاتِ كَوْنِ صَانِعِ الْأَشْيَاءِ خَارِجاً مِنَ الْجِهَتَيْنِ الْمُتَذَمُّومَتَيْنِ» از مخاطب خود می‌خواهد که نفی خودش نسبت به خدای تعالی را به کناری نهاده و به پذیرش خداوند تعالی خارج از دو حد مذموم تشبیه و تعطیل، اقدام کند؛ یعنی خدایی را بپذیرد که شبیه هیچ چیزی نیست و او را از قبل و به معرفت فطری می‌شناسد.

ابطال بدان معنی است که چیزی را که موجود است معدوم بدانیم و واقعیت موجود را باطل شماریم. پر مسلم است که چنین کاری ناپسند بوده و مورد تأیید هیچ خردمندی نیست. پذیرش و قبول کردن خدا که همان اثبات اوست با معرفت صورت می‌گیرد و چنین نیست که با اتکاء بر قوای خود بتوانیم از پیش خود خدا را ثابت کنیم. اثبات، پذیرش واقعیت موجود و ابطال، نفی واقعیت موجود است.

پس از متذکر ساختن مخاطب به خدا، نوبت به اثبات می‌رسد. در این مرحله، فرد یا خدا را می‌پذیرد که در این صورت آن را اثبات کرده و یا آن را ابطال و نفی می‌کند که در این صورت آن را نپذیرفته است. وجود معرفت، شرط لازم و پیشین برای پیدایش دو گروه مثبت و منکر است و اینگونه نیست که معرفت خدا پس از استدلال‌های ذهنی و توهمی که در اندیشه‌های منطقی و فلسفی مطرح است، پدید آمده باشد.

کسی که با تذکرات انبیاء متوجه خدایی شده که از قبل او را می‌شناخته، با دیدن مصنوعات به سوی اثبات خداوند قدم برمی‌دارد؛

چرا که مصنوعات به خدا اضطرار دارند و نمی توانند به خدا وابسته نباشند. ضمن اینکه صنع خدا همواره با خداست. در مورد مصنوعات بشر می توان سازنده را از ساخته شده جدا نمود، اما مصنوعات الهی از او جدا نبوده و بدون خدا وجود نخواهند داشت؛ چرا که اساساً صنع خدا مانند صنع انسان نیست؛ چنان که حضرت فرمودند: «فَلَمْ يَكُنْ بَدٌّ مِنْ إِثْبَاتِ الصَّانِعِ لَوْجُودِ الْمَصْنُوعِينَ وَالْإِضْطِرَّارِ مِنْهُمْ إِلَيْهِ أَتَاهُمْ مَصْنُوعُونَ»

مصنوعات خداوند، هم در پیدایش و هم در بقاء به خدا وابسته بوده، اما در عین اینکه از او جدا نمی شوند با صانع خود مغایرت و مباينت دارند و لذا در ادامه فرموده اند: «وَأَنَّ صَانِعَهُمْ غَيْرُهُمْ وَلَيْسَ مِثْلَهُمْ».

از آنجایی که پرسشگر همچنان در فضای ذهنی خود به سر می برد، توضیحات امام را به همان فضای ذهنی برده و قائل می شود هرگونه اثباتی به منزله ی محدود کردن خداوند است و امام در جواب می فرماید: «لَمْ أَحْدُدْهُ وَ لَكِنِّي أَثْبَتُهُ إِذْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْإِثْبَاتِ وَ النَّفْيِ مَنْزِلَةٌ» یعنی با این اثبات برای خدا محدودیتی ایجاد نکرده ام. با این بیان حضرت این نکته تاکیدی دوباره می یابد که منظور از اثبات ایجاد یک معرفت نیست، بلکه پذیرش همان معرفت موجود است و چنین اثباتی موجب محدودیت نمی شود. اثباتی که موجب محدودیت است اثباتی ذهنی است.

فراز بعدی حدیث تاکید بر همین نکته است. اینکه امام علیه السلام می فرماید: «لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْإِثْبَاتِ وَ النَّفْيِ مَنْزِلَةٌ» نشان می دهد که منظور از اثبات، پذیرش معرفت موجود است و نه ساختن چیزی ذهنی. اگر خداوند بواسطه ی اثبات منطقی و ذهنی ثابت می شد، حالت سومی

شامل تصور ذهنی وجود داشت که نه قابل اثبات بود و نه قابل نفی. اگر اثبات به معنای صورت ذهنی و جریان منطقی - فلسفی بود، حضرت عبارت «لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْإِثْبَاتِ وَالنَّفْيِ مُنْزِلَةٌ» را بیان نمی فرمودند.

در حقیقت، فضای ذهن انسان فضای خلاقیت است و می توان در آن فضا هر چیزی را با چیز دیگر جایگزین ساخت. ممکن است شیئی وجود نداشته باشد، اما در عالم ذهن به آن وجود دهیم. به ذهن آوردن خدا برای اثبات کردنش، او را محدود می سازد و لذا اگر بخواهیم بدون محدودیت خدا را اثبات نماییم باید به اصل «معقول و موهوم نشدن خداوند» پایبند بمانیم و پایبندی به این اصل مانع از آن می شود که قادر به اثبات ذهنی خداوند باشیم.

به نظر می رسد شخص پرسشگر نیز منظورش از اثبات خداوند اثباتی ذهنی و تصویری بوده و حضرت ﷺ بر آن است که وی را از چنین فضایی خارج ساخته و او را به عالم واقعی تذکر دهد؛ عالمی که اثبات یا نفی به عنوان کاری از سوی انسان در مورد معرفت های موجود محسوب می شود.

۵. توصیف خداوند ممنوع!

معمولاً چنین است که انسان ها می توانند آنچه را که شناخته اند توصیف کرده و با الفاظ و واژه ها، توصیفی از آن ارائه دهند. در این توصیف، هر لفظی بر حقیقتی که شناخته شده است دلالت کرده و محدوده ای از مخلوقات را به خود اختصاص می دهد. هر واژه ای مدلول خود را از مدلول واژه ی دیگر متمایز ساخته و باب گفتگو و تعامل در مورد اشیاء گشوده می شود.

اینک سوال این است که آیا خدای تعالی را هم به عنوان معروفی که شناخته ایم می توانیم توصیف کرده و همین واژه هایی را که درباره ی مخلوقات به کار می بریم در مورد او هم به کار بریم؟

از آنجایی که ما واژگانی غیر از همین واژگانی که مخلوقات را با آن ها توصیف می کنیم در دسترس نداریم، بنابراین هیچ گاه قادر بر توصیف خدای تعالی نخواهیم بود. علاوه بر اینکه هر توصیفی با احاطه همراه است؛ تا ما بر چیزی تسلط نداشته باشیم نمی توانیم آن را مدلول واژه ای خاص از میان واژه های متعدد بدانیم. از آنجایی که خدای تعالی هیچ گاه در احاطه مخلوق خود در نمی آید بنابراین توصیف و تسمیه او از سوی مخلوق نیز هیچ گاه امکان پذیر نخواهد بود.

ما می توانیم یک گل، یک کتاب، یک حیوان و دیگر چیزهای مخلوقی را به رنگ، اندازه، وزن، لطافت، زیبایی و ویژگی هایی از این دست توصیف کنیم؛ زیرا بر آن ها احاطه و اشراف داریم و می توانیم مثلاً بر یک کتاب ویژگی هایی نظیر قطور بودن، برگ سفید یا کاهی داشتن و نظیر این ها توصیف کنیم، اما آیا می توانیم به همین نحو توصیفی هم از خدای تعالی داشته باشیم؟ آیا می توانیم رنگ، اندازه، وزن، و دیگر کیفیات را در مورد خداوند هم به کار برده و توصیفی از او داشته باشیم؟ مطمئناً چنین امری امکان پذیر نبوده و بنابراین نباید هیچ گاه به توصیف خداوند قدم برداشت. برخی متون دینی در تذکر به این حقیقت را به بهره مندی می نشینیم:

﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ﴾^۱

او منزّه و برتر است از آنچه وصف می‌کنند.

﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾^۱

منزه است خدا از آنچه وصف می‌کنند.

﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾^۲

منزه است پروردگار تو، صاحب عزت و بزرگی از آنچه وصف می‌کنند.

﴿سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾^۳

منزه است پروردگار آسمان‌ها و زمین، صاحب عرش، از آنچه وصف می‌کنند.

مُحَمَّدُ بْنُ حَكِيمٍ قَالَ: كَتَبَ أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عليه السلام إِلَى أَبِي أَنْ اللَّهُ
أَعْلَى وَأَجَلُّ وَأَعْظَمُ مِنْ أَنْ يُبْلَغَ كُنْهُ صِفَتِهِ فَصِفُوهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ
وَكُفُّوا عَمَّا سِوَى ذَلِكَ.^۴

محمد ابن حکیم گوید: موسی بن جعفر علیه السلام به پدرم نوشت:
خدا بالاترو والاتر و بزرگتر از این است که حقیقت توصیفش
درک شود. پس او را به آنچه خود توصیف نموده بشناسید
و از غیر آن باز ایستید.

جَلَّ عَمَّا وَصَفَهُ الْوَاصِفُونَ وَتَعَالَى عَمَّا يَنْعَتُهُ النَّاعِتُونَ^۵

۱. سوره مومنون، آیه ۹۱.

۲. سوره صافات، آیه ۱۸۰.

۳. سوره زخرف، آیه ۸۲.

۴. الکافی، ج ۱، ص ۱۰۲.

۵. الکافی، ج ۱، ص ۱۳۸.

فرا تر از آن است که وصف کنندگان او را توصیف کنند.

مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ أَخَذَ فِيهِ^۱

هر که او را توصیف کند یقیناً به الحاد در او می رسد.

براین اساس، اگر خدای تعالی خودش نام هایی را برای خودش وضع نفرموده بود که او را به آن اسم ها بخوانیم هیچ گاه نمی توانستیم او را بخوانیم:

فَلَيْسَ يَخْتِاجُ أَنْ يُسَمِّيَ نَفْسَهُ وَلَكِنَّهُ اخْتَارَ لِنَفْسِهِ أَسْمَاءَ لِغَيْرِهِ يَدْعُوهُ بِهَا.^۲

خداوند نیازی ندارد که بر خود نام نهد، بلکه نام هایی را برای خود برگزید تا دیگران او را به این نام ها بخوانند.

وَصَفَ نَفْسَهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بِأَسْمَاءٍ دَعَا الْخَلْقَ إِذْ خَلَقَهُمْ وَتَعَبَّدَهُمْ وَابْتَلَاهُمْ إِلَى أَنْ يَدْعُوهُ بِهَا فَسَمَّى نَفْسَهُ سَمِيعاً بَصِيراً قَادِراً قَائِماً نَاطِقاً

ظَاهِراً بَاطِناً لَطِيفاً خَبِيراً قَوِيّاً عَزِيزاً حَكِيماً عَلِيماً وَمَا أَشْبَهَ هَذِهِ الْأَسْمَاءَ.^۳

خداوند تبارک و تعالی خودش را با نام هایی نامید تا هنگامی که مخلوقات را آفرید و آن ها را به بندگی خواند و مبتلایشان ساخت، او را با آن نام ها بخوانند. پس خودش را سمیع، بصیر، قادر، قائم، ناطق، ظاهر، باطن، لطیف، خبیر، قوی، عزیز، حکیم، علیم و شبیه این ها نامید.

وَصَفَ نَفْسَهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بِأَسْمَاءٍ دَعَا الْخَلْقَ إِذْ خَلَقَهُمْ وَتَعَبَّدَهُمْ

۱. تحف العقول، النص، ص ۶۳.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۱۱۳.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۱۲۰.

وَابْتَلاَهُمْ إِلَىٰ أَنْ يَذَّوُّهُ بِهَا.^۱

خداوند تبارک و تعالی خود را با اسم‌هایی توصیف فرمود که خلق را هنگام آفرینش و تعبد و آزمایش‌شان خواند تا او را به آن اسماء بخوانند.

بنابراین خدا را همانگونه توصیف می‌کنیم که خودش وصف فرموده و به نام‌هایی می‌خوانیمش که خودش بر خود نهاده است:

أَصِفْ إِلَهِي بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ.^۲

پروردگارم را به آنچه خود وصف نموده، توصیف می‌کنم.

إِنَّ الْأَسْمَاءَ صِفَاتٌ وَصَفَ بِهَا نَفْسَهُ.^۳

اسم‌ها، صفاتی هستند که خداوند خود را به آن‌ها نامیده است.

هُوَ وَاحِدٌ وَاحِدِي الدَّاتِ بَائِنٌ مِنْ خَلْقِهِ وَبِذَاكَ وَصَفَ نَفْسَهُ.^۴

او یگانه‌ای است که ذاتش بی‌همتاست، متباین با خلقش است و اینچنین خودش را توصیف فرموده.

وَصَفَ نَفْسَهُ بِغَيْرِ مَحْدُودِيَّةٍ.^۵

خودش را به غیر محدودیت توصیف فرموده.

وقتی خدای تعالی را با الفاظی که خود وضع فرموده، می‌خوانیم،

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۲۰.

۲. التوحید، ص ۸۰.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۸۸.

۴. الکافی، ج ۱، ص ۱۲۷.

۵. التوحید، ص ۵۸.

باید توجه داشته باشیم که اگرچه ممکن است این الفاظ در مورد مخلوقات نیز به کار رود، اما مصداق و معنای این واژه‌ها کاملاً با هم متباین بوده و تنها در لفظ با هم اشتراک دارند. اگر می‌گوییم خداوند خالق است و مثلاً فلان انسان هم خالق است به این معنا نیست که نحوه‌ی خالقیت هر دو نیز یکسان باشد. خدای تعالی بدون هیچ ماده‌ی اولیه‌ای می‌آفریند، اما انسان هیچ‌گاه نمی‌تواند بدون ماده‌ی اولیه چیزی بیافریند. دیگر واژه‌های مشترک در میان خداوند و مخلوقات هم از همین قرار است؛ یعنی از نظر معنایی کاملاً با هم متفاوت بوده و تنها در لفظ با هم اشتراک دارند:

إِنَّمَا سَمِيَ اللَّهُ عَالِماً لِأَنَّهُ لَا يَجْهَلُ شَيْئاً فَقَدْ جَمَعَ الْحَالِقُ وَالْمَخْلُوقُ اسْمَ الْعَالِمِ
وَاخْتَلَفَ الْمَعْنَى عَلَى مَا رَأَيْتَ وَسَمِيَ رَبُّنَا سَمِيعاً... فَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ بِالسَّمْعِ
وَاخْتَلَفَ الْمَعْنَى وَهَكَذَا الْبَصَرُ... فَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ وَاخْتَلَفَ الْمَعْنَى.^۱

خداوند تعالی عالم نامیده شده فقط از این جهت که جهل ندارد. خالق و مخلوق در اسم عالم با هم جمع شده‌اند در حالی که چنان‌که دیدی از نظر معنا با هم اختلاف دارند و پروردگارمان سمیع نامیده شده.... تنها در اسم سمع با مخلوق اشتراک دارد و در معنا متفاوت هستند و نیز در مورد بینایی... فقط در اسم با هم اشتراک دارند و در معنا متفاوت هستند.

فَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ وَاخْتَلَفَ الْمَعْنَى. قَالَ: وَهَكَذَا جَمِيعُ الْأَسْمَاءِ وَإِنْ كُنَّا
لَمْ نُسَمِّهَا كُلَّهَا.^۲

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۲۱.

۲. الإحتجاج علی أهل اللجاج، ج ۲، ص ۳۹۸.

فقط در اسم جمع نموده و در معنا متفاوت هستند. فرمود:
و نیز در همه‌ی اسم‌ها و اگر چنین نبود ما هرگز آن‌ها را نمی‌نامیدیم.
بر اساس آنچه گفته شد اگر قرار باشد از اسم‌های الهی توصیفی
داشته باشیم برای اینکه به تشبیه با مخلوقات گرفتار نشویم باید
به تنزیه لب به سخن گشوده و مثلاً در مورد علم خدا بگوییم جاهل
نیست. در مورد قدرتش بگوییم عاجز نیست و همچنین در دیگر اسمای
الهی. برخی متون دینی در اشاره به این حقیقت می‌فرمایند:

أَنَّهُ الْحَيُّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَالْقَادِرُ الَّذِي لَا يُغْجَرُ وَالْقَاهِرُ الَّذِي لَا يُغْلَبُ
وَالْحَلِيمُ الَّذِي لَا يَغْجَلُ وَالِدَّائِمُ الَّذِي لَا يَبِيدُ وَالْبَاقِي الَّذِي لَا يَفْنَى وَالثَّابِتُ
الَّذِي لَا يَزُولُ وَالْعَزِيزُ الَّذِي لَا يَفْتَقِرُ وَالْعَزِيزُ الَّذِي لَا يَذِلُّ وَالْعَالِمُ - الَّذِي
لَا يَجْهَلُ وَالْعَدْلُ الَّذِي لَا يَجُورُ وَالْجَوَادُّ الَّذِي لَا يَبْخُلُ^۱.

او زنده‌ای است که نمی‌میرد، قادری است که عجز ندارد، قاهری
است که مغلوب نشود، بردباری است که شتابزدگی ندارد، باقی‌ای
است که فنا ندارد، جاودانه‌ای است که زوال نپذیرد، بی‌نیازی
است که نیازمند نشود، عزیزی است که ذلیل نشود، دانایی است
که جهل ندارد، عدلی است که جوری در او نیست و جوادی است
که بخل ندارد.

فَقَوْلُكَ إِنَّ اللَّهَ قَدِيرٌ خَبَرْتُ أَنَّهُ لَا يُغْجَرُ شَيْءٌ فَتَفَنَيْتَ بِالْكَلِمَةِ الْعَجْزَ وَجَعَلْتَ
الْعَجْزَ سِوَاهُ وَكَذَلِكَ قَوْلُكَ عَالِمٌ إِنَّمَا تَفَنَيْتَ بِالْكَلِمَةِ الْجَهْلَ وَجَعَلْتَ الْجَهْلَ سِوَاهُ^۲.

۱. التوحید، ص ۷۶.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۱۷.

این سخن تو که می‌گویی خداوند قدرت دارد خبر دادن از این حقیقت است که هیچ چیزی عاجزش نمی‌کند. پس با این کلمه، عجز و ناتوانی را از او نفی می‌کنی و ناتوانی را غیر او قرار می‌دهی. همچنین وقتی می‌گویی او داناست با این کلمه، جهل و نادانی را از او نفی کرده و جهل را غیر او قرار می‌دهی.

إِنَّمَا سَمِيَ اللَّهُ عَالِمًا لِأَنَّهُ لَا يَجْهَلُ شَيْئًا.^۱

خداوند بدین جهت عالم نامیده شده که نسبت به چیزی جاهل نیست.

۶. خدای من؛ نه نزدیک و نه دور

با توجه به آنچه گفته شد اینک بهتر می‌توان عبارت‌های زیر را فهمید:

قَرِيبٌ فِي بُعْدِهِ بَعِيدٌ فِي قُرْبِهِ.^۲

خدای تعالی در عین اینکه دور است نزدیک است و در عین اینکه نزدیک است دور است.

دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ دَاخِلٍ فِي شَيْءٍ وَخَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ خَارِجٍ مِنْ شَيْءٍ - سُبْحَانَ مَنْ هُوَ هَكَذَا وَلَا هَكَذَا غَيْرُهُ.^۳

درون اشیاء است، اما نه مانند چیزی که داخل چیز دیگری باشد. از اشیاء بیرون است، اما نه مانند چیزی که بیرون از چیز دیگری باشد. پاک و منزّه است کسی که چنین است

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۲۱.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۸۶.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۸۶.

و غیر او چنین نیست.

يَا بَاطِنَا فِي ظُهُورِهِ وَيَا ظَاهِرًا فِي بُطُونِهِ وَيَا بَاطِنًا لَيْسَ يَخْفَى وَيَا ظَاهِرًا
لَيْسَ يُرَى يَا مَوْصُوفًا لَا يَبْلُغُ بِكَيْفُونَتِهِ مَوْصُوفٌ وَلَا حَدٌّ مَحْدُودٌ وَيَا غَائِبًا
غَيْرَ مَفْقُودٍ وَيَا شَاهِدًا غَيْرَ مَشْهُودٍ

ای کسی که در ظهورش پنهان است و در پنهانی اش ظاهراست.
ای پنهانی که مخفی نیست و ای آشکاری که دیده نمی شود.
ای وصف شده ای که هیچ وصفی به حقیقتش نمی رسد
و هیچ حدی او را محدود نمی سازد. ای غایبی که دست نیافتنی نیستی
و ای حاضری که قابل دیدن نیستی.

چنان که می بینیم در احادیث فوق از عباراتی استفاده می شود
که در نگاه اول متناقض به نظر می رسند؛ نزدیک بودن در عین دور
بودن، پنهان بودن در عین آشکار بودن، درون بودن در عین بیرون بودن،
وصف شدن در عین وصف نشدن و ... این ها همه عباراتی است
که در تقابل با هم هستند. اگر چیزی پنهان باشد آشکار نخواهد بود،
اگر نزدیک باشد دور نخواهد بود و نیز در دیگر موارد مذکور. به عنوان مثال
اگر کتاب پیش رو درون اتاق باشد نمی تواند در عین حال بیرون از آن
نیز باشد، اگر این کتاب برای ما آشکار است نمی تواند پنهان هم باشد،
اگر در دسترس است نمی تواند غیر قابل دسترس هم باشد.

اندکی تأمل در آنچه گفتیم و تذکره معرفتی که از خدای تعالی
داریم راز این عبارات به ظاهر ناسازگار را برایمان آشکار می سازد.

چنین عباراتی در مورد مخلوقات عین تناقض است، اما در مورد خدای تعالی که فراتر از سنخ مخلوقات است هیچ تناقضی حاصل نمی‌شود؛ توضیح آنکه چنین عباراتی وقتی برای موجوداتی به کار می‌روند که در این فضای خاص مخلوقی هستند و نمی‌توانند فراتر از این زمان، مکان، اندازه‌ها، حدود و قیود خاص باشند، جمع کردنشان با هم محال است، اما خداوندی که فراتر از این حدود و قیود است می‌تواند ضمن عدم محدودیت به حدود مخلوقی، به معنای کاملاً متفاوتی مصداق این الفاظ باشد.

ما خدای تعالی را می‌شناسیم و او را از رگ گردن هم به خود نزدیک‌تر می‌بینیم و چون او را از سنخ دیگری غیر از سنخ مخلوقات می‌دانیم، نزدیکی او را در قالب زمان، مکان و دیگر حدود مخلوقی که خودش قرار داده است نمی‌آوریم. بدین ترتیب ضمن اینکه واژه‌ی «نزدیک» را برای او به کار می‌بریم و او را از رگ گردن به خود نزدیک‌تر می‌بینیم در عین حال او را بی‌نهایت «دور» تر از آن می‌دانیم که با ابزار ادراکی خودمان بتوانیم او را به چنگ فهم و درک درآوریم.

خدای تعالی از سنخ مخلوقات نیست بنابراین نزدیکی او نزدیکی مخلوقات نیست که با گرفتار آمدن در یک مکان از مکان دیگر دور بماند، با ماندن در یک زمان از دیگر زمان‌ها محجوب باشد. وقتی هیچ حدّی خدای تعالی را محدود نمی‌سازد و در عین حال ما بدون این محدودیت‌ها او را به معرفتی که خودش به ما عطا کرده می‌شناسیم، باید هرگونه اندیشه، فکر و حواسی را از او دور دانست و از هرگونه اندیشه‌ورزی در مورد خداوند دوری کنیم.

ما خدا را می‌شناسیم، او را نزدیک نزدیک به خود می‌بینیم، او برای ما آشکار آشکار است، او آشنای ماست، او خدای خوب ماست. در عین اینکه به ما نزدیک نزدیک است، اما از ادراک و اندیشه ما دور دور است و نباید به سلاح اندیشه به سراغ او رفت. او برای ما آشکار آشکار است، اما از ابزار ادراکی ما پنهان پنهان است. او برای ما از درون هم درون تراست، اما اگر زمان و مکان و دیگر ویژگی‌های مخلوقی را دخیل بدانیم آنگاه خدا از همه‌ی مخلوقاتش بیرون است.

نمونه‌ای از این توصیف به ظاهر ناسازگار را در قرآن کریم نیز می‌توان یافت؛ آنجا که خدای تعالی خویش را در آیه ۳ سوره حدید اینگونه معرفی می‌کند:

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾

«اوست اول و آخر و ظاهر و باطن و او به همه چیز دانا است.»

بر اساس آنچه گفته شد، باطن بودن خدا بدین معناست که به ابزار ادراکی هیچ انسانی در نیامده و توصیف کنندگان و متفکران نمی‌توانند بدو دست یابند. این باطن بودن خدای تعالی از ادراک ما موجب پوشیدگی او از ما نمی‌شود؛ چرا که خدای تعالی خودش را به ما شناسانده و ما خدا را نه با ابزار ادراکی، بلکه به معرفی خودش که همان معرفت فطری باشد می‌شناسیم و بنابراین خدای تعالی در عین اینکه از ابزار ادراکی و فکرو اندیشه‌ی ما پوشیده است، اما این به معنای ناآشنایی ما با او و ناشناختن نیست. این معنا از ظاهر کلمه «هو» که در مورد خداوند به کار می‌رود نیز قابل برداشت است. امام باقر (علیه السلام) در این زمینه می‌فرماید:

«...هُوَ اسْمٌ مَكْنِيٌّ مُشَارٌ إِلَى غَائِبٍ فَـ"الْهَاءُ" تَنْبِيْهُ عَلَى مَعْنَى ثَابِتٍ
وَ"الْوَاوُ" إِشَارَةٌ إِلَى الْغَائِبِ عَنِ الْخَوَاسِ كَمَا أَنَّ قَوْلَكَ هَذَا إِشَارَةٌ إِلَى الشَّاهِدِ عِنْدَ
الْخَوَاسِ...»^۱

«... "هو" نامی است کنایی که اشاره به غایب دارد. "هاء"
توجه دادن به معنای ثابت است و "واو" اشاره به غایب از حواس
است...»

در این روایت، خداوند در حالی که برای همه ظاهر است، غایب
نامیده شده. این آشکار بودن خدا در عین غایب و باطن بودن اوست.
ادراکات ما در نهایت قدرت و وسعت خود هم که برسد ناتوان از آن
است که بتواند خدا را از غیب بیرون بیاورد و بدین جهت غایب نامیده
می شود که راهی به ادراک او نداریم.

خداوند به تعریف خودش در معرفت فطری برای ما ظاهر شده
و آیات و علامات پس از آن معرفت فطری به او رهنمون می شوند
و او به هر اندازه که بخواهد می تواند این ظهور را بر بندگان بیفزاید.
هیچ موجودی را هم این توانایی نیست که مانع این ظهوری شود
که خدای تعالی اراده کرده است؛ به عبارتی دیگر، خدا خودش را
ظاهر کرده و هیچ انسانی نمی تواند این ظهور را از خودش و فطرتش
که به تعریف خدا مفسور گردیده، دور کند. به همین جهت، معرفتی
که خدای تعالی به ما ارزانی داشته است به هیچ روی از ما جداشدنی
نیست؛ چنان که خدای تعالی فرمود کسی را یارای تبدیل و تغییر دادن
این نوع از خلقت نیست:

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^۱

پس روی خود را حق‌گرایانه به سوی دین کن؛ فطرتی که انسان‌ها را بر آن مفسطور ساخت. آفرینش خدای تغییرپذیر نیست. این است همان دین پایدار، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.

بارپروردگارا تو را می‌شناسم و از هرگونه توصیفی منزّهت می‌دانم و توصیف اندیشه‌ها را برای تونه راهی برای نزدیک شدن؛ بلکه بیراهه‌ای می‌دانم که مرا از شناختن نسبت به تو دور می‌کند. تو را از هرگونه اوصاف مخلوقی مبرا می‌دانم. نه صفات نقص و نه صفات کمال مخلوقات را در تو جاری نمی‌دانم. هیچ‌گاه از صفات مخلوقات به صفات توراه نمی‌یابم؛ چراکه هیچ شباهتی میان تو و مخلوقات وجود ندارد که موجب انتقال من از آن‌ها به تو شود. اگر خودت را به من نشانانده بودی و معرفت فطری تو نبود هیچ‌گاه به تو آگاه نمی‌شدم:

عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ قَالَ فَطَرَهُمْ عَلَى مَعْرِفَةٍ أَنَّهُ رَبُّهُمْ وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَعْلَمُوا إِذَا سَأَلُوا مِنْ رَبِّهِمْ وَلَا مِنْ رَزَقِهِمْ^۲

زراره می‌گوید: از امام باقر عليه السلام در مورد این سخن خداوند پرسیدم که می‌فرماید: «فطرتی که انسان‌ها را بر آن مفسطور ساخت» حضرت عليه السلام فرمودند: آن‌ها را بر معرفت خود آفرید که او پروردگارشان است و اگر این معرفت نبود هیچ‌کس

۱. سوره روم، آیه ۳۰.

۲. المحاسن، ج ۱، ص ۲۴۱.

نمی دانست وقتی از او می پرسند پروردگار و روزی دهنده تان کیست، چه بگوید.

فَعْرِفْهُمْ نَفْسَهُ وَأَرَاهُمْ نَفْسَهُ، وَلَوْلَا ذَلِكَ مَا عَرَفَ أَحَدُ بِهِ، وَذَلِكَ قَوْلُهُ:

﴿وَلَيْتَن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ... لَيَقُولَنَّ اللَّهُ﴾^۱

پس خودش را به آن ها شناساند و نشان داد که اگر این معرفت نبود هیچ کس پروردگار را نمی شناخت و این سخن پروردگار است که فرمود: «اگر از آن ها بپرسی چه کسی آسمان ها و زمین را آفرید ... می گویند: خداوند.»

۷. خدای مهربان من

بار پروردگار! تو را سپاسگزارم که خودت را به من شناساندی و برای رفع غفلت از این شناخت، بهترین بندگان را فرستادی که مرا به تو متذکر ساخته و از طریق بندگی ات به کمال و سعادت دست یابم.

اگر این هدایت تو نبود تمام همت من صرف همین دنیا می شد و از زندگی جاوید محروم می شدم و زیستنم در این دنیا نیز هیچ معنایی نداشت. هر کسی برای من راهی ارائه می کرد و من هرگز به خیر و صلاحم آگاه نمی شدم. شاید قافله ی تکنولوژی مرا زیر چرخ های خود له می کرد و من از این دنیا نهایتاً به این می رسیدم که کارگری خوب با هوش و تخصص بالا برای حرکت بهتر چرخ های صنعت باشم و بعد هم که می مردم هیچ.

شاید هم همتم در این مصروف می شد که باری سنگین

۱. تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۴۰.

را با دندان‌هایم بردارم و یا سال‌هایی را دور از حمام به سربرم تا شاید اسمم در کتاب رکوردها ثبت شود.

شاید هم ورزشکار موفقی می‌شدم که نامم در سراسر دنیا با افتخار بر زبان‌های می‌آمدا و کم‌کم که از قدرتم کاسته می‌شد با روزهای اوج خدا حافظی می‌کردم و بعد هم که می‌مردم نهایت چیزی که نصیبم می‌شد تشییع جنازه‌ای پرشکوه بود برای بدنی که دیگر هیچ فهمی از اطراف خودش نداشت و.....

شاید هم هنرمندی می‌شدم که...

شاید هم....

اما هیچ‌کدام از این‌ها شاید برایم زندگی جاوید نمی‌شود و همه‌اش غمی است برگردنم که با مردن تمام می‌شوم. تمام تمام.

آیا این بود نهایت پروازم؟

خدایا تورا شاگردم که مرا از این مهالک رهاندی. خودت را به من شناساندی و با این شناخت مرا جاوید ساختی. به من راه سعادت را نشان دادی؛ راهی که هیچ‌گاه پایانی ندارد.

خدایا سپاسگزارم که در این راه برایم پیشوایانی از جنس نور و علم و هدایت قرار دادی؛ همان‌هایی که حرکت با آن‌ها طی کردن طریق سعادت است. خدایا تورا شکر می‌گویم که چهارده نور پاک قرار دادی که با آن‌ها راهم را بیابم و هرگز گم نشوم تا به سرانجام برسم، تا به بهشت جاوید تو درآیم.

اینک دوست دارم نمونه‌هایی از کرامات این پیشوایان را با خود

زمزمه کنم تا محبتم به آن‌ها فزونی گرفته و ماندنم بر طریق سعادت استوارتر شود:

۱. چند روزی بود که وقتی از آن کوچه می‌گذشت به راحتی می‌توانست عبور کند و از زباله‌هایی که بر سرش می‌ریختند خبری نبود. علت را که جویا شد گفتند: آن مرد یهودی که این کار را می‌کرد مریض شده و در بسترا افتاده است. دریای رحمتش اجازه نداد که آن مرد یهودی نیز از مهر و محبتش بی‌نصیب بماند. در میان تعجب یاراناش فرمود: به دیدار و احوال‌پرسی او می‌روم. وقتی در را برایش گشودند با لبخند همیشگی‌اش فرمود: برای عیادت آمده‌ام. آن مرد یهودی گفت: ای محمد باید چه بگویم تا مسلمان شوم؟

۲. ضربت که فرود آمد، بر سجاده‌اش افتاد. ستون‌های هدایت فرو ریخت. همه بی‌قرار شدند، طیب آوردند، یتیمان مدینه با کاسه‌های شیر نزد پدر آمدند، همه در اضطراب بودند، از شقاوت کسی که او را به این روز انداخته بود و اینک اسیرشان بود با بغض تمام سخن می‌گفتند. اندکی طعام برایش آوردند تا شاید توانی بگیرد. طعام را که نزدش آوردند به زحمت لب‌ها را گشود تا چیزی بگوید. همه سکوت کردند تا صدای خسته و ناتوان حضرتش را بشنوند. و او فرمود: آیا به اسیرتان غذا داده‌اید؟

۳. شب را تا به صبح به عبادت به سر آورده بود و اینک می‌خواست پایان عبادتش را با خواستن حاجات از معبودش به سرانجام رساند.

یک به یک آشنایان و همسایگان را بر می شمرد و از خدای تعالی برای آن‌ها رفع حاجاتشان را می خواست. فرزند از او پرسید: مادر جان چرا برای خودمان دعا نمی کنی؟ فرمود: پسر عزیزم! ابتدا دیگران و بعد خودمان.^۱

۴. امام دومین علیه السلام مشغول غذا خوردن بود. سگی روبروی او نشسته بود و خیره به او نگاه می کرد. هرلقمه ای که خود می خورد لقمه ای نیز به آن سگ می داد. از او پرسیدند آیا او را از خود دور نمی سازی؟ فرمود: رهایش کنید! از خدای تعالی حیا می کنم که جانداري به من نگاه کند و من چیزی بخورم و به او ندهم.^۲

۵. از روی محبتی که به آقايش داشت برايش دسته گلی آورده بود. امام علیه السلام به ازای این محبت فرمود: تو را آزاد کردم. دیگران که از این بخشش امام به تعجب آمده بودند، پرسیدند: آیا یک دسته گل ارزش آن را داشت که کنیزی را آزاد سازی؟ پیشوای سوم ما علیه السلام فرمود: خداوند این گونه ما را ادب فرموده و در قرآنش فرموده است: «هنگامی که مورد تحیت قرار گرفتید به بهتر از آن تحیت کنید یا همان گونه پاسخ دهید.»^۳

۶. مانده بود که چه کند. اینک که مردمان مدینه بر او تسلط یافته اند و از شهر بیرونش ساخته اند خانواده اش را چه کند؟ آن‌ها را به که بسپارد؟ فکری به خاطرش رسید که موجب شد میان بیم و امید گرفتار آید. جز خانه اهل بیت پیامبر جایی

۱. علل الشرائع، ج ۱، ص ۱۸۲.

۲. بحار الأنوار، ج ۴۳، ص ۳۵۲.

۳. بحار الأنوار، ج ۴۴، ص ۱۹۵.

را قابل اعتماد نمی یافت و از سویی خود را از کسانی می دید که در قتل وحشیانه ی پدر و برداران امام سجاد علیه السلام بی تقصیر نبود و اینک با این همه ظلمی که به آنان کرده بود چگونه می توانست از او تقاضای کمک کند؟ اما چاره ی دیگری نداشت و ... و او را چه مهربان یافت وقتی که حتی قاتل پدر و برادرانش را نیز از در خانه اش ناامید نکرد و به خانواده ی بی پناه او پناه داد.^۱

۷. مرد مسیحی از روی بغض و کینه ای که به او داشت وقتی به او رسید از روی بی ادبی و تمسخر به او گفت: تو بقر هستی. امام فرمود: نه! من باقر هستم. گفت: تو فرزند زن آشپز هستی. امام فرمود: آری این مهارت او بود. از این همه وقار و آرامش بر عصبانیتش افزوده شد و گفت: تو فرزند کنیز سیاه روی دشنام گوی زشت گفتار هستی. و امام با همان آرامش پیشین گفت: اگر آنچه می گویی راست است، خدا مادرم را پیامرزد و اگر دورغ گفתי خدا تو را پیامرزد. آتش عصبانیتش با سیلاب آرامش و وقار امام فروکش کرد و از آن پس او را مسلمان و از پیروان امام یافتند.^۲

۸. خادمش را پی کاری فرستاده بود، ولی حالا دیگر خیلی دیر کرده بود. خود به دنبال او رفت. وقتی به او رسید دید که فارغ از انجام کارش گوشه ای خوابیده است. بالای سرش نشست. هوا گرم بود. با عطوفت تمام شروع کرد به باد زدن او تا گرمی هوا خوابش را آشفته نساخته و استراحتش را مختل نکند. وقتی بیدار شد

۱. منتهی الآمال، ج ۲، ص ۹.

۲. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۲۰۷.

شرمسار بود و مولای مهربانش - صادق آل محمد (علیه السلام) - را بالای سرش دید، سربه زیر انداخت. امام فرمود: فلانی این حق نیست که هم شب و هم روز هر دو را بخوابی. شب از آن خودت باشد که بخوابی و روزت برای ماست که وظایف را انجام دهی.^۱

۹. امام هفتمین (علیه السلام) گذارش به کنار قبری افتاد. این کلام حکیمانه را به همراهان ارزانی داشت: چیزی که آخرش این است سزاوار نیست که به ابتدایش دل بست و چیزی که ابتدایش این است شایسته است که از سرانجامش ترسید.^۲

۱۰. غیر از مقام امامتش که هیچ مقامی با آن قابل مقایسه نیست و ما را راهی به معرفت آن مقام نیست، اینک به اجبار حاکم وقت، مقام ولایتعهدی را نیز دارا شده بود و غیر از شیعیانش حالا همه‌ی مخالفین نیز مقام او را بزرگ می‌داشتند. روزی به حمام عمومی رفت تا به نظافت تن پردازد. مردی که او را نشناخته بود از او خواست که بدنش را کیسه بکشد. او نیز کیسه را گرفته و مشغول کیسه کشیدن شد. اطرافیان که امام را شناختند آن مرد را متوجه ساختند. وقتی متوجه شد شرمسار گشته و از امام عذرخواهی کرد، اما امام با ملاطفت و دلجویی از او، به کیسه کشیدن ادامه دادند.^۳

۱۱. اگرچه فقط نه سال داشت، اما برگزیده‌ی الهی بودن مخالفتی

۱. الکافی، ج ۸، ص ۸۷.

۲. تحف العقول، ص ۴۰۸.

۳. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۳۶۲.

با کم بودن سن ندارد. مأمون مجلسی آراست تا بزرگترین عالمان
 او را به چالش کشند. عالمانی که از نور علم تهی و از محفوظات
 سرشار بودند خواستند تا با سوالات خود او را در نظر مردمان
 تنزل دهند. یحیی بن اکثم از او پرسید: درباره ی مُحرمی که
 صیدی را کشته است چه می فرمایید؟ امام فرمود: خارج از حرم
 کشته یا در حرم؟ عالمانه کشته است یا جاهلانه؟ از روی عمد
 کشته یا سهواً؟ مُحرم آزاد بوده یا بنده؟ کوچک بوده یا بزرگ؟
 بار اولش بوده یا بار چندم؟ صید از پرندگان بوده یا غیر آن؟
 صید کوچک و کم سن بوده یا بزرگ؟ مُحرم از صید پشیمان بوده
 یا همچنان بر صید اصرار داشته؟ صید را در شب کشته یا در روز؟
 مُحرم احرام عمره داشته یا احرام حج؟ یحیی بن اکثم از فروعی
 که امام بر شمرده بودند حیران شد و هیچ سخنی از او بر نیامد.^۱

۱۲. بر اثر ستمی که به او خورانده بودند مسموم شده بود و آخرین
 روزهای عمرش را می گذراند. ابودعامه که به ملاقاتش رفته بود
 می خواست مرخص شود که امام هادی علیه السلام فرمود: به همین
 اندازه که به دیدار من آمدی بر من حقی پیدا کرده ای و در ادای
 این حق، حدیثی از جدّش، پیامبر صلی الله علیه و آله برای او نقل کرد.^۲

۱۳. در توصیف امام یازدهمین علیه السلام گفته اند: اخلاق شریفش همچون
 اخلاق جد بزرگوارش رسول خدا صلی الله علیه و آله بود. چهره ای گندمگون،
 قامتی زیبا و بدنی مناسب داشت. سن و سالش کم بود،

۱. الإحتجاج علی أهل اللجاج، ج ۲، ص ۴۴۳.

۲. بحار الأنوار، ج ۵، ص ۲۰۸.

اما هیبت و عظمت بسیاری داشت. همگان تعظیمش می‌کردند، حتی مخالفین به خاطر فضل و دانشی که داشت به ناچار در مقابل او سرفروود می‌آوردند و به جهت پاکی و پاکدامنی و زهد و عبادت و راستی و درستی و شایستگی او را برتری می‌دادند. بسیار بزرگوار، با شرافت، عالم و بخشنده بود و در برابر ناملایمات از خود ضعف نشان نمی‌داد.^۱

۱۴. و آخرین ذخیره‌ی الهی در نامه‌ای به یکی از بزرگان شیعه، محبت خود نسبت به پیروانشان را چنین اظهار فرمودند: اخبار شما از ما پوشیده نیست، شما را فراموش نمی‌کنیم و در رسیدگی به شما کوتاهی نمی‌کنیم.^۲

اینک من به کجا می‌روم؟ اگر محبت این انوار پاک و بغض مخالفانشان را دارم بر صراط مستقیم بندگی‌ام و در غیر این صورت از مسیری که خدا برایم ترسیم کرده خارج شده‌ام.

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: الْأَئِمَّةُ بَعْدِي عِدَّةُ نُبِيَّائِ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَحَوَارِي عِيسَى مَن أَحَبَّهُمْ فَهُوَ مُؤْمِنٌ وَمَن أَبْغَضَهُمْ فَهُوَ مُتَافِقٌ هُمْ حُجَجُ اللَّهِ فِي خَلْقِهِ وَأَعْلَامُهُ فِي بَرِّيَّتِهِ.^۳

پیامبر ﷺ فرمود: امامان پس از من به تعداد برگزیدگان بنی اسرائیل و حواریون حضرت عیسی علیه السلام هستند. هرکس آن‌ها را دوست بدارد مومن است و هرکس نسبت به آن‌ها بغض ورزد

۱. الخرائج، ج ۲، ص ۹۰۱.

۲. الإحتجاج علی أهل اللجاج، ج ۲، ص ۴۹۷.

۳. كفاية الأثر في النص على الأئمة الإثني عشر، ص ۱۶۶.

منافق است. آن‌ها حجت‌های خداوند در خلقتش و نشانه‌های او در میان مخلوقاتش هستند.

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ جَالِسًا ذَاتَ يَوْمٍ وَعِنْدَهُ عَلِيٌّ وَفَاطِمَةُ وَالحَسَنُ وَالحُسَيْنُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّ هَؤُلَاءِ أَهْلُ بَيْتِي وَأَكْرَمُ النَّاسِ عَلَيَّ فَأَحِبِّ مَنْ أَحَبَّهُمْ وَأَبْغِضْ مَنْ أَبْغَضَهُمْ وَوَالِ مَنْ وَالَاهُمْ وَعَادِ مَنْ عَادَاهُمْ وَأَعِزِّ مَنْ أَعَزَّهُمْ.^۱

ابن عباس گوید: روزی پیامبرنشسته بود و نزدش علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم‌السلام بود. پس گفت: خدایا تومی‌دانی که اینان اهل بیت من و برترین مردم نزد من هستند. هرکه آن‌ها را دوست داشته باشد دوست بدار و هرکه آن‌ها را بغض دارد مبغوض دار. مولای کسانی باش که ولایتشان را می‌پذیرند و دشمن دشمنانشان باش و یاری‌کنندگانشان را یاری کن.

نیک می‌دانم که تقویت محبت به این انوار پاک در پیروی از آنان است:

﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾

بگو: اگر خدا را دوست دارید، از من پیروی کنید تا خدا دوستتان بدارد و گناهان شما را بر شما ببخشد، و خداوند آمرزنده مهربان است.

ای خدای مهربان من! ای فراتر از اندیشه‌ها! تو را شکرگزارم و برتمایی

نعمت هایت تو را می‌ستایم، اما مهم‌ترین نعمتی که بر من ارزانی داشتی، نه نعمت سلامتی، نه نعمت پدر و مادر، نه نعمت عافیت و نه هیچ نعمتی دیگر، بلکه مهم‌ترین نعمت هدایت بود؛ چه آنکه بدون هدایت، نه سلامتی، نه پدر و مادر و نه هیچ چیز دیگری نعمت نخواهد بود. خودت نیز آنگاه که نعمت هدایت را کامل کردی و علی علیه السلام را بر ما امیر فرمودی از اتمام نعمت گفتی:

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾^۱

امروز دین را برای شما کامل ساخته و نعمتم را بر شما تمام کردم.
امام رضا علیه السلام ضمن خطبه‌ای طولانی در مورد مقام امامت در تفسیر همین آیه می‌فرمایند:

وَأَنْزَلَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ وَهِيَ آخِرُ عُمْرِهِ عليه السلام ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ وَأَمَرَ الْإِمَامَةَ مِنْ تَمَامِ الدِّينِ وَلَمْ يَنْصُرِ عليه السلام حَتَّى بَيَّنَّ لِأُمَّتِهِ مَعَالِمَ دِينِهِمْ وَأَوْضَحَ لَهُمْ سَبِيلَهُمْ وَتَرَكَهُمْ عَلَى قَصْدِ سَبِيلِ الْحَقِّ وَأَقَامَ لَهُمْ عَلِيًّا عليه السلام عِلْمًا وَإِمَامًا وَمَا تَرَكَ لَهُمْ شَيْئًا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْأُمَّةُ إِلَّا بَيَّنَّهُ فَسَنَ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ لَمْ يُكْمِلْ دِينَهُ فَقَدْ رَدَّ كِتَابَ اللَّهِ وَمَنْ رَدَّ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ كَافِرٌ بِهِ^۲

در حجة الوداع که آخر عمر پیامبر صلی الله علیه و آله بود این آیه نازل شد:
﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ و امر امامت از تمام دین است و پیامبر

۱. سوره مائده، آیه ۳.

۲. الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص ۱۹۹.

از میان امتش نرفت مگر اینکه معالم دینشان را برایشان
روش ساخت و راه را برایش آشکار نمود و آن‌ها را در حالی ترک
گفت که آن‌ها را بر راه حق نشانده بود و علی را برای آن‌ها به عنوان
نشانده و پیشوا قرار داده بود و چیزی را برای آن‌ها نگذاشته بود
که امت به آن نیازمند باشند مگر اینکه برایشان روشن ساخته
بود. پس کسی که گمان کند خداوند عزّوجلّ دینش را کامل
نساخته کتاب خدا را ردّ کرده است و آنکه چنین کند به خداوند
کفر ورزیده.

خدایا! تو را سپاسگزارم که خودت را به ما شناساندی و برایمان
پیشوایانی قرار دادی که گم نشویم، که از تو دور نشویم، که به جهنم
و هلاکت در نیاییم.

خایا با تمام دل سپاسگزارم.



فصل دوم:
توحید در تصورات

پس از آنکه خدای تعالی را به معرفی خود او شناختیم، یکی از وظایفمان این است که هیچ‌گاه این معرفت را به اندیشه و تفکر آلوده نساخته و همواره برتنزیه او مواظبت نماییم. شناختی که ما از خداوند داریم حاکی از آن است که هیچ فکرواندیشه‌ای به او راه ندارد و هرگونه دخالت دادن فکرواندیشه در او موجب دوری از معرفت نسبت به او شده و انسان به سوی ساختن توهمی از خدای رود که هیچ ربطی به او ندارد.

اگر قدم دوم پس از شناخت خداوند حرکت در مسیر بندگی اوست، اما شیطان نیز دشمنی است که در این مسیر بر سر راه بندگان نشسته و عزم خود را بر انحراف رهروان از مسیر بندگی جزم کرده است. او بر خلاف هشدارهای عقل و تذکرات انبیاء و اوصیاء علیهم‌السلام مردمان را به تفکرواندیشه در خدای تعالی سوق می‌دهد.

با وجود معرفت روشنی که نسبت به خدای تعالی وجود دارد، در میان برخی انسان‌ها که سعی دارند همه چیز را با حواس پنجگانه و فکرواندیشه خود مورد شناخت قرار دهند، خط قرمز تفکر در خدای تعالی برداشته شده و اندیشه‌هایی در مورد خداوند ارائه شده که جز دوری از خداوند ثمری نداشته است؛ اندیشه‌هایی که به نام عقل

واندیشه‌ورزی و برخلاف رهنمود عقل عمل کرده و مرکب فکر و اندیشه را به سوی شناخت خداوند رانده‌اند، سرانجامی جز هلاکت نخواهند داشت.

در ادامه برای نشان دادن انحراف چنین اندیشه‌هایی از معرفت خدای تعالی ابتدا به تبیینی از اینگونه دیدگاه‌ها پرداخته و سپس به نقد آن‌ها اهتمام خواهیم ورزید.

۱. تبیین خداشناسی تصویری

اندیشمندانی که می‌خواهند شناخت خدا را از سوی خود آغاز کنند سعی‌شان بر این است که با نظر در مخلوقات و با گام‌هایی فکری، از این مخلوقات به خداوند منتقل شوند.^۱ در چنین اندیشه‌هایی دو قدم اساسی طراحی می‌شود؛ گام نخست عهده‌دار اثبات وجود خداوند و گام دوم عهده‌دار تثبیت صفات و کمالات اوست.

این دیدگاه‌ها قائلند این دو گام درباره‌ی تمام گزاره‌هایی که درباره خداوند بر زبان می‌آوریم قابل ملاحظه است؛ مثلاً در گزاره‌های زیر که می‌گوییم:

خدا عالم است،

خدا توانا است،

خدا واحد است،

و...

۱. البته اگر شناخت فطری نبود و از قبل خدا را نمی‌شناختند، هیچ‌گاه متوجه خدا نمی‌شدند تا بخواهند در مورد آن اندیشه‌ورزی کنند.

گریزی از دو گام گفته شده نخواهیم داشت. در هر کدام از جملات بالا که درباره خدا صحبت می‌کنیم ابتدا باید موضوع مورد نظر اثبات شده و بعد چیزی را هم که به این موضوع نسبت می‌دهیم تبیین شود. برای این اساس، قائلند ابتدا باید موضوع این جملات که خداوند است اثبات شود و سپس نحوه شناختمان از صفات و کمالات او را بیان کنیم. در ادامه، دو گام فوق را مورد نظر قرار داده و پس از تبیین این دیدگاه به نقد و بررسی آن خواهیم پرداخت.

۱.۱. گام نخست: اثبات وجود خداوند

در گام نخست این ادعا مطرح می‌شود که در هر جمله‌ای که درباره‌ی خداوند به کار می‌بریم ابتدا باید از موضوع این جملات که همان خداوند باشد تصویری داشته باشیم؛ چنان‌که گفته‌اند:

قوله عَلَيْهِ السَّلَام: أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ، إِشَارَةٌ إِلَى أَنْ مَعْرِفَةَ اللَّهِ تَعَالَى وَ لَوْ بَوَاجِهَ ابْتِدَاءِ الْإِيمَانِ وَ الْيَقِينِ فَإِنَّ مَا لَمْ يَتَصَوَّرْ شَيْءٌ لَا يُمْكِنُ التَّصْدِيقُ بِوُجُودِهِ.^۱

سخن امام عَلَيْهِ السَّلَام که فرمود: اول دین معرفت اوست، اشاره به آن است که معرفت خداوند متعال حتی اگر به صورت ابتدای ایمان و یقین باشد، اگر چیزی تصور نشود تصدیق به وجودش ممکن نیست.

و نیز گفته‌اند:

«بشرمی خواهد به خدا معتقد گردد و به او معرفت پیدا کند.

۱. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۶، ص ۱۳۶.

اولین پرسشی که به میان می‌آید این است که آیا بشر قادر است خدا را تصور کند تا بدو معتقد گردد یا نه؟ زیرا اعتقاد، تصدیق است و تصدیق فرع بر تصور است و اگر تصور خدا غیر ممکن باشد تصدیق و اعتقاد به او نیز غیر ممکن خواهد بود.^۱

اثبات وجود چنین تصویری همان قدم نخستین است که در این اندیشه‌ها برداشته می‌شود. البته خود این اندیشمندان نیز به تصویری بودن چنین خدایی اذعان دارند:

نکته مهم آن است که راه استدلال و مفهوم حصولی، حتی برهان صدیقین، مادامی که از حوزه‌ی مفهوم و صورت ذهنی بیرون نیاید و تا زمانی که به عینیت خارج مبدل نشود، هرگز ذات واجب را هرچند بطور شهود محدود و ادراک متناهی، ارائه نمی‌کند، زیرا مفهوم ذهنی، چون از تشخص عینی برخوردار نیست، قابل صدق بر کثیرین است خواه آن افراد متکثر در طول هم باشند یا عرض یکدیگر، حتی مفهوم «الله» معنای «بسیط الحقیقه»، «صورت ذهنی»، «واجب الوجود» و مانند اینها از مفاهیم ذهنی، قابل صدق بر کثیرین است، ... یعنی حکیم و متکلم چیزی را در ذهن دارند که بر غیر واجب کنونی هم قابل انطباق است.^۲

با وجود مفهومی و تصویری بودن چنین خدایی باز هم سعی می‌شود چنین دیدگاهی حفظ شده و بر صحت پایبندی به آن پافشاری کند:

۱. مجموعه آثار، ج ۶، ص ۱۰۰۴.

۲. جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا، ص ۴۵-۴۶.

«برهان حصولی و روش مفهومی و منطقی برای اثبات واجب، بنوبه‌ی خود لازم می‌باشد و مایه نورانیت عقل می‌گردد و ایمان مستند به آن معقول و مقبول است.»^۱

اندیشمندان مفهوم محور در سیر گفتگوی مفهومی از خداوند، ابتدا یک رابطه‌ی دوسویه را مدنظر قرار می‌دهند و بعد با انطباق یک سوی آن بر محسوسات اطرافمان قائل می‌شوند که سوی دیگر این رابطه نیز اثبات شده است و آن سوهمان خداست. به عنوان مثال دو واژه‌ی «واجب» و «ممکن» را تصور کرده و آنگاه در توضیح این دو واژه قائلند که واجب آن است که در وجودش به دیگری نیازمند نیست و ممکن آن است که در وجودش به دیگری نیازمند است. سپس با انطباق واژه‌ی ممکن بر اشیاء پیرامون خود قائلند که این‌ها وجود نیافته‌اند مگر اینکه قبلش موجود واجبی وجود داشته باشد و بدین طریق قائل می‌شوند آن موجود واجبی که این موجودات ممکن وجودشان را از او گرفته‌اند همان خداست که به اثبات وجودش توفیق یافته‌اند.

در ادامه، برخی از این تلاش‌های فکری در اثبات خدایی مفهومی و تصویری را مورد نظر قرار می‌دهیم:

لَا شَيْءَ أَنْ هُنَا وَجُودًا، وَ كُلُّ وَجُودٍ فَإِمَّا وَاجِبٌ وَ إِمَّا مُمْكِنٌ؛ فَإِنْ كَانَ وَاجِبًا فَقَدْ صَحَّ وَجُودُ الْوَاجِبِ وَ هُوَ الْمَطْلُوبُ؛ وَإِنْ كَانَ مُمْكِنًا فَإِنَّا نَبَيِّنُ أَنَّ الْمُمْكِنَ يَنْتَهِي وَجُودُهُ إِلَى وَاجِبٍ الْوُجُودِ.^۲

در اینکه وجودی هست شکی نیست؛ و هر وجودی یا واجب

۱. جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا، ص ۴۴.

۲. المبدأ و المعاد، (ابن سینا)، ص ۲۲.

است و یا ممکن؛ پس اگر واجب بود، وجود واجب صحت می‌یابد و اگر ممکن بود تبیین نمودیم که بالاخره به واجب الوجود ختم می‌شود.

اعلم أنَّ كل موجود إمّا واجب الوجود، و إمّا ممكن الوجود ... لا شكَّ أنَّ الأشياء موجودة، فإن كان فيها واجب الوجود فقد صحَّ لنا وجود شيء هو واجب الوجود، و هو مطلوبنا. و إن كان الكل ممّا تعلمه ممكننا، و قد عرفت أنَّ الممكن يحتاج إلى مرجّح و يعود الكلام إليه و لا تذهب الأسباب الممكنة إلى غير النهاية، فإن مجموع الممكنات ممكن، إذ الكل مركّب من الآحاد، موقوف عليها، فإذا كانت الآحاد ممكنة، فالمجموع أولى بالإمكان فيحتاج المجموع إلى مرجّح. و لا يكون ذلك المرجّح ممكننا و إلّا دخل في تلك الجملة المحتاجة إلى مرجّح، فلا يكون علة للمجموع؛ فإنّ لا بدّ و أن يكون المرجّح واجب الوجود لذاته، فصحَّ وجود واجب الوجود على التقديرات.»^۱

بدان که موجود یا واجب الوجود است و یا ممکن الوجود ... بدون شک، اشیاء وجود دارند، پس اگر در آن‌ها واجب الوجود باشد صحیح است که گفته شود وجود شیء همان واجب الوجود است و این همان مطلوب ماست. اگر همه‌ی آنچه که ما می‌شناسیم ممکن الوجود باشد، از آنجایی که ممکن نیازمند به مرجح است، کلام به آن برمی‌گردد و این وسایط ممکن تابعی نهایت پیش نمی‌روند؛ چرا که مجموع ممکنات هم خودش ممکن است و کل از افراد تشکیل شده و متوقف بر آن‌هاست.

۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، ص ۵۵-۵۷.

پس وقتی افراد ممکن باشند، مجموعه سزاوارتر به امکان است و بدین طریق مجموعه نیز نیازمند به مرجح می شود و آن مرجح نمی تواند ممکن باشد و گرنه در آن مجموعه ی نیازمند به مرجح قرار می گیرد و دیگر علتی برای مجموعه نخواهد بود؛ بنابراین ناگزیر باید مرجح خودش واجب الوجود بالذات باشد و بدین طریق وجود واجب الوجود ثابت می شود.

اعلم ان الموجود اما ان يكون له سبب في وجوده او لا سبب له فان كان له سبب فهو الممكن سواء كان قبل الوجود اذا فرضناه في الذهن او في حالة الوجود لان ما يمكن وجوده فدخله في الوجود لا يزيل عنه امكان الوجود و ان لم يكن له سبب في وجوده بوجه من الوجوه فهو واجب الوجود فاذا تحققت هذه القاعدة فالدليل على ان في الوجود موجودا لا سبب له في وجوده ما اقله - فهذا الوجود اما ممكن الوجود او واجب الوجود فان كان واجب الوجود فقد ثبت ما طلبناه و ان كان ممكن الوجود فممكن الوجود لا يدخل في الوجود الا بسبب يرجح وجوده على عدمه فان كان سببه ايضا ممكن الوجود فهكذا تتعلق الممكنات بعضها ببعض فلا يكون موجود البتة لان هذا الوجود الذي فرضناه لا يدخل في الوجود ما لم يسبقه وجود ما لا يتناهى وهو محال فاذا الممكنات تنتهى بواجب الوجود.^۱

بدان که موجود یا سببی برای وجودش هست یا سببی نیست. پس اگر سببی برای وجودش بود، ممکن خواهد بود؛ چه موجودی باشد که در ذهن فرض می گیریم یا در حالت وجود باشد؛

۱. رسائل ابن سینا، ص ۲۴۲.

چراکه آنچه وجودش ممکن باشد داخل در وجود می‌شود و امکان وجود از آن زایل نمی‌شود و اگر به هیچ وجهی سببی برای وجودش نباشد آن وجود واجب الوجود است. هنگامی که این قاعده تحقق بیابد دلیل می‌شود بر اینکه در وجود موجودی است که سببی برای وجودش نیست. پس این وجود یا ممکن الوجود است و یا واجب الوجود. پس اگر واجب الوجود باشد آنچه را که در پی آن بودیم ثابت می‌شود. اگر ممکن الوجود بود پس ممکن الوجود داخل در وجود نمی‌شود مگر به علت اینکه وجودش بر عدمش ترجیح یابد و اگر سبب آن هم ممکن الوجود بود پس اینچنین بعضی از ممکنات به بعضی دیگر متعلق می‌شوند و البته چیزی موجود نمی‌شود؛ زیرا این وجودی که ما فرض گرفتیم داخل در وجود نمی‌شود مادامی که وجودی بر آن سابق نشود که بی‌نهایت است و این محال است و بنابراین ممکنات به واجب الوجود منتهی می‌شوند.

و اذ لكل متحرك محرك و لا يستصح العقل متحركات يتماهى عددها الى لا نهاية، و الا لكانت بالاسر أوساطا بلا طرف، و ما دام حكمها حكم الواسطة، لا تكون حركة بالفعل. فاذن، يجب الانتهاء الى محرك لا يتحرك، كما مخرج الامور من القوة الى الفعل و الموجد اياها، امر هو بالفعل بذاته و موجود بذات.^۱

و چون برای هر متحرکی محرکی است و عقل نمی‌تواند مصحح متحرکات بی‌نهایت باشد؛ زیرا موجب وسط بدون طرف می‌شود در حالی که حکمشان پیوسته حکم واسطه است،

۱. القیسات، النص، ص ۳۸۳.

حرکت بالفعلی نخواهیم داشت. پس در این صورت واجب است که به محرکی که حرکت نداشته باشد منتهی شود؛ همچنان که اخراج کننده‌ی امور از قوه به فعل و ایجاد کننده آن‌هاست، آن ذاتاً بالفعل و موجود ذاتی است.

فلو فرضنا بطلان کل واقعية في وقت أو مطلقا كانت حينئذ كل واقعية باطلة واقعا أي الواقعية ثابتة - و كذا السوفسطي لورأى الأشياء موهومة أو شك في واقعتها فعنده الأشياء موهومة واقعا و الواقعية مشكوكة واقعا أي هي ثابتة من حيث هي مرفوعة و إذ كانت أصل الواقعية لا تقبل العدم و البطلان لذاتها فهي واجبة بالذات فهناك واقعية واجبة بالذات و الأشياء التي لها واقعية مفتقرة إليها في واقعتها قائمة الوجود بها. و من هنا يظهر للم تأمل أن أصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الإنسان و البراهين المثبتة له تنبيهات بالحقيقة.^۱

پس اگر بطور مطلق و یا در وقتی خاص، بطلان اصل واقعیت را فرض بگیریم، در این صورت معتقدیم که اصل واقعیت، واقعاً باطل است و اگر معتقد به بطلان واقعی آن شویم، ثبوت واقعیت را پذیرا شده‌ایم و همچنین اگر سوفسطایی اشیاء را موهوم دانسته و یا در اصل واقعیت آن‌ها شک کند، اشیاء در نظر او واقعاً موهوم خواهند بود و واقعیت نزد او واقعاً مشکوک خواهد بود و این به معنای اثبات واقعیت از همان نقطه‌ای است که انکار می‌شود و اگر واقعیت ذاتاً بطلان و عدم را قبول نمی‌کند پس واجب بالذات است. بنابراین واجب بالذاتی خواهیم داشت

۱. تعلیقه طباطبائی بر اسفار، ج ۶، ص ۱۴.

و اشیایی که واقعیتشان این است که در واقعیتشان به همان واجب نیازمند هستند و وجودشان به او وابسته است. از اینجا روشن می‌شود که اصل وجود نزد انسان واجب بالذات و ضروری است و براهینی که برای اثبات اقامه می‌شوند برای تنبیه به این حقیقت است.

بدین طریق و با تلاش‌هایی فکری از این دست به مفهومی کلی و تصویری نامحدود دست می‌یابیم که این محصول فکری نام «خدا» بر خود می‌گیرد و پیروان این اندیشه‌ها قائل می‌شوند راه انکار خدای تعالی را بر منکران و ملحدان سدّ نموده‌اند. لذا تلاش این اندیشمندان در قالب گام دوم برای اثبات صفات و کمالاتی برای این موجود کلی تصور شده، استمرار می‌یابد.

۱.۲. گام دوم: اثبات صفات و کمالات برای خداوند

پس از اثبات تصویری از خداوند، قدم دوم، اثبات صفات و کمالات تصویری و مفهومی برای اوست. برای نیل به این مقصود، نظاره بر صفات و کمالات مخلوقات شروع می‌شود و با اخذ صفات و کمالات مخلوقی سعی می‌شود میان این صفات و آنچه برای خدا در نظر دارند ارتباط برقرار شود. برقراری ارتباط چنین است که قائلند چون اعطا کننده‌ی یک صفت نمی‌تواند خودش از آن صفت تهی باشد، لذا خداوند که این صفات مخلوقی را برای مخلوقاتش قرار داده است خودش از آن‌ها تهی نیست و بلکه به وجه اعلی از این کمالات و صفات کمالی برخوردار است.

وجه اعلی که در این عبارات ذکر شد بدان معناست که وقتی یک صفت کمالی را در یک مخلوق می‌بینیم با حذف حدود و قیودش آن را

به خداوند نسبت دهیم؛ به عنوان مثال اگر شخص عالمی را می بینیم که به میزانی از علم برخوردار است و دیگری را می بینیم که از شخص نخست بیشتر و فرد سوم از هر دو نفر قبلی بیشتر از علم بهره مند است آنگاه می توانیم بگوییم علم شخص دوم از علم شخص سوم محدودتر است و علم نفر اول از دو نفر دیگر محدودتر است، اما اگر فرد سوم را در نظر بگیریم و بگوییم فرد چهارم محدودیت کمتری داشته باشد و بر همین روش آنقدر پیش برویم که دیگر هیچ محدودیتی باقی نماند آنگاه با علم مطلق مواجه خواهیم بودیم و این علم مطلق که هیچ حدّ و محدودیتی ندارد همان علم خداست. در مورد قدرت، حیات، و سایر کمالات نیز همین روند حاکم است. برخی از این استشادات از این قرار است:

در عین آنکه وجود واحد و بسیط است، این وجود واحد دارای مراتبی است که از یک طرف به اعلیٰ المراتب، و از طرف دیگر متدرّجاً نزول پیدا می کند تا به ادنی المراتب می رسد؛ و در بین این دو درجه اعلیٰ و ادنی، بقیّه مراتب علی حسب اختلاف درجات و مراتبشان قرار دارند، به طوری که هر چه رو به بالا برویم وجود قوی تر و شدیدتر و وسیع تر خواهد بود؛ و بالعکس از بالا هر چه رو به پائین بیائیم، وجود ضعیف تر و تنگ تر خواهد بود، به طوری که هر مرتبه از مراتب بالا واجد کمال درجات ما دون خود هست و لا عکس.^۱

اعلم أن كل صفة كمالیة يتصف بها الموجود بها هو موجود ولا یوجب تغیرا ولا تكثرا و تجسما فإذا وجدت في المعلول

فوجودها في مبدأ الفياض عليه أولى و أقدم و أشد إذ الوجود و کمالاته فائضة من العلة المفيضه على معلولها و معطي الكمال لا يقصر عنه هو فوق التمام و الكمال لأن واهب کمالات و الفضائل لا يجوز أن يكون قاصرا عنها بل يجب ضرورة أن يكون أكمل و أجل من الموهوب له فيها فضلا عن ذاته لأن الأكمل الأفضل يدل على اكملية الذات و أفضليتها و كذا أفضل الأفعال و أكملها يدل على أفضل صفات مبدعها.^۱

بدان هر صفت کمالی که موجود از جهت موجود بودنش به آن متصف می شود و موجب تغییر و تکثر و تجسم نشود، هنگامی که در معلول یافته شود وجودش در مبداء فیاض سزاوارتر و مقدم و شدیدتر است؛ چراکه وجود و کمالاتش از علت مفیضه بر معلولش افاضه می شود و اعطاء کننده ی کمال خالی از آن نیست. او فوق تمام و کمال است؛ زیرا جایز نیست بخشنده ی کمالات و فضایل بی بهره از آن ها باشد، بلکه ضرورتاً واجب است کامل تر و جلیل تر از آنچه در دریافت کننده ی بخشش هست، برای او باشد چه رسد به ذاتش؛ چراکه اکمل و افضل دلالت بر کامل تر بودن و افضل بودن ذات دارد و همچنین برتری افعال و کامل تر بودن آن ها دلالت بر برتری صفات مبدع آن ها دارد.

و اوّل باید دانست که: هر وجود کامل، باید آنچه وجود و فعلیت است در ناقص، همه را دارا باشد، باشیء زاید، چنان که در سلسله نزولیه: ﴿اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ آنچه را نازل

دارد از وجود و کمال، وجود عالی دارد، مع‌شیء زاید. و چگونه نداشته باشد و آن عالی سابق، علّت است و فیاض است برنازل و معطی الکمال، دارنده و یابنده آن کمال است و آنچه در مستفیض است از فعلیّت مستعار، از مفیض است.^۱

پس خداوند متعال مصداق اکمل این صفات کمالیه و نامهای نیکوست و اگر او خود مالک مطلق آنها نبود چگونه می‌توانست به دیگران اعطا کند؟^۲

به لحاظ اینکه موجد و معطی یک کمال فاقد آن نیست و نه تنها فاقد آن نیست، بلکه در واقعیت و ذات خود همان کمال را به نحو اشدّ و اکمل دارد، واجب تعالی نیز که موجد و معطی حقیقی تمام ممکنات است، خود در مرتبه ذات و وجود بسیط خود، واجد تمام کمالات همه ممکنات است به نحو اشدّ و اکمل و به تعبیر فلاسفه به نحو اعلی و ارفع. معنی این سخن این نیست که همه کمالاتی که ممکنات دارند به نحو متمایز و هریک با وجودی خاص به خود در ذات واجب موجودند به طوری که ذات واجب مرکب از آنهاست، بلکه به این معناست که همه کمالاتی که همه موجودات دارند در واجب تعالی بایک وجود جمعی واحد بسیط لایتناهی موجودند، یعنی وجود واجب هم بتمامه مصداق علم است، هم بتمامه مصداق قدرت، هم بتمامه مصداق حیات، هم بتمامه مصداق هرکمال دیگری؛

۱. اسرار الحکم، ص ۱۶۲،

۲. علی و فلسفه الهی، ص ۶۰

نه اینکه جزئی از آن علم باشد، جزئی قدرت، جزئی حیات و هکذا. تعبیر دیگر این مطلب این است که هر کمالی که در نظر گیریم افراد طولی مختلفی دارد که برخی ضعیف‌اند و برخی قوی و برخی اقوی و بالاخره هر کمالی یک فرد واجب نیز دارد، منتها فرد واجب این کمال همان فرد واجب آن کمال دیگر و نیز فرد واجب همه کمالات دیگر است، این گونه نیست که فرد واجب هر کمالی غیر از فرد واجب کمال دیگر باشد، آن گونه که فرد ممکن یک کمال می‌تواند غیر از فرد ممکن کمالات دیگر باشد؛ به تعبیر حکما، هر چه وجود شدیدتر و کاملتر شود، بسیط‌تر و جمعی‌تر می‌شود و هنگامی که از نظر شدت لایتناهی شد، یعنی واجب شد، بسیط‌ترین و جمعی‌ترین است. در حالی که هیچ نحو کثرت و ترکیبی در آن نیست، واجد همه کمالات به عالیترین نحو می‌باشد، بتمامه و بساطته مصداق اتم هر کمالی است.

گفته شد که هر کمالی در هر ممکنی یافت شود همان کمال به شدیدترین و قویترین نحو، یعنی به نحو لایتناهی و واجب، در واجب موجود است و وجود همین کمال لایتناهی در واجب علت و موجب آن کمال ممکن است؛ به طوری که اگر واجب در ذات و وجود خود فاقد آن کمال بود، نمی‌توانست آن کمال را در ممکنات ایجاد کند. از اینجا روشن می‌شود که هر کمالی در واجب اصلی دارد و به عبارت دیگر اصل هر کمالی در واجب است و کمالات ممکنی که از همان سنخ‌اند فرع و رشحه و اضافه به آن اصل‌اند؛ یعنی، اصل هر کمالی، که در ذات واجب است

و عین وجود او است، منشأ همه کمالاتی است که از سنخ آن اصل اند، علم ذاتی و جویی واجب تعالی منشأ و علت همه علوم ممکنات است، قدرت ذاتی و جویی او منشأ و علت همه قدرتهای ممکنات است، حیات ذاتی و جویی او منشأ و علت حیات همه ممکنات است. از همین رو علّو و مجد واجب به همان کمالات ذاتی اوست که همه بایک وجود جمعی بسیط موجودند. به زبان حکما، علّو و مجد واجب به این است که وجود بسیط جمعی ولایتناهای او طوری است که همه این کمالات می توانند از آن ناشی شوند. پس علّو و مجد واجب تعالی به این نیست که موجد علم - علم امکانی در ممکنات - است، بلکه علّو او به همان علم ذاتی خود است که منشأ همه این علوم است.^۱

فالنظر إلى حقيقة الوجود المنبسط على كل موجود يعطي أنه بكماله و تمامه موجود بلا شوب عدم و يعطي أنه لا ثاني له في أصل الوجود و كل ما فرضه العقل ثانيا فبعد تحديق النظر وجده عين الأول.^۲

نظر در حقیقت وجود منبسط در هر موجودی حاکی از آن است که او به تمام و کمال و بدون آمیختگی با عدم موجود است و در اصل وجود برای او دومی نیست و آنچه عقل به عنوان دوم فرض می کند بعد از دقت نظر او را عین همان اول می یابد.

۱. شرح نهایة الحکمة (مصباح)، ج ۲، ص: ۱۷۹-۱۸۰

۲. مفاتیح الغیب، ص ۲۴۰.

۱.۳. بروزیك تناقض

با طریقی که در دو گام پیشین در معرفت خداوند ارائه شد ما با دو نوع موجود مواجه ایم؛ موجودی نامحدود که خدا نامیده می شود و موجوداتی محدود که مخلوقات نامیده می شوند. خدا در وجود، در علم، در قدرت، در حیات و در هر کمال دیگری نامحدود است و مخلوقات در وجود و در همه‌ی کمالاتشان محدود هستند. نتیجه‌ای که از این سیر فکری عایدمان شد یک اشکال اساسی و بزرگ دارد. اشکالی که خود این اندیشمندان نیز به آن معترف و آگاه هستند:

اگر خدا دارای اوصاف کمالی نامحدود است دیگر در کنار صفت نامحدود صفت دیگر (هرچند محدود و متناهی) نمی‌گنجد؛ مثلاً اگر خدای سبحان دارای علم نامحدود است دیگر نمی‌توان گفت در کنار علم نامحدود خدا، علم دیگران نیز به شکل محدود و متناهی هست.^۱

و باز تاکید می‌کند:

در قبال هستی صرف و مطلق و نامتناهی خدای سبحان هستی‌های دیگر (خواه محدود یا نامحدود) فرض صحیح ندارند. به بیان دیگر همانگونه که وجود دو نامحدود از یک سنخ فرض صحیح ندارد، وجود یک نامحدود و یک محدود از همان سنخ هم فرض صحیح ندارد، زیرا یک امر نامحدود هیچ خلأیی باقی نمی‌گذارد تا شیء محدود دیگری از همان سنخ

۱. تحریر رساله الولایة، ج ۱، ص ۸۷.

در آن خلاء جا بگیرد.^۱

چنان که در سطور پیشین نیز تصریح شده نمی توان چیزی را نامحدود انگاشت و در کنار آن و از همان سنخ نیز قائل به چیز محدودی شد؛ چرا که وجود محدود به نوعی نامحدود را از نامحدود بودن ساقط می کند؛ به عنوان مثال اگر دریای نامحدودی را تصور کنیم^۲ و از سویی کاسه ای آب را از این دریا برداریم آن دریای محدود به حدود همین کاسه آب که برداشتیم محدود شده است؛ یعنی در همان جایی که کاسه آب هست دیگر این دریای نامحدود نخواهد بود و بدین طریق به اندازه ی یک کاسه آب محدود خواهد شد. مثال دیگر این است که هوای اطرفمان را نامحدود فرض کنیم به همان مقداری که اشیایی وجود داشته باشند این هوای نامحدود محدود خواهد شد. مثلاً در درون سنگ بزرگی که در کنار ما روی زمین افتاده است هوایی نیست و این با نامحدود بودن هوا سازگار نیست.

۱.۴. وحدت وجود؛ پاسخ اندیشمندان به این تناقض

پاسخی که از سوی قائلین به این سیر فکری ارائه می شود در واقع نقطه ی اوج و تمامیت اندیشه آن ها را نمودار می سازد. این اندیشمندان در رسیدن به این دوراهی چاره ای ندارند که یکی از دوسویی که حاصل اندیشه ی خودشان بوده است را کنار نهند؛ یا باید وجود نامحدودی را که اثبات نموده اند کنار گذارند و یا با باقی نهادن نامحدود، از محدود ها درگذرند.

۱. تحریر رساله الولایة، ج ۱، ص ۸۸-۸۹.

۲. البته ما برآنیم که امکان تصور نامحدود نیز وجود ندارد و تصورات ما همگی در محدودیت ها شکل می گیرد.

پاسخ ارائه شده حاکی از آن است که این اندیشه‌ها هیچ‌گاه راضی نمی‌شوند ثمره‌ی تلاش فکری خود را کنار نهاده و به راحتی منکر وجود نامحدود شوند، بنابراین با نگاه داشتن وجود نامحدود، قدم‌های نخست اندیشه‌ورزی خود را که همان شروع از وجودهای محدود بود کنار می‌نهند و بدین طریق به این نظر قائل می‌شوند که در عالم هستی یک وجود بیشتر وجود ندارد و آن همان وجود خداست و این همان دیدگاهی است که از آن تعبیر به «وحدت وجود» می‌شود و بدین طریق نهایت گام‌های اندیشه‌ورزی متفکران بشری در شناخت خداوند ختم به وحدت وجود می‌شود. برخی از تصریحات این اندیشمندان را بر این دیدگاه به نظاره می‌نشینیم:

لأن التام هو ما لا يمكن أن يوجد خارجا منه وجود من نوع وجوده،
... إذا كان الأول تام الوجود لم يمكن أن يكون ذلك الوجود لشيء
آخر غيره، فإذا هو منفرد الوجود وحده، فهو واحد من هذه
الجهة.^۱

زیرا تام آن چیزی است که امکان ندارد خارج از آن، وجودی از نوع وجود خودش یافت شود، ... اگر اولی تام الوجود بود ممکن نیست آن وجود برای چیز دیگری غیر از آن باشد، پس در این صورت او واحد منفرد الوجود است و از هر جهت واحد است.

هر چیزی که هر چه او را هست باید، بود بیکبار که چیزش نباید بایستن تا حاصل شود و تا این مقدار بود، آن را «تمام» خوانند

۱. آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ص ۲۸ - ۲۹.

و هر چه همگی و را نبود که چیزیش بود که حاصل نیست
و را ناقص خوانند.^۱

فكان بهذا الطريق يرى الوجود كله شيئاً واحداً.^۲

بدین طریق همه ی وجود یک چیز دیده می شود.

فهو النور الحقّ المحض و الوجود الصّرف البحت، الّذي لا يشوبه
شيء، من خصوص و عموم و تحيّيّ و إرسال أصلاً، و هو كلّ
الوجود و كلّ الوجود، و كلّ البهاء و الكمال، و كلّ البهاء و الكمال،
و ما سواه على الإطلاق لمعات نوره و رشحات جوده و ظلال ذاته.^۳
پس او نور حق محض و وجود صرف محضی است که چیزی
از خصوص و عموم و حیثیّت و ارسال اصلاً او را مشوب نساخته
و او کل وجود است و تمامش وجود است و همه بهاء و کمال
است و همه ی او بهاء و کمال است و غیر او مطلقاً نور و رشحات
جود او و سایه ی ذات اوست.

فلا تخالف بين ما ذهبنا إليه من اتحاد حقيقة الوجود و اختلاف
مراتبها بالتقدم و التأخر و التأكّد و الضعف و بين ما ذهب إليه
المشاعرون أقوام الفيلسوف المقدم من اختلاف حقائقها عند
التفتيش.^۴

با تحقیق مشخص می شود بین آنچه ما در مورد اتحاد حقیقت
وجود و اختلاف مراتب آن ها با تقدّم و تاخّر و شدّت و ضعف

۱. الهیات دانشنامه علائی، ص ۱۱۶.

۲. حی بن یقظان، ص ۴۹.

۳. مصنفات میر داماد، ص ۱۵۸.

۴. الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، ص ۷.

گفته ایم و آنچه فلاسفه مشاء در مورد اختلاف حقایق گفته اند اختلافی نیست.

لا يجوز ان يحصل من نور الانوار نور و غير نور من الظلمات
كان جوهرها أو هيئتها فيكون اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة،
فذاته تصوير مركبة مما يوجب النور و يوجب الظلمة، و قد تبين
لك استحالة، بل الظلمة لا تحصل منه بغير واسطة؛ و أيضا النور
من حيث هو نور ان اقتضى، فلا يقتضى غير النور فاذا التمييز
بين نور الانوار و بين النور الأوّل الذي حصل منه، ليس الا بالكمال
و النقص.^۱

جایز نیست که از نور الانوار، نور و غیر نور مشتمل بر جوهر
یا هیئت آن ظلمات حاصل شود؛ چرا که اقتضاء نور غیر
از اقتضاء ظلمت است و در این صورت ذاتش از آنچه موجب
نور و آنچه موجب ظلمت می شود ترکیب می یابد و روشن شد
که چنین چیزی استحاله دارد. پس ظلمت به غیر از واسطه از
او حاصل نمی شود و نور نیز از حیث نور بودنش اقتضائی دارد
که غیر نور آن اقتضاء را ندارد پس تفاوت میان نور الانوار
و نور نخست که از او حاصل شده جز به کمال و نقص نیست.

كيف لا يكون الله سبحانه كلّ الاشياء و هو صرف الوجود الغير
المتناهى شدة و قوة و غنى و تماماً؟! فلو خرج عنه وجود لم يكن
محيطاً به لتناهى وجوده دون ذلك الوجود! تعالى عن ذلك،
بل إنكم لو دلّيتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله.^۲

۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۲۷ و ۱۲۶.

۲. عین الیقین، ص ۳۰۵ به نقل از توحید الامامیه، ص ۲۸۸.

چگونه خداوند تعالی همه چیزها نباشد در حالی که صرف وجود نامتناهی است در شدت و قوت و غنی و تمامیت؟! پس اگر وجودی از او خارج شود که به جهت تناهی وجودش محیط بر آن نباشد، دون آن وجود خواهد بود! فراتر از آن است، بلکه اگر شما ریسمانی را بر عمق زمین آویزان کنید بر خدا فرود خواهد آمد.

جناب حضرت حق را دویی نیست

در آن حضرت من و ما و تویی نیست^۱

الهی تا بحال می‌گفتم ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ الآن می‌بینم
مراهم لا تأخذنی سنة ولا نوم.^۲

یک وجود است و صفاتش بی شمار

آن یکی در هر یکی خوش می‌شمر^۳

و الثالث ملاحظة نفس تعينها المنفكة عن طبيعة الوجود
و هو جهة تعينها الذي هو اعتباري محض و ما حكم عليه العرفاء
بالعدمية هو هذه المرتبة من الممكنات و هو مما لا غبار عليه
لأن عند التحليل لم يبق بعد إفراز سنخ الوجود من الممكن-
أمر متحقق في الواقع إلا بمجرد الانتزاع الذهني فالحقائق موجودة
متعددة في الخارج لكن منشأ وجودها و ملاك تحققها أمر واحد
هو حقيقة الوجود المنبسط بنفس ذاته لا يجعل جاعل و منشأ
تعددتها تعينات اعتبارية فالمتعدد يصدق عليها أنها موجودات

۱. گلشن راز، بخش ۳۰

۲. الهی نامه، ص ۶۶.

۳. شاه نعمت الله ولی، غزلیات، غزل شماره ۸۵۲.

حقیقیه لکن اعتبار موجودیتها غیر اعتبار تعددها فموجودیتها حقیقیه و تعددها اعتباری.^۱

و سوم ملاحظه خود تعین جدای از طبیعت وجود است و آن جهت تعینش که اعتبار محض است و آنچه عرفا بر آن حکم عدم بودن نموده اند همین مرتبه از ممکنات است که هیچ غباری بر آن نمی نشیند؛ چرا که هنگام تحلیل بعد از تقسیم سنخ وجود به ممکن، این اعتبار امری است که در واقع به مجرد انتزاع ذهنی تحقق دارد. پس حقایق موجود در خارج متعدد هستند اما منشاء وجود و ملاک تحققشان یک چیز است که همان حقیقت وجود منبسط به نفس ذاتی است که به جعل هیچ جاعلی نبوده و منشاء فراوانی شان تعینات اعتباری است که موجب صدق تعدد بر آن ها می شود. آن ها موجوداتی حقیقی هستند اما اعتبار موجودیتشان غیر از اعتبار تعددشان است. پس موجودیتشان حقیقی و تعددشان اعتباری است.

و مما ینبھک علی أن وجوده تعالی وجود کل شیء، أن وجوده عین حقیقة الوجود و صرفه من غیر شوب عدم و کثرة، فلو لم یکن وجودا لکل شیء لم یکن بسیط الذات و لا محض الوجود، بل یكون وجودا لبعض الأشياء و عدما للبعض، فلزم فیہ ترکیب من وجود و عدم، و خلط بین إمكان و وجوب، و هو محال. فإذن یجب أن یكون وجوده تعالی لکونه صرف حقیقة الوجود، وجودا لجميع الموجودات ﴿لَا یُعَادِرُ صَغِيرَةً وَ لَا کَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾ فلا یخرج من کنه ذاته شیء من الأشياء، لأنه تمام

۱. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۲، ص ۳۲۱.

کل شیء و مبدؤه و غایت، و إنما يتعدد و يتکثر و ینفصل لأجل نقصاناتها و إمكاناتها و قصوراتها عن درجة التمام و الکمال، فهو الأصل و الحقيقة في الوجودية، و ما سواه شئونه و حیثياته، و هو الذات، و ما عداه أسماؤه و تجلیاته، و هو النور، و ما عداه ضلاله و لمعاته، و هو الحق، و ما خلا وجهه الکریم باطل.^۱

و آنچه که تورامتوجه می‌گرداند که وجود خداوند تعالی، وجود هر چیزی است، این است که وجود او عین حقیقت وجود و صرف وجود بدون شائبه هرگونه عدم و کثرتی است. پس اگر وجود هر چیزی نباشد، بسیط الذات و محض وجود نخواهد بود، بلکه وجود برخی اشیاء و عدم برخی دیگر خواهد شد و در این صورت در او ترکیب وجود و عدم و خلط میان امکان و وجوب پیش می‌آید و این محال است. پس واجب است که وجود او تعالی صرف حقیقت وجود باشد؛ وجودی برای همه موجودات «هیچ کوچک و بزرگی را و انهداده مگر اینکه به حسابشان آورده» پس از کنه ذات او چیزی از اشیاء خارج نیست؛ چرا که او تمام هر چیز و ابتدا و غایت آن است و فقط به خاطر نقصان و امکانی بودن و کوتاهی آن‌ها از درجه تمام و کمال متعدد، متکثر و منفصل می‌شود و او اصل و حقیقت در موجودیت است و غیر او شئون و حیثیات او هستند و او ذات است و غیر او اسم‌ها و تجلیات اویند و او نور است و غیر او سایه‌ها و لمعات او هستند و او حق است و غیر از وجه کریمش همه باطل است.

و ليس وجودٌ إلا وجود الحق بصور أحوال ما هي عليه الممكنات
في أنفسها وأعيانها^۱

وجودی غیر از وجود حق نیست به صورت احوالی که ممکنات
در نفس و عین شان بر آن هستند.

و بالإخبار الصحيح أنه عين الأشياء، و الأشياء محدودة و إن
اختلفت حدودها. فهو محدود بحد كل محدود. فما يُحدُّ شيء
إلا و هو الحق. فهو الساري في مسمى المخلوقات و المبدعات،
و لو لم يكن الأمر كذلك ما صح الوجود. فهو عين الوجود^۲

و به اخبار صحیح او عین همه‌ی چیزهاست، و اشیاء محدود
هستند؛ اگرچه حدودشان مختلف است. پس او به حدّ
هر محدودی محدود می‌شود. پس چیزی محدود نمی‌شود
مگر آنکه حق باشد. پس او ساری در مسمای مخلوقات
و مبدعات است، و اگر غیر این باشد وجود صحت نخواهد
داشت. پس او عین وجود است.

لكل شيء، جماداً كان أو حيواناً، حياة و علماً و نطقاً و إرادة، و غيرها
مما يلزم الذات الإلهية، لأنها هي الظاهرة بصور الجماد و الحيوان.^۳
برای هر چیزی، جماد باشد یا حیوان، حیات، علم، نطق،
اراده و یا غیر اینها از آنچه لازمه ذات الهی است، چراکه او ظاهر
به صورت جماد و حیوان است. (العیاذ بالله)

اینک سوال این است که اگر فقط یک وجود در عالم هستی وجود دارد،

۱. فصوص الحکم، ج ۱، ص ۹۶.

۲. فصوص الحکم، ج ۱، ص ۱۱۱.

۳. شرح فصوص الحکم (القیصری)، ص ۷۲۶.

پس این همه واقعیات متکثر عالم هستی چیست؟ اندیشمندان فوق که خود را غرق در عالم وحدت می‌دانند، تمام عالم هستی و هر آنچه غیر خدا باشد را توهمی بیش نمی‌دانند:

و چون بدقت بنگری آن چه در دار وجود است و جوب است
و بحث در امکان برای سرگرمی است.^۱

كل ما في الكون وهم أو خيال أو عكوس في المرايا أو ضلال.^۲
هر آنچه موجود است همه توهم، خیال، تصاویری در آینه‌ها
و یا سایه‌ها ی‌اند.

رنگ و بوی این و آن نقش خیالی بیش نیست

یار رندی شو که او را رنگ و بویی دیگر است^۳
و إذا كان الأمر على ما قررناه فاعلم أنك خيال و جميع ما تدرکه مما
تقول فيه ليس أنا خيال. فالوجود كله خيال في خيال، و الوجود
الحق إنما هو الله.^۴

بنابر آنچه تقریر نمودیم، بدان که تو خیال هستی و همه‌ی آنچه
درک می‌کنی از آنچه می‌گویی در آن نیست من خیالم. پس وجود
همه‌اش خیال اندر خیال است، و وجود حق فقط خداست.

من نظر على البحر و عرف أنّها أمواجها، و الأمواج لا تحقّق لها
بأنفسها، قائل بأنّها أعدام ظهرت بالوجود؛ فليس عنده إلا الحق
سبحانه، و ما سواه عدم يخيّل أنّه موجود متحقّق.^۵

۱. ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص ۱۰۷.

۲. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، ص ۴۷.

۳. شاه نعمت‌الله ولی، غزلیات، غزل شماره ۲۳۱.

۴. فصوص الحکم، ج ۱، ص ۱۰۴.

۵. نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ص ۶۷.

هر کس به دریا بنگرد و بداند که آن همان امواج است و امواج جزیه خودشان تحقق ندارند، قائل به این شده است که آن‌ها اعدامی هستند که به وجود ظهور یافته‌اند و نزد او جز خداوند سبحان چیزی نیست، و غیر او عدم است که خیال می‌کند وجود محقق است.^۱

فحينئذ لا يكون في الوجود حقيقة الا هو تعالى و أسماؤه و صفاته و کمالاته و خصوصياته. و لا يكون المظاهر و الخلق و العالم الا أمرا اعتباريا و وجودا مجازيا، في محلّ الفناء و صدد الهلاك، أزلا و أبدا.^۲

پس در وجود حقیقتی جز خداوند تعالی و اسم‌ها و صفات و کمالات و خصوصیات او نیست. و مظاهر و خلق و عالم فقط امری اعتباری و وجودی مجازی هستند که در معرض هلاکت و نابودی ازلی و ابدی قرار دارند.

فالحق هو المشهود و الخلق موهوم.^۳

پس حق مشهود و خلق موهوم است.

بنابر وحدت شخصی وجود و عینیت آن با وجوب، ماهیات قابلیت وجود را نداشته و ممتنع الوجود خواهند بود.^۴

در این اندیشه‌ها برای تبیین بهتر دیدگاه وحدت وجودی خود

۱. البته قائلین به چنین دیدگاهی حتماً باید پاسخ‌گو باشند که اگر عدم نقیض وجود است چگونه این اعدام ظهور پیدا می‌کنند.

۲. نقد النقود فی معرفة الوجود (جامع الأسرار)، ص ۶۶۸.

۳. شرح فصوص الحکم (القیصری)، شرح فیصری، ص ۷۱۵.

۴. تحریر تمهید القواعد، ج ۲، ص ۳۵۰.

از مثال‌هایی نیز استفاده می‌شود. تمثیل به دریا و موج از مثال‌های قائلین این دیدگاه است؛ طبق این مثال، همانگونه که موج‌ها در واقع چیزی غیر از دریا نیستند، موجودات نیز با نظر در ذاتشان غیر از خدا چیزی نیستند.

موج که خلق است عین همان حقیقت دریا است. زیرا حقیقت دریا آب است.^۱

ملاصدرا می‌گوید اصلاً آنچه که در خارج حقیقت دارد نفس هستی است؛ اشیاء دیگر (هرچیز دیگری که ما می‌گوییم) مثل جلوه‌ها و اعتباراتی است از هستی که در ذهن ما می‌آید. ما می‌گوییم انسان هست، درخت هست، سنگ هست، و خیال می‌کنیم که آنچه متن واقع را تشکیل می‌دهد انسان است که دارای صفتی است به نام هستی، درخت خودش چیزی است با صفتی به نام هستی، سنگ چیزی است با صفتی به نام هستی، در حالی که این طور نیست بلکه هستی وجود دارد؛ آن هستی سنگ که وجود دارد، یک هستی خاصی است و ذهن شما وقتی با آن هستی برخورد می‌کند، از آن جلوه‌ای پیدا می‌کند و آن نقشی که در ذهن شما می‌آید سنگ (ماهیت) نامیده می‌شود. در واقع نباید بگوییم «سنگ هست»، بلکه اگر بخواهیم حقیقت را بگوییم باید بگوییم: هستی در یک جا سنگ است، در جای دیگر انسان است و در جای دیگر درخت است. هستی تنوعات مختلفی پیدا می‌کند؛ درست مثل امواج دریا که آب، امواج مختلف پیدا می‌کند، در یک جا این شکل را پیدا می‌کند و در جایی شکل دیگر؛ آن که واقعاً

۱. ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص ۲۳۷.

وجود دارد خود همین آب دریاست و این رنگها و شکلها و تعینات به علل خارجی پیدا می‌شوند.^۱

مثال دیگری که برای این دیدگاه ارائه می‌شود، مصدر و مشتقات آن است. در این مثال اصل همه کلمات به مصدر بازمی‌گردد و غیر آن چیزی نیستند جز شکل‌های همان مصدر. در مورد مخلوقات نیز چنین است اگر به حدود و محدودیت‌هایشان نظر شود، مخلوق بوده و اگر فارغ از این حدود و تقیدات مورد نظر قرار گیرند خود خداوند خواهند بود.

مصدر بمثل هستی مطلق باشد

عالم همه اسم و فعل مشتق باشد

چون هیچ مثال خالی از مصدر نیست

پس هرچه در او نظر کنی حق باشد^۲

مثال دیگری که برای این دیدگاه ارائه شده است مثال موم و اشکال مختلف آن است؛ همانگونه که یک موم می‌تواند به اشکال مختلف درآید، اما این اشکال موم را از موم بودن خارج نمی‌کنند و اصل همان موم است که به شکل‌های مختلف درآمده، خدای تعالی نیز همان وجود واحدی تلقی می‌شود که به اشکال مخلوقات درآمده و اصل همان خداست و این مخلوقات اشکال و هیئت‌های مختلف اویند:

مادام که اسم خدای باقی است و اسم توهم باقی است،
بدین سبب اثبات وجود خدای می‌کنیم و اثبات وجود خود
هم می‌کنیم و خدا را می‌شناسی، خود را هم می‌شناسی و در مقام

۱. مجموعه آثار، ج ۴، ص ۱۹۳.

۲. کلمات مکتونه من علوم اهل الحکمة والمعرفة، ص ۳۲.

شرکی و از مقام وحدت دوری. این معرفت و شناخت توجز
 غرور و پندار نیست و این سخن، تورا جز به مثالی معلوم نشود.
 مثلاً تا دست عزیز، عزیز را اسمی می داند و خود را هم اسمی می داند
 بدین سبب عزیز را غیر خود می داند و خود را غیر عزیز می شناسد.
 عزیز را ندانسته است و خود را نشناخته که اگر دست عزیز
 خود را دانسته بودی و عزیز را شناخته بودی بیقین بدانستی
 که عزیز موجود است و بغیر عزیز چیزی موجود نیست
 که اگر دست عزیز را دو وجود باشد عزیز را دو وجود لازم آید
 و این محال است. زیرا وجود عزیزیکی بیش نیست و امکان
 ندارد که دو باشد پس دست عزیز را بغیر عزیز وجود نباشد.
 پس بنا بر این اسم سرو اسم پای و اسم دست و اسم روی و اسم
 جسم و اسم روح، اسماء مراتب عزیز باشند و عزیز اسم جامع
 باشد. این چنین که مراتب اسامی خود را دانستی، اسامی
 وجود را نیز همچین می دان که «من عرف نفسه فقد عرف ربه»
 که «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» بدان که اگر کسی از موم
 صد چیز بسازد و به ضرورت صد شکل و صد اسم پیدا آید
 و در هر شکلی چندین اسامی دیگر باشد (شکل شیر ساختیم
 در شکل شیر چندین اسم است مانند سرو گوش) اما عاقل داند
 که بغیر موم چیز دیگر موجود نیست و این جمله اسامی که
 پیدا آمده، اسامی موم است، که موم بود که به جهات مختلف
 و به اضافات و اعتبارات آمده است.

به هر رنگی که خواهی جامه می پوش

که من آن قد رعنا می شناسم^۱
تمثیل دیگری که برای اظهار عقیده وحدت وجود مورد نظر قرار می گیرد تمثیل خورشید و پرتوهایش است؛ بدین بیان که همچنانی که پرتوچیزی غیر از خورشید نیست و هر پرتوی همان نور خورشید است که شدت و ضعف می یابد و در اصل نور بودن هیچ تفاوتی ندارند مخلوقات نیز در اصل وجود با خدای تعالی وحدت دارند و آنچه ما مخلوق می نامیم در واقع همان خداست که لباس مخلوقات برتن کرده:

ذات حق که واجد صفات کمال است، مانند یک کانون نور غیرمتناهی است که دارای جلوه‌هایی است و قهراً مرتبه این جلوه‌ها و پرتوها مسلماً به مرتبه کمال ذات حق نمی رسد؛ زیرا جلوه شیء محدود است و کمال آن شیء را ندارد. مسلماً خورشید نورش زیادتر از پرتوی خورشید است.^۲

۱.۵. آمدن به پشت بام و نفی نردبان

اندیشه‌های مرسوم در خداشناسی تصویری وقتی که به انتهای مسیر فکری خود می رسند همه‌ی آن مقدمات و مبانی که موجب رسیدن نشان به انتهای مسیر فکری شان شده بود را نفی نموده و فقط نتیجه‌ی حاصله از آن مقدمات را مقبول خود می دانند. چنین رویکردی، رویکرد کسی است که بوسیله‌ی نردبانی به پشت بام می رود و بار رسیدن به پشت بام

۱. ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص ۳۸-۳۹.

۲. درس‌هایی از نهج البلاغه، درس ۳۵، ص ۷۸.

داد سخن می دهد که غیر از این پشت بام هیچ چیز دیگری واقعیت ندارد و حتی نردبانی را که بوسیله ی آن به پشت بام رسیده بود نفی می کند. چنان که می دانیم قاعده ی علیّت یکی از قواعدی بود که در اندیشه های تصویری به عنوان پایه ای محکم محسوب شده و در مورد آن می گفتند:

و إذا ثبت مسألة العلة و المعلول صح البحث و إن ارتفعت ارتفع مجال البحث.^۱

هنگامی که مسأله علت و معلول ثابت شود بحث صحت می یابد و اگر این قاعده مرتفع شود مجال بحث هم از بین می رود. قانون علیّت، آنچنان که در متن کتاب آمده است اصل هر تفکر و هرگونه استدلال می باشد و بدون آن هیچ اندیشه ای استوار نیست.^۲

اصل علیّت در تمامی براهینی که برای اثبات وجود خدا اقامه می شود مأخوذ است و هیچ براهانی بدون بهره وری از این اصل به انجام نمی رسد، چه این که با تردید در علت، راه قیاس و استدلال و ضرورت وصول به نتیجه از طریق مقدمتین نیز مسدود، و طریق اندیشه و تفکر متروک می گردد. ... هر استدلالی متوقف بر پذیرش قانون علیّت است.^۳

۱. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۳، ص ۱۶۳.

۲. تبیین براهین اثبات خدا، ص ۴۶.

۳. تبیین براهین اثبات خدا، ص ۱۷۰-۱۷۱.

تأکید بر قاعده‌ی علیّت در اینگونه اندیشه‌ها تا آنجا پیش می‌رود که نفی کنندگان آن را به منزله‌ی دیوانگانی می‌دانند که با تفکر خود مشکل داشته و نمی‌توان با آن‌ها گفتگویی مفید داشت:

کسی که واقعاً علیّت را قبول نداشته باشد... چگونه می‌شود با او بحث کرد؟ آیا چنین فردی می‌تواند با خودش بنشیند و فکر کند و آراء و افکار دیگران را نقادی و جرح و تعدیل کند؟ کسی که منطق استدلالی را طرد کند و علیّت را منکر شود و رابطه علی و ضروری میان مقدمات و نتیجه را نپذیرد در واقع با تفکر خود مشکل جدی دارد، زیرا نمی‌تواند فکر کند، چون فکر کردن آن است که مقدماتی ترتیب داده شود و از آنها نتیجه‌ای گرفته شود. اگر ربط ضروری و علیّت میان مقدمات و نتایج نباشد، از هر مقدمه‌ای هر نتیجه‌ای را می‌توان انتظار داشت.^۱

با تمام این تأکیدها بر قاعده علیّت، وقتی که نظریه وحدت وجود از مسیر قواعدی همچون علیّت به ثمر می‌رسد، این قاعده به کلی فراموش و حتی نفی و طرد می‌شود:

إذ قد انكشف أن كل ما يقع اسم الوجود عليه و لو بنحو من الأنحاء
فليس إلا شأنًا من شئون الواحد القيوم و نعتًا من نعوت ذاته و لمعة
من لمعات صفاته فما وضعناه أولاً أن في الوجود علة و معلول بحسب
النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفاني - إلى كون
العلة منهما أمراً حقيقياً و المعلول جهة من جهاته و رجعت عليه
المسمى بالعلة و تأثيره للمعلول إلى تطوره بطور و تحيئه بحيثية

۱. منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۱۸۷-۱۸۸.

لا انفصال شيء مبين عنه فأتقن هذا المقام الذي زلت فيه أقدام أولي العقول والأفهام وأصرف نقد العمر في تحصيله.^۱

هنگامی که آشکار شد آنچه که به نحوی از انحاء اسم وجود بر آن واقع می شود جز شائی از شئون واحد قیوم و نعتی از نعوت او و پرتوی از لمعات او نیست، پس آنچه ما در ابتدا در مورد وجود علت و معلول گفتیم به حسب نگاه جلیل به امری دیگری مؤول می شود که با سلوک عرفانی، علت، امری حقیقی شده و معلول، جهتی از جهات او محسوب می شود و به سوی آن بازمی گردد که مسمی به علت شده است و تاثیرش برای معلول به تطور او به یک طور و تحیت او به یک حیثیت می شود که چیز جداگانه ای نیست که منفصل باشد. پس بر این مقام محکم باش که گام های صاحبان عقول و افهام در آن می لغزد و من نقد عمرم را در تحصیلش صرف کردم.

دیگر چیزی که با رسیدن به نتیجه ی وحدت وجودی از سوی پیروان این عقیده نفی می شود، عقل است. این اندیشمندان وقتی می بینند نهایتی که اینچنین ارائه می شود هیچ گاه با سیر اندیشه و تعقل عرفی مردمان سازگار نیست و در این مسیر اندیشه ورزی تهافت های زیادی را باید پذیرا شوند، قائل می شوند که آنچه می گویند فراتر از درک عقل آدمیان است:

لما كان طور التوحيد الخاصي الذي هو لخواص أهل الله أمرا وراء طور العقول الفكرية قبل أن يكتحل بنور الهداية الربانية يصعب عليهم التعبير عنه بما يوافق مقروعات أسماع أرباب النظرو الفكر

۱. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۲، ص ۳۰۰ - ۳۰۱.

الرسمي فلهذا يتراءى في ظلواهر كلامهم اختلافات^۱
چون کیفیت توحید خاصی که برای خواص اهل الله است امری
ورای عقول فکری است قبل از آنکه به نور هدایت ربّانی روشن
شوند. تعبیر از آن که موافق با شنیده‌های بزرگان فکرو اندیشه
رسمی باشد برایشان سخت است و به همین جهت در ظاهر
سخنانشان اختلاف است.

و هذا الذي ذكره أهل الله و وافقنا هم عليه يكشف
من المقام الذي وراء طور العقل فصدق الجميع^۲
این چیزی که اهل الله ذکر کرده و ما نیز با آن‌ها موافقیم
حاصل کشف از مقامی است که فراتر از مقام عقل بوده
و همه تصدیق می‌شوند.

هذا العلم و الشهود فوق طور العقل، وراء طور الفكر، و الفرق
بين المقامين بَيّن، فانظر ما ذا ترى؟^۳

این علم و دیدن فراتر از مقام عقل و فکر است و تفاوت میان
این دو مقام روشن است. پس بنگرچه می‌بینی؟

مسأله وحدت وجود و توحید خاصی یکی از مباحثی است
که تابعان مسلک عرفا از تقریر آن با برهان عاجز بودند
و حقیقت آن را به مکاشفه حواله داده‌اند و آن را «طوری وراء
طور عقل» پنداشته‌اند.^۴

۱. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۲، ص ۳۳۷.

۲. الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۱۶۲.

۳. شرح فصوص الحکم (الجنیدی)، ص ۱۷۰.

۴. نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ج ۱، ص ۳۹.

هذا طور وراء طور العقل، لا يتوصل إليه الا بالمجاهدة الكشفية
دون المناظرات العقلية^۱

این مقامی فراتراز مقام عقل است و جز با مجاهده و کشف
به آن نمی‌رسند و نه با مناظرات عقلی.

و اینچنین است که آنچه به عنوان ابزارهایی محکم و متقن از آن دفاع
می‌شد و قرار بود با تکیه بر آن‌ها اندیشه‌ای استوار حاصل آید در انتهای
مسیر فکری به یکباره متلاشی شده و به کناری نهاده می‌شوند.

۱.۶. لوازم خداشناسی تصویری

با قائل شدن به وحدت وجود و خدایی که سراسر هستی را پر کرده و جایی
برای احدی باقی نگذاشته است، لوازمی حاصل می‌شود که در ادامه،
متذکر برخی از آن‌ها می‌شویم:

۱.۶.۱. عینیت خداوند تعالی با مخلوقات

یکی از لوازم دیدگاه وحدت وجودی عینیت خداوند تعالی با مخلوقات
خواهد بود؛ چنان‌که در برخی تصریحات قائلان به این دیدگاه شاهد
بودیم. البته با قائل شدن به یک وجود واحد که تمام زوایای هستی را
پر کرده و جایی برای غیر باقی نگذاشته، جایی برای طرح دو واژه‌ی «خالق»
و «مخلوق» باقی نمی‌ماند تا بخواهیم از عینیت میان این دو سوسخن
بگوییم. اما اگر اندیشمندی قائل به دیدگاه وحدت وجودی بوده
و از سویی بنابر فهم متعارف به خالق و مخلوقی نیز قائل باشد حاصل
این دو دیدگاه چیزی جز عینیت خالق و مخلوق نخواهد بود:

۱. کشکول بهایی، ج ۳، ص ۳۹.

ماسوای خداوند و آنچه که عالم نامیده می‌شود، در نسبت با خداوند مانند ظل نسبت به شاخص است، پس غیر خداوند و ماسوای او به بیان دیگر عالم، ظل الله است... مقرو مستقر ظل و سایه الهی همان موجودات، یعنی زمین و آسمان می‌باشد؛ زیرا موجودات شایستگی آن را ندارند که مستقیماً ظل الله باشند. ظل خداوند یک امر واحد است و آن امر واحد همان فیض منبسط و نفّس رحمانی است. عالم در نسبت با خداوند شبیه ظل به شاخص است؛ یعنی ظل و سایه الهی، عالم را فرامی‌گیرد و عالم محلّ و مقر ظل است و ظل عین نسبت «گون» و یا وجود «گونی» به عالم است.^۱

فسبحان من أظهر الأشياء وهو عینها^۲

منزه است کسی که چیزها را ظاهر نموده و خود عین آن‌هاست. بر اساس همین دیدگاه است که گوساله پرستی عین خداپرستی قلمداد می‌شود:

فكان موسى أعلم بالأمر من هارون لأنه علم ما عبده أصحاب العجل، لعلمه بأن الله قد قضى ألا يُعبد إلا إياه: و ما حكم الله بشيء إلا وقع. فكان عتب موسى أخاه هارون لما وقع الأمر في إنكاره و عدم اتساعه. فإن العارف من يرى الحق في كل شيء، بل يراه كل شيء.^۳

موسی به این امر عالم‌تراز هارون بود؛ چراکه او از آنچه

۱. رحیق مختوم، بخش چهارم از ج ۲، ص ۴۵۲-۴۵۳.

۲. الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۴۵۹.

۳. فصوص الحکم، ج ۱، ص ۱۹۲.

گوساله پرستان عبادت می کردند آگاه بود، به جهت آنکه می دانست خداوند حکم فرموده که جزاوارا نپرستند و خداوند حکمی نمی کند مگر اینکه واقع شود. پس عتاب موسی به برادرش هارون به جهت انکار عمل گوساله پرستان و عدم اتساع او بود. پس عارف کسی است که حق را در همه چیز و بلکه عین همه چیز می بیند.

و لما كان أجزاء العالم مظاهر لله الواحد الأحد القهار بحسب أسمائه اللطيفة والقهرية كان عبادة الإنسان لائقاً بمعبود كانت عبادة لله اختياراً ... فالإنسان في عبادتها اختياراً للشيطان كالابليسية وللجن كالكهنة وتابعي الجن وللعناصر كالزردشتية وعابدى الماء والهواء والأرض وللمواليد كالوثنية وعابدى الأحجار والأشجار والنباتات كالسامرية وبعض الهنود الذين يعبدون سائر الحيوانات، وكالجمشيدية والفرعونية الذين يعبدون الإنسان ويقرون بالهته و للكوكب كالصابئة و للملائكة كأكثر الهنود و للذكر و الفرج كبعض الهنود القائلين بعبادة ذكر الإنسان و فرجه، و كالبعض الآخر القائلين بعبادة ذكر مهاديو ملكا عظيما من الملائكة و فرج امرأته كلهم عابدون لله من حيث لا يشعرون، لأن كل المعبودات مظاهر له باختلاف أسمائه ولذلك قيل:

اگر مومن بدانستی که بت چیست

یقین کردی که دین در بت پرستی است.^۱

از آنجایی که اجزای عالم مظاهری برای خداوند واحد احد قهار است به جهت اسماء لفظی و قهری او، بنابراین عبادت انسان برای هر معبودی عبادتی اختیاری برای خداوند خواهد بود

۱. تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادۃ، ج ۲، ص ۴۳۷.

.... پس انسان در عبادت اختیاری اش نسبت به شیطان مانند شیطان پرستان و عبادت جن مانند کاهنان و پیروان جن و عبادت کنندگان عناصر مانند زرتشتیان و عبادت کنندگان آب و هوا و زمین و موالید مانند وثنی‌ها و عبادت کنندگان سنگ‌ها و درختان و گیاهان مانند سامریان و بعضی هندوها که دیگر حیوانات را می‌پرستند و مانند جمشیدیه و فرعونیان که انسان را می‌پرستند و اقرار به اله بودن آن دارند و نیز عبادت کنندگان ستاره‌ها مانند صابئین و عبادت کنندگان فرشتگان مانند بعضی از هندوان، عبادت کنندگان آلت تناسلی زن و مرد مانند برخی دیگر از هندوان که قائل به عبادت آلت تناسلی زن و مرد هستند و مانند بعضی دیگر که قائل به عبادت آلت تناسلی فرشته‌ای بزرگ به نام مهادیو و آلت تناسلی همسرش هستند، همگی عبادت کنندگان خداوند هستند از آن جهت که نمی‌دانند؛ زیرا همه معبودها مظاهر خداوند هستند که در اسم با هم اختلاف دارند و به همین جهت گفته شده:

اگر مومن بدانستی که بت چیست

یقین کردی که دین در بت پرستی است.

۱.۶.۲. نفی شئون الهی

خدایی که در شرایع الهی از آن سخن گفته می‌شود و فطرت انسان‌ها نیز بر آن گواه است دارای شئون و کمالاتی است که قائل شدن به نظریه‌ی وحدت وجود جایی برای پذیرش معروف فطری انسان‌ها با کمالاتش باقی نمی‌گذارد. در ادامه، تنها به دو مورد از شئون نفی شده‌ی

الهی در خداشناسی تصویری اکتفا می‌کنیم.

الف) نفی خالقیت

خدایی که در منظر فلسفی - عرفانی تبدیل به وجودی واحد می‌شود هیچ‌گاه نمی‌تواند خالق باشد؛ چرا که خالقیت فرع بردوئیت و تمایز میان خالق و مخلوق است و این چیزی است که در منظر خداشناسی تصویری نفی می‌شود:

احول است او که جز تو می‌بیند
آن چنان چشم بد ز روی تو دور^۱
حلول و اتحاد اینجا محال است
که در وحدت دویی عین ضلال است^۲
با وجود چنین مبنایی اگر در برخی قائلان به وحدت وجود
باز هم قرار بر اعتقاد به خلقت باشد، «صدور» نظریه‌ای است
که جایگزین این فعل الهی می‌شود. با جایگزین شدن صدور به جای
خلقت، اشیاء از خدای تعالی سرازیر و جاری می‌شوند، نه اینکه خدای
تعالی مخلوقات را به صورتی بدیع و بدون سابقه‌ی پیشین و با اراده‌ی
خویش خلق کرده باشد:

از سویی طبق مبانی هستی‌شناختی حکمت متعالیه - که در
جای خود و آثار مبسوط حکمی به خوبی اثبات شده‌اند -
وجودات مختلف رابطه‌ی تباینی ندارند، بلکه دارای وحدت
تشکیکی هستند، به این معنا که هر مرتبه از وجود، نازل

۱. دیوان منصور حلاج، ص ۱۳۹.

۲. گلشن راز، ص ۵۱.

ورشح و مرتبةً ضعیف مرتبةً بالاست.^۱

و لا شك أن ذاته علة مقتضية لما سواه على ترتيب و نظام فإنه مقتض بذاته للصادر الأول و بتوسطه للثاني و بتوسطهما للثالث و هكذا إلى آخر الموجودات.^۲

شکی نیست که ذات او علت مقتضی غیر او به ترتیب و نظام است. پس او به ذاتش اقتضای صادر اول را دارد و به واسطه آن دومی را اقتضا می‌کند و به وسیله آن سومی و همین‌گونه تا آخر موجودات.

كل ما عداه فهو فيضه، فلا يكون أمراً مبادئاً عنه.^۳

غیر خداوند همه، رشح ذات اوست پس چیزی غیر او نیستند. إن الأمر عند النظر التام التفوه بالعلية و المعلولية لأن الكل فيضه.^۴ هنگام نظری تمام روشن می‌شود که امری فراتر از علیت و معلولیت بوده و همه ترشح اوست.

قد تحقق في مباحث العلة و المعلول أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد و لما كان الواجب تعالى واحداً بسيطاً من كل وجه، لا تتسرب إليه جهة كثرة لا عقلية و لا خارجية واحداً لكل كمال وجودی و جداناً تفضيلاً في عين الاجمال لا يفيض إلا وجوداً واحداً بسيطاً له كل كمال وجودی لمكان المسانخة بين العلة و المعلول، له الفعلية التامة من كل جهة و التنزه عن القوة و الاستعداد.^۵

۱. تحریر رساله الولایة، ج ۱، ص ۳۹۱.

۲. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۶، ص ۱۷۸.

۳. علی بن موسی الرضا و الفلسفه الالهیة، ص ۳۹.

۴. تعلیقات کشف المراد، ص ۴۳۶.

۵. نهایة الحکمة، ص ۳۱۵ - ۳۱۶.

در مباحث علت و معلول روشن گشت که از واحد جز واحد صادر نمی‌شود و چون خداوند تعالی واحدی بسیط از همه جهات است هیچ جهت کثرتی اعم از عقلی یا خارجی در او رسوخ نمی‌کند و در عین اجمال، دارنده تفصیلی هر کمال وجودی است و غیر از وجود واحدی بسیط، چیزی از او صادر نمی‌شود و هر کمال وجودی به خاطر سنخیت میان علت و معلول از آن اوست و او از هر جهت فعلیت تامه داشته و از قوه و استعداد منزّه است.

با پذیرش یک وجود واحد که همه زوایای هستی را پر کرده است، همچنان که خلقت معنا ندارد، بسیاری از شئون دیگر الهی نیز بی معنا خواهد بود؛ شئونی که همه مومنین بر اساس شناخت فطری خود از خداوند به آن قائل بوده و متون دینی نیز به آن متذکر هستند.

ب. نفی اراده خداوند

پس از فرض وجود واحدی که تمام عالم هستی را پر کرده است، سعی می‌شود قواعدی برای تبیین آنچه در این وجود واحد رخ می‌دهد ارائه شود.^۱ از جمله این قواعد و بلکه اساس این قواعد که فلسفه ورزی بدون آن محال خواهد بود قاعده‌ی علیت است. در توضیح قاعده‌ی علیت چنین گفته‌اند:

۱. البته قائل شدن به وجودی واحد از یک سو و قائل شدن به تغییرات از سویی دیگر تناقضی است که در این گونه اندیشه‌ها ارائه می‌شود، هیچ‌گاه نمی‌توان با قائل شدن به وجود واحد انتظار تغییر و تغییری در آن داشت و ایجاد تغییر نیاز به محرک دارد و وجود محرک به منزله فرض چیز دومی برای چیزی است که او را یگانه می‌پنداشتیم.

فهذا الوجود المتوقف عليه نسبيه علة- و الشيء الذي يتوقف
على العلة معلولا له.^۱

شیئی که شیء دیگری براو متوقف است، علت نامیده می‌شود
و شیئی که متوقف بر علت است، معلول آن است.

در تبیین قاعده علیّت درمی‌یابیم که دو امر اساسی به عنوان پایه
و اساس این قاعده محسوب می‌شوند و این قاعده بدون این دو پایه،
از قاعده بودن ساقط می‌شود. این دو پایه عبارتند از:

۱. ضرورت تحقق معلول در ظرف علت تامه: «و العلة التامة
إذا وجدت وجب وجود المعلول».^۲

۲. سنخیت میان علت و معلول: «سنخیت شرط است میانه
علّت و معلول».^۳

هر کس که اندک آشنایی با الهیات اسلامی داشته باشد می‌داند
که قبول اصل علیّت، اصل ضرورت علیّ و معلولی و اصل سنخیت
علّت و معلول جزء الفبای الهیات است.^۴

از قانون اصلی علیّت، قوانین فرعی زیادی منشعب می‌شود
و دوتای از آن قوانین است که اگر به ثبوت نپیوندد تنها قانون
کلی علیّت کافی نیست که نظام جهان هستی را توجیه کند.
یکی از آن دو قانون این است که «علل معینه همواره معلولات

۱. نهاية الحکمة، ص ۱۵۶.

۲. رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقائق الربانية، ص ۴۶۳ و نیز نک: ص ۳۱۲.

۳. اسرار الحكم، ص ۱۸۴. (و نیز نک: اسرار الحكم، ص ۱۸۴، التعليقات على الشواهد
الربوبية، ۵۴۵).

۴. مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۵۳۰.

معینه به دنبال خود می‌آورند». معنای این قانون این است که در قانون کلی علیت، سنخیت معتبر است و نه این است که از هر علتی هر معلولی صحت داشته باشد و هر معلولی به هر علتی قابل استناد باشد، بلکه علل خاص همواره معلولات خاصی به دنبال خود می‌آورند. حکما این قانون را «قانون سنخیت علت و معلول» می‌خوانند. اگرما قانون کلی علیت را بپذیریم و قانون سنخیت را نپذیریم، باید بپذیریم که هر چند هیچ حادثه‌ای خود به خود و بلا سبب پیدا نمی‌شود ولی صدور هر چیزی از هر چیزی جایز است و در این صورت هر چند جهان در نظر ما به صورت موجوداتی منفرد و ناپیوسته نیست ولی محققاً به صورت یک نظام معین نیز تجسم پیدا خواهد کرد. قانون دیگری که از اصل کلی علیت منشعب می‌شود قانون عدم امکان انفکاک معلول از علت تأمه است که از آن به «قانون وجوب ترتب معلول بر علت تأمه» یا «قانون ضرورت علی و معلولی» یا «جبر علی و معلولی» تعبیر می‌کنیم.^۱

اینک اگر بخواهیم قاعده‌ی علیت را در مورد خدای تعالی نیز جاری بدانیم باید به همین دو ملازمه پایبند باشیم و بدین طریق است که اولاً قائل به سنخیت میان خدای تعالی و مخلوقاتش شده‌ایم و دوم آنکه هیچگونه اراده‌ای برای خدای تعالی قائل نخواهیم شد. تصریحات اندیشمندان مفهوم محور بر سنخیت و بلکه عینیت خدای تعالی با مخلوقات را در سطور پیشین شاهد بودیم. اما در مورد سلب

اختیار از خدای تعالی بر اساس قاعده‌ی علیّت باید گفت اگر پذیرفتیم که با وجود علّت تامه تحقق معلول ضرورت دارد و از سویی خدای تعالی را علّت تامه دانستیم، آنگاه با بودن خدای تعالی مخلوقات نیز ضرورتاً باید وجود داشته باشند و اراده‌ی الهی هیچ تأثیری نداشته و نمی‌تواند مانع تحقق معلول‌هایش شود. بدین طریق خدایی تصور می‌شود که همراه با وجودش، مخلوقات (معلول‌ها) نیز وجود دارند و اراده‌ی او تأثیری در وجود یا عدم وجود مخلوقات (معلول‌ها) ندارد:

فيجب تحقّق العلة في نفسها ليتحقّق ذلك المعلول، و إلّا لزم الفساد الّذي أشار إليه الشّيخ.^۱

پس تحقق علت در خودش واجب است تا آن معلول تحقق یابد. در غیر این صورت فسادى که شیخ به آن اشاره کرد پیش می‌آید.

تحقق العلة من ضرورات تحقق المعلول و ارتفاعه من ضرورات ارتفاعه.^۲

تحقق علّت از ضروریات تحقق معلول است و ارتفاع آن از ضروریات ارتفاع معلول است.

أن المعلول يجب وجوده عند تحقق العلة التامة.^۳

معلول هنگام تحقق علت تامه، وجودش ضرورت می‌یابد.

و لا شك أن ذاته علة مقتضية لما سواه على ترتيب و نظام فإنه مقتضى بذاته للصادر الأول و بتوسطه للثاني و بتوسطهما للثالث وهكذا إلى آخر الموجودات.^۴

۱. مصنفات میرداماد، ص ۵۲۳.

۲. الحاشية على الهيأت الشفاء، ص ۱۵۹.

۳. شرح الهداية الاثرية، ص ۳۰۱.

۴. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۶، ص ۱۷۸.

شکی نیست که ذات او علت مقتضی غیر او به ترتیب و نظام است. پس او به ذاتش اقتضای صادر اول را دارد و به واسطه آن دومی را اقتضا می‌کند و به وسیله آن سومی و همین‌گونه تا آخر موجودات.

كُلُّ ما عداه فهو فيضه، فلا يكون أمراً مبائناً عنه.^۱
غیر خداوند همه، رشحۀ ذات اوست پس چیزی غیر او نیستند.
إِنَّ الْأَمْرَ عِنْدَ النَّظَرِ التَّامِّ التَّفَوُّهُ بِالْعِلِّيَّةِ وَالْمَعْلُولِيَّةِ لِأَنَّ الْكُلَّ فِيضُهُ.^۲
هنگام نظری تمام روشن می‌شود که امری فراتر از علّیت و معلولیّت بوده و همه ترشح اوست.

قد تحقق في مباحث العلة و المعلول أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد و لما كان الواجب تعالى واحداً بسيطاً من كل وجه، لا تتسرب إليه جهة كثرة لا عقلية و لا خارجية واحداً لكل كمال وجودی و جداناً تفضيلاً في عين الاجمال لا يفيض إلا وجوداً واحداً بسيطاً له كل كمال وجودی لمكان المسانخة بين العلة و المعلول، له الفعلية التامة من كل جهة و التنزه عن القوة و الاستعداد.^۳

در مباحث علت و معلول روشن گشت که از واحد جزو واحد صادر نمی‌شود و چون خداوند تعالی واحدی بسیط از همه جهات است هیچ جهت کثرتی اعم از عقلی یا خارجی در او سوخ نمی‌کند و در عین اجمال، دارنده تفصیلی هر کمال وجودی است و غیر از وجود واحدی بسیط، چیزی از او صادر نمی‌شود

۱. جوادی آملی، علی بن موسی الرضا علیه السلام، ص ۳۹.

۲. تعلیقات کشف المراد، ص ۴۳۶.

۳. نهاية الحکمة، ص ۳۱۵ - ۳۱۶.

و هر کمال وجودی به خاطر سنخیت میان علت و معلول از آن اوست و او از هر جهت فعلیت تامه داشته و از قوه و استعداد منزه است.

۱.۶.۳. نفی اختیار از انسان و قائل شدن به جبر

با پذیرش قاعده‌ی علیت، اختیار و آزادی نیز از مخلوقات سلب شده و اعمال آن‌ها در سلسله علل و معلول‌ها قرار گرفته و نهایتاً ختم به سلسله علل می‌شود و بدین طریق هیچ فعلی از مخلوقات سرنمی‌زند مگر اینکه در حقیقت از علت‌العلل سرزده باشد:

(فان قيل) الباری تعالی فاعل مختار و يجوز ان يكون مختارا باختيار قديم لاحداث شيء معين في وقت معين دون سائر الاوقات (فنقول لهم) و هل كان يمكنه ان يختار العالم في غير ذلك الوقت او ما كان يمكنه فان لم يمكنه ذلك فهو موجب لا مختار و ايضا فلان اختيار ايقاع ذلك الفعل يبطل عند وقوعه فذلك الاختيار لا يكون واجبا لذاته و لا يكون ايضا من لوازم ذاته فلا بد و ان يكون وجوبه لعلّة اخرى غير ذاته و ذلك محال لان ما عدا ذاته يستند الى اختياره فلا يجوز ان يكون اختياره مستندا الى ما عدا ذاته و ان كان يمكنه ان يختار ايقاع العالم في غير الوقت الذي اختار ايقاعه فيه لم يترجح احد الاختيارين على الآخر الا لمرجح و ذلك المرجح ان كان اختيارا آخر تتسلسل الاختيارات او تنتهي الى ذاته و ذلك عود الى ما قلناه.^۱

پس اگر گفته شود که خداوند تعالی فاعل مختار است و جایز است

۱. المباحث المشرقية فی علم الالهيات و الطبيعيات، ج ۱، ص ۴۷۸.

به اختیار قدیم مختار باشد برای احداث چیز معینی در وقتی معین و نه همه‌ی اوقات، به آنان خواهم گفت: آیا ممکن است عالم را در غیر آن وقت یا آنچه ممکن است اختیار کند؟ اگر ممکن است پس او فاعل موجب است و نه مختار و نیز فلان اختیار که موجب آن فعل می‌شود هنگام وقوعش، آن اختیار را باطل می‌کند. پس آن اختیار برای ذاتش واجب نیست و همچنین از لوازم ذاتش نیست. پس چاره‌ای نیست که اگر وجوبش به خاطر علت دیگری باشد که غیر ذاتش است محال است؛ زیرا غیر ذاتش به اختیارش مستند می‌شود؛ پس جایز نیست که اختیارش به غیر ذاتش مستند شود. و اگر به وقوع پیوستن عالم در غیر وقتی که اختیار کرده او را ممکن باشد یکی از دو اختیار را بردیگری ترجیح نداده مگر به واسطه‌ی عاملی برای ترجیح دادن و در این صورت، آن عامل ترجیح دهنده اگر اختیار دیگری باشد به تسلسل می‌انجامد یا به خود ذات برمی‌گردد که این بازگشت به آن چیزی است که گفتیم.

و الأشياء كلها تنسب إليها لأنها هي علّة العلل.^۱

و اشیاء همگی به او منتسب هستند؛ زیرا او علت همه علت‌هاست.

و اما سائر اجزاء نظام الكلّ، فانّ لكلّ منها عللا فاعليّة مترتبة الى الفاعل الأوّل، و عللا غائيّة مترتبة الى الغاية الاخيرة، و ان هما

ألا نفس ذات الموجود الحقّ الذي هو علّة العلل و مبدأ المبادئ، و فاعل الكلّ، و غاية الغايات.^۱

و اما در مورد سایر اجزاء نظام کل، پس برای هر کدام از آن‌ها عللی فاعلی است که بر فاعل اول مترتب می‌شوند و علت‌های غائی مترتب بر علت اخیر می‌شوند و آن دو چیزی جز خود ذات موجود حق نیستند که علت همه علت‌ها و مبداء همه‌ی مبادی و فاعل کل و غایت همه غایات است.

أنه فاعل كل شيء لأنه فاعل الفواعل و علة العلل بلا علة^۲
او فاعل هر چیزی است؛ چرا که فاعل تمام فاعل‌ها و علت همه‌ی علت‌هاست بدون اینکه علتی داشته باشد.

و بالجملة فقد صح إذن أن كل ماهية ممكنة أو كل وجود إمكاني لا يتقرر و لا يوجد ما لم يجب تقرر و وجوده بعلة فلا يتصور كون العلة علة ما لم يكن ترجيحها للمعلول ترجيحاً إيجابياً فكل علة واجبة العلية و كل معلول واجب المعلولية و العلة الأولى كما هو واجب الوجوب كذلك واجب العلية فهو بما هو واجب الوجود واجب العلية فكونه واجبا بذاته هو كونه مبدأ لما سواه كما سنبين إن شاء الله العزيز^۳

خلاصه آنکه در این صورت صحیح است که هر ماهیت ممکن یا هر وجود امکانی تقرر نیابد و واجد نشود آنچه را که تقرر و وجودش به علتش واجب نشده است. پس وجود علت،

۱. القبسات، ص ۴۶۵.

۲. مفاتیح الغیب، ص ۲۷۵.

۳. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، ص ۲۲۴.

علت چیزی تصور نمی‌شود که ترجیحش برای معلول ترجیح
ایجابی نباشد. پس هر علتی واجب‌العلیّت است و هر معلولی
واجب‌المعلولیة است و علت نخست که واجب‌الوجود است
نیز واجب‌العلیة است. پس او چون واجب‌الوجود است واجب
العلیة است پس بودن او به ذاتش واجب است و بودنش مبدء
برای غیر خودش است چنان‌که تبیین خواهیم کرد.

و اینچنین است که در اندیشه‌ی فلسفی، نظامی تحت سیطره‌ی
ضرورت علیّی شکل می‌گیرد که همه افعال به علت العلل ختم می‌شود
و فاعل اصلی افعال عباد واجب‌الوجود خواهد بود:

«فلأنّ جميع الممكنات منتهية في سلسلة القضاء و القدر إلى
واجب الوجود، و المنتهي انتهاء واجبا يكون واجب الوجود»^۱

پس چون همه‌ی ممکنات در سلسله‌ی قضاء و قدر به واجب‌الوجود
ختم می‌شود، واجب است که پایان این سلسله واجب‌الوجود
باشد.

لا مؤثر في الوجود إلا الواجب و إنما ينسب العلية و التأثير
إلى ما سواه من المبادي العقلية و النفسية و الطبيعية من أجل
أنها شرائط و معدات لفيض الواحد الحق.^۲

در وجود غیر از خداوند مؤثری نیست و علیّت و تاثیر از
مبادی عقلی و نفسی و طبیعی فقط به غیر او منتسب می‌شود؛
چرا که این‌ها شرایط و زمینه‌هایی برای فیض واحد حق است.

۱. موسوعة مصطلحات الرازی، ص ۵۷۵.

۲. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، ص ۸۵.

هذا منزل التوحيد العقلي أعني توحيد الأفعال أي لا فاعل إلا الله.^۱

این است منزلگاه توحید عقلی؛ یعنی توحید افعالی بدان معنا که هیچ فاعلی جز خداوند نیست.

فإن توحيد الأفعال يقتضي إسناد الخير والشر إلى الله تعالى.^۲
توحید افعالی اقتضاء می‌کند که خیر و شر را به خداوند نسبت دهیم.

هذا المطلب الشريف الغامض اللطيف مما وجدوه - و حصلوه بالكشف و الشهود عقيب رياضاتهم و خلواتهم و هو مما أقمنا عليه البرهان - مطابقا للكشف و الوجدان فإذا كما أنه ليس في الوجود شأن إلا و هو شأنه كذلك ليس في الوجود فعل إلا و هو فعله لا بمعنى أن فعل زيد مثلا ليس صادرا عنه بل بمعنى أن فعل زيد مع أنه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة فلا حكم إلا لله و لا حول و لا قوة إلا بالله العلي العظيم.^۳

این مطلب شریف پوشیده و لطیفی است از آنچه یافته‌اند و با کشف و شهود در پی ریاضات و خلوت‌هایشان حاصل نموده‌اند و آن همان است که ما بر آن اقامه برهان نموده و مطابق با کشف و وجدان است. همانگونه که در وجود شأنی جز شأن خداوند وجود ندارد، در وجود، فعلی هم جز فعل او وجود ندارد؛ نه به این معنا که مثلاً فعل زید صادر از زید نیست بلکه به این

۱. الفتوحات المکیة، ج ۳، ص ۳۰۸.

۲. شرح فصوص الحکم (القیصری)، ص ۴۰۷.

۳. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۶، ص ۳۷۴-۳۷۳.

معناست که فعل زید با این که فعل اوست حقیقتاً و بدون مجاز فعل خداوند است. پس هیچ حکمی نیست مگر برای خداوند و هیچ حول و قوه‌ای نیست جز به خداوند بلند مرتبه بزرگ.

در مثالی برای وحدت وجودی که به جبر بندگان می‌انجامد، تصاویر متحرکی مورد نظر قرار می‌گیرند که تحرکشان نه از خودشان بلکه بوسیله بادی است که می‌وزد. قائلین به وحدت وجود برآنند که همچنانی که حرکت تصاویر روی یک پرچم نه از خودشان بلکه باد است که آن‌ها را حرکت می‌دهد فعل و انفعالات مخلوقات نیز نه از خودشان بلکه هرچه در عالم است همه از خداست. همانگونه که تصاویر شیران روی پرچم نباید منتسب به آن‌ها باشد کارهایی که مخلوقات انجام می‌دهند نیز از آن خداست؛ چراکه اساساً غیرخدایی وجود ندارد.

ما همه شیران ولی شیر علم

حمله‌شان از باد باشد دم به دم^۱

خود فلاسفه نیز در برخی مواضع به صراحت به نتیجه اندیشه‌هایشان که به جبر در افعال آدمی می‌انجامد تصریح کرده‌اند:

اعلم أن النفس فينا و في سائر الحيوانات مضطرة في أفعالها و حركاتها.^۲

بدان که نفس در ما و در سایر حیوانات در افعال و حرکاتش مضطر است.

۱. مثنوی معنوی، ص ۲۷.

۲. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۶، ص ۳۱۲.

۲. نقد و بررسی

پس از تبیینی که از توحید تصویری به عمل آمد اینک برآنیم که به نقد و بررسی این اندیشه‌ها بپردازیم. نقد و بررسی اندیشه‌های تبیین شده از سه منظر می‌تواند مورد نظر قرار گیرد؛ نخست مبنای شناختی متخذ در این اندیشه‌ها را مورد نظر قرار می‌دهیم، سپس ناسازواری‌های موجود در منظومه فکری ارائه شده را به بررسی می‌نشینیم و نهایتاً ثمرات فکری ارائه شده را به بوته نقد می‌نهم.

۲.۱. نقد و بررسی مبنایی

چنان‌که دیدیم خداشناسی تصویری برآن است که باتکیه بر ابزار مخلوقی خود به شناخت خالق نائل آید و قدم‌های اساسی اندیشه‌ورزی خود را بر این مبنا استوار می‌سازد. اینک باید دید آیا چنین مبنایی از استواری لازم برای نیل به مطلوب برخوردار است یا از عهده چنین مهمی بر نمی‌آید. روشن و مسلم است که اگر خدای تعالی فراتر از تمامی مخلوقات و مجموعه مخلوقی باشد آنگاه نمی‌توان با ابزاری که مخلوقات را درک می‌کنیم به درک خدای تعالی نیز نائل آییم. ابزارهای ادراکی ما مختص درک موجودات درون مجموعه مخلوقی است و آنچه فراتر از مجموعه مخلوقات باشد و هیچ شباهتی با این مجموعه ندارد هیچ‌گاه با ابزاری که مخلوقات را درک می‌کند، درک نخواهد شد. اما اگر تعالی و تنزه خداوند را از مجموعه مخلوقات نادیده گرفته و قائل شدیم که برای گشودن راه معرفت به خدای تعالی ناگزیر از وجود مشابَهت میان خالق و مخلوق هستیم، آنگاه با وجود این شباهت،

ویژگی‌های مخلوقات نیز به خالق سرایت نموده و او نیز چون عضوی از مجموعه مخلوقات خواهد شد. با قرار دادن خالق در کنار مخلوقات و احتساب او به عنوان عضوی از مجموعه‌ی مخلوقی، دیگر نمی‌توان قائل به خدایی برای مجموعه مخلوقی شد و بلکه نمی‌توان از مخلوق بودن موجودات سخنی به میان آورد.

بر اساس آنچه گفته شد، مبنای متخذه دوره پیش روی ما می‌نهد که پذیرش هر کدام به نفی دیگری می‌انجامد؛ اگر قائل به تنزه و تعالی خداوند متعال بودیم باید از هرگونه تلاش فکری در کسب معرفتش دوری نماییم و اگر بر تلاش فکری بر شناخت خداوند اصرار داشتیم باید تنزه و تعالی او را نادیده گرفته و خدایی را قائل شویم که در عین حالی که نام خدا دارد از ویژگی‌های مخلوقی برخوردار است.

قائلین به چنین اندیشه‌هایی ضمن پذیرفتن این اشکال، هر کدام موضع خاصی اتخاذ کرده‌اند، اما نقطه اشتراک این پاسخ‌ها عدم پای پس کشیدن از مبنای خود و پای فشردن بر ادامه تلاش‌های فکری بر شناخت خداوند بوده است. برخی در مواجه شدن با این اشکال، تنزه خدای تعالی را به کنار نهاده و قائل به سنخیت میان خالق و مخلوق شده‌اند:

هیچ آدم عاقلی نمی‌پذیرد که میان خالق و مخلوق سنخیتی نباشد.^۱

برخی نیز حاضر به اتخاذ مواضع تناقض آمیز شده تا بدین طریق همچنان بر مبنای خود باقی بمانند:

۱. نگاهی به مکتب تفکیک، درس گفتارهای صادق لاریجانی، ص ۲۹۰.

فمجموع التشبيه و التنزيه يقربنا إلى حقيقة الأمر^۱
مجموع تشبیه و تنزیه ما را به حقیقت امر نزدیک می‌کند.
به تبع قرآن باید راهی بین نفی و تعطیل از یک طرف و تشبیه
از طرف دیگر انتخاب کرد.^۲

فلا يجوز عنها إلى تنزيه فقط، بل يعطيها حقها في التنزيه و مما
ظهرت فيه.^۳

پس تنزیه به تنهایی جایز نیست، بلکه حق آن‌ها را در تنزیه
و آنچه در آن ظاهر می‌شود قرار داده.

تشبیه و تنزیه، هر دو در مورد خداوند باطل و کفرآمیز هستند.^۴

بنابراین چنان که روشن است، می‌توان گفت مبنای خداشناسی
تصوری مبنایی خودستیز بوده و به هیچ وجه قابل پذیرش نیست
و خدایی که با چنین مبنایی ارائه می‌شود هیچ‌گاه خدای حقیقی
نیست.

۲-۲. نقد و بررسی سازواری درونی خداشناسی تصویری

دیدگاهی که از اساس بر تناقض ابتناء یافته باشد و به تناقض نیز ختم شود
نمی‌تواند مسیری بدون تناقض را طی کند. آنگاه که با تصویری دانستن
امر غیرمتصور شروع کنیم و به وحدت وجودی برسیم که همه‌ی موجودات
را یک موجود بدانیم هیچ‌گاه نمی‌توان این ابتدا و انتها را جز با تناقضات

۱. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۵۷.

۲. مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۱۰۳۹.

۳. فصوص الحکم، ج ۲، ص ۲۶۰.

۴. ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ص ۴۳۶.

فراوان به هم وصله کرد. در ادامه، با نظریه آنچه در تبیین مورد اشاره قرار دادیم به نقد و بررسی خواهیم پرداخت.

۲.۲.۱. نقد و بررسی گام اول (اثبات وجود خداوند)

در بررسی گام نخست خداشناسی تصویری، اشکالاتی ظاهر است که در ادامه به برخی از آن‌ها خواهیم پرداخت:

۱. آنچه در خداشناسی تصویری به عنوان «خدا» ارائه می‌شود، نه واقعیتهای در عالم واقع، بلکه تصویری در اذهان قائلین است و تصریحات قائلین به این اندیشه‌ها نیز شاهی برای مدعا بود. با تصویری دانستن معرفت خداوند، اشکالات و محذورات فراوانی ایجاد می‌شود که مانع پذیرش این اندیشه‌ها می‌شود؛ از جمله:

۱.۱. وابسته بودن تصور به تصورکننده. اگر معرفت خداوند را معرفتی تصویری بدانیم آنگاه پیش از آنکه ما به چنین خدایی نیازمند باشیم او به ما وابسته و نیازمند خواهد بود؛ چراکه شیئی متصور حاصل تصورپردازی شخص تصورکننده بوده و با قطع تصورپردازی و یا حذف تصورکننده، تصور نیز حذف خواهد شد. همچنین از آنجایی که تصورات افراد با همدیگر متفاوت خواهد بود با خداهای متفاوتی که هر کدام زاییده‌ی تصورکننده متفاوتی خواهد بود مواجه خواهیم شد.

۱.۲. عدم وجود ملاک برای صحت تصور. ممکن است در پاسخ به اشکال بالا گفته شود خود تصور به عنوان خدا مفروض نیست، بلکه تصور به عنوان علامتی که دلالت بر خدای واقعی دارد

منظور نظر است. در بررسی چنین نگاهی باید گفت این پاسخ نه تنها مشکلی را حل نمی‌کند، بلکه خود نیز دارای اشکالاتی است که مهم‌ترین آن چگونگی تطبیق تصور بر مأخذ آن است. برای اطمینان از تطبیق یک تصور باید با اشرافی که نسبت به تصور و آنچه تصور از آن انطباق می‌شود میزان انطباق را سنجید و اگر از این انطباق بی‌خبر باشیم هیچ دلیلی بر صحت انطباق تصور نخواهیم داشت و بنابراین نمی‌توانیم آن را تصور هیچ چیزی بدانیم. مشکل این اندیشه‌ها این است که عدم دسترسی به واقع، آن‌ها را به سوی تصورات سوق داد و بدین ترتیب با عدم دسترسی به واقع هیچ‌گاه نمی‌توان تصور حاصله را تصور خدای تعالی دانست. بدین ترتیب به نظر می‌رسد آنچه به عنوان خدا تصور می‌شود، تخیلی بیش نیست که مخلوق قوه خیال آدمی است.

۲. مصادره به مطلوب در اثبات مطلوب. اگرچه نهایت تلاش فکری این اندیشه‌ها به اثبات تصویری از خدای تعالی نیز بسنده می‌کند، اما به نظر می‌رسد همین اندک امیدی نیز که به اثبات تصویری کلی می‌رفت قابل خدشه باشد. توضیح آنکه چنان‌که دیدیم تکیه بر همین اثبات تصویری برای خداوند بر رابطه‌ای دوسویه استوار بود؛ رابطه‌ی دوسویه‌ای که حذف یک سوبه حذف سوی دیگر و اثبات یک سوی به اثبات سوی دیگر می‌انجامید. مثالی که برای این رابطه می‌توان ارائه نمود رابطه پدر و فرزند است. زمانی که فردی را با لفظ «پدر» مورد خطاب قرار دادیم لاجرم داشتن فرزند برای او نیز مسلم است، اما وقتی او را با غیر این لفظ مثلاً با لفظ «مرد» مورد خطاب قرار دادیم، نمی‌توان داشتن فرزند برای او را نیز امری مسلم دانست. اگر فرد مورد نظر دارای

فرزند نبود نمی توانستیم او را پدر بنامیم. بنابراین پدر نامیدن او فرع بر پسر داشتن است و اگر شخصی بخواهد از لفظ «پدر»، داشتن فرزند را برای کسی اثبات کند در واقع هیچ چیزی را اثبات نکرده و همانگویی کرده است. کسی که می گوید هر پدری فرزند دارد مانند آن است که بگوید: هر پدری پدر است.

به نظر می رسد برهان هایی که در خداشناسی تصویری ادعای اثبات ذهنی خدا را دارند به همین نقیصه دچار باشند. کسی که می خواهد مثلاً از طریق برهان امکان و وجوب به اثبات بپردازد وقتی در گام نخست می گوید همه موجودات ممکن هستند در واقع اتکای آن ها بر واجب را که قرار است ثابت کند، از قبل فرض گرفته است. اگر نیازمندی موجودات به واجب را فرض نگرفته بود هیچ گاه نمی توانست بگوید این موجودات ممکن هستند؛ چرا که ممکن یعنی چیزی که متکی به واجب است.

گاهی نیز به جای واژه های «ممکن» و «واجب»، از واژه های دوگانه ی «علت و معلول»، «غنی و فقیر»، «متحرک و محرک»، «مطلق و مقید» و نظایر این ها استفاده می شود، اما آنچه که در تمام این واژه ها ثابت بوده و در حکم قالبی از پیش تعیین شده برای این واژه هاست همان رابطه ی دوسویه ای است که بر این واژه ها حاکم است. این رابطه ی دوسویه چنان است که بهره بردن از یکی از این واژه های دوگانه، الزام به استفاده از واژه ی دیگر را نیز موجب می شود. در صورتی می توان از واژه ی «ممکن» استفاده کرد که در مقابلش، واژه ی «واجب» نیز لحاظ شده باشد و اساساً استعمال واژه ی «ممکن» بدون در نظر گرفتن واژه ی «واجب» هیچ معنای محصلی ندارد.

واژه‌های «علت» و «معلول»، «متحرک» و «محرک» و دیگر واژه‌های دوگانه‌ای از این دست که در این نوع اندیشه‌ها مورد استعمال قرار می‌گیرد همگی بر همین سیاق هستند و قبل از اینکه مطلوب خود را ثابت کنند آن را فرض گرفته‌اند و بنابراین به مغالطه‌ی مصادره به مطلوب گرفتار هستند.

۳. تصور نامحدود؛ تهافتی دیگر. دیگر تناقضی که در این اندیشه‌ها وجود دارد سخن گفتن از تصویری نامحدود است. چنان‌که دیدیم در این اندیشه‌ها سعی بر آن بود که با شروع از تصورات و نفی حدود از این تصورات، نهایتاً به تصویری نامحدود دست یابند و همان تصور نامحدود را مصداق خدای تعالی قرار دهند. به نظر می‌رسد اگر قرار باشد بخشی پذیرفتنی ارائه شود بستری بحث باید تا آخر حفظ شده و یا حداقل در اثنای گفتگو، از بستر مورد گفتگو به بستری کاملاً متقابل نلغزیم؛ چراکه چنین امری مصداق جمع میان دو امر جمع‌ناشدنی خواهد بود و پذیرش چنین امری محال است.

در اندیشه‌های مورد نظر، چنان‌که می‌دانیم هر تصویری لاجرم محدود در حدود بوده و نمی‌توان تصویری را یافت که خالی از هرگونه حدودی باشد. بنابراین قائل شدن به تصویری نامحدود چند تناقض در خود نهفته دارد:

از آنجا که تصور همیشه با محدودیت همراه است قائل شدن به تصور نامحدود، یک عبارت خودستیز و متناقض نما است.

شروع کردن از تصور و سپس حذف محدودیت‌های آن تصور به حذف همان تصور می‌انجامد و نه حصول چیز جدیدی؛ توضیح

آنکه محدودیت و حدود داشتن ذاتی یک تصور است و حذف ذات یک چیز منجر به حذف آن می شود و با حذف یک امر، هیچ چیزی باقی نمی ماند نه اینکه امر غیرمادی باقی بماند. وصول از محدود به غیرمحدود عین جمع میان دو امر متناقض است و در محال بودن چنین امری جای هیچ شکی نیست.

۲.۲.۲. نقد و بررسی گام دوم (اثبات کمالات برای خداوند)

چنان که دیدیم خداشناسی تصویری برای اثبات کمالات برای خداوند براین بود که اگر کمالات مخلوقات به صورت نامحدود فرض شود، کمالات خداوند ثابت می شود.

در بررسی این ادعا باید گفت تمام اشکالاتی که برگام نخست این اندیشه ها وارد بود برگام دوم نیز وارد است؛ یعنی تصویری دانستن کمالات خداوند آن ها را از حقیقتشان خارج می سازد و نامحدود دانستن یک کمال نیز تناقضی آشکار و مسلم است.

علاوه براین، قائلین به چنین دیدگاه هایی باید متوجه باشند که در گام نخست، بر فرض پذیرش، فقط یک تصور کلی نامحدود را ثابت کردند و نه موجودی که معطی کمالات باشد تا بدین وسیله در گام دوم آن معطی کمال را فاقد کمالات اعطایی ندانند؛ به عبارتی دیگر اینکه خدای تصویری را معطی کمال بدانیم و بر اساس آن بقیه مطالب را ارائه کنیم، بنیان نهادن بنایی بر مبنایی اثبات نشده است. هم سنخی خدا و مخلوقات در این رویکرد، دیگر اشکالی است که متوجه گام دوم است. اگر قرار باشد از طریق کمالات مخلوقی

به کمالات خدای تعالی پی ببریم این امر جز با وجود مشابَهت و سنخیت میان خالق و مخلوق میسر نیست و چنین خطایی را نمی‌توان نادیده گرفت. خدایی که در کمالاتش هم‌سنخ و شبیه با مخلوقاتش باشد، بیش از آنکه خدا باشد تصویری محدود است که در خداشناسی تصویری برنامحدود بودنش اصرار می‌شود.

دیگراشکالی که برای این نحوه نگاه به کمالات الهی وارد است تکثری است که از سوی آن‌ها در ذات الهی راه می‌یابد. توضیح آنکه هر مفهومی به جهت مفهوم بودنش غیر از مفهومی دیگر است؛ مفهوم علم غیر از مفهوم قدرت و مفهوم قدرت غیر از مفهوم حیات و به همین منوال در سایر کمالات. از سویی دیگر برای اینکه در عرض خداوند قائل به چیز دیگری نشده باشیم باید صفات و کمالات الهی را عین ذات او بدانیم و با عین ذات دانستن صفات و کمالات الهی به تکرر در ذات قائل شده ایم؛ زیرا چنان‌که گفتیم هر کمالی غیر از کمال دیگر بوده و با عین ذات دانستن آن‌ها به ذاتی متکثر و متشکل از کمالاتی مفهومی دست یافته‌ایم.

۲.۲.۳. بروز یک تناقض و پاسخی وحدت وجودی

برداشتن گام‌های پسین در خداشناسی تصویری منوط به پاسخ به تناقض آشکاری بود که حاصل گام‌های پیشین اندیشه‌ورزی در خدای تعالی بود. خداشناسی تصویری که در پی اندیشه‌ورزی اش به دو موجود محدود و نامحدود رسیده بود اینک باید تکلیف خود را با این ثمره‌ای که به دست آورده بود مشخص می‌کرد تا بتواند در یکی از این دو سوی به تصورات خود ادامه دهد و چنان‌که دیدیم جانب تصور نامحدود برگزیده شد

و تکثر مخلوقات و موجودات نادیده و توهّمی انگاشته شد. بدین طریق، اندیشه‌ی وحدت وجود مولود والدینی متقابل بود؛ یکی محدود و دیگری نامحدود. اینگونه است که زایش وحدت از دو سوی کاملاً غیرقابل جمع، پذیرش هر تناقضی را آسان می‌کند.

اگر کسی چنین تناقضی را پذیرا شد باید در قدم پسین نیز به تمام محسوسات خود شک کرده و آن‌ها را توهّماتی بداند که هیچ واقعیّتی در عالم واقع ندارند. به عبارت بهتر اصلاً غیر از یک وجود منبسط و فراگیر هیچ چیز دیگری وجود ندارد. اینکه ما خود را در حال خواندن این سطور می‌بینیم نه واقعی که فقط یک توهم است. اینکه اندیشمندانی چنین دیدگاه‌هایی ارائه کرده و در کتاب‌های خود بر تبیین آن اهتمام داشته‌اند فقط یک توهم است. اینکه نگارنده‌ی این سطور غیر از مخاطب این سطور است فقط یک توهم است، اینکه گلی در گلدان است، پرنده‌ای در آسمان پرواز می‌کند، کودکی با مادر خود در خیابان قدم می‌زند، بچه‌هایی در کوچه بازی می‌کنند، گاهی از آسمان باران می‌بارد، آفتاب برخی مواقع در پس ابرها پنهان می‌شود و همه‌ی این‌ها فقط توهم است.

به نظر می‌رسد اگر قرار باشد چیزی را توهم بدانیم، توهم دانستن وحدت وجود به صواب نزدیک تر است و موجب می‌شود دیگر چیزها همچنان که هستند واقعی بمانند.

۲.۲.۴. آمدن به پشت بام ونفی نردبان

بروز تناقض‌های پی در پی و نهایتاً ثمر این تناقضات که همان وحدت

وجود باشد باورمندان به این دیدگاه‌ها را به این سوی سوق می‌دهد که عقل و عقلانیت را به کناری نهاده و هیچ عیار و میزانی برای سنجش این دیدگاه‌ها باقی نگذارد. با قائل شدن به عقل و عقلانیت چگونه می‌توان خود را توهم و یک تصور نامحدود را حقیقت عالم دانست؟ چنین تناقضاتی را در فضایی که عقل و عقلانیت حاکم باشد به هیچ وجه نمی‌توان پذیرا شد و بر همین اساس است که گام نهایی این اندیشه‌ها نیز برداشته می‌شود و به نفی عقل حکم شده و درک سخنان خود را به فضایی که خبری از عقل نباشد واگذار می‌کنند.

به نظر می‌رسد با نفی عقل و گشودن فضایی که هیچ معیار و میزانی برای سنجش افکار وجود ندارد هر سخنی مطرح شده و درست یا نادرست خواندن اندیشه‌ها محال خواهد بود. فرض کنید کودکی دیوانه بگوید در خواب به او الهام شده که در آسمان گل‌هایی می‌روید که به شکل اسب بوده و با هر بارش بارانی تغییر شکل داده و به شکل گوسفندهایی درمی‌آیند که کله‌های آن‌ها کله‌ی گرگ بوده و با هر غذایی که می‌خورند یک آسمان بالاتر می‌روند و با تسخیر کرات دیگر به زودی وارد زمین می‌شوند و ساکنان آن را نابود می‌سازند. آیا ما مجازیم چنین سخنی را باور کنیم؟ اگر این کودک همچون خداشناسان تصویری، مدعی شود سخنش فراتر از عقل است، چه باید کرد؟ اگر قرار است عقل را به کناری نهاده و هر سخن نادرستی را به دلیل فراعقلی بودن بپذیریم ناچاریم ادعای این کودک و هزاران ادعای دیگر نظیر این را بپذیرا باشیم. اما اگر همچنان پایبند به عقل هستیم سخن این کودک را به پذیرش نزدیک ترمی بینیم تا سخن خداشناسان تصویری؛ چراکه در سخن

این کودک چندان تناقضی به چشم نمی آید اما سخنان خداشناسان تصویری مشحون از تناقض است.

اگر مخاطبان کسانی که سخنان خود را فراتر از عقل می دانند انسان هایی عاقل است پس بهتر آن است که از سخن گفتن بازایستند و اگر مخاطبان شان انسان هایی غیر عاقل هستند، طریق مکالمه با آنان نوشتن کتاب و آموزش کلاسیک و نظایر این ها نیست و انتقال این اندیشه ها از این طرق خلاف مبنای آنان است.

۲.۳. نقد و بررسی نتایج ارائه شده

تنها ذکر ثمرات خداشناسی تصویری می تواند تیشه ای باشد بر ریشه ی این نوع خداشناسی. حتی اگر از مبانی این نوع اندیشه ها، تهافت ها و تناقض های موجود در آن و دیگر اشکالات چشم پوشی کنیم، تنها همین که خالق و مخلوق را عین هم بدانیم برای ابطال تمامیت یک اندیشه کفایت می کند. اگر اندیشه ای به آنجا برسد که تمام موجودات را خواب و خیالی بیش نداند و قائل باشد فقط یک موجود وجود دارد که تمام هستی را پر کرده، چگونه می توان ذره ای حقانیت برای آن قائل بود؟ آیا گوینده این سخن، خودش را آن موجودی می داند که تمام هستی را پر کرده یا خودش را موجودی می داند که توهمی بیش نیست؟ اگر صورت اول باشد پس چرا محدود در زمان و مکان خاصی است و با بودنش در یک مکان در دیگر مکان ها نیست؟ و اگر خود را از جمله موجودات توهمی می داند چگونه یک چیز توهمی به سخن آمده و ایده پردازی می کند؟

با همین عینیت خدا با مخلوقات است که پرستش گوساله هم عین

خداپرستی می‌شود و حضرت موسی بنابر نقل قول استاد تمام عرفا یعنی ابن عربی، برادرش هارون را عتاب می‌کند که چرا مانع گوساله پرستی بنی اسرائیل شدی؛ زیرا پرستش گوساله هم پرستش خداست!!!! این چه توحید و خداشناسی است که پرستش گوساله هم عین خداپرستی می‌شود؟ کدامین انسانی که ذره‌ای تدبیر داشته باشد حاضر می‌شود این دیدگاه‌های به شدت ناروا را بر کتاب خدا نیز حمل کرده و ساحت انبیاء را به کفریات خود نیز آلوده سازد؟ آیا حضرت موسی -العیاذ بالله- گوساله پرستی را هم جلوه‌ای از خداپرستی می‌دانست؟! اگر چنین بود این همه تلاش و مجاهدت انبیاء علیهم‌السلام برای چه بود؟

آیا این معصومین علیهم‌السلام نیستند که وقتی ذره‌ای انحراف از توحید در میان مردمان می‌دیدند به خشم آمده و به اصلاح پندارهای نادرست می‌پرداختند؟ بنابراین نگارنده این سطور نیز به همین اندازه که این اقوال را بازگو می‌کند باید از خدا و امام عصر علیه‌السلام شرم کرده و دائماً عذرخواه باشد و از مخاطبین خود نیز عذرخواهم که شنوای چنین اقوالی درباره‌ی خدای تعالی هستند. چنانچه منقول است وقتی سخنانی از این دست در محضر معصومین علیهم‌السلام نقل می‌شد، آن ذوات مقدسه به تندی عکس العمل نشان داده و از درگاه خداوند متعال به خاطر شنیدن چنین سخنانی طلب مغفرت می‌کردند. ذکر چند نمونه از این برخوردها جهت تأدیب نفس مفید فایده خواهد بود:

۱. یوسف بن ظبیان پس از تشریف خدمت امام صادق علیه‌السلام از عقیده مالک و اصحاب او چنین سخن می‌گوید:

فقلت: یا ابن رسول الله، إني دخلت على مالك وأصحابه، فسمعت بعضهم يقول: إن الله وجهها كالوجه، وبعضهم يقول: له يدان، واحتجوا في ذلك بقوله تعالى: ﴿بِيَدَيَّ أَسْتَكْبِرُتَ﴾، وبعضهم يقول: هو كالشباب من أبناء ثلاثين سنة، فما عندك في هذا، يا ابن رسول الله؟! قال: وكان متكئا، فاستوى جالسا، وقال: «اللهم عفوك عفوك». ثم قال: «يا يونس من زعم أن الله وجهها كالوجه فقد أشرك...»^۱

گفتم: ای پسر پیامبر، من بر مالک و یارانش وارد شدم پس شنیدم برخی از آن‌ها می‌گویند: خدا نیز چهره‌ای مثل دیگر چهره‌ها دارد. برخی دیگرشان می‌گفتند: خداوند دست دارد و به این سخن خداوند محاجه می‌کردند که فرمود: ﴿بِيَدَيَّ أَسْتَكْبِرُتَ﴾. و برخی می‌گفتند: او در چهره‌ی جوانان سی ساله است. شما در این مورد چه می‌فرمایید ای پسر پیامبر؟! راوی می‌گوید: امام که تکیه داده بود جلو آمد و نشست و گفت: خدایا ببخش ببخش. سپس فرمود: ای یونس هر که گمان کند خدا چهره‌ای مثل دیگر چهره‌ها دارد شرک ورزیده

در این روایت یونس بن ظبیان نقل می‌کند که امام صادق علیه السلام پیش از اینکه بخواهد جواب این عقاید باطل را بدهد، برخاست جلو آمد و نشست و فرمودند: خدایا مرا ببخش خدایا مرا بیامرز و... سیره امام علیه السلام این است که وقتی دیگری خدا را به اشتباه توصیف می‌کند، شنیدن چنین توصیفات معصوم را به استغفار از درگاه الهی می‌کشاند. حال شنیدن اینکه خداوند عین تمام مخلوقاتش باشد چه عکس

العملی را می‌طلبید؟

در روایتی دیگر نحوه برخورد امام سجاد (علیه السلام) با مجلسی را می‌بینیم که در آن مجالس، خداوند به مخلوقاتش تشبیه می‌شود:

«أَنَّ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ (عليه السلام) كَانَ فِي مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ذَاتَ يَوْمٍ إِذْ سَمِعَ قَوْمًا يُشَبِّهُونَ اللَّهَ تَعَالَى بِخَلْقِهِ فَقَرَعَ لِدَلِكِ وَازْتَاعَ لَهُ وَهَضَّ حَتَّى أَتَى قَبْرَ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فَوَقَّفَ عِنْدَهُ وَرَفَعَ صَوْتَهُ يُنَاجِي رَبَّهُ فَقَالَ فِي مُنَاجَاتِهِ لَهُ إلهي...»^۱

روزی از روزها امام سجاد (علیه السلام) در مسجد پیامبر (صلی الله علیه و آله) بودند که شنیدند گروهی خدای تعالی را به مخلوقات تشبیه می‌کنند پس از این امر بی‌قرار می‌شوند، به فزع آمده و برخاسته و به نزد قبر پیامبر (صلی الله علیه و آله) می‌روند و آنجا می‌ایستند و صدای خود را به مناجات با خداوند بالا برده و....

چنان‌که می‌بینیم در این روایت، توصیف نادرست خدای تعالی موجب بی‌قراری امام (علیه السلام) شده و ایشان با بیزاری از این کار به کنار قبر پیامبر رفته و به مناجات با خدای تعالی می‌پردازند.

در روایتی دیگر وقتی امیرالمومنین (علیه السلام) با سائلی مواجه می‌شوند که خواهان توصیف خداوند است، چنین امری حضرتش را به خشم می‌آورد:

سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) يَقُولُ بَيْنَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام) يَخْطُبُ عَلَى الْمِنْبَرِ بِالْكُوفَةِ إِذْ قَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ صِفْ لَنَا رَبَّكَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لِنُزِدَاكَ لَهُ حُبًّا وَبِهِ مَعْرِفَةٌ فَغَضِبَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام) وَنَادَى الصَّلَاةَ جَامِعَةً

فَاجْتَمَعَ النَّاسُ حَتَّى غَصَّ الْمَسْجِدُ بِأَهْلِهِ ثُمَّ قَامَ مُتَغَيِّرَ اللَّوْنِ فَقَالَ...»^۱

امام صادق علیه السلام فرمودند: روزی امیرالمومنین علیه السلام در کوفه بر منبر سخنرانی بودند که مردی برخاست و گفت: ای امیرالمؤمنین پروردگار بلندمرتبه‌ات را برای ما توصیف کن تا محبت و معرفت ما نسبت به او ازدیاد یابد. امیرالمومنین علیه السلام به خشم آمد و مردم را برای نماز جماعت فراخواند. مردم جمع شدند به گونه‌ای که جای خالی در مسجد نبود. حضرت در حالی که رنگ صورتش تغییر یافته بود فرمودند: ...

چنان که می‌دانیم امیرالمومنین علیه السلام همان آقا و امام مهربانی هستند که هنگامی که توصیف موت، مومن، پیامبر و نظایر این‌ها را از ایشان می‌خواهند، با روی گشاده به توصیف این موارد می‌پرداختند اما آنگاه که با همین رویکردی که مخلوقات مورد شناخت قرار می‌گیرند به شناخت خالق نیز روی می‌شود، ایشان به غضب آمده و دستور می‌فرمایند تا مردم جمع شده و به رفع دیدگاه ناصواب سائل در مورد معرفت خداوند بپردازند. آنچه قابل توجه است تغییر حالت حضرت از شنیدن توصیف ناصواب از خداوند متعال است به گونه‌ای که رنگ حضرت از غضب دگرگون می‌شود.

براین اساس، باید از اینکه چنین سخنانی در مورد خداوند را حتی نقل می‌کنیم دائماً شرم‌نده و از درگاه الهی عذرخواه باشیم، اما چاره‌ای از این کار نیست، چرا که همین سخنان به عنوان توحید اهل بیت علیهم السلام در جامعه مطرح می‌شود و بر همه دوستان اهل بیت علیهم السلام وظیفه است

که به دفع چنین سخنانی از ساحت مقدس خداوند متعال اقدام نمایند. دیگر نتیجه‌ای که از مبانی خداشناسی تصویری ترواش می‌یابد نفی خالقیت خداوند است. بر اساس کدامین عقل باید پذیرفت که چیزی خالق باشد، اما در عین حال هیچ خلقتی انجام نداده و موجودات همیشه از او سرزیر باشند؟ آیا سرزیر بودن چیزی از چیز دیگر آن هم به صورت بی‌آغاز و بی‌انتهای شباهتی با خلقت دارد؟ آیا می‌توان خلقت خداوند را اینگونه تفسیر کرد که همیشه و همه جا موجوداتی از او صادر و سرزیر بوده‌اند؟ این چه نوع خلقتی است که خدای تعالی هیچ اراده‌ای هم در آن ندارد؟ نه می‌تواند مانع آن شود و نه در آغازش اراده‌ای از خود داشته.

دیگر لازمه‌ی باطل خداشناسی تصویری، نفی اختیار از بندگان است. چنان‌که دیدیم خداشناسی تصویری با پابندی به قاعده‌ی علیت و نیز وحدت وجود، همه‌ی اعمالی که از غیر خدا صادر می‌شود را منتسب به خدای تعالی نموده و با اسم توحید افعالی، هر فعلی را فعل خدای تعالی محسوب می‌کند.

چنان‌که می‌دانیم نه تنها دین و دینداری بر اختیار آدمی ابتناء می‌یابد، بلکه زندگی عادی بشر نیز بر همین اساس استوار است. نظام‌های تعلیم و تربیت، نظام‌های جزایی، نظام‌های حقوقی و دیگر نظام‌هایی که در زندگی انسان دخیل هستند همگی با اعتقاد به اختیار انسان شکل گرفته و استمرار دارند. اگر انسان را فاقد اختیار بدانیم تعلیم و تربیت موجودی مجبور و بدون اختیار چه معنایی دارد؟ تنبیه و مجازات کسی که در رفتار بدش اختیاری نداشته هیچ‌گاه

عقلانه نیست. وضع قوانین و مقررات در جامعه‌ای که افراد آن فاقد اختیار باشند جزبی خردی چیزی نیست و... بنابراین اختیار انسان امر مسلم و مفروضی است که به هیچ وجه قابل انکار نیست و زندگی انسان‌ها بر اساس پذیرش آن جریان دارد.

وقتی گذران زندگی بدون اختیار امکان پذیر نیست چگونه می‌توان نظامی را که خدای تعالی برای سعادت انسان ارائه فرموده بدون اختیار انسان در نظر گرفت؟ چگونه ممکن است تمام افعال بشر ختم به خدا شود، اما خدای تعالی همین بندگان را تنبیه یا تشویق کند؟ آیا این عادلانه است که در فعل ناپسندی مثل دزدی که نهایتاً به خداوند ختم می‌شود بنده‌ی بیچاره‌ای که مجبور به این کار بوده مجازات شود؟ اگر همه‌ی اعمال بندگان به خدا ختم می‌شود و بندگان هیچ اختیاری از خود در انجام اعمالشان ندارند باید تمام افعال ناپسند و زشت را منتسب به خدای تعالی دانسته و انجام دهنده‌ی واقعی دزدی، دروغ، مکر، زنا، شرب خمر، غیبت و سایر اعمال ناپسند را - العیاذ بالله - خدا دانست. آیا خداشناسی تصویری چنین لوازمی را می‌پذیرد؟

برخی تذکرات معصومین علیهم‌السلام بر این انحرافات را به بهره‌مندی می‌نشینیم:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ أَرْحَمُ بِخَلْقِهِ مِنْ أَنْ يُجِيرَ خَلْقَهُ عَلَى الذُّنُوبِ ثُمَّ يُعَذِّبَهُمْ عَلَيْهَا
خداوند عز و جل رحمتش بر خلقش بیش از آن است که آن‌ها را بر گناهان مجبور ساخته سپس به خاطر همان گناهان آن‌ها را عذاب دهد.

قُلْتُ فَأَجَبَ اللَّهُ الْعِبَادَ عَلَى أَفْعَالِهِمْ فَقَالَ اللَّهُ أَغْدَلُ مِنْ أَنْ يُخْبِرَ عَبْدًا عَلَى فِعْلٍ ثُمَّ يُعَذِّبُهُ عَلَيْهِ^۱

گفتم: پس خداوند بندگان را در کارهایشان مجبور ساخته؟
فرمود: خداوند عادل‌تر از آن است بنده‌ای را بر کاری مجبور ساخته سپس به خاطر آن کار او را عذاب دهد.

تأملی کوتاه در تنهایی یکی از لوازم خداشناسی تصویری کافی است تا انحراف این اندیشه‌ها را در موضوع خداشناسی آشکار ساخته و این حقیقت را برملا سازد که هرگونه تفکرواندیشه‌ای در خدای تعالی نتیجه‌ای جز حیرت و سرگردانی ندارد. اگر خدای تعالی خود را معرفی فرموده و ما او را می‌شناسیم قدم پس از شناخت بندگی است نه تنیدن تارهای تصور برایین معرفت روشن. و اگر معرفتی از خدا نداریم با این تصورات هم نمی‌توان خدایی را قائل شد که مخلوق خلایقیت ما نباشد. در هر صورت دست کشیدن از اندیشه و تصورسازی در خداوند متعال امری کاملاً عاقلانه خواهد بود.

چه بسا طرد عقل و قائل شدن به اینکه دیدگاه‌های ارائه شده در خداشناسی تصویری فراتر از عقل است به دلیل همین نافرمانی از عقل باشد. اما قائلان به خداشناسی تصویری باید متفطن به این نکته باشند که بانفی عقل چیزی ثابت نمی‌شود، بلکه هر حرفی مجال طرح و پذیرش می‌یابد.

فصل سوم

خداشناسی در کتب درسی

پس از آنکه خداشناسی را از دונگاه کاملاً متفاوت مدنظر قرار دادیم، اگر برآن باشیم کتب درسی عهده دار تعلیمات دینی را که به این موضوع پرداخته اند مورد نظر قرار دهیم، چنین برداشت می شود که این کتب نیز از ورود خداشناسی تصویری در امان نبوده و در مواضع مختلف می توان چنین خداشناسی را ملاحظه کرد. تبیین این مدعا ما را برآن می دارد که این کتب را پیش رو قرار داده و موارد ظهور و بروز این اندیشه ها را آشکار سازیم.

مراحلی را که در خداشناسی تصویری و در تقابل با خداشناسی حقیقی در فصل دوم ملاحظه شد، می توان در تالیف موضوع «خداشناسی» در کتب درسی نیز شاهد بود. در کتب درسی نیز (۱) با قائل شدن به اندیشه ورزی در مسیر معرفت خداوند، (۲) از تشبیه خالق به مخلوقات سخن گفته می شود و (۳) نهایت این سیر فکری، همان «وحدت وجود»ی خواهد بود که در خداشناسی تصویری به بار می نشیند و البته (۴) سعی می شود همین اندیشه ها بر متون دینی هم تطبیق داده شود و نهایتاً (۵) برخی لوازم خداشناسی تصویری نیز مطرح می شود. در ادامه، مراحل فوق را به ترتیب متذکر شده و استنادی از کتب درسی را بر این مراحل ذکر خواهیم کرد:

۱. قائل شدن به اندیشه ورزی در مسیر خداشناسی

در کتب درسی اگرچه در مواضعی سعی می‌شود خدای تعالی فراتر از فکر و اندیشه آدمی دانسته شود و راه فکر و اندیشه در وادی معرفت خداوند مسدود نشان داده شود، اما چنین وانموده‌هایی با مبنای خداشناسی تصویری در این موضوع ناسازگار نبوده و لذا در مواضعی، همان مبنای مورد اعتقاد بروز می‌یابد. در «پیام‌های آسمان» که کتاب درسی پایه نهم است در این موضوع چنین می‌خوانیم:

ما انسان‌ها به دلیل توانایی‌های محدود خود، امکان شناخت کامل خدای نامحدود را نداریم، اما به قدر توان و درک خود، می‌توانیم به شناختی محدود از خداوند، دست یابیم؛ به همین دلیل است که رسول خدا ﷺ می‌فرماید: ما عرفناک حق معرفتک: آن چنان که شایسته معرفت توست، تو را نشناختیم.^۱ چنان‌که می‌بینیم در این عبارات اگرچه سعی می‌شود تفکر و اندیشه ورزی از خدای تعالی منتفی شود، اما نهایتاً مقدار کم آن مجاز دانسته می‌شود و البته با همین مقادیر کم است که حجم فراوانی از توهّمات و تصوّرات افراد به نام خداشناسی ارائه می‌شود.

در بررسی این نوع نگاه به موضوع خداشناسی باید گفت اگر تفکر در خداوند مذموم است و اندیشه و فکر آدمی از دستیابی به معرفت خداوند عاجز است، ادعای اینکه این امر به مقدار کمی امکان‌پذیر است چه معنایی دارد؟ آیا معرفت خداوند همچون میوه‌ای گندیده است که قسمتی از آن سالم و قسمتی دیگر گندیده است که باید از قسمت

۱. پیام‌های آسمان، پایه نهم، ص ۱۲.

گندیده حذر کرد؟ اگر فکر و اندیشه‌ی آدمی راهی به خدا ندارد مقدار کم آن چگونه محقق می‌شود؟

اگر فکر و اندیشه مطلقاً راهی به معرفت خداوند ندارد، منظور از رسیدن به شناختی محدود از خداوند به قدر توان و درک خود چیست؟ با توجه به آنچه گفته شد به نظر می‌رسد این نحوه بیان در نظر نخست از یک تهافت و تناقض درونی رنج می‌برد؛ از یک سو تفکر و اندیشه ورزی در خدای تعالی نفی می‌شود و از سویی دیگر آنچه نفی شده است مورد اثبات قرار می‌گیرد.

چنین نگاهی به معرفت خداوند اشکالات عمده‌ای دارد که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف) چنین نگاهی مستلزم تشبیه خداوند با مخلوقات است و معرفت به خداوند را همانند معرفت به مخلوقی تبیین می‌کند که تنها تفاوتش با دیگر مخلوقات، حجم وسیع آن است. آنچه در این نگاه به معرفت خداوند ارائه می‌شود خداوند را همچون دریایی بزرگ تصویر می‌کند که چون ما بر همه‌ی آن احاطه نداریم فقط همان قسمت‌هایی را که می‌بینیم می‌شناسیم. تصور کنید در یکی از روزهای تابستان به یکی از شهرهای ساحلی کشورمان مثل نوشهر رفته‌اید. از آنجایی که شما دریا را از محدوده‌ی سواحل این شهر می‌بینید، هیچ درکی از سواحل شهرهای ساحلی دیگر نسبت به دریا نخواهید داشت و فقط به اندازه همان محدوده‌ی خودتان نسبت به دریا و ساحل آن، نسبت به دریا آگاهی می‌یابید و از دیگر سواحل و دیگر قسمت‌های دریا که از ساحل دورتر هستند و نیز از عمق دریا کاملاً بی‌اطلاع باقی می‌مانید.

آگاهی شما از دریا به میزان احاطه شما بر دیاست و بنابراین هیچ‌گاه همه‌ی دریا به چنگ آگاهی شما نخواهد آمد. آنچه در سطور فوق، از کتب درسی در مورد معرفت خداوند مورد نظر قرار گرفت، دقیقاً همین نگاه به معرفت خدای تعالی را القاء می‌کند؛ گویی ما با خدا به عنوان یک مخلوق بسیار بزرگ مواجه ایم که به همان میزان مواجهه‌ی خود از معرفتش بهره‌مند می‌شویم و آن قسمت‌هایی که به تورادراکی ما در نمی‌آید مورد شناخت ما نیز قرار نمی‌گیرد.

ب) ناقص دانستن معرفت، در واقع تیشه زدن بر ریشه‌ی یک معرفت است. داستان معروف جلال الدین بلخی را به یاد بیاورید که چند نفر در تاریکی شب با یک فیل مواجهه داشتند؛ آن شخصی که با گوش فیل مواجهه داشت خود را در تماس با یک بادبزین بزرگ تصور می‌کرد، آن‌که با پای فیل مواجهه داشته، خود را در همسایگی یک ستون محکم فرض می‌گرفت و بدین طریق چون درک ناقصی از فیل داشته‌اند هرگز در شناخت‌های خود به واقع دست نیافته و نتوانستند تشخیص دهند که نه با بادبزین و ستون و نظایر این‌ها، بلکه با حیوانی به نام فیل مواجهه بوده‌اند.^۱ وقتی می‌توان به شناخت فیل دست یافت که با فیل

۱. البته باید به این نکته توجه داشت که این افرادی که در تاریکی با اعضای از بدن فیل تماس داشته‌اند در اصل معرفت خود به خطا نرفته‌اند، بلکه با قیاس یافته خود با آنچه که قبلاً یافته بودند به گزارش‌های نادرستی رسیده بودند. به عنوان مثال کسی که با گوش فیل مواجهه داشت در اینکه یک معرفت از شیء مقابل خود داشت هیچ تردیدی نداشته، خطای او این بوده که آن شیء را به اشتباه شبیه بادبزین دانسته و گزارش غلطی ارائه کرده است. بنابراین در این گزارش‌ها خطای معرفتی وجود نداشته است، بلکه خطا از سوی گزارشگرانی بوده که بدون دلیلی موجه به قیاس و تشبیه یافته جدید خود با یافته‌های پیشین کرده‌اند. غرض از این بیان نقض دیدگاه

مواجه شویم نه بادم و گوش او.

کسی که قائل است می‌توان به شناختی محدود از چیزی دست یافت از اصل شناخت و معرفت دور شده است و تصویرپردازی‌های ذهنی خود را به جای معرفت نهاده است. اگر معرفتی، معرفت واقعی باشد ناقص بودن آن پذیرفتنی نخواهد بود. ممکن است ما با جزئی از یک شیء مواجه شده و معرفتی از آن جزء داشته باشیم ولی به هر حال از آن جزء معرفت داریم و هیچ‌گاه آن جزء را به مثابه مجموع اجزاء دیگری که یک کل را ایجاد کرده‌اند نمی‌نگریم؛ به عنوان مثال وقتی فقط یک برگ از یک گل را به ما نشان می‌دهند ما نسبت به همان یک برگ شناختی برایمان حاصل می‌شود و در عین حالی که به یک معرفت و شناخت دست یافته‌ایم می‌دانیم که مجاز نیستیم معرفت نسبت به یک برگ را به کل گل تعمیم داده و بگوییم به شناختی از گل دست یافته‌ایم. شناخت یک برگ گل هیچ ربطی به شناخت یک گل ندارد؛ شاخه، ریشه، ساقه و دیگر اجزای یک گل چیزی دیگری غیر از یک برگ هستند و با شناخت یک برگ فقط باید از شناخت برگ سخن گفت و نه از شناخت گل.

ج) دیگر نکته‌ای که از آن غفلت شده است و نکته پیش‌گفته می‌تواند تذکری به آن باشد، استفاده نادرست از واژه‌ی «محدود» است. آیا ما می‌توانیم در مورد شأنی از شئون الهی واژه‌ی «محدود» را به کار ببریم؟ هرگز!

→ کسانی بود که می‌خواهند به صرف گزارش اشتباه گزارشگران، اصل معرفت را زیر سؤال برده و قائل به تشکیک در معرفت شوند.

واژه‌ی «محدود» و بلکه واژه‌ی «نامحدود»^۱ معمولاً در مواردی به کار می‌روند که با کمیّت مواجه باشیم. مثلاً در مورد مزه‌ی غذا هیچ‌گاه نمی‌گوییم فلان غذا مزه‌ی نامحدودی دارد؛ زیرا مزه‌ی غذا یک حقیقت اندازه‌بردار نیست. در مورد بوی مطبوع یا نامطبوع، در مورد حالت‌های روحی مثل غم، شادی و نظایر این‌ها نیز هیچ‌گاه از واژه‌ی محدود یا نامحدود استفاده نمی‌کنیم؛ زیرا این‌ها حقایقی اندازه‌دار نیستند. حال چگونه است که در مورد خداوند که فراتر از هر اندازه و مقیاس مخلوقی است این واژه را به کار می‌بریم؟ به راستی وقتی در مورد معرفت خداوند واژه‌ی «محدود» را به کار می‌بریم می‌خواهیم اندازه‌ی معرفت خودمان را نسبت به چیزی که اندازه‌مند نیست نشان دهیم؟

(د) آنچه در این سطور به عنوان حدیثی از پیامبر ﷺ مورد استناد قرار گرفته است هیچ‌گاه نمی‌تواند مؤیدی بر دیدگاه متخذه باشد؛ چراکه هیچ‌گاه نمی‌توان به این عبارت به عنوان حدیث نگریست. توضیح آنکه این عبارت در کتب معتبر و قدیمی شیعه نیامده، بلکه در کتبی همچون عوالی اللثالی، نور البراهین و ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین آمده است که نوع این کتاب‌ها از قرن دهم به بعد نگارش یافته‌اند. ذکر این حدیث در کتاب ارزشمند بحار الانوار نیز هیچ کمکی به تأیید آن نمی‌کند؛ چراکه در این کتاب نیز مانند چند کتاب مذکور، هیچ سندی برای این عبارت ذکر نشده و بدون ذکر هیچ واسطه‌ای به پیامبر منسوب شده است.

۱. اگر برخی مواقع دیده می‌شود که واژه‌ی «نامحدود» در مورد خداوند به کار می‌رود نه به معنای اندازه‌مندی، بلکه به معنای نفی هرگونه محدودیت از خدای تعالی است.

بنابراین هیچ دلیل متقنی بر انتساب این عبارت به پیامبر ﷺ نداریم. با نادیده گرفتن اعتبار این عبارت، هیچ‌گاه نمی‌توان دیدگاه مذکور را برسختی از پیامبر منطبق دانست؛ چراکه لازمه چنین پذیرشی این است که پیامبر ﷺ به این مطلب قائل باشند که خدایا تو را آنچنان‌که باید شناخته‌ایم و با شناختی مبهم مشغول عبادت هستیم. آیا «شناخت مبهم» نوعی تناقض نیست؟ اگر شناخت داریم پس ابهامی نیست و اگر ابهام داریم پس شناختی نیست. چگونه می‌توان هم شناخت داشت و هم ابهام؟

در صفحاتی دیگر از همین کتاب در توضیح این اندیشه پردازی گفته می‌شود:

راه دیگر شناختن صفات خداوند، تفکر در کتاب خلقت است؛ یعنی از طریق آثار و نشانه‌های او، که در سراسر جهان آفرینش متجلی است به ویژگی‌های او پی ببریم؛ همان‌گونه که با دیدن نوشته‌ای علاوه بر پی بردن به وجود نویسنده، به میزان علم و دانایی و نوع افکار و اندیشه‌هایش پی می‌بریم، یا همان‌گونه که با دیدن ساختمانی، از وجود سازنده و میزان مهارت و توانایی وی با خبر می‌شویم، با تفکر در جهان خلقت نیز می‌توان علاوه بر پی بردن به وجود خالق بی‌همتا با برخی ویژگی‌ها و صفات او نیز آشنا شد. تنها کافی است به تفکر در عالم بنشینیم، آنگاه این جهان را همچون جاده‌ای رهنمون به سوی او خواهیم یافت.^۱

۱. پیام‌های آسمان، پایه نهم، ص ۱۵.

چنان‌که می‌بینیم آنچه که در این سطور کاملاً محرز است وجود اندیشه‌ای تشبیه‌گرا است که می‌خواهد از مخلوقات به خالق نقب زند. اگرما میان مخلوقات و خالقشان کوچکترین شباهتی قائل نباشیم چگونه می‌توان از مخلوق به خالق منتقل شد؟ مطمئناً لازمه‌ی هرگونه انتقالی وجود شباهت است و هیچ‌گاه نمی‌توان از دو چیزی که هیچ شباهتی با هم ندارند به یکدیگر منتقل شد. به عنوان مثال فرض کنید ما داریم درباره طعم میوه‌ها با هم گفتگو می‌کنیم؛ یکی از دوستان می‌گوید من از طعم انار شیرین خوشم می‌آید، دیگری می‌گوید من از سیب ترش لذت می‌برم، و دیگری از میوه‌ای دیگر و طعمی خاص سخن می‌گوید. در چنین فضایی که از طعم میوه‌ها سخن به میان می‌آید، هیچ‌گاه بدون وجود یک شباهت از این بحث به بحث دیگری منتقل نمی‌شویم. مثلاً ممکن است یکی از دوستان بگوید من از طعم میوه‌هایی خوشم می‌آید که فلان وانت هر روز صبح سرکوپه مان می‌آورد و دیگر دوستان از او می‌پرسد حالا اگر به جای وانت با کامیون بیاورد از مزه‌ی میوه‌هایش خوشت نمی‌آید؟ و اینگونه است که موضوع بحث به گفتگوی از اتومبیل تغییر می‌یابد و این انتقال‌ها همه به خاطر شباهت‌هایی است که میان این مباحث وجود دارد و اگر سنخیت و شباهتی میان این موضوعات نبود انتقال بحثی هم صورت نمی‌گرفت؛ مثلاً اگر در حالی که ما داشتیم از مزه‌ی میوه‌ها گفتگو می‌کردیم به ناگاه یکی از دوستان می‌گفت: «هواپیما در حرکتش هیچ دودی تولید نمی‌کند»، ما بهت زده به او نگاه می‌کردیم و اگر دلیل موجهی برای این حرف بی‌ربطش نیابیم او را از نظر عقلی معیوب می‌پنداریم. در این میان، آنچه موجب تعجب ما شده است

عدم سنخیت موضوعات گفتگو است و تا زمانی که تمام تمرکز ما بر طعم میوه هاست هیچ گاه به چیز دیگری که خارج از این فضا باشد منتقل نمی شویم، اما آن دوستی که در این بحث به یکباره از هواپیما و دود آن سخن می گوید مطمئناً تمام تمرکزش بر بحث ما نبوده و اگرچه حضوری فیزیکی در بحث داشته، اما اندیشه اش حول هواپیما و نحوه حرکت و سوخت آن متمرکز بوده و با این ذهنیت از هواپیما سخن به میان می آورد. سخن گفتن او از هواپیما اگرچه برای ما بی ربط است، اما برای او که با سابقه ذهنی خودش سخن می گوید ربط و ارتباط برقرار بوده و با همین ارتباط است که در فضای بحثی متفاوت، از هواپیما سخن بر زبان می آورد.

با توجه به مثال مذکور اگر خدای تعالی کاملاً متفاوت از مخلوقاتش است و هیچ گونه شباهتی با آن ها ندارد چگونه می توان از مخلوقات به او منتقل شد؟

نکته ی دیگری که در این نحوه نگاه نسبت به آن غفلت شده، این است که آنچه قرار است در نهایت به آن دست یافته شود در ابتدای اندیشه ورزی فرض گرفته می شود. اگر ما از قبل چیزی را شناخته باشیم چگونه می توانیم چیز دیگری را اثر و نشانه ی آن چیز نا شناخته قرار داده و از طریق اثر و نشانه به صاحب اثر منتقل شویم؟ اینکه گفته می شود از طریق آثار و نشانه ها به خدا دلالت می شویم زمانی درست خواهد بود که قبلاً خدا را شناخته باشیم آنگاه از طریق آثار و نشانه های متعلق به او، متذکر به او می شویم، اما اگر بخواهیم بدون شناختن صاحب نشانه از طریق نشانه به او منتقل شویم از همان ابتدا به خطا رفته ایم؛

زیرا نشانه نامیدن نشانه فرع بر شناخت صاحب نشانه است. به عنوان مثال در نظر آوریم که در جمع دوستان نشسته ایم و پس از لحظاتی، دوستان، محمد، جمع را ترک می‌کند. با گذشت دقایقی، علی صدا می‌زند که محمد کیف خود را فراموش کرده است و با او تماس می‌گیرد تا مانع نگرانی او شود. اینک سوال این است که اگر ما محمد را نمی‌شناختیم و مالکیت او نسبت به کیف را نمی‌دانستیم، آیا هیچ‌گاه می‌توانستیم به چنین حکمی برسیم که این کیف از اوست که بر جای مانده است؟ بنابراین دلالت‌گری علائم و نشانه‌ها همواره در بستری صورت می‌گیرد که دو معرفت سابق رخ داده باشد؛ نخست آنکه صاحب علامت را بشناسیم و دیگر آنکه بردلالت‌گری علامت و نشانه بر صاحب نشانه نیز واقف باشیم. به عبارت بهتر، نشانه شدن نشانه‌ها و علائم تنها با معرفت به صاحب نشانه ممکن است.

با توجه به آنچه گفته شد اینکه در روش اندیشه‌ورزی ارائه شده در کتاب درسی می‌خواهند از نشانه به صاحب نشانه منتقل شوند در حالی که صاحب نشانه را نشناخته‌اند امری محال و غیرممکن است. همین محال و غیرممکن بودن موجب شده که این اندیشمندان به سوی تشبیه خالق با مخلوقات سوق یابند و پس از تشبیه تصورات ذهنی با خالق، قائل به وجود رابطه میان خالق و مخلوق شده و از مخلوقات به تصور ذهنی که از قبل بنا نهاده‌اند منتقل می‌شوند.

در متون دینی نیز معرفت خداوند از طریق چیزی غیر خود خداوند شدیداً نفی شده و آن را معرفت ندانسته‌اند:

مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُ اللَّهَ بِحِجَابِ أَوْ بِصُورَةٍ أَوْ بِمِثَالٍ فَهُوَ مُشْرِكٌ لِأَنَّ الْحِجَابَ

وَالْمَثَالَ وَالصُّورَةَ غَيْرُهُ وَإِنَّمَا هُوَ وَاحِدٌ مُّوَحَّدٌ فَكَيْفَ يُوجَدُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ عَرَفَهُ
بِغَيْرِهِ إِنَّمَا عَرَفَ اللَّهَ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ فَلَيْسَ يَعْرِفُهُ إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ^۱
هرکس گمان کند خداوند را با واسطه یا صورت یا نمونه ای
می شناسد مشرک است؛ زیرا واسطه و نمونه و صورت غیر خدا
هستند، در حالی که او یکتای بی همتاست. چگونه موحد
است کسی که گمان می کند او را به غیر او شناخته است.
فقط کسی خدا را می شناسد که او را به خود خدا بشناسد.
پس هرکس او را به خودش شناسد نه او را، بلکه دیگری
را شناخته است.

۲. تشبیه خالق به مخلوق

چنان که دیدیم خداشناسی تصویری برای اینکه قدم لرزان و بی بنیادش
را حرکت دهد چاره ای جز تشبیه خدا با مخلوقات ندارد. این اندیشه ها
وقتی در قالب کتاب های درسی تعلیمات دینی ارائه می شود چنین بروز
می یابد:

با وجود شباهت های ظاهری رابطه خدا و جهان با رابطه
ساعت ساز و ساعت، تفاوت های این دو رابطه را بنویسید.^۲

چنان که می بینیم در این عبارات، به وجود شباهت هایی میان
خالق و برخی مخلوقات تصریح می شود. کاش مؤلفین محترم برخی
از این شباهت ها را ذکر می کردند تا دیدگاهشان وضوح می یافت.

۱. التوحید، ص ۱۴۳.

۲. دین و زندگی (۳)، پایه دوازدهم انسانی، ص ۱۴.

آیا اینکه خداوند خالق است و به برخی مخلوقات نیز خالق می‌گوییم دلیلی بر شباهت خالقیت خداوند با خالقیت مخلوقات است؟ چه خوب بود مولفین محترم می‌فرمودند در اینکه خداوند جهان را آفرید چه شباهتی با ساختن یک ساعت بوسیله یک ساعت ساز وجود دارد؟ واقعیت این است که هرچه می‌اندیشم نمی‌توانم هیچ شباهتی میان این دو نوع خلقت بیابم:

ساعت ساز ساعتش را از ماده‌ی نخستینی می‌سازد؛ یعنی باید چیزی باشد که با سرهم کردنشان یک ساعت درست شود، اما خلقت خداوند بدون وجود ماده‌ی اولیه است.

ساعت ساز با استفاده از حواس پنجگانه اش به ساخت ساعت می‌پردازد اما خداوند تعالی

ساعت ساز این حرفه را یاد گرفته است، اما خداوند تعالی

ساعت ساز ممکن است اشتباه کند، اما خداوند تعالی

ساعت ساز, اما خداوند تعالی

واقعاً نمی‌دانم این شباهت کجاست که مولفین محترم از آن سخن می‌گویند؟ اگر چنان‌که گفته شد منظور از شباهت در لفظ «خالق» است، هیچ‌گاه این اشتراک لفظی موجب اشتراکی در معنا نمی‌شود و در احادیث رسیده از معصومین علیهم‌السلام نیز با تأکید بر اشتراک لفظی الفاظی که هم درباره‌ی خداوند و هم درباره‌ی مخلوقات استفاده می‌شود، شدیداً از سرایت دادن معنای مخلوقی به واژه‌های مورد کاربرد درباره‌ی خداوند نهی فرموده‌اند. که در فصل نخست برخی از این تصریحات را شاهد بودیم.

تأملی بسیار مختصر در کلام خود خداوند و نیز کلام فرستادگان و حجت‌های او حاکی از نفی مطلق تشبیه میان خداوند و مخلوقات است. پس چه دلیلی دارد که برخلاف این تذکرات و برخلاف روشنگری‌های عقل، از وجود شباهت‌هایی میان خالق و مخلوق سخن گفته می‌شود؟ گوشه‌ای از متون دینی در نفی شباهت میان خالق و مخلوق به قرار زیر است:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^۱

هیچ چیزی شبیه او نیست.

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: مَا عَرَفَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ شَبَّهٍ يَخْلُقُهُ.^۲

پیامبر فرمود: کسی که خدای تعالی را به مخلوقاتش شبیه کند او را شناخته است.

مَنْ شَبَّهَهُ بِغَيْرِهِ فَقَدْ أَثْبَتَهُ بِصِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ الْمَصْنُوعِينَ الَّذِينَ لَا يَسْتَحِقُّونَ الرُّبُوبِيَّةَ.^۳

هرکس او را شبیه مخلوقاتش بداند برای او صفات مخلوقات مصنوع راقائل شده که شایسته‌ی پرستش نیستند.

سَأَلْتُهُ عَنْ أَذْنَى الْمَعْرِفَةِ فَقَالَ الْإِفْرَازِيَاءُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ غَيْرُهُ وَلَا شِبْهَ لَهُ وَلَا نَظِيرَ وَأَنَّهُ قَدِيمٌ مُثَبَّتٌ مَوْجُودٌ غَيْرُ مُقَيَّدٍ وَأَنَّهُ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ.^۴

۱. سوره شوری، آیه ۱۱.

۲. التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام، ص ۵۲.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۸۵.

۴. الکافی، ج ۱، ص ۸۶.

از امام علیه السلام درباره‌ی حداقل درجه معرفت پرسیدم. فرمودند: اقرار به خداوند است به اینکه فقط او خداست و شبیه و نظیری ندارد. موجود قدیم و ثابتی است که فقدان نداشته و اینکه هیچ چیزی شبیه او نیست.

كَذَّبَ الْعَادِلُونَ بِاللَّهِ إِذْ سَأَهُوْهُ عَمَلِ أَصْنَائِهِمْ^۱

آنان که از خدا عدول کرده دروغ می‌گویند وقتی او را به اصنافی مانند خودشان تشبیه می‌کنند.

۳. بروز اندیشه‌ی وحدت وجودی

چنان‌که در بخش پیشین توضیح دادیم تکیه نمودن بر تشبیه برای دست‌یابی به معرفت خدای تعالی، سالک مسیر معرفت را به مقصودی جز وحدت وجود نمی‌رساند و کتاب‌های درسی دینی نیز که بر چنین مبنایی تکیه دارند به سرانجامی جز وحدت وجود ختم نمی‌شوند. برخی عبارت‌هایی از این کتب را که مبین چنین نگاهی است در ادامه مورد نظر قرار می‌دهیم:

زبان حال موجودات را مولوی این گونه بیان می‌کند:

...

ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما

تو وجود مطلق، فانی نما

ما همه شیران ولی شیر عَلم

حمله‌مان از باد باشد دم به دم^۲

۱. التوحید، ص ۵۱.

۲. دین و زندگی (۳)، پایه دوازدهم انسانی، ص ۱۰.

در تفکر وحدت وجودی است که یک موجود وجود دارد و غیر او همه نیستی و عدم محسوب می شوند و چنان که در بیت پسین و در قالب مثال ذکر می شود، همه موجودات همچون تصویری روی تکه پارچه ای محسوب می شوند که ممکن است به ظاهر متحرک باشند، ولی حرکت اصلی از دیگری است که سرمنشاء تمام افعال و حرکات محسوب می شود. تصویر شیری که روی یک پرچم است وقتی که باد می وزد حرکت می کند و کسی که نا آگاه باشد گمان می کند این حرکت از آن شیر پرچم است در حالی که واقع امر آن است که حرکت اصلی و اصل حرکت از آن باد است.

در تفکر وحدت وجودی نیز یک وجود بیشتر نیست که همه حرکات و افعال هم از آن اوست و اگر مخلوقات برای خود وجودی قائل هستند و خود را دارای افعال و حرکاتی می دانند سخت در اشتباهند و واقعیت این است که آن ها جز عدم هایی هستی نما چیز دیگری نیستند.

اگر نگاه ما به عالم نگاهی حقیقی و برخاسته از علم و آگاهی باشد، هیچ گاه خود را عدم و یا فقط یک تصویر ندانسته و تمام افعالمان را منتسب به خودمان خواهیم دانست.

و در موضعی دیگر می نویسند:

قرآن کریم، رابطه میان خداوند و جهان هستی را با کلمه ای بیان می کند که در نظر اول برای ما شگفت انگیز می نماید. اما پس از تفکر دقیق به معنای آن پی می بریم؛ قرآن کریم می فرماید:

الله نور السماوات و الارض

خداوند نور هستی است. یعنی تمام موجودات، «وجود» خود

را از او می‌گیرند و به سبب او پیدا و آشکار شده و پا به عرصه هستی می‌گذارند. در واقع، هر موجودی در حدّ خودش تجلی بخش خداوند و نشانگر حکمت، قدرت، رحمت و سایر صفات الهی است. از اینرو آنان که به دقت و تأمل در جهان هستی می‌نگرند، در هر چیزی خدا را مشاهده می‌کنند و علم و قدرت او را می‌بینند.^۱

در تفکر وحدت وجودی است که همه‌ی موجودات به عنوان یک کل منسجم دیده می‌شوند و هر موجودی تجلی همان کل گسترده محسوب می‌شود. در این اندیشه که بواسطه‌ی صدور موجودات از یک ذات، هیچ جدایی میان ذات و آنچه از او صادر شده وجود ندارد؛ همچون خرمنی از گندم که به هر جزء این خرمن که نظر شود تجلی این خرمن دیده خواهد شد و هردانه‌ی گندمی تجلی و درخششی از این خرمن گندم محسوب می‌شود.

در تفکری که بر اساس حقیقت شکل می‌گیرد، هیچ موجودی تجلی ذات خدا محسوب نمی‌شود؛ چرا که ذات خداوند در تباین و غیریت محض با مخلوقات بوده و هیچ سنخیتی میان خدا و دیگر موجودات نیست. کسی که مدعی است همه موجودات تجلی ذات خداوند هستند چه تناسبی میان موجودات پلیدی همچون شمر و یزید با ذات پاک خداوند بی‌همتا می‌بیند که این را تجلی آن می‌داند؟ یا حتی چه تناسبی میان گل سرسبد عالم هستی پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله با خداوند وجود دارد تا بتوانیم پیامبر صلی الله علیه و آله را تجلی ذات خدا بدانیم؟

۱. دین و زندگی (۳)، پایه دوازدهم انسانی، ص ۱۱.

اگر میان خدا و هیچ کدام از مخلوقاتش هیچ تناسب و سنخیتی نیست نمی توان از تجلی ذات خداوند در مخلوقاتش دم زد؛ چرا که «تجلی» به معنای ظاهر شدن و جلوه یافتن است و خداوند هیچ گاه در هیچ چیزی آشکار نمی شود و خداوند مظروف هیچ ظرفی نمی شود.

اگر در متون دینی از تجلی خداوند سخن گفته می شود معنایی کاملاً متفاوت با این معنای وحدت وجودی منظور نظر است. در متون از «تجلی خدا برای ...» سخن می رود و نه «تجلی خدا در ...». تفاوت این دو نگاه در این است که وقتی می گوئیم خداوند برای چیزی تجلی یافت، بدان معناست که خداوند برای آن چیز آشکار شده و آن چیز به معرفتی از خدای تعالی رسیده است؛ چنین تجلی و ظهوری با فرض تباین هم امکان پذیر است یعنی خدای تعالی با حفظ تباین و غیریتی که با موجودات دارد خود را برای آنان معرفی می کند. اما وقتی می گوئیم خداوند در چیزی تجلی یافت بدان معناست که خداوند در آن چیز آشکار شده است و در این صورت دیگر نمی توان میان خدا و آن چیزی که خدا در آن تجلی یافته هیچ گونه غیریتی قائل بود و در کنار وجود خدا از وجود چیز دیگری سخن گفت، بلکه جز با فرض سنخیت و عینیت چنین تجلی ای امکان پذیر نیست.

براین اساس کسی که می گوید خداوند در همه ی موجودات تجلی یافته، همه ی موجودات را هم سنخ با خدا و بلکه خود خدا می داند که هر جزئی حکایتگر همه ی کل است و این جزاندیشه ی وحدت وجودی چیز دیگری نیست.

همچنین اگر در متون دینی، برخی موجودات به عنوان آیت و نشانه‌ی خداوند محسوب می‌شوند هیچ‌گاه به این معنا نیست که آن‌ها تجلی ذات خداوند باشند، بلکه صرفاً به منزله‌ی علامت‌هایی هستند که در عین حالی که هیچ سنخیت و تناسبی با خداوند ندارند خدای تعالی آن‌ها را علامت‌هایی برای خود قرار داده است که از آن‌ها به او متوجه شویم. همچنان‌که چراغ قرمز برایستادن دلالت می‌کند و میان چراغ قرمز و فعل ایستادن هیچگونه تناسب و سنخیتی وجود ندارد.

براین مبنا این دیدگاه که می‌گوید: «در واقع، هر موجودی در حدّ خودش تجلی بخش خداوند و نشانگر حکمت، قدرت، رحمت و سایر صفات الهی است. از اینرو آنان که به دقت و تأمل در جهان هستی می‌نگرند، در هر چیزی خدا را مشاهده می‌کنند» جز با دیدگاه وحدت وجودی قابل ارائه نیست.

در عباراتی دیگر، تفکر وحدت وجودی در قالب یک مثال چنین عرضه می‌شود:

مثال زیر می‌تواند ما را در درک بهتری کتایی خداوند کمک کند:
دریای بدون ساحل و بیکرانی را فرض کنید که از هیچ جهت محدود نباشد؛ نه از جهت عمق و ارتفاع و نه از جهت طول و عرض، یعنی از هر جهت بیکران باشد. آیا با این فرض می‌توان دریای دومی را در کنار این دریا قرار داد؟

روشن است که این دریا، جای خالی برای دریای دیگر قرار نداده است. «واحد قهار» بودن خداوند که در آیه ۱۶ سوره رد

بیان شده، به معنای آن است که جای خالی برای غیر باقی نگذاشته است تا آن غیر، خود را نشان دهد.^۱

در این مثال، خداوند موجودی فرض می‌شود که در کنار او امکان تحقق هیچ موجود دیگری نبوده و تنها اوست که وجود دارد و بدین طریق نظریه‌ی وحدت وجود تبلوری تأم می‌یابد. بدین ترتیب آن یکتایی که کتاب قصد تفسیرش داشت فقط وحدت در وجود است که نقطه‌ی اوج خداشناسی تصویری است.

شاید اگر مؤلفین محترم در همین مثالی که ارائه کرده‌اند اندکی تأمل می‌فرمودند هیچ‌گاه میل به نظریه وحدت وجودی پیدا نمی‌کردند. دریایی که بدون ساحل و کران باشد هیچ‌گاه شایسته دریا نامیدن نخواهد بود و با برداشتن حدود یک امر مخلوقی، آن مخلوق نیست و نابود می‌شود و مجالی برای تبدیلیش به چیزی دیگر آن هم از نوع نامحدودش باقی نمی‌ماند. دریایی که خودش ساحل و کران ندارد پیش از آنکه جا را بر دیگری تنگ کند خودش را نیست و نابود کرده است.

با همین نگاه است که همه موجودات، نه مخلوق، بلکه پرتوی از وجود خدای تعالی محسوب می‌شوند:

زیبایی‌های عالم، جلوه‌ای از زیبایی او، خوبی‌های آن، روایتگر نیکی او و عظمت‌های آن، پرتوی از قدرت و بزرگی اوست. گویی تمام اجزای عالم از او سخن می‌گویند.^۲

۱. دین و زندگی (۳)، پایه دوازدهم انسانی، ص ۲۱.

۲. پیام‌های آسمان، پایه نهم، ص ۱۵.

و نیز می‌نویسند:

هر کمال و خوبی که مخلوقات دارند، از خالق دریافت کرده‌اند و کسی می‌تواند کمال و خوبی را به دیگری بدهد که خود نیز آن را دارا باشد. بنابراین خداوند سرچشمه همه خوبی‌ها و کمالات است.^۱

و در موضعی دیگر:

هر کس اندکی تأمل کند، می‌بیند که در ذات خود در جست‌وجوی سرچشمه خوبی‌ها و زیبایی‌هاست و تا به آن منبع و مبدأ نرسد، آرامش نیافته و از پای نخواهد نشست. این سرچشمه، همان خداوند است که خالق همه کمالات و زیبایی‌هاست؛ او که خود نامحدود است و کمالات و خوبی‌هایش حد و اندازه ندارد. هر کمال و خوبی از او سرچشمه می‌گیرد و در جهان گسترده می‌شود.^۲

و نیز:

خدا سرچشمه زیبایی‌ها و خوبی‌هاست. انسان‌ها به میزانی که زیبایی‌ها و خوبی‌ها را کسب کنند به خدا نزدیک‌تر می‌شوند.^۳ تکیه بر سرچشمه بودن خداوند و صدور موجودات از او که منوط به نگاه وحدت وجودی است، امری است که در خداشناسی تصویری و در انتهای این سیر به کرات تکرار می‌شود:

۱. پیام‌های آسمان، پایه نهم، ص ۱۷.

۲. دین و زندگی (۱)، پایه دهم تجربی، ص ۲۱.

۳. دین و زندگی (۱)، پایه دهم تجربی، ص ۲۱.

اگر انسان دل به سرچشمه کمالات و زیبایی‌ها سپارد، و قلب خود را جایگاه او کند، زندگی‌اش رنگ و بوی دیگری می‌یابد.^۱

تأملی در متون دینی حاکی از آن است که در هیچ‌کدام از آیات قرآن و احادیث رسیده از معصومین علیهم‌السلام هیچ‌گاه در مورد خداوند الفاظی مانند: «سرچشمه» و یا «منبع» و «مبدأ» به کار نرفته است و استفاده از این الفاظ نوعی تخطی از توقیفی بودن نامگذاری خدای تعالی می‌شود. اگر نامگذاری خدای تعالی مختص اوست دیگری را نسزد که به این کار اقدام کرده و آنچه را که در ظرف تخیلات و تصوّرات خود است بر خدای تعالی قرار دهد.

به کار بردن این الفاظ در مورد خدای تعالی جز با پیش فرض سنخیت خدا و مخلوقات امکان‌پذیر نیست. ما در صورتی می‌توانیم چیزی را پرتوی از یک سرچشمه بدانیم که میان پرتو و سرچشمه قائل به سنخیت باشیم. آیا انسان عاقلی را می‌توان یافت که سرچشمه‌ی یک نه‌رآب را خرمنی از گندم بداند و یا برخی جواهرات را برآمده از فاضلاب شهر و نمک‌های آشپزخانه را پرتوی از نیشکر هفت تپه بداند؟

روشن است که جز با فرض سنخیت نمی‌توان از این الفاظ استفاده کرد. متون دینی که بر اساس واقعیت موجود سخن می‌گویند و هیچ‌گاه میان خالق و مخلوقات سنخیت قائل نیستند هیچ‌گاه از این الفاظ استفاده نمی‌کنند، اما در خداشناسی تصویری که از تفکر در مخلوقات و برپایه‌ی تشبیه شکل می‌گیرد بدون فرض این سنخیت‌ها و مشابهت‌ها نمی‌تواند قدم از قدم برداشت و در پایان این گام‌های تصویری نیز چاره‌ای

۱. دین و زندگی (۱)، پایه دهم تجربی، ص ۱۱۲.

جز حذف تصورات متکثرو قائل شدن به یک وجود نامحدود که همه‌ی موجودات در او تحلیل رفته و عین تمام موجودات است وجود ندارد. کتاب‌های درسی در تبیین نگاه وحدت وجودی، از تمثیل و تشبیه نیز مدد گرفته و می‌نویسند:

رابطه خداوند با جهان، تا حدی شبیه رابطه مولّد با جریان برق است؛ همین که مولّد متوقف شود جریان برق هم قطع می‌گردد و لامپ‌های متصل به آن نیز خاموش می‌شوند.^۱

کاش مؤلفین محترم حدّ مورد نظرشان را که در آن قائل به شباهت خداوند با دستگاه مولّد شده‌اند بیان می‌کردند و به صورت مبهم از آنچه گفته‌اند عبور نمی‌کردند. قائل شدن به شباهت میان خداوند و مخلوقات اشتباه کوچکی نیست که به آسانی بتوان از کنار آن گذشت. اصل قائل شدن به شباهت، اصل انحراف است و اگر کسی قائل به چنین انحرافی نیست باید موضع خود را تبیین کند و عدم تبیین آنچه گفته شده گذشتن از یک انحراف عمیق و بزرگ در معرفت خداوند است و نمی‌توان چشم بر روی آن بست. در تمام متون دینی هیچ‌گاه و به حدّی کمتر از آنچه در این سطور گفته شده است میان خداوند و مخلوقات شباهتی ذکر نشده و بلکه به شدّت از آن نهی شده است.

رابطه‌ی مولّد برق و جریان برق جز با قائل شدن به سنخیت امکانپذیر نیست. اگر همان چیزی که در مولّد برق است در جریان برق نباشد هیچ‌گاه این دو با هم ارتباط نمی‌یابند و این سنخیت اصل اساسی در ارتباط میان این دو است و نفی آن، نفی کل رابطه می‌شود و به عبارتی

۱. دین و زندگی (۳)، دوازدهم انسانی، ص ۱۰.

دیگر می‌توان گفت تنها رابط میان مولد برق و جریان برق همان جریانی است که این‌ها را به هم متصل ساخته است. آیا مؤلفین محترم نیز به چنین سنخیتی میان خالق و مخلوقات قائل هستند که از این مثال استفاده کرده‌اند؟

همه‌ی انسان‌ها به فطرت خود اضطرار و نیاز خود به خدای تعالی را به خوبی فهمیده و درک روشنی از آن دارند و برای روشن شدن آن هیچ نیازی به مثال‌هایی از این دست ندارند و البته اگر همین شناخت ما از نیازمندی‌مان به خدا نبود هیچ‌گاه از این مثال‌های غیرمرتبط به نیازمندی خود به خداوند پی نمی‌بردیم.

اگر ما خدا را نمی‌شناختیم هیچ‌گاه مولد برق و جریانش نمی‌توانست ما را به نیازمندی‌مان به خداوند هدایت کند. نه ما شباهتی به جریان برق داریم و نه خداوند هیچ شباهتی به دستگاه مولد برق دارد. از این دو مثال کاملاً غیرهمسان چگونه می‌توان نتیجه‌ی مشترکی گرفت؟

۴. تطبیق خداشناسی تصویری بر متون دینی

از آنجایی که صاحبان این اندیشه‌ها در فضایی دینی زیست نموده و آنچه ارائه می‌کنند با نام معارف دینی به مخاطبان خود القاء می‌کنند، لذا ناگزیر باید دیدگاه‌های خود را با متون دینی سازگار نمایند، اما چنان‌که دیدیم خداشناسی تصویری در تقابل با خداشناسی حقیقی است و اینک باید دید مؤلفین کتب دینی برای این معضل چه تدبیری می‌اندیشند.

در کتاب دوازدهم با تمام تفصیلی که برای منظر وحدت وجودی ارائه می‌شود، اما تنها دواستناد به متون دینی مورد نظر قرار می‌گیرد.

این دو استناد چنین است:

علی علیه السلام می‌فرماید:

ما رایت شیئا الا ورایت الله قبله وبعده ومعہ.^۱

و قرآن کریم، رابطه میان خداوند و جهان هستی را با کلمه‌ای بیان می‌کند که در نظر اول برای ما شگفت‌انگیز می‌نماید. اما پس از تفکر دقیق به معنای آن پی می‌بریم: قرآن کریم می‌فرماید:

الله نور السماوات والارض

...

خداوند نور هستی است. یعنی تمام موجودات، «وجود» خود را از او می‌گیرند و به سبب او پیدا و آشکار شده و پا به عرصه هستی می‌گذارند. در واقع، هر موجودی در حدّ خودش تجلّی بخش خداوند و نشانگر حکمت، قدرت، رحمت و سایر صفات الهی است. از اینرو آنان که به دقت و تأمل در جهان هستی می‌نگرند، در هر چیزی خدا را مشاهده می‌کنند و علم و قدرت او را می‌بینند.^۲

در بررسی این دو استناد باید گفت تمام سعی مولفین محترم در تطبیق دیدگاه خود بر متون دینی بی‌ثمر مانده و اندکی تأمل در این دو استناد، حاکی از بُعد خداشناسی تصویری از منظر متون دینی است. توضیح آنکه جمله‌ای که می‌گوید: «ما رایت شیئا الا ورایت الله قبله

۱. دین و زندگی (۳)، دوازدهم انسانی، ص ۱۲.

۲. دین و زندگی (۳)، دوازدهم انسانی، ص ۱۱.

و بعده و معه» و به امیرالمؤمنین علیه السلام منسوب شده هیچ منبع معتبری ندارد و تنها منبعی که خود کتاب برای آن ذکر می کند کتاب «علم الیقین» فیض کاشانی است که در قرن یازدهم نوشته شده و هیچ گاه به عنوان یک کتاب حدیثی منبع محسوب نمی شود. براین اساس نمی توان این جمله را حدیث و منسوب به معصوم علیه السلام دانست.

نقل چنین جمله ای و انتساب آن به معصوم پرده از رویکرد کتاب در نگارش کتاب تعلیمات دینی نیز برمی دارد؛ رویکردی که حجم فراوان و وسیعی از آیات و احادیث مخالف با خداشناسی تصویری را نادیده گرفته و با انتساب دیدگاه خود به معصوم، سعی بر ارائه نگاهی تصویری نسبت به معرفت خدای تعالی می شود.

آیه ای که در تبیین دیدگاه وحدت وجودی مورد نظر قرار گرفته است نیز جز تطبیق دیدگاه خود بر کلام خداوند چیز دیگری نیست. اگر به معنای واقعی کلمات پایبند بوده و نخواهیم با تغییر معنای واژه ها، دیدگاه خود را بر متون دینی تطبیق دهیم، هیچ گاه نمی توان از واژه ی «نور» بحث وجود را استخراج کرد. آنچه از واژه ی «نور» فهمیده می شود روشنایی است و وقتی گفته می شود خداوند نور آسمان ها و زمین است، معنایش این است که خداوند روشنایی آسمان ها و زمین است. از آنجایی که روشنایی خداوند نمی تواند روشنایی مادی باشد که در مخلوقات جریان دارد معنای دقیق تر آن است که روشنایی را همان روشننگری یا هدایت بدانیم و بگوییم معنا و ترجمه ی این آیه این است که خداوند برای آسمان ها و زمین هدایتگر است؛ یعنی کسانی که در آسمان ها و زمین هستند توسط خداوند متعال هدایت می شوند.

رجوعی به تفسیر معصومین علیهم‌السلام نیز مؤید همین برداشت از آیه است:

سَأَلْتُ الرِّضَا عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ فَقَالَ: هَادٍ لِأَهْلِ السَّمَاءِ وَهَادٍ لِأَهْلِ الْأَرْضِ^۱

از امام رضا عليه السلام در مورد این سخن خداوند پرسیدم که می‌فرماید: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. پس فرمودند: هدایت‌گر اهل آسمان و اهل زمین است.

براین اساس، تفسیر کردن «نور» به «وجود» هیچ دلیل متقنی نداشته و تنها حاکی از تحمیل دیدگاه خود بر کلام خداوند و تفسیر آن بر اساس رأی خود است. اگر مولفین محترم از قبل پایبند به خداشناسی تصویری نبودند هیچ‌گاه این آیه را به صورتی که تفسیر فرموده‌اند تفسیر نمی‌کردند. و در پایه‌ای دیگر، تطبیق دیدگاه متخذ بر متون دینی چنین بروز می‌یابد:

خداوند خود کامل است و همه خوبی‌ها را در حد کمال خود دارد و کسی که در مسیر نزدیک شدن به او گام بردارد، می‌تواند رنگ و بوی خدایی بگیرد و همه استعدادهای خود را به صورت متناسب رشد دهد. ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾

رنگ خدایی بپذیرید. و چه رنگی از رنگ خدایی بهتر است و ما تنها او را عبادت می‌کنیم.^۲

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۱۵.

۲. دین و زندگی (۱)، پایه دهم تجربی، ص ۲۳.

در بطلان این دیدگاه همین بس که سنخیت میان خالق و مخلوق پیش فرض اولیه آن است. اگر اعتقاد به سنخیت نبود هیچ‌گاه گفته نمی‌شد که همه خوبی‌ها در حد کمال خود در خداوند موجود است. درجه بندی و تدرّج زمانی امکانپذیر است که میان همه مراتب و درجات قائل به سنخیت و همسانی باشیم و اگر چنین سنخیتی را قائل نباشیم نمی‌توانیم بگوییم چیزی از مخلوقات در حد اعلای کمال خود منتسب به خداوند باشد.

فارغ از این اشکال، آنچه در این موضع بیشتر مدنظر است نادرستی استنادات کتاب درسی در تبیین دیدگاه خود به متون دینی است. تفسیر صبغة الله به رشد دادن متناسب همه‌ی استعدادها، نه تفسیر کلام خدا که تحمیل دیدگاه خود بر آن است. از منظر کتاب درسی چون سنخ وجودی مخلوقات و خالق از یک نوع است هر مخلوقی در حرکتش به سوی خالق از وجودی کامل‌تر برخوردار می‌شود و نقص‌هایش به کمال تبدیل می‌شود. در این منظر، خدای تعالی و مخلوقات همچون خورشید و پرتوهایش در نظر گرفته می‌شوند که هر دو از یک جنس بوده و هر پرتوی که به منشاء خود که همان خورشید باشد، نزدیک‌تر باشد از تاریکی دورتر و به نور و روشنایی نزدیک‌تر است. اگر پرتوی می‌خواهد از نقص و تاریکی دور و به نور و کمال نزدیک‌تر باشد باید به سوی خورشید حرکت کند. انسان نیز اگر می‌خواهد نقایصش برطرف و استعدادهایش شکوفا شود باید به سوی منبع و سرچشمه‌ی کمالاتی که دارد حرکت کند تا به این خواسته‌ی خود برسد.

چنان‌که می‌بینیم در این تفسیر، هم سنخ بودن خدا و مخلوقات

فرض مسلم است. کمالات خالق و مخلوقات از یک نوع بوده که در خالق به صورت کامل وجود دارند، اما در مخلوقات ناقص و محدود است. علم، قدرت، حیات و سایر کمالات در خدا و مخلوقات از یک نوع هستند و تفاوت تنها در میزان برخورداری است و اگر انسان رو به سوی منشاء این کمالات رود رنگ خدایی گرفته و خداگونه می‌شود.

بر خلاف چنین تفسیری که برپایه‌ی سنخیت و وحدت وجود شکل می‌گیرد، تفسیر «صبغة الله» هیچ‌گاه به معنای رشد استعدادها می‌گردد، سنخ با خداوند نیست. اگر بخواهیم بدون لحاظ پیش فرض‌های ذهنی و براساس ضوابط تفسیرپیش رویم، «صبغة» در لغت به معنای رنگ آمیزی است و وقتی می‌گوییم: «صبغة الله»، منظور رنگ آمیزی از سوی خدا می‌باشد. کسی که بر چیزی رنگی می‌زند در واقع آن را نشان دار کرده و از انتساب آن چیز به خود خبر می‌دهد؛ چنان‌که در میان عشایر و روستائانی که دام‌های فراوانی دارند مرسوم است که آن‌ها را رنگی می‌زنند تا با دام‌های دیگران اشتباه نشود. براین اساس، اگر صبغة الله را نشان دار کردن خدا بدانیم باید دید چه چیزی است که اگر انسان به آن چیز نشان دار شود رنگ خدایی گرفته و در زمره‌ی خدایان محسوب می‌شود. آنچه از خود آیه برمی‌آید فقط همین مقدار است، اما اینکه این نشان و رنگ چیست که انسان را از خدایان قرار می‌دهد از خود آیه به دست نمی‌آید و به ناچار باید به معصومین علیهم‌السلام رجوع کرده و این نشان و رنگ آمیزی را از آن‌ها جویا شد.

قبل از آنکه به احادیثی که در تفسیر این آیه آمده‌اند رجوع کنیم باید متذکر شویم اگر در تفسیر این آیه هم هیچ حدیثی نباشد و فقط ما باشیم

و همین آیه باز هم به هیچ وجه نمی توان صبغة الله را آنگونه که کتب درسی تفسیر کرده بودند پذیرفت. اینکه خداوند چیزی را رنگ کرده و آن را نشان دار کرده باشد هیچ گاه به معنای رشد استعداد های انسان نیست؛ آن هم استعداد هایی از سنخ کمالات خداوند! هم سنجی و مشابَهت خداوند و مخلوقات در آیات و احادیث فراوانی نفی وردّ شده است پس چگونه ممکن است خدای تعالی آنچه را که اکیداً ردّ کرده در موضعی مورد تأیید قرار دهد؟

رجوع به احادیثی که در تفسیر این آیه آمده حاکی از آن است که منظور از رنگ خدایی، همان دین خداوند است که انسان با پذیرش آن در زمره ی حزب خداوند قرار می گیرد و از کفار و مشرکان و ملحدان متمایز می شود. کسانی که دین خدا را بپذیرند به نشان و رنگ الهی نشان دار و رنگ آمیزی می شوند و آنانی که نمی پذیرند از رنگ و نشان الهی محرومند. برخی احادیثی را که در تفسیر این آیه بیان شده به بهره مندی می نشینیم:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ قَالَ: الْإِسْلَامُ

عبدالله بن سنان از امام صادق عليه السلام در مورد این سخن خداوند پرسید که: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ فرمودند: اسلام است.

مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ

مِنْ اللَّهِ صِبْغَةً ﴿ قَالَ: الصَّبْغَةُ هِيَ الْإِسْلَامُ. ^۱

حمران از امام صادق علیه السلام در مورد این سخن خداوند پرسید که:
﴿ صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً ﴾ فرمودند: همان اسلام است.

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: ﴿ صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً ﴾ قَالَ: الصَّبْغَةُ هِيَ الْإِسْلَامُ. ^۲

محمد بن مسلم از امام صادق علیه السلام از این سخن خداوند پرسید که:
﴿ صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً ﴾ فرمودند: منظور از رنگ آمیزی همان اسلام است.

عَنْ أَبَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: ﴿ صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً ﴾ قَالَ: هِيَ الْإِسْلَامُ. ^۳

ابان از امام صادق علیه السلام در مورد این سخن خداوند پرسید که:
﴿ صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً ﴾ فرمودند: همان اسلام است.

اینک سوال این است که اگر ما به متون دینی پایبند باشیم آیا منظور از صبغه الله، رشد استعدادها و هم سنخ شدن کمالات انسان با کمالات خداوند است؟!

۱. الکافی، ج ۲، ص ۱۴.

۲. الکافی، ج ۲، ص ۱۴.

۳. معانی الأخبار، ص ۱۸۸.

۵. ذکر برخی لوازم خداشناسی تصویری

در کتاب های درسی و در موضعی که قرار است موضوع اختیار انسان مطرح و تبیین شود، بحث علّیت به عنوان یکی از قواعد مبنایی در خداشناسی تصویری برای این منظور اتخاذ می شود. در تبیین رابطه اختیار انسان و اراده ی الهی همان لازمه ی خداشناسی تصویری، یعنی توحید افعالی مطرح شده و از طریق علل طولی و علل عرضی به بیان مطلب پرداخته می شود:

چگونه می توان هم به قضا و اراده الهی اعتقاد داشت و گفت همه کارها با اراده خداوند انجام می شود و هم انسان را موجودی مختار دانست که کارهایش را با اراده خودش انجام می دهد؟

برای پاسخ به این پرسش لازم است ابتدا با علت هایی که در پیدایش یک پدیده دخالت دارند، بیشتر آشنا شویم. این علل، بر دو دسته اند:

علل عرضی: در پیدایش هر پدیده ممکن است چند عامل به صورت مجموعه و با همکاری

یکدیگر مشارکت کنند. مثلاً برای رویش یک گل، مجموعه ای از باغبان، خاک، آب، نور و حرارت

دست به دست هم می دهند و با مشارکت یکدیگر گل را پدید می آورند. یا مثلاً وقتی دو نفر دسته های یک گلدان بزرگ را می گیرند و جابه جا می کنند، هر کدام از این دو نفر نیروی خاصی را وارد می کند که باعث جابه جایی گلدان می شود.



در هر دو مثال، هریک از این عوامل و عناصر اثر خاصی را، مستقل از دیگری، اعمال می‌کند تا گل بروید یا گلدان جابه جاشود. این گونه علل را «علل عرضی» می‌گویند. در علل عرضی، هر عامل به طور مستقیم نقش خاصی را بر عهده دارد که با نقش دیگری متفاوت است.

۲. علل طولی: گاهی تأثیر چند عامل در پیدایش یک پدیده این گونه است که یک عامل در عامل دوم اثر می‌گذارد و عامل دوم در عامل سوم تأثیر می‌کند تا اثر عامل اول را به معلول منتقل کند. برای مثال، وقتی شما قلم به دست می‌گیرید و نامه می‌نویسید، چند عامل، در طول هم، در انجام این کار دخالت دارند:

اول، قلم که با حرکت خود روی صفحه جملات را می‌نگارد؛

دوم، دست شما که قلم را به حرکت در می‌آورد؛

سوم، ساختار عصبی بدن شما که موجب حرکت دستتان می‌شود؛

چهارم، اراده شما که مقدم بر سه علت قبلی است؛

پنجم، نفس یا روح شما که اراده از او پدید می‌آید.

کل کار نوشتن را به هریک از این عوامل می‌توان نسبت داد؛ بدین معنا که اگر هریک از این عوامل

نبود، عمل نوشتن ممکن نمی‌شد، اما هر علتی، به ترتیب، علت بودن خود را از عامل بالاتر می‌گیرد.

قلم می‌نویسد، اما حرکت آن ناشی از حرکت دست است.

حرکت دست به نوبه خود محصول کار دستگاه عصبی است. این کار هم ناشی از اراده و اراده هم از نفس شماست. این علت ها را «علل طولی» می‌گویند. در مثال پرورش گل، علت ها در عرض هم قرار داشتند (در یک ردیف بودند)، اما در مثال نوشتن، علت ها در طول هم هستند (در یک ردیف نیستند بلکه نسبت به هم در مرتبه های مختلف قرار دارند).

...

یعنی اراده انسان در طول اراده خداست و با آن منافات ندارد.^۱ با توجه به این توضیح، فرض کنید شخصی قلم به دست می‌گیرد و شروع به نوشتن چیزی می‌کند. طبق علل طولی نوشتن به حرکت دست و حرکت دست به اراده انسان و اراده انسان نیز نهایتاً در علل طولی به خداوند ختم می‌شود. آنچه در سلسله علل طولی تبیین می‌شود همچون قطعات یک دومینواس است که وقتی قطعه‌ی اول حرکت کرد این حرکت تا آخرین قطعه پیش رفته و هیچ گریزی از آن نیست و هیچ قطعه‌ای در حرکت خود اراده‌ای نداشته و ناگزیر از حرکت است.

براین مبنا در سلسله علل طولی، اراده انسان نیز همچون قطعه‌ای از دومینواس است که اگر از مبداء نخست یا علت العلل حرکتی آغاز شود اراده انسان نه تنها مانعی برای آن نیست بلکه مجرای است که آن حرکت به علل بعدی منتقل شود تا نهایتاً به آخرین علت رسیده و کار انجام شود؛ یعنی در سلسله علل طولی فقط همان علت نخست است که اراده می‌کند و بقیه علل مجرای تحقق آن اراده هستند و بدین

۱. دین و زندگی (۳) - پایه دوازدهم دوره متوسطه دوم، ص ۶۱-۶۳.

طریق اگر اراده انسان را هم یکی از علل طولی بدانیم که در طول اراده‌ی خداست هیچ اراده‌ای از خود نداشته و مأمور به انجام آن چیزی است که از علت نخست شروع شده و تا علت آخر ادامه می‌یابد. اینچنین است که همه‌ی کارها از زشت و زیبا به خدا منتهی می‌شود. (العیاذ بالله) برای تبیین بهتر به همان مثال بالا برمی‌گردیم. فرض کنید من الان قلم در دست گرفته و می‌خواهم چیزی بنویسم. طبق علل طولی اگر از علل بالاتر اراده برنوشتن نشده بود من هرگز می‌توانستم چیزی بنویسم. اگر در علل بالا اراده شده بود که من چیزی بنویسم آیا من می‌توانم چیزی بنویسم؟ هرگز. حال که در علل طولی نوشتن و ننوشتن من هیچکدام به اراده خود نیست، آیا قائل به جبر نشده و همه‌ی افعال را به خدا نسبت نداده‌ایم؟

اختیار دادن خداوند به انسان هیچ‌گاه به معنای این نیست که تمام کارهای انسان به خدا برگردد، بلکه همه‌ی کارهای انسان به خود او برگشته و اصل اختیار بدین معناست که انسان خودش فاعل افعالش باشد و اگرچه قدرت و توان انجام کارها را از خدا می‌گیرد و هرگاه خدا بخواهد می‌تواند این قدرت و توان را از او منع کند، اما آن کسی که تصمیم بر انجام یا ترک کاری می‌گیرد خود انسان است و منشاء این تصمیم خود انسان بوده و نه در قالب علل طولی و نه در هیچ قالب دیگری به خدای تعالی و یا هیچ فاعل دیگری ختم نمی‌شود و بدین طریق خود انسان مسئول تمام کارهای خویش است و این حقیقت روشنی است که همگی ما به صورتی روشن آن را می‌یابیم.

علل طولی نه تنها هیچ تبیین روشنی از اختیار انسان نیست،

بلکه قرار دادن اراده انسان در علل طولی آن را از حقیقت خودش خارج ساخته و تبدیل به یک مجرای بی اراده برای تحقق اراده‌ی علت نخست می‌کند که در سرسلسله‌ی علل طولی قرار گرفته است.



منابع و مأخذ

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، الأمالی، چاپ ششم، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶ ش.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، محقق / مصحح: حسینی، هاشم، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، معانی الأخبار، محقق / مصحح: غفاری، علی اکبر، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ ق.
۵. ابن سینا، حسین بن عبد الله، المبدأ و المعاد، مصحح: نورانی، عبد الله، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۳.
۶. ابن سینا، حسین بن عبد الله، رسائل ابن سینا، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۷. ابن سینا، حسین بن عبد الله، الشفاء (الالهیات)، به تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ ق.

۲۰۰ * نگاهی به آموزه‌های توحیدی در کتب تعلیمات دینی مقطع متوسطه

۸. ابن سینا، حسین بن عبد الله، الهیات دانشنامه علائی، با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر محمد معین، چاپ دوم، همدان: دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳ ه. ش.
۹. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، قم، چاپ: دوم، ۱۴۰۴ / ۱۳۶۳ ق.
۱۰. ابن طاووس، علی بن موسی، إقبال الأعمال (ط - القديمة) - تهران، چاپ: دوم، ۱۴۰۹ ق.
۱۱. ابن طفیل، ابوبکر، حی بن یقظان، مقدمه و تعلیق از دکتر البیر نصری نادر، چاپ چهارم، بیروت: دارالمشرق، ۱۹۹۳ م.
۱۲. ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیة (اربع مجلدات)، بیروت: دار الصادر، بی تا.
۱۳. ابن عربی، محیی الدین، فصوص الحکم، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة، ۱۹۴۶ م.
۱۴. افلوطین، اثولوجیا، تحقیق از عبد الرحمن بدوی، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۳ ه. ق.
۱۵. آزادی، پرویز و دیگران، پیام‌های آسمان، پایه نهم، تهران، شرکت چاپ و نشر کتاب‌های درسی ایران، ۱۳۹۴.
۱۶. آملی، سید حیدر، نقد النقود فی معرفة الوجود (جامع الأسرار)، محقق / مصحح: هانری کربن، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸.
۱۷. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، محقق /

منابع و مأخذ * ۲۰۱

مصحح: قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة، قم: مؤسسه بعثه، ۱۳۷۴ ش.

۱۸. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، قم، چاپ: دوم، ۱۳۷۱ ق.

۱۹. بلخی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، محقق / مصحح: توفیق سبحانی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳ ش.

۲۰. التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام، محقق / مصحح: مدرسه امام مهدی علیه السلام، قم: مدرسه الإمام المهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، ۱۴۰۹ ق.

۲۱. جامی، عبدالرحمن، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، محقق / مصحح: سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰ ش.

۲۲. الجندی، مؤید الدین، شرح فصوص الحکم، چاپ دوم، محقق / مصحح: سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، ۱۴۲۳ ق.

۲۳. جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا، قم: مرکز نشر اسراء، بی تا.

۲۴. جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد، ویراستار حمید پارسا، قم: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲ ش.

۲۵. جوادی آملی، عبدالله، رحيق مختوم: شرح حکمت متعالیه، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۶.

۲۶. جوادی آملی، عبدالله، علی بن موسی الرضا علیه السلام و الفلسفة الالهية،

۲۰۲ * نگاهی به آموزه‌های توحیدی در کتب تعلیمات دینی مقطع متوسطه

- مجموعه الآثار المؤتمر العالمی الاول للامام الرضا علیه السلام، اللجنة للمؤتمر العالمی للامام الرضا علیه السلام، ۱۴۰۶ ق.
۲۷. جوادی آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تنظیم و تحقیق: احمد واعظی، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۲۸. حسن زاده آملی، حسن، الهی نامه؛ چاپ دوم، تهران: مرکز نشر فرهنگي رجاء، ۱۳۶۴ ش.
۲۹. حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
۳۰. حلاج، حسین بن منصور، دیوان الحلاج، چاپ دوم، محقق / مصحح: محمد باسل عیون السود، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۲۰۰۲.
۳۱. حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد، چاپ چهارم، تصحیح و مقدمه و تحقیق و تعلیقات از حسن زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۳۲. خزاز رازی، علی بن محمد، کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر، محقق / مصحح: حسینی کوهکمری، عبد اللطیف، قم: بیدار، ۱۴۰۱ ق.
۳۳. دغیم، سمیح، موسوعة مصطلحات الامام فخرالدین الرازی، بیروت: مكتبة لبنان ناشرون، ۲۰۰۱ م.
۳۴. رازی، فخرالدین، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات والطبیعیات، چاپ دوم، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ ق.

منابع و مأخذ ❁ ۲۰۳

۳۵. سازمان پژوهش و برنامه ریزی آموزشی، دین و زندگی (۱)، پایه دوازدهم دوره دوم متوسطه - رشته انسانی، تهران: شرکت چاپ و نشر کتاب های درسی ایران، ۱۳۹۷.
۳۶. سازمان پژوهش و برنامه ریزی آموزشی، دین و زندگی (۱)، چاپ سوم، پایه دهم دوره دوم متوسطه، تهران: شرکت چاپ و نشر کتاب های درسی ایران، ۱۳۹۷.
۳۷. سبزواری، ملاهادی، اسرار الحکم، مقدمه صدوقی، تصحیح کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
۳۸. سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۳۹. شاه نعمت الله ولی، دیوان شاه نعمت الله ولی، محقق / مصحح: عباس خیاط زاده، کرمان: انتشارات خانقاه نعمت اللهی، ۱۳۸۰ ش.
۴۰. شبستری، شیخ محمود، گلشن راز، محقق / مصحح: محمد حماصیان، کرمان: انتشارات خدمات فرهنگی کرمان، ۱۳۸۲ ش.
۴۱. شهرزوری، شمس الدین، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانیة، مقدمه و تصحیح و تحقیق از دکتر نجفقلی حبیبی، تهران: موسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳ ش.
۴۲. شیخ بهایی، کشکول بهایی، چاپ ششم، محقق / مصحح: محمد الکریمی، بیروت: اعلمی، ۱۴۰۳ ق.
۴۳. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسرار الآیات، مقدمه

۲۰۴ ❁ نگاهى به آموزه‌هاى توحیدى در کتب تعلیمات دینی مقطع متوسطه

و تصحیح از محمد خواجوى، تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰ ش.

۴۴. صدرالدين شیرازى، محمد بن ابراهيم، الحاشية على الهيات الشفاء، قم: انتشارات بيدار. بى تا.

۴۵. صدرالدين شیرازى، محمد بن ابراهيم، الحکمة المتعالیة فى الاسفار العقلیة الاربعة، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.

۴۶. صدرالدين شیرازى، محمد بن ابراهيم، الشواهد الربوبیة فى المناهج السلوکية، چاپ دوم، تصحیح و تعليق از سيد جلال الدين آشتيانى، مشهد: المركز الجامعى للنشر، ۱۳۶۰ ش.

۴۷. صدرالدين شیرازى، محمد بن ابراهيم، شرح الهدایة الاثریة، تصحیح از محمد مصطفى فولادكار، بیروت: مؤسسة التاريخ العربى، ۱۴۲۲ هـ ق.

۴۸. صدرالدين شیرازى، محمد بن ابراهيم، مفاتيح الغیب، محقق / مصحح: محمد خواجوى، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگى، ۱۳۶۳ ش.

۴۹. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فى فضائل آل محمد صلی الله علیهم، چاپ دوم، محقق / مصحح: كوجه باغى، محسن بن عباسعلى، قم: مكتبة آية الله المرعشى النجفى، ۱۴۰۴ ق.

۵۰. طباطبايى، سيد محمد حسين، نهاية الحكمة، قم، نشر جامعه مدرسين، ۱۳۶۲. چاپ دوازدهم.

۵۱. طباطبايى، محمد حسين، الميزان فى تفسير القرآن، چاپ دوم، قم:

اسماعیلیان، ۱۳۷۱ ش.

۵۲. طباطبائی، محمد حسین، علی و فلسفه الهی، قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۸.

۵۳. طباطبائی، محمد حسین، مهردادان (طبع قدیم)، ۱ جلد، باقر العلوم علیه السلام - قم، چاپ: اول، -.

۵۴. طبرسی، احمد بن علی، الإحتجاج علی أهل اللجاج (للطبرسی)، محقق / مصحح: خراسان، محمد باقر، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ ق.

۵۵. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تهران، ۱۳۸۰ ق.

۵۶. الفارابی، ابونصر، آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، مقدمه و شرح و تعلیق از دکتر علی بوملحم، بیروت: مكتبة الهلال، ۱۹۹۵ م.

۵۷. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، کلمات مکنونه من علوم اهل الحکمة و المعرفة، مصحح: عطاردی قوچانی، عزیزالله، تهران: فراهانی، ۱۳۶۰.

۵۸. فیض کاشانی، ملا محسن، علم الیقین فی أصول الدین، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۸ ق.

۵۹. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، محقق / مصحح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.

۶۰. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی (ط - الإسلامية) - تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.

۶۱. گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات - بیروت، چاپ: دوم، ۱۴۰۸ ق.

۲۰۶ ❁ نگاهی به آموزه‌های توحیدی در کتب تعلیمات دینی مقطع متوسطه

۶۲. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار، بیروت، چاپ: دوم، ۱۴۰۳ ق.

۶۳. مصباح، محمد تقی، شرح نهایة الحکمة، ۲ جلد، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۷.

۶۴. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ۱۳۸۶، چاپ نهم، تهران، قم: صدرا.

۶۵. مفید، محمد بن محمد، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم، ۱۴۱۳ ق.

۶۶. منتظری، حسینعلی، درسهایی از نهج البلاغه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۲.

۶۷. میرداماد، محمد باقر، القیسات، چاپ دوم، به اهتمام دکتر مهدی محقق دکتر سید علی موسوی بهبهانی، پروفیسور ایزوتسو، دکتر ابراهیم دیباجی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.

۶۸. میرداماد، محمد باقر، مصنفات میرداماد، به اهتمام عبد الله نورانی، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۵-۱۳۸۱ ش.

۶۹. میر عبد اللهی سید باقر و پور محمدی، علی، نگاهی به مکتب تفکیک، درس گفتارهای صادق لاریجانی، تهران: همشهری، ۱۳۸۴ ش.