



تأملی در پرسشها و پاسخ های مذهبی: پرسش هایی درباره خداوند

پدیدآورده (ها) : جوارشکیان، عباس
علوم قرآن و حدیث :: رشد آموزش قرآن و معارف اسلامی :: زمستان 1377 - شماره 36
از 7 تا 14

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/258583>

دانلود شده توسط : عباس جوارشکیان
تاریخ دانلود : 26/12/1397

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

www.noormags.ir



پرسشهایی درباره خداوند

عباس جوارشکیان

فرض خدای سوم و چهارم و ... نیز به چیزی جز تسلسل نخواهد انجامید که بطلان آن واضح است.

۲- خدا خود خودش را آفریده است، بطلان این پاسخ نیز آشکار است؛ چرا که مستلزم پذیرش جمع نقبضین و همچنین تقدم شیء بر نفس است که هر دو باطل و از نظر عقلی ممنوع اند.

۳- وجود خداوند از عدم سرزده است، این پاسخ نیز در تأمل عقلی مردود و محال است. زیرا هستی از آن جهت که هستی است هرگز نمی تواند از نیستی پیدا شود، نیستی چیزی نیست تا منشأیت اثری باشد.

نکته مهم و قابل توجه اینکه این مشکل نه تنها برای خداپرستان که برای هر مکتب و مسلکی که می خواهد پیدایش مبدأ هستی را توجیه کند مطرح است. ماده مسلکی که مبدأ عالم را نه خدا بلکه ماده فاقد درک و شعور می داند او نیز ناچار است پیدایش ماده اولیه را به یکی از این سه طریق توجیه کند. یعنی یا

* وجود خداوند از کجا آمده است؟

(اگر همه چیز را خدا آفریده، پس خدا را که آفریده است؟) هر سؤالی بر پایه باور و مفروضی پیدا می شود بگونه ای که اگر انسان هیچ شناخت و فرض قبلی نداشته باشد سؤالی نیز برای او پیش نخواهد آمد (هم سؤال از علم خیزد هم جواب). روشن است که سؤال فوق نیز بر مفروض مهمی تکیه دارد که منشأ و مبنای پیدایش سؤال شده است و آن اینک: «هر موجودی نیاز به علت و آفریننده دارد» و چون خداوند نیز یک موجود است طبیعی است که نیاز به علت دارد.

اگر چنان مفروضی را ما بپذیریم در پاسخ به این سؤال سه راه بیشتر نخواهیم داشت:

۱- خدا را کس دیگری آفریده است، که این سخن مشکل را حل نمی کند. چون نه تنها خدا بودن خدای اول مخدوش می شود، درباره خدای دوم نیز همین سؤال باقی خواهد بود.

قائل به ماده ای مقدم بر ماده اولیه شود، یا خود ماده را خالق خودش بداند و یا آن را محصول عدم تلقی کند که هر سه وجه چنانکه ذکر شد باطل است.

ممکن است گفته شود که برای قاعده مفروضی که منشأ سؤال از علت مبدأ شده است (یعنی این قاعده که «هر موجودی علتی دارد») استثناء قائل می شویم، یعنی می گوئیم هر موجودی نیازمند علت است مگر در یک مورد که همان مبدأ وجود است؛ اما این پاسخ نیز نمی تواند مقبول واقع شود زیرا اولاً قاعده مزبور یک قاعده عقلی است و قواعد و قوانین عقلی استثناء پذیر نیستند. ثانیاً بفرض که بتوان قائل به استثناء شد دلیلی برای چنین استثنائی نداریم. بالاخره هر استثنائی باید مؤید به دلیلی باشد تا وجه استثناء روشن و قابل قبول شود.

پس آیا راهی برای پاسخ به پرسش از چگونگی پیدایش مبدأ عالم نیست؟ بجاست که برای یافتن راه از همان مفروض مبنایی (قاعده علیت) سؤال را آغاز کنیم. اینکه «هر موجودی نیاز به علت و آفریده دارد» چرا؟؛ ملاک نیاز به علت چیست؟ چرا می گوئیم اشیاء نیاز به علت دارند؟ آیا از آنجهت که «هستند» و «واقعیت دارند» نیازمند علت اند؟ یعنی آیا صرف «وجود داشتن»، همینکه «موجودند» چنین حکمی را در ذهن ما لازم می آورد و یا نه، نحوه وجود آنها بگونه ایست که منشأ پیدایش این سؤال می شود؟ تأمل در این نکته آشکار می سازد که آنچه ذهن ما را به نیازمندی به علت، رهنمون می سازد اصل هستی و تحقق داشتن آنها نیست بلکه نحوه هستی و ویژگیهای دیگری است که یکی از آنها (مهمترین آنها) پدیده بودن یا حادث بودن (مسبوق به عدم بودن) آنهاست. در هر تغییر و تحوّل، با زوال چیزی و پیدا شدن چیز دیگر مواجهیم. چیزی نبود و بعد پیدا شد. ذهن ما نمی تواند این دو حال را به خود شی نسبت دهد. زیرا اگر خود شی اقتضای عدم داشته باشد، باید همیشه معدوم باشد و اگر اقتضای وجود دارد باید همیشه موجود باشد. اکنون که پس از نبودن پیدا شده است و یا پس از بودن در معرض زوال قرار می گیرد، باید عاملی غیر از ذات او دخالت کرده و هستی را بعد از نیستی یا نیستی را بعد از هستی بر او عارض نماید. این ویژگی حکایت از آن دارد که اصل هستی شی از آن خود او و در اختیار خودش نیست؛ عبارت دیگر: او قوام بالذات ندارد و همه هستی اش را از جای دیگر وام گرفته است. بنابراین از ویژگی حادث بودن شی پی به فقر و جودی او می بریم و در نتیجه حکم به نیازمندی به علت می دهیم. باید توجه داشت «حدوث» ملاک نیازمندی به علت نیست بلکه نشانه بالغیر بودن اصل هستی شی است. بالغیر بودن هستی یعنی وابسته و عین التعلّق و عین الفقر بودن. پس ملاک واقعی و وجودی نیازمندی به علت، نحوه وجود خود شی است که سراپا نیاز و عین وابستگی به غیر است. بنابراین ما دو نحوه موجود در عالم خواهیم داشت یکی

موجودی که هستی اش به غیر او تکیه ندارد و هستی اش از خود اوست، دیگری موجودی که هستی اش وابسته و متکی به غیر است. آنکه نیازمند به علت است هستی نوع دوم است، نه هستی نوع اول. پس بیان دقیقتر قاعده علیت چنین است که: هر معلولی نیازمند علت است، نه هر موجودی. اگر ما این قاعده را معمولاً به هر موجودی تعمیم می دهیم از آنروست که آنچه پیرامون ما وجود دارد از سنخ هستی نوع دوم اند. ما مستغرق در میان موجوداتی هستیم که یا سابقه نیستی دارند یا در معرض تبدل و تغییر و حرکت اند و اینهمه حکایت از بالغیر بودن هستی آنها دارد. از آن جهت که ما در عالم طبیعت واقع هستیم هیچ تجربه ای از موجودی که بالغیر نباشد نداریم. از اینرو قوه و اهمه انسان این حکم مربوط به موجودات عالم طبیعت را به همه موجودات هستی حتی ذات خداوند نیز تعمیم می دهد. در حالیکه منطقاً و عقلاً چنین تعمیم و تسری ای جایز نیست. احکامی چون: هر موجودی محسوس است یا هر موجودی دارای جا و مکانی است، هر موجودی زمانمند است و ... از این سنخ اند. انس ذهنی ما با موجودات مادی موجب می شود که قوه و اهمه معانی مربوط به عالم حس و ماده را به موجودات غیر مادی و غیر محسوس نیز نسبت دهد.

بنابراین از نظر عقلی کاملاً مقبول و ممکن است که موجودی وجود داشته باشد که مبدأ همه هستی بوده، اما خود علتی نداشته باشد؛ اگر همه موجودات به او نیازمندند او به دلیل غنای ذاتی به کسی تکیه نداشته و محتاج نباشد. لذا قانون علیت در مورد او استثناء نخورده است، بلکه اساساً ذات مقدس حق تعالی مشمول آن قاعده نشده است.

نکته مهم آنکه به همین دلیل، این راه حل اختصاص به الهیون داشته و مادیون هرگز نمی توانند خود را از بن بست سؤال از مبدأ هستی نجات دهند. زیرا از نظر آنان مبدأ هستی ماده است و ماده هرگز نمی تواند موجودی بالذات تلقی شود. ماده به تمام معنا وجود بالغیر و نیازمندی دارد. ماده ای که در آن حرکت و تحوّل و تغییر نباشد وجود ندارد و تحوّل و تغییر علامت حدوث، و حدوث علامت نیازمندی به غیر است. وقتی بنیادی ترین ذرات تشکیل دهنده ماده با حرکت و جنبش شگفت انگیز و غیر قابل قیاسی هم آغوش اند. چطور می توان ماده را بی نیاز از غیر و قائم به ذات و در نتیجه مبدأ عالم هستی تلقی کرد؟!

پس برای رهایی از محالات سه گانه ای که در آغاز از آن یاد کردیم - سه راه حل محال - عقلاً چاره ای جز این نیست که مبدأ عالم را موجودی بدانیم که نیازمند غیر نباشد. الهیون این مبدأ بی نیاز و قائم به ذات را خدا می نامند و با توجه به همین ویژگی - قائم به ذات بودن یا واجب الوجود بودن - سایر صفات حق تعالی را بر اساس تحلیل های دقیق عقلی استنتاج می کنند.

پس به طور خلاصه پاسخ این سؤال که چرا خدا علت ندارد؟ اینست که: خداوند نیازمند و وابسته به غیر نیست تا علت داشته باشد.

* از کجا معلوم که خداوند هیچ نقصی ندارد؟

(به چه دلیل خداوند تمام صفات کمالیه را دارد؟)

فرض پذیرش خداوند در نظر اول ملازم با این نیست که خداوند را از هر حیث کامل و بلکه کمال مطلق بدانیم لذا چه بسا در ذهن کسی این سؤال پیش آید که درست است که خداوند بر هر مخلوقی در عالم برتری دارد اما چه دلیلی بر اینست که برتری او در تمامی ابعاد و شؤون قابل فرض، آنهم در کمال مطلق و لایتناهی باشد؟ در اینجا نخست به اثبات کمالات همه موجودات برای خداوند پرداخته سپس به یکی از دلایل اثبات جمیع کمالات ممکن برای ذات مقدس حق خواهیم پرداخت: پاسخ اول) از آنجا که خداوند علت العلیل عالم هستی است پس هر کمال و صفت و اثر وجودی که در موجودات عالم است از او نشأت یافته و منبع و مبدأ آن ذات مقدس اوست. بنابر این اصل عقلی که: «معطی شیء فاقد شیء نیست»، می توان حکم کرد که جمیع کمالاتی که در عرصه هستی موج می زند و در مخلوقات الهی پراکنده است، به نحو کامل و جامع و برتر از هر موجودی در مرتبه ذات حق تعالی محقق است و او مستجمع جمیع کمالاتی است که در مخلوقات خویش به ودیعه نهاده است. و چون صفات الهی جدای از ذات خداوند نیستند بلکه عین ذاتند و ذات حق تعالی و جوب بالذات دارد، پس جمیع کمالات و صفات ثبوتیه خداوند نیز و جوب بالذات داشته و خداوند از حیث صفات خود نیز واجب و بی نیاز از غیر است. بی نیازی از غیر ملازم با اطلاق و عدم محدودیت است. چرا که هر نوع حدی حکایت از نقصان و فقری دارد و فقر علامت نیازمندی است. بنابر این می توان حکم کرد که هر کمالی که در ذات مقدس حق هست در نهایت اطلاق و لاحدی است.

پاسخ دوم) ممکن است گفته شود وقتی پذیرفتیم که برتر از وجود خداوند موجود دیگری در عالم نیست، فرض محدود بودن کمالات خداوند منافی با بی نیازی او از غیر خویش نیست. زیرا غیری در ردیف هستی حق یا برتر از هستی او نیست که صاحب مرتبه بالاتری از کمالات حق باشد تا خداوند به او نیازمند شود.

برای پاسخ دقیق تر لازم است تحلیل عمیقتری از هستی خداوند ارائه شود تا اساس شبهه منتفی شود. وقتی پذیرفتیم که سلسله موجودات نهایتاً به وجود یگانه ای منتهی می شوند که علت العلیل همه هستی است، نه موجود دیگری در ردیف هستی اوست و نه مرتبه ای برتر از هستی او وجود دارد، بلکه هر چه

غیر اوست همگی مخلوقات و اثر فعل اوست، بدرستی می توان حکم کرد که اساساً «حقیقت هستی» در ذات مقدس او تحقق دارد. وقتی بیرون از ذات او جز افعال او که پرتو و ظلی از هستی او هستند چیزی نیست و هستی یکسره منحصر به ذات و افعال اوست، پس نه تنها در خارج که حتی در فرض ذهنی نیز نمی توان تصور کرد که مرتبه یا کمالی از هستی باشد که در ذات حق تعالی نباشد. چرا که هر چه از هستی تصور شود همان است که در متن واقعیت تحقق دارد و الا صرف وهم و پنداری بیش نخواهد بود. و آنچه در متن واقعیت محقق است چیزی جز او و آیات هستی اش نیست.

به بیان دیگر: هر کمالی که تصور شود، یا پا به عرصه وجود گذاشته و موجود است، و یا اساساً تحقق نیافته است. اگر پا به عرصه هستی گذاشته باشد چون یکی از موجودات عالم است باید در سلسله هستی نهایتاً به علت العلیل که همان ذات مقدس حق است منتهی شود پس یکی از مخلوقات خداوند خواهد بود و چنانچه در پاسخ اول بیان شد کمال مخلوق حتماً در خالق او نیز هست و اگر چنان کمال مفروضی، یا به عرصه وجود نگذاشته باشد پس اساساً در زمره کمالات وجودی محسوب نمی شود زیرا کمال بودن هر کمالی از آن روست که از سنخ هستی بوده و شأنی از شؤون حقیقت وجود است. چیزی که نیستی محض است (هیچ بهره ای از هستی ندارد) نمی تواند کمال تلقی شود. بیان دیگر آنست که هر کمال که فرض شود بنا به حصر عقلی از سه حال خارج نیست:

۱- ممتنع الوجود؛ ۲- واجب الوجود؛ ۳- ممکن الوجود؛ اگر ممتنع الوجود باشد از آنجا که محال است تحقق پیدا کند پس از سنخ نیستی است و اساساً کمال تلقی نخواهد شد و اگر واجب الوجود باشد پس بالضروره در عالم هستی تحقق دارد. در این صورت یا عین وجود خداوند است- چون خداوند نیز واجب الوجود است- یا غیر وجود خداوند. اگر غیر وجود خداوند باشد تعدد واجب الوجود لازم می آید که بطلان آن بنا به ادله توحید محرز است. پس باید عین وجود خداوند تلقی شود که مطلوب ماست. شق سوم آنست که چنان کمال مفروضی را ممکن الوجود بدانیم. از آنجا که هر ممکن الوجودی برای تحقق یافتن نیازمند به واجب الوجود است و واجب الوجود در عالم هستی غیر ذات خداوند نیست پس بطور مسلم باید از طریق ذات خداوند به او افاضه وجود شود؛ که در این صورت ذات حق را باید صاحب چنان کمالی دانست، و الا تحقق آن کمال غیر ممکن خواهد بود. یعنی این فرض که کمال مزبور در مرتبه ذات حق نیست ملازم این است که هیچ راهی برای تحقق چنان کمالی - چه از بیرون ذات حق و چه از درون او- نباشد، در نتیجه جزء ممتنع درآمده و در حکم معدوم محض خواهد بود. بنابر این بطور خلاصه بر اساس این استدلال می توان حکم کرد کمال

*** خداوند نیازمند و وابسته به غیر نیست تا علت داشته باشد.**

*** از آنجا که خداوند علت العلیل عالم هستی است پس هر کمال و صفت و اثر وجودی که در موجودات عالم است از او نشأت یافته است.**

*** اگر در زمین و آسمان آفریننده‌ای غیر از خدای متعال بود نظام آنها در هم می‌ریخت.**

بنابر این با چنین باوری نسبت به خداوند، همکاری و همیاری و اشتراک مساعی بین دو خدا هرگز قابل فرض نیست. دو موجودی که از هر حیث هیچ نیازی به یکدیگر نداشته و هر کاری را در کمال اتقان و احسن بودن در نهایت قدرت و سهولت می‌توانند انجام دهند همکاری و اشتراک آنها هیچ فایده و هدف و وجه معقولی نخواهد داشت، بلکه کاملاً زاید و لغو و عبث است. و چون فعل لغو و عبث منافی با حکمت که از صفات کمالی حق است، می‌باشد بدون تردید چنین فعلی از حکیم علی الاطلاق هرگز سر نخواهد زد. (صدور چنین فعلی ناشی از نقص در صفت حکمت و در نتیجه منافی با غنای بالذات حق است لذا با فرض وجوب وجود سازگاری نداشته و محال می‌باشد)

پاسخ دوم) در این پاسخ توجه به چند مقدمه لازم است:

۱- از آنجا که هر موجود مرکبی که متشکل از اجزاء باشد در قوام ذات خود نیازمند به اجزاء خود است و لذا نمی‌تواند بی نیاز مطلق تلقی شود، ذات حق تعالی را که غنای مطلق است قطعاً باید بسیط محض دانست. یعنی هیچ شائبه‌ای از ترکیب خارجی و حتی عقلی در مرتبه ذات حق قابل فرض نیست.

۲- بنابر مقدمه ۱ فرض دو (یا چند) خدا ملازم آنست که یا دو خدا را صدرصد و از هر حیث عین یکدیگر بدانیم و یا کاملاً متباین و صدرصد مختلف، در غیر این صورت - اگر آنها را در وجوهی مشترک و در وجوه دیگر مختلف بدانیم - ملازم با ترکیب ذات هر خدا از وجوه مشترک و وجوه مختلف است که با بساطت ذات و وجوب وجود منافات دارد. پس دو شق اول را بررسی می‌کنیم شق نخست که دو خدا را صدرصد و از هر حیث عین یکدیگر فرض کنیم بمعنای آنست که اساساً دو تا نیستند بلکه در واقع یک خداست، زیرا دوئیت و دوگانگی ذات بر اساس وجود وجه اختلاف است اگر منکر هر گونه اختلاف از هر حیث شویم دوئیت نیز از میان برمی‌خیزد و در نتیجه جز یک خدا چیز دیگری نیست.

اما گر قائل به دو خدا شدید (یعنی دوئیت را مفروض گرفتیم) چاره‌ای جز این نداریم که تفاوت و اختلاف آن دو را بر اساس اینکه ذات هر دو بسیط است، به تمام ذات بدانیم یعنی

بودن هر کمالی به آنست که از سنخ هستی بوده و در نتیجه حقیقت آن در مرتبه ذات حق محقق باشد و الا اساساً کمال نبوده و عدم آن در خداوند در حکم نبود نیستی و فقدان است که خود عین اثبات هستی و کمال در ذات حق می‌باشد.

*** چرا نمی‌توان چند خدای همکار و کاملاً هماهنگ و موافق با یکدیگر فرض کرد که بطور مشترک در پیدا شدن موجودات عالم دخالت دارند؟**

این سؤال معمولاً در اذهان دانش آموزان مطرح است که وقتی دو یا چند انسان ناقص (از نظر عقلی و کمالات اخلاقی و توانایی‌های مختلف) با یکدیگر می‌توانند در امری مشارکت کرده و با همفکری و همیاری یکدیگر کار مشترکی مثل یک پروژه تحقیقاتی یا صنعتی یا ... را به انجام رسانند، چگونه خدا که موجودی در نهایت علم و عقل و توانایی و فرزوانگی است نمی‌تواند با موجودی مانند خودش توافق و مشارکت داشته باشد؟ چرا معمولاً فرض می‌شود که دو خدا با یکدیگر تعارض پیدا کرده و نظام عالم در هم می‌ریزد؟

در پاسخ به این شبهه باید توجه داشت که برای وحدانیت خداوند از دو راه می‌توان استدلال کرد: یکی از طریق مراجعه به مخلوقات و تأمل در نظام خلقت، و دیگری بطور مستقیم بدون توسل به وضعیت مخلوقات، یعنی از راه تأمل عقلی در معنای وجوب وجود و لوازم و اقتضائات عقلی آن، که تصور دو خدا کاملاً محال و غیر قابل پذیرش می‌نماید. با اینکه روش خیر - تحلیل عقلی وجوب وجود - از اتقان و صلابت عقلی و برهان مسلمی برخوردار است، اما از آنجا که شبهه فوق‌الذکر مربوط به روش اول یعنی استدلال از طریق مخلوقات است، در اینجا از همین طریق به پاسخ گوئی می‌پردازیم:

پاسخ (۱) خدا بودن خدا به آنست که از هر حیث مستغنی بالذات بوده و نیازی به غیر خویش نداشته باشد. او بر هر کاری تواناست و هر چه را اراده کند به تمام و کمال قادر به انجام آن خواهد بود. در غیر اینصورت او را نمی‌توان اساساً خدا نامید.

قول به تباین صددرصد میان دو خدا .

۳- تباین در ذات منتهی به تباین در فعل می شود . از آنجا که فعل هر موجودی معلول ذات اوست و معلول ، هویتی غیر از هویت علت خویش ندارد بنابراین ، فرض تباین ذات ملازم آن خواهد بود که افعال آنها نیز متباین باشد .

۴- اشتراک مساعی و هماهنگی و توافق چند فاعل با یکدیگر همواره در جایی تحقق پذیر است که وجه اشتراکی میان فاعلها بوده و یا در بیرون از وجود آنها نظام مشترکی وجود داشته باشد که فاعلیت متفاوت هر یک در متن چنان نظامی نهایتاً به توافق و هماهنگی بیانجامد . مثلاً در بین انسانها اگر همیاری و همکاری در مواردی وجود دارد از آنجهت است که اولاً انسانها از بسیاری جهات با یکدیگر مشترکند از جمله : از حیث مبانی عقلی ، از حیث علم و دانش ، از حیث هدف و غایت کار ، از حیث درک و فهم معانی (که مبانی مفاهمه و تبادل فکر و اندیشه میان انسانهاست) و ... ثانیاً واقعیت خارجی نیز که موضوع و ماده این همکاری است یکسان و واحد است نظام و قوانین واحدی بر کل این فعالیت و همکاری حاکمیت دارد .

با توجه به مقدمات چهار گانه فوق اکنون بجاست که پرسیده شود آیا می توان تصور کرد که با فرض وجود دو خدا کمترین تشریک مساعی و هماهنگی و توافقی میان آنها پیدا شود؟ مسلم است با توجه به اینکه فرض دوئیت ملازم با تباین کلی و صددرصد میان دو خداست هرگز نمی توان کمترین توافقی میان آنها را تصور داشت . بیرون از ذات خداوند هر چه هست مخلوق اوست لذا امکان ندارد که نظام مشترکی در بیرون ذات دو خدا فرض کرد زیرا هر چه که تحقق دارد معلول دو خداست و چون افعال آنها نیز متباین است افعال و نظامات متباینی در متن هستی پیدا می شود که کمترین توافق و سازگاری و تلائمی با یکدیگر نمی توانند داشته باشند نتیجه روشن است : «لو کسان فیهما آلهة الا الله لفسدتا» «اگر در زمین و آسمان آفریننده ای غیر از خدای متعال بود نظام آنها در هم می ریخت .»

روشن است وقتی امکان توافق و هماهنگی میان افعال دو خدا نباشد بطریق اولی صدور فعل واحد و مشترک نیز از دو خدا عقلاً محال خواهد بود زیرا لازمه چنین امری آنست که حداقل ، اراده مشترک ، غایت مشترک و افاضه مشترکی برای تحقق یک موجود ، در هر دو خدا وجود داشته باشد در حالیکه بنا به فرض دوئیت ، هر دو خدا تباین کلی با یکدیگر داشته و کمترین وجه مشترکی میان آنها را نمی توان تصور داشت .

ممکن است گفته شود حال که فرض نظام واحدی که مخلوق دو خدا باشد عقلاً محال است چه اشکالی دارد که به جای یک نظام ، دو نظام مختلف را به دو خدا نسبت دهیم به این معنا که هر خدا نظام جدا و مستقل از دیگری بیافریند و مخلوقات

هر نظام در عین آنکه با یکدیگر کاملاً مرتبط و هماهنگ اند با نظام دیگر که مخلوق خدای دیگر است هیچگونه ربط و هماهنگی نداشته باشند؟

ملاحظه می شود در این سؤال ، دیگر سخن از همکاری و تشریک مساعی دو خدا نیست لذا صورت مسأله متفاوت با سؤال اول است . سخن در اینست که چه اشکالی دارد که دو خدا بدون هیچگونه همکاری و همیاری و مشارکت در دو قلمرو جدا از یکدیگر هر یک مخلوقات خاص خود را داشته و عالم هستی دو میدانی باشد؟

با قدری تأمل روشن خواهد شد که این فرض نیز قابل قبول نیست زیرا : اولاً ما در عالم طبیعت نظام واحد و یگانه ای را می بینیم . آنچه علم و تجربه بشر در عرصه هستی تاکنون نشان داده است این است که عالم با همه گستردگی و عظمت و کثرت موجودات و قلمروهای مختلف (نبات و جماد و حیوان ، فضائی و زمینی ، سیالات و گازها و جمادات ، قوانین فیزیکی و شیمیایی و زیستی و ...) از دورترین کهکشانها و اجرام سماوی تا خردترین اجزاء تشکیل دهنده درون ماده دارای نظام و قوانین مشترک و واحدی است . شدت سازگاری و هماهنگی و مرتبه توافق و پیوستگی و ارتباطات همه جانبه و درهم تنیده موجودات با یکدیگر ، بگونه ایست که اندیشمندان بسیاری ، عالم طبیعت را بمنزله یک ماشین (وحدت مکانیکی) و حتی یک بدن (وحدت ارگانیکی) تلقی کرده اند . وجود این هماهنگی و وحدت همه جانبه حکایت از آن دارد که فاعل و خالق این عالم نمی تواند دو یا چند خدای کاملاً متباین با یکدیگر باشد .

ثانیاً اگر گفته شود فرض وحدت عالم طبیعت منافی با فرضیه دو یا چند خدایی نیست زیرا می توان چنین فرض نمود که خدای ثانی ، عالم دیگری جدا از این عالم و در جایی که اساساً ما بدان راه نداشته و بی خبریم آفریده باشد ، در پاسخ می گوئیم : عقلاً قابل قبول نیست که در متن عالم هستی دو عالم تحقق داشته باشند بدون اینکه در یکدیگر تأثیر و تأثر داشته و آثار وجودی هر یک به هستی دیگری راه یابد بلکه هستی داشتن ، ملازم با ذو اثر بودن است . وقتی ضعیفترین و ناچیزترین پدیده های طبیعی (مثل یک موج صوتی یا مغناطیسی یا کمترین حرکت و صدور انرژی) در متن عالم طبیعت از بین نرفته بلکه به اعتراف دانشمندان اثر خود را در دورترین اجرام سماوی از خود بجا خواهد گذاشت ، چگونه ممکن است که دو نظام و عالم گسترده وجود ، کاملاً از یکدیگر منززل و نسبت به هم هیچ تأثیر و تأثری نداشته باشند؟! این سخن به طریق اولی درباره هستی دو خدا نیز صدق می کند . وقتی دو پدیده جزئی دور از هم و یا دو نظام گسترده وجود مستقیم و غیر مستقیم از یکدیگر متأثرند ، بطور قطع دو موجودی که از هر حیث در کمال قوت و قدرت و اثر وجودی هستند در یکدیگر مؤثر بوده و تحت الشعاع هستی



- چگونه خداوند بطور هم زمان از همه چیز در همه جای عالم آگاه است؟

در نگرش دینی سلب مکان از خداوند در عین این باور است که او در همه جا حاضر است. روشن است که اگر خداوند از سنخ موجودات طبیعی تلقی شود سلب مکانمندی از او تناقض آمیز خواهد بود. همچنین اگر هستی خداوند در عرض عالم ماده تصور شود مکان نداشتن او به این معنا خواهد بود که خداوند منعزل و جدا از عالم ماده است و عالم ماده بطور کلی خالی از حضور اوست. تصور غلط دیگر - که عمدتاً مبتلا به اذهان بسیط (کودکان و عوام) است - اینست که مکان نداشتن بمعنی مکان خاص نداشتن تلقی شود و اینچنین گمان شود که خداوند مانند یک موجود بسیار بزرگ و فراگیر است که از غایت لطافت و رقت در همه جا نفوذ و رسوخ دارد (چیزی مثل هوا) و یا بمانند روحی که در همه چیز و همه جا حلول کرده باشد. بدیهی است این معنا بجای آنکه لامکانی را درباره خدا تثبیت کند، مکانمند بودن خداوند را بیشتر به ذهن القاء می کند.

نکته بسیار مهم اینست که در باور دینی با اینکه هستی خداوند از هرگونه مکانمندی مبرا است، حضور او در عالم از چنان شدت و قوتی برخوردار است که از خود موجودات به آنها نزدیکتر و صمیمی تر است «نحن اقرب الیه من حبل الوریث» (۱۶ ق) «ان الله یحول بین المرء و قلبه» (۲۴ انفال) یعنی حضور خداوند در حاق هستی و هویت وجودی اشیاء است نه در بیرون و منعزل از وجود آنها، در عین آنکه هرگز رنگ هستی و ماهیت آنها را بخود نگرفته و موجودی از سنخ آنان نیست.

«داخل فی الاشیاء لا بالممازجه و خارج عنها لا بالمبانیه»
«مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله» (خطبه ۱ نهج البلاغه)

*** نسبت خداوند با مکان ها و زمان ها**

این نحوه حضور خداوند در عالم جز از طریق رابطه طولی توجیه پذیر نیست. مکان نداشتن خداوند از آنروست که مرتبه وجودی او فوق عالم زمان و مکان بلکه فوق همه هستی است. روشن است این فوقیت نه بمعنای مکانی بلکه بمعنای فوقیت وجودی و رتبی است که در رابطه علت با معلول وجود دارد. موجودی که از نظر هستی در مرتبه برتری است نسبت به موجودات مادون خویش احاطه وجودی دارد یعنی هر آنچه در ذیل هستی اوست با همه واقعیتش در نزد او حاضر است. اینچنین نیست که علت حقیقی، برای آگاهی یافتن از معلول اش، از مرتبه وجودی خود تنزل کرده و هم افق با هستی معلول شود بلکه برعکس از آنجا که معلول، ظل هستی علت و پرتویی از وجود اوست همواره حقیقت ذات او در مرتبه علت

یکدیگر قرار خواهند گرفت. وقتی بر پایه

نگرش وجودی به تأثیر و تأثر دو خدا یا دو عالم در یکدیگر اذعان کردیم بر اساس فرض تنافر و تباین صددرصد دو خدا و افعال آنها با یکدیگر، چاره ای جز این نخواهد بود که هم تنازع

و تراحم دو خدا و هم تضاد و تراحم دو عالم (نظام) را با یکدیگر بپذیریم که نتیجه آن فساد و تلاشی هر دو عالم است.

«ما اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَكَلِدٍ وَ مَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سِبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا یَصِفُونَ» (۹۱ مؤمنون)

«خدا هرگز فرزندی برای خود انتخاب نکرده و معبود دیگری [شریک] با او نیست که اگر چنین می شد هر یک از خدایان مخلوقات خود را تدبیر و اداره می کردند و بعضی بر بعضی دیگر برتری می جستند (و جهان هستی به تباهی کشیده می شد) منزّه است خدا از آنچه آنان توصیف می کنند.»

به این ترتیب همچنانکه در آیه شریفه نیز بدان تصریح شده است با فرض دوئیت یا چندگانگی خدا در عالم هستی، اساساً هیچ نوع همکاری و توافق و هماهنگی خدایان با یکدیگر قابل فرض و تصور نیست (لذهب کل اله بما خلق) و نتیجه ای جز تضاد و تراحم مخلوقات آنها و تنازع میان خود آنها با یکدیگر نخواهد داشت (لعللا بعضهم علی بعض).

*** مکان و زمان نداشتن خداوند چگونه قابل تصور است؟**

- چگونه خداوند در همه جا حاضر و در عین حال می گوئیم او مکان ندارد؟
- چگونه ممکن است خداوند از آنچه هنوز اتفاق نیافتاده باشد (آینده) باخبر باشد؟

حاضر و متحقق است. بعبارت دقیق تر، این معلول است که در همان مرتبه وجودیش همواره در نزد علت حاضر است نه آنکه علت در مرتبه معلول حاضر باشد. اگر معلول به دلیل محدودیت و نقص و ضعف وجودی از دیدار کامل علت خویش - آنطور که هست - همواره محجوب است، علت حقیقی بدلیل احاطه وجودی بر معلول خویش، از تار و پود هستی او باخبر و از خود او به او آگاهتر است زیرا اگر دریافت معلول از خودش - با فرض امکان علم حضوری و عدم حجاب - دریافتی هم افق با هستی خود اوست، دریافت خداوند از او دریافتی بالاترین افق هستی که حاق و حقیقت هر موجودی در آن مرتبه تحقق دارد است. در این نحوه از حضور است که نسبت همه اشیاء و موجودات عالم طبیعت با خداوند یکسان خواهد بود. موجودات مکانی با همه بُعد و فاصله با هم در نزد او به یک نسبت حاضرند. این چنین نیست که یکی دور باشد و دیگری نزدیک. دوری و نزدیکی میان دو موجودی مکانی و هم افق معنا دارد، وقتی یک طرف مکانی و طرف دیگر محیط به عالم ماده و مکان است اساساً چنین تعبیراتی نادرست و بی معنا خواهد بود. از اینجا کاملاً روشن می شود همانطور که ساحت مقدس حق تعالی از بُعد مکانی منزّه است از بُعد زمانی نیز که ویژگی دیگر عالم ماده است مبراً و مقدس است. قبل و بعد برای موجودات زمانی مطرح است. موجود زمانی وجودی گسترده و تدریجی الحصول در بستر زمان دارد که هر مقطعی از آن با مقطعی از زمان متناظر است لذا گذشته و حال و آینده دارد. اما ذات حق که بری از نقص و هرگونه شائبه ترکیب (از قوه و فعل) است هیچ نوع تحوّل و صیوریتی در ذات مقدسش قابل فرض نیست تا بتوان نحوه ای از تدریج و امتداد و گستردگی وجودی او را به او نسبت داد و در نتیجه قبل و بعد را از آن انتزاع نمود. نه تنها هستی خود او اینچنین است که هر موجود زمانی دیگر نیز نسبت به وجود او فاقد امتداد زمانی است یعنی در پیشگاه خداوند، موجودات زمانی نیز، قبل و بعد ندارند. از آنجا که ما، موجودات زمانی هستیم و خود در متن عالم طبیعت واقیم نه تنها هستی و ادراکمان زمانی است که مقاطع هستی موجودات دیگر نیز نسبت به ما قُرب و بُعد زمانی دارند و لذا آنها را دور و نزدیک می یابیم و گذشته و آینده را به آنها نسبت می دهیم. اما خداوند نه تنها خود هستی و ادراک زمانی ندارد، بلکه به لحاظ احاطه وجودیش بر همه اشیاء، موجودات زمانی را نیز با همه امتداد هستی شان (گذشته و حال و آینده شان) در نزد خود حاضر دارد. بعبارت دیگر اگر مادرک خطی و ممتد از موجودات زمانی داریم - چون هم افق با آنها هستیم - خداوند به نحو نقطه ای و جمعی و بدون امتداد آنها را در نزد خود دارد در نتیجه قبل و

حال و بُعد موجودات به نحو یکسان در مشهد او حضور دارد. زمان همان تقدم و تأخر حوادث و پدیده ها نسبت به یکدیگر است. حال اگر فرض کنیم که هیچ حادثه ای نسبت به دیگری تقدم نداشته باشد و خود هر حادثه نیز وقوع «آنی» (غیر تدریجی و ممتد) داشته باشد در این صورت نه تنها در احساس بیننده که در واقع نیز زمان حذف می شود (بمانند آنچه فلاسفه در خصوص عالم عقول و موجودات مجرد محض قائل اند). البته در عالم طبیعت حوادث نسبت به یکدیگر تأخر و تقدم واقعی دارند اما این تقدم تأخر برای کسی است که در عرض این حوادث با آنها سیر می کند و خود در متن این عالم واقع است. اگر ناظری را در نظر بگیریم (مانند ذات مقدس حق) که در طول حوادث و محیط بر آنهاست چون همه حوادث به یکسان در نزد او حاضرند لذا نه «نسبت به او» تقدم و تأخر دارند (چون ذیل هستی اویند نه در عرض وجودش) و نه در منظر او «نسبت به یکدیگر» تقدم و تأخر خواهند داشت. پس گذشته و آینده ما (و هر موجود زمانی دیگر) اگر چه حقیقتاً هم اکنون برای ما تحقق ندارند و در تیررس هستی کنونی ما نیستند اما در نزد خداوند که محیط بر هستی آنها و مفیض وجود آنهاست حاضرند.

این سخن بدان معنا نیست که الان، گذشته و آینده ما بعینه و با همان اوصاف زمانی در مرتبه عالم طبیعت متحقق اما از دید ما پنهان باشد (که در این صورت حقیقت زمان نه یک امر واقعی که امری ذهنی و مربوط به معرفت ما خواهد شد) بلکه اساساً در متن عالم طبیعت که عالم زمانندی و تدریج است اجزاء و ابعاض موجودات و حوادث مانند اجزاء خود زمان با یکدیگر جمعاً حضور ندارند و حقیقتاً و واقعاً از یکدیگر غایب اند. اگر آینده و گذشته ما موجود است نه در افق عالم طبیعت، که در مرتبه ملکوت طبیعت و نه با اوصاف زمانی که با اوصاف ملکوتی اش تحقق دارد. پس آنچه در نزد خداوند حاضر است حوادث با اوصاف زمانی آنها که ناشی از مرتبه نقص و ضعف و جنبه های فقدان و عدمی آنهاست نیست بلکه جنبه غیر زمانی عالم طبیعت است که وجودی جمعی و سعی و مبراً از کثرت طبیعی دارد.

باید توجه داشت اینکه گذشته و آینده در نزد خداوند به یکسان موجودند بمعنای آن نیست که همه چیز برای خداوند در حکم حال و الان است زیرا خود حال و الان نیز امری زمانی است و اساساً فرض آینده و گذشته ای که عین «حال» باشد امری متناقض است. بنابراین این تعبیر که «آینده الان در نزد خداوند است» نیز زمانی کردن خداست بلکه تعبیر دقیق اینست که گفته شود: الان و آینده و گذشته برای خداوند اساساً مطرح نیست. نسبت خداوند به گذشته عین نسبت اوست به آینده و نسبت او به

آینده و گذشته عین نسبت اوست به الان.

*** خداوند پیش از خلقت هستی به چه کار مشغول بوده است؟**

خداوند عالم راجه وقت آفریده است؟

وقتی برای خداوند قبل و بعدی وجود نداشته باشد گفتن اینکه خداوند قبل از آفرینش چه می کرده و یا بعد از آن چه خواهد کرد؟ (با این فرض که عالم ابتدا و انتهای دارد) سؤالی بی مورد و موضوعاً منتفی است. وقتی در افعال جزئی و طبیعی که به خداوند نسبت می دهیم فعل کنونی و فعل قبلی و فعل آینده برای خداوند یکسان است بطریق اولی در فعل کلی حضرت حق که آفرینش کل عالم طبیعت است قبل و بعد مطرح نیست. چرا که اساساً زمان مربوط به عالم قوه و فعل و حرکت و تحوّل - که همان عالم طبیعت است - می باشد. یعنی در درون عالم طبیعت معنا پیدا می کند لذا نمی توان از زمان کل عالم طبیعت سخن گفت و برای آن قبل و بعدی قائل شد. درست بمانند اینکه بخواهیم از زمان زمان و یا قبل و بعد زمان سخن بگوئیم. در صورتی می توان از زمان زمان سخن گفت که «خود زمان» در وعاء زمانی دیگری که البته متمایز و جدا از زمان طبیعی است تحقق پیدا کرده باشد حال اگر چنین وعائی موجود نباشد بدیهی است که خود «زمان»، دیگر، زمانی نبوده و لذا قبل و بعدی نخواهد داشت. به این ترتیب ملاحظه می شود در نزاع معروف و جنجالی حدوث یا قدم زمانی عالم، طرفین به یکسان در خطا بوده اند چه کسی که خلقت را به دلیل محال بودن انقطاع فیض، قدیم زمانی می داند و چه کسی که آنرا به دلیل قادر مختار بودن خداوند حادث می پندارد، هر دو چنین تلقی داشته اند که اگر سرآغازی برای فعل حق فرض شود بمعنای آنست که «قبل» از آن سرآغاز، خدا بوده اما آفرینش نبوده است (چنین امری از نظر فیلسوف محال است لذا به قدم زمانی عالم اصرار می ورزد و از نظر متکلم جایز لذا قائل به حدوث شده است) در حالیکه اگر فعل حق را در مرتبه خودش که ساخت بی زمانی است لحاظ کنیم اساساً قبل و بعد بر نمی دارد. از اینرو صرف انتساب فعلی به خداوند کافی است که خداوند را در «تمام وعاء آن مرتبه از هستی» - که فعل مزبور تحقق دارد - فاعل آن فعل بدانیم. حال اگر وعاء فعل، مرتبه طبیعت و زمانیات است، فاعلیت حق نسبت به چنان فعلی در تمام وعاء طبیعت و زمان خواهد بود که ما از منظر طبیعت و از داخل وعاء زمان آنرا ازلی و ابدی می یابیم. باید توجه داشت وصف ابدی و ازلی وصف درونی فعل الهی است نه وصف بیرونی و کلی آن که اساساً زمان بردار نیست، چرا که نه موجود و فعل دیگری در ردیف فعل حق (آفرینش) است که آفرینش را با آن سنجیده یکی را مقدم و دیگری را مؤخر بدانیم و نه اساساً ظرفی زمانی و عالمی زمانمند، وراء فعل آفرینش وجود دارد تا از زمان پیدایش هستی (یا طبیعت) سؤال کرده آنرا حادث یا ازلی بنامیم.

ممکن است چنین گمان شود که پیدایش فعل حق را با مرتبه مافوق آن که ذات حق است می سنجیم و لذا می توانیم از تقدم و تأخر فعل نسبت به ذات سؤال کنیم.

در اینجا نیز باید توجه داشت که اگر مراد از تقدم و تأخر، تقدم و تأخر زمانی باشد اساساً این نوع از تقدم و تأخر در مورد دو موجودی صادق است که از نظر رتبه و جود در ردیف یکدیگر باشند و یا اگر در ردیف یکدیگر نیستند هر دو از سنخ موجودات زمانی و در وعاء زمان واقع باشند (ولو زمانمندی آنها با یکدیگر نوعاً متفاوت باشد) و این هر دو فرض در خصوص فعل خداوند و ذات او قابل فرض نیست.

البته باید اذعان داشت برای ذهن و فهم زمانی ما، آنهم در عالمی که همه چیز پیرامون ما متحوّل و متغیّر و زمانی است تصور و فهم وعائی که در آن زمان نباشد در غایت دشواری است و بی جهت نیست که ما همواره با عینک زمان و زمانیات به مراتب عالی هستی تیز نگاه می کنیم و سؤال از قبل و بعد آفرینش یا حتی ذات خداوند بر ایمان جایز و طبیعی جلوه می کند. با اینکه خداقل، در خصوص ذات مقدس حق، بطور مسلّم و تردید ناپذیر و سهولت می توان حکم کرد که او که خالق زمانیات و زمان است هرگز خود زمانی نیست، اما در عین حال به دلیل همان انس با زمانیات و فهم زمانی، باز این سؤال که خدا از کی بوده؟ قبل از خلقت چه می کرده؟ ... و جوابهایی از این قبیل که او از اوّل اول بوده، همواره بوده، قدیم زمانی است، تا آخر هست و ... در اذهان ما موجه جلوه می نماید.

تمثیل نسبت خداوند با مکان و زمان

در پایان برای تقریب به ذهن به دو تمثیل در خصوص نسبت خداوند با امور مکانی و زمانی اشاره می کنیم:

یکی بودن نسبت خداوند به همه مکانها مانند آنست که ساختمان یا باغ یا شهر بزرگی را در ذهن خود تصور کنیم. این ساختمان یا باغ ذهنی نسبتش با خود ما چگونه است آیا می توان گفت که برخی از قسمتهای باغ نسبت به ما دورتر و برخی نزدیکتر است؟! روشن است که همه این باغ یا همه ابعاد و ابعاض آن در نزد ما حاضر است و تمامی قسمتهای آن از انتهائی ترین قسمت باغ با همه عرض و طول بسیار آن تا مرکزی ترین قسمتهای آن همگی در نزد ما به یک نسبت حاضرند.

همین تمثیل را در خصوص نسبت اجزاء زمان با خداوند می توان لحاظ کرد. حادثه ای فرضی و ماجرائی خیالی را در ذهن خویش تصور کنید (ماجرای یک قصه کوتاه یا بلندی که خود ما در ذهنمان ساخته ایم نه اینکه در متن واقع اتفاق افتاده باشد آنگاه در ذهن تصور کنیم) تمامی مقاطع زمانی این حادثه با اینکه هر یک با دیگری در فرض ذهنی ما فاصله زمانی دارند اما در نزد ما به یک نسبت حاضرند و در نظر ما یکسان اند.