



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir



سبانی خداشناسی در فلسفہ یونان و ادیان الہی



ڈاکٹر رضا پرنبھکار

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی

نویسنده:

رضا برنجکار

ناشر چاپی:

موسسه فرهنگی نبا

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۱	مبانی خدانشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی
۱۱	مشخصات کتاب
۱۲	اشاره
۱۶	فهرست مطالب
۱۹	پیشگفتار
۲۳	مقدمه
۳۳	بخش اول: اثبات خدا/۲۱
۳۳	اشاره
۳۵	فصل اول: اثبات خدا در یونان
۳۵	اشاره
۳۹	اثبات خدا در یونان
۴۵	چکیده
۴۵	فصل دوم: اثبات خدا در دین یهود و مسیح
۴۵	اشاره
۴۷	۱- دین یهود
۴۸	۲- دین مسیح
۵۱	پرسش برای پژوهش
۵۳	چکیده
۵۳	فصل سوم: اثبات خدا در دین اسلام (۱): گروه آیات ۱ تا ۵
۵۳	اشاره
۶۴	پرسش برای پژوهش
۶۵	چکیده
۶۵	فصل چهارم: اثبات خدا در دین اسلام (۲): گروه آیات ۶ تا ۱۰

۶۵	اشاره
۷۴	پرسش برای پژوهش
۷۵	بخش دوم: خداشناسی فلسفی / ۶۳
۷۵	اشاره
۷۷	فصل اول: دوران تخیل
۷۷	اشاره
۸۰	پرسش برای پژوهش
۸۱	چکیده
۸۱	فصل دوم: دوران آغاز فلسفه
۸۱	اشاره
۸۷	پرسش برای پژوهش
۸۹	چکیده
۸۹	فصل سوم: خداشناسی سقراط
۸۹	اشاره
۹۱	اصول کلی الهیات سقراط
۹۲	پرسش برای پژوهش
۹۳	چکیده
۹۳	فصل چهارم: خداشناسی افلاطون
۹۳	اشاره
۹۷	اصول کلی الهیات افلاطون
۱۰۰	پرسش برای پژوهش
۱۰۱	چکیده
۱۰۱	فصل پنجم: خداشناسی ارسطو
۱۰۱	اشاره
۱۰۵	الف) تصور خدا
۱۰۸	ب) تصور وجود

- ج) اثبات خدائرسطو، در دو مرحله سابق، به تصور روشنی از خدا و موجود بودن می رسد. حال باید ----- ۱۰۸
- اصول کلی الهیات ارسطو ----- ۱۰۹
- پرسش برای پژوهش ----- ۱۱۲
- بخش سوم: خدانشناسی دینی/۱۰۱ ----- ۱۱۳
- اشاره ----- ۱۱۳
- مرحله اول: تعریف در خدانشناسی دینی ----- ۱۱۵
- اشاره ----- ۱۱۵
- چکیده ----- ۱۱۷
- فصل اول: موطن تعریف ----- ۱۱۷
- اشاره ----- ۱۱۷
- پرسش برای پژوهش ----- ۱۳۰
- چکیده ----- ۱۳۲
- فصل دوم: خصائص فطرت ----- ۱۳۲
- اشاره ----- ۱۳۲
- الف) فطرت، عقیده نیست ----- ۱۳۳
- ب) فطرت، گرایش به خدا نیست ----- ۱۳۴
- ج) فطرت، توان خدانشناسی نیست ----- ۱۳۴
- پرسش برای پژوهش ----- ۱۴۰
- چکیده ----- ۱۴۲
- فصل سوم: فطرت و تصور خدا ----- ۱۴۲
- اشاره ----- ۱۴۲
- پرسش برای پژوهش ----- ۱۵۲
- مرحله دوم: تذکرو احتجاج در خدانشناسی دینی ----- ۱۵۴
- اشاره ----- ۱۵۴
- چکیده ----- ۱۵۶
- فصل اول: انقطاع ----- ۱۵۶

۱۵۶ اشاره
۱۵۷ هدایت عامه و هدایت خاصه
۱۵۹ پرسش برای پژوهش
۱۶۰ چکیده
۱۶۰ فصل دوم: آیات
۱۶۰ اشاره
۱۶۶ پرسش برای پژوهش
۱۶۸ چکیده
۱۶۸ فصل سوم: احتجاج (۱): احتجاج خاص
۱۶۸ اشاره
۱۷۵ پرسش برای پژوهش
۱۷۶ چکیده
۱۷۶ فصل چهارم: احتجاج (۲): جدال
۱۷۶ اشاره
۱۷۸ جدال احسن و شرایط آن
۱۷۸ اشاره
۱۷۸ شرط اول
۱۸۰ شرط دوم
۱۸۱ شرط سوم
۱۸۱ شرط چهارم
۱۸۲ شرط پنجم
۱۸۳ پرسش برای پژوهش
۱۸۴ چکیده
۱۸۴ فصل پنجم: عبادت
۱۸۴ اشاره
۱۸۸ پرسش برای پژوهش

۱۹۰	مرحله سوم: تسلیم در خدانشناسی دینی
۱۹۰	چکیده
۱۹۰	فصل اول: جایگاه تسلیم
۱۹۰	اشاره
۱۹۳	پرسش برای پژوهش
۱۹۴	چکیده
۱۹۴	فصل اول: دواعی تسلیم: اراده، اخلاق
۱۹۴	اشاره
۱۹۵	۱- اراده و سائقه
۱۹۶	۲- ارتباط اخلاق و اراده با اعتقاد و عمل
۲۰۳	پرسش برای پژوهش
۲۰۴	چکیده
۲۰۴	فصل سوم: موانع تسلیم
۲۰۴	اشاره
۲۰۵	الف) ردائیل اخلاقی
۲۰۷	ب) ارتکاب معاصی
۲۰۹	جمع بندی
۲۱۱	پرسش برای پژوهش
۲۱۲	چکیده
۲۱۲	فصل چهارم: حاصل تسلیم
۲۱۲	اشاره
۲۱۳	۱- معانی ایمان
۲۱۴	۲- روح ایمان، صنع خداست
۲۱۶	۳- ایمان و قلب
۲۱۶	۴- ایمان و عمل
۲۱۸	۵- ایمان و درجات

۲۱۹	پرسش برای پژوهش
۲۲۰	مروری بر مباحث کتاب
۲۲۰	اشاره
۲۲۲	الف- مبانی خداشناسی فلسفی یونان
۲۲۴	ب- مبانی خداشناسی دینی
۲۲۶	ضمائم
۲۲۶	اشاره
۲۲۸	ضمیمه ۱: معیار صحت و حقایق فطرت
۲۳۴	ضمیمه ۲: نقد و بررسی شبهات عقلی پیرامون عوالم پیشین
۲۳۴	اشاره
۲۳۴	۱- شبهه تناسخ
۲۳۷	۲- شبهه فراموشی
۲۴۰	۳- شبهه تکلم
۲۴۴	ضمیمه ۳: برخی شواهد از کتب عهد عتیق
۲۴۴	اشاره
۲۴۴	الف- راه معرفت خدا
۲۴۵	ب- شرایط و موانع معرفت خدا
۲۴۶	ج- احتجاج به آیات و اثبات صانع
۲۵۰	کتابنامه
۲۵۳	نشریات و مقالات
۲۵۴	درباره مرکز

مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی

مشخصات کتاب

سرشناسه: برنجکار، رضا، 1342 -

عنوان و نام پدیدآور: مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی / رضا برنجکار؛ ویراستار علمی عبدالحسین طالعی.

مشخصات نشر: تهران: موسسه فرهنگی نبا، 1396.

مشخصات ظاهری: 240ص.

شابک: 120000ریال: چاپ سوم: 9-078-264-600-978

وضعیت فهرست نویسی: فیپا

یادداشت: چاپ قبلی: موسسه فرهنگی نبا، 1375 (259ص).

یادداشت: کتابنامه: ص. 235.

موضوع: خدا -- اثبات

God -- Proof

الهیات

Theology

الهیات -- مطالعات تطبیقی

Theology -- Comparative studies

فلسفه یونانی

Philosophy, Greek*

شناسه افزوده: طالعی، عبدالحسین، 1340 -، ویراستار

رده بندی کنگره: BT102/ب47م2 1396

رده بندی دیویی: 212

شماره کتابشناسی ملی: 4804828

اطلاعات رکورد کتابشناسی: فیپا

خیراندیش دیجیتال: انجمن مددکاری امام زمان (عج) اصفهان

ص: 1

اشاره

علی ابن موسی الرضا

ص: 2

مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی

دکتر رضا برنجکار

ویراستار علمی

عبدالحسین طالعی

انتشارات نبأ

ص: 3

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 4

پیشگفتار... 7

مقدمه... 11

بخش اول: اثبات خدا/21

فصل اول: اثبات خدا در یونان... 23

اثبات خدا در یونان... 27

فصل دوم: اثبات خدا در دین یهود و مسیح... 33

1- دین یهود... 35

2- دین مسیح... 36

فصل سوم: اثبات خدا در دین اسلام (1): گروه آیات 1 تا 5... 41

فصل چهارم: اثبات خدا در دین اسلام (2): گروه آیات 6 تا 10... 53

بخش دوم: خداشناسی فلسفی... 63

فصل اول: دوران تخیل... 65

فصل دوم: دوران آغاز فلسفه... 69

فصل سوم: خداشناسی سقراط... 77

فصل چهارم: خداشناسی افلاطون... 81

فصل پنجم: خداشناسی ارسطو... 89

بخش سوم: خداشناسی دینی /101

مرحله اول: تعریف در خداشناسی دینی... 103

فصل اول: موطن تعریف... 105

فصل دوم: خصائص فطرت... 119

فصل سوم: فطرت و تصور خدا... 129

مرحله دوم: تذکر و احتجاج در خداشناسی دینی... 141

فصل اول: انقطاع... 143

143 فصل دوم: آیات... 147

فصل سوم: احتجاج (1): احتجاج خاص... 155

فصل چهارم: احتجاج (2): جدال...

163 فصل پنجم: عبادت... 171

مرحله سوم: تسلیم در خداشناسی دینی... 177

فصل اول: جایگاه تسلیم... 177

فصل اول: دواعی تسلیم: اراده، اخلاق... 181

1- اراده و سائقه... 182

2- ارتباط اخلاق و اراده با اعتقاد و عمل... 183

فصل سوم: موانع تسلیم... 191

فصل چهارم: حاصل تسلیم... 199

1- معانی ایمان... 200

2- روح ایمان، صنع خداست... 201

3- ایمان و قلب... 203

4- ایمان و عمل... 203

5- ایمان و درجات... 205

مروری بر مباحث کتاب... 207

ضمائم... 213

ضمیمه 1: معیار صحت و حقانیت فطرت... 215

ضمیمه 2: نقد و بررسی شبهات عقلی پیرامون عوالم پیشین... 221

ضمیمه 3: برخی شواهد از کتب عهد عتیق... 231

کتابنامه... 235

ص: 6

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ»

* پیشگفتار

کتابی که پیش روی دارید، طرح کلی «خداشناسی دینی» و «خداشناسی فلسفی یونان است. (1) این کتاب مبنای اصلی خداشناسی و شیوه راهیابی به آن در ادیان الهی و فلسفه یونان را مورد بحث و مقایسه و تفکیک قرار می دهد. مطالعه کتاب، ما را به این نظریه نزدیک خواهد ساخت که ادیان توحیدی «منطق نوینی» در «معرفت الله» ارائه کرده اند که نظیر آن در معارف بشری نیست. (2)

پس از انتشار چاپ اول، (3) نگارنده با پیشنهادات مختلفی مواجه شد. از جمله این که: مباحث اسلامی کتاب به طور مستقل و جدا از فلسفه یونان و با بیانی روشن عرضه شود تا افراد بیشتری بتوانند از آن استفاده کنند که در این خصوص اقدام گردید. (4)

ص: 9

-
- 1- این اثر نخستین بار به صورت سلسله مقالاتی در نشریه کیهان اندیشه - شماره های 35، 36، 38، 40 و 42 سال 1370 و 1371. چاپ شده است. از دست اندرکاران نشریه، به خصوص از مدیر محترم آن، و برادر عزیزم آقای محمد بدیعی، تشکر و قدردانی می کنم.
 - 2- بر خود فرض می دانم که از استاد و فقیه گرانمایه، مفسر قرآن و غواص معارف اهل بیت علیه السلام، مرحوم حضرت آیه الله میرزا محمدباقر ملکی میانجی تشکر کنم. از وی بهره هایی برده ام که در کتاب حاضر مؤثر افتاده است. لازم به ذکر است که از ایشان یک جلد تفسیر آیات الاحکام و چندین جلد تفسیر قرآن منتشر شده است.
 - 3- پاییز 1371، توسط مؤلف.
 - 4- در پاسخ به این درخواست، کتاب «معرفت فطری خدا» از نگارنده توسط مؤسسه نبأ سال 1374 به چاپ رسیده در اختیار علاقمندان قرار گرفت.

دیگر آنکه: نواقص کتاب رفع شود.

و در این باره سؤالاتی در مورد معیار صحت و حقانیت فطرت و شیوه استفاده از آیات و احادیث و روش عقلی در خصوص بررسی موضوع فطرت مطرح شد. همچنین: درخواست شد تا بحث بیشتری به نظرات و اشکالاتی که درباره عوالم پیشین طرح فی شده، اختصاص یابد. برخی از خوانندگان محترم نیز به کمبود شواهد کتب دین یهود و مسیحیت اشاره می کردند. در چاپ دوم به جهت رفع این نواقص، سه ضمیمه در و پایان کتاب اضافه شده است. لازم به ذکر است که در مقاله انتقادی از سوی دو دانشور محترم، نسبت به نقد نگارنده از ارسطو، در دو نشریه به چاپ رسید (1) که نویسنده در سه مقاله به آنها پاسخ داد. (2)

به دلیل حجم زیاد این مقالات از درج آنها در بخش ضمایم صرف نظر شد تا پس از بررسی آراء دیگر فلاسفه یونان، در کتاب مستقلی ارائه گردد. به نظر می رسد برای کامل شدن بحث خداشناسی تطبیقی در ادیان الهی و فلسفه یونان، باید جنبه های دیگر از خداشناسی در ادیان الهی و فلسفه یونان پیگیری شود. اما با توجه به اتمام نسخه های کتاب و درخواست چاپ مجدد آن، فعلا به ضمایم کتاب اکتفا می شود تا در فرصتی دیگر، با فضل و توفیق الهی کتاب به صورت کامل تری تقدیم گردد.

-رضا برنجکار

ص: 10

-
- 1- این دو مقاله به ترتیب در مجلات رشد آموزش معارف اسلامی، پاییز و زمستان 1371، «برهان حرکت 2» و نشریه تخصصی کلام، شماره 4، «برهان محرک اول در فلسفه ارسطو» چاپ شد.
 - 2- این پاسخ ها به ترتیب در مجلات رشد آموزش معارف اسلامی، زمستان 1372، «خدای ارسطو، واحد با کثیر؟»: کیهان اندیشه. شماره 59، «خدا و جهاندر اندیشه ارسطو»: و کیهان اندیشه، شماره 60، «خدا در اندیشه ارسطو» به چاپ رسید.

1 - تاریخ تفکر و فرهنگ اسلامی، شاهد برخوردهای متفاوتی در برابر معرفت‌های مختلف بشری، به خصوص اندیشه‌های بیگانه بوده است.

همان‌گونه که می‌دانیم، پس از گسترش حوزه جغرافیایی اسلام که با پیوستن اقوام و ملل مختلف همراه بوده است، افکار و اندیشه‌های گوناگونی وارد حوزه اسلام گردید؛ اندیشه‌های فیلسوفان و عارفان هندی، ایرانی، یونانی و عقاید زردشتیان، یهودیان و مسیحیان از آن جمله بودند. نهضت ترجمه و نقل کتاب‌های فلسفی یونان به عربی، به جریان فوق‌شده بیشتری بخشید.

در این میان، مسلمانان که خود را در مقابل انبوه عقاید و تفکرات بیگانه می‌دیدند، واکنش‌ها و عکس‌العمل‌های متفاوتی در برابر این گونه عقاید از خود نشان دادند که می‌توان آنها را در سه محور و گرایش عمده، خلاصه کرد:

أ- برخی عالمان مسلمان، نسبت به عناصر بیگانه توجه و عنایتی از خود نشان نمی‌دادند، ضمن این که اکثریت این گروه، اصولاً، هرگونه بررسی و کاوش در معارف و اعتقادات را حتی پیرامون مآثرات دینی، جایز نمی‌شمردند. اینان در برابر سؤالات اعتقادی، سکوت می‌کردند و اعتقاد به ظواهر قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله را بدون هرگونه بررسی و تحلیل به عنوان تنها راه حل پیشنهاد می‌کردند.

و گرایش فوق بیشتر در میان اهل سنت رایج بوده است (1) و «حنابله» و «اهل الحدیث» را از پیروان این نظریه می توان محسوب کرد. شعار این گروه این بود: «السؤال بدعة»، یعنی: سؤال کردن پیرامون عقاید دینی بدعت و حرام است. از افراد شاخص این گروه می توان از مالک بن انس، محمد بن ادریس شافعی، سفیان ثوری و به خصوص احمد بن حنبل نام برد.

ب - پاره ای دیگر، در برابر تفکرات بیگانه موضع انفعالی از خود نشان می دادند. و اینان طیف گسترده ای را تشکیل می دهند.

برخی، به صورت تسلیم و قبول، از خود عکس العمل نشان می دادند، و بعضی دیگر که از استقلال نسبی برخوردار بودند و قدرت اجتهاد نیز داشتند، با تصرف در عناصر بیگانه و آراستن آن بر اساس دین، آنها را وارد بستر فرهنگ اسلامی می کردند.

نقل و ترجمه تفکرات فلسفی بیگانه به زبان عربی، سه مرحله را پیموده است: ترجمه، شرح و تفسیر، و تصرف و تلفیق آنها با معارف اسلامی و ایجاد نظام های فلسفی جدید. قرن دوم و سوم هجری، دوران درخشان ترجمه کتاب های فلسفی است. از مترجمان برجسته می توان از حنین بن اسحاق و فرزندش اسحاق بن حنین نام برد.

قرن سوم و چهارم را می توان دوره استحصال و شرح و تفسیر آثار حکمای یونان و اسکندریه دانست که با تعلیمات گروهی مانند: قویری، یوحنا بن حیلان، ابویحیی

ص: 14

1- این سخن را بدان جهت میگوئیم که جریان انحرافی «اخباری گری»، هیچگاه در عقاید، به شیوه حنبلی گری ظاهر نشد. اصولاً در تاریخ فرهنگ تشیع، به عالمی بر نمی خوریم که بحث و بررسی عقاید و دفاع از آن را به طور کلی، بدعت بدانند و یا در برابر سؤالات و شبهات اعتقادی سکوت اختیار کنند. اخباری هایی که در استنباط احکام، اجتهاد و منطق آن (علم اصول) را انکار می کردند، خود احادیثی از امامان عام نقل کرده اند که حاوی عمیق ترین معارف اسلامی و اعتقادی است. گرچه آنان در برخورد با این گونه احادیث، به اجتهاد و تطبیق و تفکیک و تحلیل دست نمی زدند و از این جهت به گرایش فوق نزدیک بودند. (بحث پیرامون تفاوت های «حنبللی گری» و «اخباری گری» و خطاهای این دو مکتب، از موضوع بحث کتاب خارج است).

المروزی، ابوبشر متی بن یونس و ابوزکریا یحیی بن عدی آغاز شد.

دوره سوم از قرن سوم و چهارم آغاز می شود و «کندی» و «فارابی» را آغازگر این عصر می توان دانست. اوج این مرحله را در آثار «ابن سینا» و «سهروردی» می توان دید.

مرحله اخیر در میان اندیشمندان مسلمان، گرایش غالب بوده است. نتیجه این گونه گرایش آن بود که معارف دینی با عناصر غیردینی چنان درهم آمیخت که نظام های اعتقادی کمتر از خلوص لازم برخوردار بود. به واقع این متفکران، مستقیماً و قبل از رویه رو شدن با فرهنگ بیگانه، با مراجعه به وحی و مأثور و تفکر درباره آن به یک نظام اعتقادی و دینی، دست نیافته بودند. آنان با در دست داشتن برخی معارف دینی (آن هم نه به صورت سامان یافته) با عقاید غیردینی برخورد می کردند، در فهم آن تلاش می کردند و احیاناً شروحو در تبیین آن می نگاشتند. آنگاه با اخذ و پذیرش آن و اجتهاد و تلاش خستگی ناپذیر سعی می کردند این گونه عقاید را با معارف دینی هماهنگ ساخته و در یک سیستم عقلانی جای دهند. می توان گفت این متفکران، معارف بشری و عقاید و یونانیان و دیگر نحله های قدیم را در دامن تفکرات اسلامی و با بهره گیری از معرفت دینی، عمق و ژرفا داده و آن را در صورت جدیدی به شکل نظام های فلسفی عرضه می کردند. بدین ترتیب، در این میان آنکه بیش از همه سود می برد، فلسفه های بشری بود که با تغذیه از معارف الهی، ضعف و سستی خود را کاسته و برای ورود به عرصه علمی روز آماده می شد؛ زیرا به تدریج از خلوص آن کاسته شده و عناصر بنیادینش به دست فراموشی سپرده می شد.

به هر حال، روش فوق را می توان «شیوه ترکیب و تطبیق معارف دینی و بشری» یا «روش نظام سازی بر اساس تلفیق» نامید.

ج - گرایش دیگری که در اینجا بدان اشاره می کنیم، روشی است که در کلمات بسیاری از متکلمان (به خصوص متکلمان اقلیه)، فقیهان و اندیشمندان شیعی، اشاراتی بدان شده و در پاره ای معارف نیز اعمال شده است، اما به طور کلی و همه جانبه،

و به شکل یک نظام به هم پیوسته، کمتر به منصفه ظهور رسیده است.

این شیوه، برخورد تحلیل گرایانه با منابع دینی و آراء بشری است. در این روش، معارف دینی و عقاید بشری در سه مرحله مورد بررسی و تحقیق قرار میگیرد: تبیین و استحصال جهان بینی دینی به صورت یک نظام به هم پیوسته و مستدل و براساس تفقه در منابع دینی. مرحله دوم، شناخت و تفسیر جهان بینی های بشری، و مرحله سوم مقایسه الهیات دینی با تک تک جهان بینی های بشری و تفکیک و مرزبندی آنها از یکدیگر.

شیوه فوق را می توان «فقه اکبر» و «روش تفکیک در عقاید اسلامی» یا «کلام مقارن» نامید؛ زیرا از یک سو به تفقه پیرامون اساسی ترین مسائل دینی می پردازد و از سوی دیگر به تفکیک معارف دینی و غیردینی مبادرت می ورزد. در این شیوه، سخن از نقض و ابرام، اشکال و پاسخ و صحت و سقم نیست؛ بلکه کلام در فهم معارف و تفکیک آنها از یکدیگر است. نگارنده با اعتراف به قلت بضاعت، در این تحقیق، شیوه فوق را در اساسی ترین و اولی ترین معارف دینی، یعنی شناخت مبانی خداشناسی، اعمال کرده است و این گامی است کوچک در طریقی بس بزرگ. البته در این پژوهش، از نظرات و تأییدات فقیهان و مفسران عالی مقام نیز سود جست است. با این همه، از اندیشمندان دلسوز و اسلام شناسان گرانمایه انتظار دارد که از راهنمایی ها و تذکرات سودمند خویش دریغ ننموده، نویسنده را از ارشادات خویش بهره مند سازند.

2- تردیدی نیست که تاکنون، شیوه های گوناگونی در اندیشیدن و تفکر، در فرهنگ و تمدن بشری، متولد گشته است. شیوه ها از جهت روش، مبادی و نتایج دارای نقاط اشتراک و افتراق اند و لذا قضاوت در مورد تفکری خاص، ضرورت دیگر سیستم های فکری را در برنمی گیرد بلکه تنها شامل نقاط مشترک آنها خواهد شد. اما بی گمان، فلسفه یونان، به جهت تأثیری که در دیگر مکاتب بشری داشته است، دارای اهمیت ویژه ای است که آن را از غیر، متمایز و ممتاز می سازد؛ گرچه اندیشه های دیگری قبل از فرهنگ یونان، در مناطق دیگری نظیر ایران و هند و چین تکوین یافته بود، اما هیچ یک به اندازه

یونان، بر دیگر تمدن‌ها و فرق تأثیر نبخشیده است، تا آنجا که یونان به عنوان مبدأ آراء بشری مطرح گشته است.

با عنایت به نکته فوق است که اهمیت شناخت و تفکیک «یونان و دین» مشخص خواهد شد. مراد از یونان، تفکرات فیلسوفان یونان به خصوص سقراط، افلاطون و به ویژه ارسطو است. (1) و منظور از دین، ادیان الهی است؛ یعنی مجموعه تعالیمی که انبیاء الهی از جانب خداوند متعال برای هدایت بشر، به انسان‌ها ارائه کرده‌اند؛ نظیر دین اسلام، دین مسیح و دین یهود و از آنجا که دین اسلام کامل‌ترین ادیان الهی و خاتم آنها محسوب می‌شود و قرآن کریم از آفت تحریف مصون مانده است، تأکید ما بیشتر بر اسلام و شواهدمان نیز اکثراً از قرآن مجید است.

3- بی‌شک، فطرت و معرفت مفسور یکی از بنیان‌های اساسی معارف دینی است، ولی مع‌الاسف، در مباحث فلسفی و کلامی پیشینیان، چنان که باید، مورد توجه قرار نگرفته است. (2) در سال‌های اخیر نیز که برخی بدان پرداخته‌اند، غالباً در میان ادله اثبات خدا، به عنوان دلیلی ناکافی و ضعیف مطرح شده است. مدعای این نوشتار آن است که فطرت بخشی از منطق خداشناسی دینی است که همراه با بخش‌های دیگر، مجموعه طریق اصیل خداشناسی در منطق ادیان الهی را نشان می‌دهد. آنچه این کتاب در صدد اثبات آن برآمده، این است که خداوند رحمان، بندگان خویش را در اصولی‌ترین

ص: 17

1- از جمله گرایش‌هایی که در مطالعه فرهنگ یونان، بارها با آن مواجه می‌شویم، گرایش به «عرفان و شهود» و لوازم آن، از جمله اعتقاد به «وحدت وجود» است. این جنبه از فرهنگ یونان که توسط فلوطین¹ به اوج خود رسید، از موضوع بحث این کتاب خارج است، اما قصد آن داریم که در ادامه مباحث کتاب، بخشی را نیز به مقایسه «عرفانی یونانی» با «معارف دینی» اختصاص دهیم. اگر توفیقی در این زمینه حاصل شود، این بخش نیز در آینده به حضور خوانندگان گرامی، تقدیم گردد.

2-2- گو اینکه برخی مفسران و محدثان و پاره‌ای متکلمان و فقیهان، از دیرباز به معرفت فطری در ذیل آیات و روایات مربوطه پرداخته و مباحث سودمند و مفیدی ارائه کرده‌اند، اما در مباحث رسمی فلسفی و کلامی پیشینیان، یا اصلاً مطرح نشده و یا به طور جدی بدان پرداخته نشده است.

و مسائل اعتقادی رها نکرده و حوالی آنان را به معارف مختلف و بعضاً متضاد بشری واگذار نکرده است؛ بلکه از اولین قدم پویش دین، راه را نشان داده و دستگیری کرده است.

4- لازم است در اینجا نگرشی کلی و مروری اجمالی بر مباحث کتاب، داشته باشیم. در بخش نخست، ضمن مقایسه ای کوتاه میان اصول حاکم بر تفکر یونان از یک طرف و مبانی اساسی مذاهب الهی از طرف دیگر، بدین نقطه خواهیم رسید که تفاوت اصلی این دو مشرب را در ریشه ها و جوهره های آن باید جستجو کرد. تحقیق بیشتر ما را بدین سمت می کشاند که شالوده اصلی و سنگ زیرین اختلاف این دو مکتب (در مسئله معرفت خدا) به یک اصل اساسی و اولین بازگشت می کند و آن اصل «اثبات گروی» (نه اثبات پذیری) (1) است. در تفکر یونانی، گرایش غالب بل حاکم این است که هر مسئله معرفتی، معضله ای ذهنی تلقی شده و طبعاً باید با چاقوی منطق و فلسفه، کالبدشکافی ذهنی شود تا از آن پس، مورد تصدیق یا تکذیب قرار گیرد. مفهوم خدا و اثبات وجود آن نیز بسان دیگر مفاهیم ذهنی، امری مجهول و مشکوک می نماید که باید با تعقل عقلی و پس از طی مراحل گوناگون فحص و بحث، بدان نایل گردید و روشن است که این سلولی عقلی جز بر گروهی خاصان و اندیشمندان بر دیگران مسدود و ممنوع است (افلاطون بر این مطلب تصریح کرده است).

ص: 18

1- واژه «اثبات پذیری» را از آن رو به کار نمی بریم که در منطق دین نیز، اثبات پذیری جایی دارد و آن موضع «احتجاج» و «جدال» است. در مرحله دوم از بخش سوم کتاب، ضمن طرح تذکر و تعقل، به مناسبت، در مباحث احتجاج و جدال وارد شده و پیرامون جایگاه، شرایط و شکل احتجاج و استدلال در دین، بحث خواهیم کرد. اصولاً بسیاری از معارف دینی، براقناع فلسفی یا حسی و تجربی، بنا نمی شود و از این روست که علوم تجربی و فلسفی قادر به انکار و رد آنها نیستند، چرا که اینگونه معارف، ریشه در نگرشی فراتر و عمیق تر از علوم بشری دارند. با این همه، علوم بشری با روش های خاص خود، قادرند از راه های مختلف، برخی معارف دینی را اثبات و تأیید کنند؛ به خصوص در موضع جدل و احتجاج و به تناسب موقعیت، می توان از آنها در جهت دفاع از معارف دینی بهره جست.

اصل اثبات گروهی به نوبه خود، بر دو پایه دیگر متکی است: یکی تصور خدا، در دستگاه انتزاعی و تجربیدی و دیگری تصدیق آن با روشی معین که ارسطو برای اولین بار، موفق به تبیین آن شده بود. وی با استفاده از مسئله انتزاع مفاهیم کلی و روش ترکیب مفاهیم و قضایا توانست روش اثبات گروهی ذهنی را توضیح دهد. در بخش اول، این روش منطقی مورد ریشه یابی و تحلیل قرار خواهد گرفت و در بخش دوم، نحوه عملکرد آن در خداشناسی و الهیات نشان داده خواهد شد. در بخش دوم، فلسفه یونان و الهیات آن در پنج مرحله مورد بحث قرار خواهد گرفت، این مراحل عبارتند از: دورانی تخیل، آغاز فلسفه، سقراط، افلاطون و ارسطو. تأکید اصلی بر افلاطون و خصوصاً ارسطوست و لذا ضمن بررسی مبانی الهیات آن دو، اجمالاً به مبانی دینی که در مقابل آن قرار می گیرد، اشاره خواهد شد.

از طرف دیگر، در مشرب پیامبران الهی، معرفت الله، نه به عنوان یک امر ذهنی و آن هم مشکوک و مجهول؛ بلکه به عنوان یک عرفان روشن و معرفت مفطور در فطرت و قلب عموم افراد بشر، مطرح است. بدین سان اگر در مواقعی این معرفت بروز و ظهور لازم را ندارد، به دلیل غفلت یا تغافل انسان و عوامل و موانع خارجی است که غبار تیره بر آینه فطرت می نشاند و انسان را از یادآوری و تکرار آن محروم می سازد. بنابراین، سنگ زیرین دین حنیف، عبارت است از اصل «تعریف فطری»: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا».

بر این اساس پیامبران الهی از شیوه ای متناسب با معرفت فطری بهره می گرفتند. این شیوه

«تذکر» و یادآوری همان معرفت است و لذا «تذکر» راه اصلی مبلغان الهی و دومین مرحله از مراحل خداشناسی دینی است. اما از آنجا که بشر، حامل ودیعه اختیار و استطاعت است و می تواند در مقابل تعریف و تذکر، شکر نموده و تسلیم خداوند گردد یا روی گرداند و عناد ورزد، پس در مرحله سوم الهیات دینی، مسئله «تسلیم» مطرح می شود.

بدین ترتیب، اولین مرتبه از مراتب هدایت و ایمان به انسان واگذار می شود و آمادگی و افتخار ورود به مراتب بعدی و سیر الی الله و سلوک در مسیر بندگی را پیدا می کند.

این سه مرحله تعریف، تذکر و تسلیم، منطق و مبانی اصلی خداشناسی دینی را تشکیل میدهند که به ترتیب در بخش سوم کتاب، مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

ص: 20

بخش اول: اثبات خدا/21

اشاره

ص: 21

در این فصل، تاریخ تطور اندیشه فلسفی یونان و ارتباط آن با دین یهود و مسیح بررسی می شود.

آنگاه اندیشه افلاطون، سقراط و ارسطو در زمینه اثبات وجود خدا را مرور میکنیم.

فصل اول: اثبات خدا در یونان

اشاره

پیش از ورود به بحث، به دو مطلب اشاره می شود. ابتدا، نگرشی کلی بر فرهنگ یونان می افکنیم و سپس به شباهت هایی که میان برخی آراء یونانیان و عقاید دینی دیده می شود، می پردازیم.

1- اگر بخواهیم تحلیلی کلی از تمدن یونان ارائه می دهیم، شاید بتوان گفت: تمدن یونان با تخیل آغاز شد، و از مراحل تعقل و شهود گذر کرد و در نهایت به مذهب انجامید.

مردم یونان ابتدا با تخیل به اسطوره ها رسیدند آنگاه با تعقل به فلسفه های مختلف واز فلسفه ها به شکاکیت و سرخوردگی از فلسفه، و سپس رو نهادن به عرفان و در نهایت پذیرش مذهب، اما تخیل یونان به یکباره از زمین نرویده بود؛ بلکه مسبوق به ماده پیشین بود. این ماده پیشین که تخیل یونانیان در آن شروع به تصرف می کرد، فطرت الهی و تذکرات ادیان پیشین بوده است. و لذا مهم ترین مسئله ای که در دوران تخیل مطرح است، مسئله خدایان و اسطوره های الهی است.

هنگامی که خیال یونانیان در این فطرت پاک الهی شروع به تصرف کرد، مسئله خدایان «مطرح شد. مرحله بعدی تعقل بود، اما تعقل نیز مسبوق به ماده پیشین بود که همان تخیلات قبلی بود، تخیلات درصافی تعقل پالایش شده و فی المثل خدایان در نزد ارسطو به «محرک اول» یا «عقل» مبدل شد، و یا

«عقول» در ارسطو و «مثل» در افلاطون جایگزین خدایان شدند.

از آنجا که عقل بشری مسبوق به تخیل، قادر به پاسخگویی به همه مسائل انسان و نبود، در دوره های بعد گرایش هایی به عنوان بحث در اخلاق یا به عنوان شکاکیت بوجود آمد.

مرحله بعد، گرایش به شهود و عرفان بود. در این مرحله تعقلات، در صافی شهود پالایش یافته و مثلاً محرک اول، عقل و وجود مفارق در نزد افلوپین (پلوتینوس) به «احد»، متعالی از وجود» و «ورای فکر و اندیشه و توصیف ناپذیر» مبدل شد. الهیات سلبی و افلاطون، آخرین کوشش فرهنگ یونان در الهیات و خداشناسی بود و اینجا پایان تمدن یونان و ظهور دین مسیح علیه السلام بود.

این مراحل - همان طور که پس از دین یهود، در یونان پدید آمد. بعد از دین مسیح نیز به نحوی دیگر در قرون وسطی محقق شد، تا به ظهور پیامبر خاتم صلی الله علیه وآله و دین اسلام انجامید.

مورخ معروف فلسفه آقای «کاپلستن» می گوید:

از هنگامی که تفکرات و پژوهش های نیمه علمی و نیمه فلسفی جهان شناسان ایونی، جانشین حکمت و پند و امثال خردمندان (هفتگانه) و اساطیر شاعران شد، می توان گفت که فلسفه (در هر حال منطقاً) جای هنر را گرفت. این فلسفه نزد افلاطون و ارسطو به اوج خود رسید و سرانجام نزد پلوتینوس به بالاترین

مرتبۀ عروج خود نه در اسطوره شناسی بلکه در عرفان نائل آمد. (1)

ویل دورانت «درباره تمدن یونان می گوید:

ص: 24

1- کاپلستن، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه جلال الدین مجتبوی، ج 1، ص 29.

مبارزه مذهب و فلسفه، اکنون سه مرحله دیده بود: حمله به مذهب، مانند دوره قبل از سقراط، کوشش در راه جانشین کردن اخلاقیات طبیعی بر مذهب، مانند دوره ارسطو و اپیکور، و بالاخره بازگشت به سوی مذهب در دوره شکاکان و رواقیان، این نهضت آخری منتهی به نئوپلاتونیزم و مسیحیت گردید. این گونه توالی در تاریخ بارها اتفاق افتاده و شاید هم، امروز نیز در حال تکوین باشد... (1)

2- بعضا شباهت هایی بین عقاید یونانیان و عقاید دینی دیده می شود که در توجیه آن نظریاتی بیان شده است.

یک نظر این است که فرهنگ و فلسفه یونان از ادیان پیشین، خصوصا از تعالیم دین یهود، بهره گرفته است، با تصرفاتی که از ویژگی های فرهنگ یونان است. در این باره به ذکر شواهدی می پردازیم:

«کاپلستن» می گوید:

یهودانی بودند که ادعا می کردند فلاسفه بزرگ یونانی افکار مهم و عمده خود را مدیون کتاب مقدس اند. (2)

فیلون که شیفته فلاسفه یونانی بود معتقد بود که هم در فلسفه یونانی و هم در کتاب مقدس و سنت یهودی یک حقیقت واحد می توان یافت، در حالی که معتقد بود که فلاسفه از کتب مقدس استفاده کرده اند. (3)

فیلو یونوس (از نو افلاطونیان) همچنین این نظریه را داشت که افلاطون حکمت خود را از اسفار پنجگانه (پنتاتوکس) [عهد عتیق] گرفته است. (4)

حوزه نوفیشاغوری... رابطه نزدیک با حیات دینی آن زمان داشت. ظاهرا در اسکندریه یعنی محل تلاقی و اتصال فلسفه یونانی، علم اختصاصی و دین

ص: 25

1- دورانت، ویل جیمز، تاریخ تمدن، چاپ قدیم، ج 6، ص 270.

2- کاپلستن، فردریک، تاریخ فلسفه، ج 1، ص 636.

3- کاپلستن، فردریک، تاریخ فلسفه، ج 1، ص 636.

4- کاپلستن، فردریک، تاریخ فلسفه، ج 1، ص 670.

ویل دورانت می گوید:

در تمام آشوب ها و طوفان های این دوران، یهودیان عشق موروثی خود را به دانش حفظ کردند و در ادبیات پایدار این عصر بیش از سهم خود خدمت کردند، بعضی از عالی ترین قطعات کتاب مقدس متعلق به این دوران است ... یهودیان یونانی اغلب در اسکندریه و بعضا در شهرهای دیگر مشرق مدیترانه به زبان عبری و آرامی و یونانی، شاهکارهایی چون «کتاب جامعه»، «دانیال نبی» و قسمتی از «ضرب المثل» و «زبور داود» و قسمت های اعظم کتب مجهول الاصل را نوشتند ... دانشمندان، آیات تورات را به زبان آرامی تفسیر می کردند، مدارس برای تدریس کتاب قانون یا تورات و تشریح موازین اخلاقی

آن برای نسل روزافزون جوان باز شدند. (2)

این نظریه به وسیله شاگرد یوستین، اتیانوس و فلاسفه بعد از وی در قرون وسطی تقویت شد، اما توجیه دیگری که در قرون وسطی مطرح گردید مسئله «لوگوس» یا کلمه بود.

یوستین «که از علمای مسیحی است با استفاده از انجیل یوحنا می گفت:

عیسی مسیح، کلمه است و کلمه خداست ... و کلمه هر کسی را که به این جهان می آید به فروغ خویش روشن می دارد، پس می توان نتیجه گرفت که ایمان به خدا ممکن است از طریق وحی طبیعی کلمه الهی، قبل از اینکه در قالب عیسی تجسد پذیرد و در میان ما مقرر گزیند حاصل آید. (3)

لاکتاتیوس از علمای مسیحی قائل بود که سقراط و افلاطون و سنکا، سخنان نیکو بسیار گفتند و در اصل هر کدام از آنان به جزئی از کل حقیقت فرارسید ... لیکن نکته اصلی این است که کسی نمی تواند حق را از باطل در عقاید

ص: 26

1- کاپلستن، فردریک، تاریخ فلسفه، ج 1، ص 618.

2- دورانت، ویل جیمز، تاریخ تمدن، چاپ قدیم، ج 6، 198 به بعد.

3- 3- ژیلسون، اتین، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه علی مراد داوودی، ص 38-39.

فلاسفه تمیز دهد، مگر اینکه پیش از آن حقیقت را شناخته باشد و هیچ کس از پیش نمی تواند حقیقت را بشناسد مگر اینکه خدا آن را از طریق وحی به وی بیاموزد. (1)

بعضی از علمای مسیحی مثل «اریگن» نیز عقل را مساوی کلمه و عیسی مسیح دانسته اند و آن را تابع ذات حق می دانند. به هر حال مقصود ما در اینجا بیان نقاط افتراق فلسفه یونان از دین است.

اثبات خدا در یونان

«یونانی روزگار افلاطون، سرچشمه سنتی بود که مطابق آن اثبات وجود خداوند دلیل می خواهد و به وسیله استدلال قبول دلیل می نماید». (2)

از خصوصیات بارز یونان، استقلال عقل در رسیدن به واقعیت ها بود و یکی از واقعیت ها نیز خداوند بود. این استقلال در عقل به انحاء گوناگون در یونان و شاید قبل از یونان و اصولاً در هر نوع تفکر بشری و غیردینی، دیده می شود، ولی به وسیله سقراط وارد مرحله جدیدی شد. سقراط علیه تعبد دینی در اخلاق شورید و خواستار بنا نهادن اخلاق عقلی بود.

اکثریت مردم آتن به سقراط بدگمان بودند، دینداران، وی را خطرناک ترین سوفسطایی می شمردند؛ زیرا از همه جشن و سورهای مذهبی برخوردار می شد، اما دین کهن را منکر بود و می خواست که هر قانونی را به دقت با معیار عقل بسنجد. (3)

روش استدلالی سقراط، روش خاصی بود که در نزد ارسطو به کمال خود رسید و از اینجا است که عده ای سقراط را مؤسس فلسفه دانسته اند، ولی پیش از بیان این روش به اساس و ریشه آن باید توجه کرد.

ص: 27

1- ژیلسون، اتین، روح فلسفه قرون وسطی، ص 43.

2- آبربی، آرتور جان، عقل و وحی در اسلام، ترجمه حسن جوادی، ص 5.

3- دورانت، ویل جیمز، تاریخ تمدن، طبع جدید، فصل 16، ص 416.

شاید ریشه استقلال خاص عقلی را در آراء «هراکلیتس» بتوان یافت، وی اولین کسی بود که بر این مطلب تأکید کرد که اشیای محسوس دایماً در حال دگرگونی اند. اگر هم این حقیقت را فیلسوفان ایونی قبل از وی دریافته باشند، ولی او این مطلب را مورد تأکید قرار داد، و شهرت وی نیز بیشتر به جهت جمالاتی است که در این زمینه بیان کرده است: مثلاً این جمله: «شما نمی توانید دوبار در یک رودخانه گام نهید؛ زیرا آبهای تازه پیوسته جریان دارد و بر شما می گذرد».

ارسطو نقل می کند که هراکلیتوس می گفت:

همه چیزهای محسوس همیشه در حال سیلان اند و هیچگونه علمی یا شناختی به آنها تعلق نمی گیرد. (1) نتیجه این نظر آن است که علم و شناخت عقلی به محسوسات و امور عالم مادی، تعلق نمی گیرد و محسوسات را نمی توان شناخت مگر این که به نحوی آن را از مادی بودن و جزئی بودن بدر آوریم و جنبه غیرمادی به آن بدهیم. این کار در یونان توسط انتزاع مفاهیم کلی از جزئیات انجام شد. کلیات با جمیع اقسامش، محمولات علم یونانی را تشکیل می دهند. فقط امور انتزاعی ثابتند و عقل بر آنها احاطه دارد، بنابراین تنها وسیله شناخت عالم، کلیاتند.

شاید اولین کسی که از اعتقاد هراکلیتوس بهره برداری کرد، سقراط بود. سقراط که در روزگار سوفسطاییان می زیست در صدد یافتن راه حلی برایشبهاات سوفسطاییان بود.

سوفسطاییان نظریه نسبیت را پیشنهاد می کردند و آنچه که دارای اعتبار ضروری و کلی است را منکر می شدند، اما سقراط به این حقیقت توجه کرد که مفهوم کلی، یکسان باقی می ماند، جزئیات ممکن است تغییر کنند لیکن تعریف، ثابت است. (2)

هدف اصلی سقراط، ترسیم زندگی سعادت‌مندانانه و اخلاقی بود، و این کار را با توسل

ص: 28

1- ارسطو، متافیزیک، ترجمه دکتر شرف، ص 24.

2- کاپلستن، فردریک، تاریخ فلسفه، ج 1، ص 149.

به تعاریف کلی از فضائل اخلاقی انجام می داد. وی منبع این تعاریف را نفس آدمی میدانست، اما معتقد بود فقط به وسیله استدلال و محاوره می توان به تعاریف کلی دست یافت.

وی ابتدا با مهارتی کامل مخاطب را به تناقض گویی وامی داشت و خطایش را برای او ظاهر می ساخت، آنگاه یاریش می کرد تا خود پی به مطلب ببرد و به کشف حقیقت نایل آید. «محاوره و دیالکتیک از تعاریف «کمتر کافی»، آغاز می شد و به تعریف کافی ترو یا از ملاحظه و بررسی موارد جزئی به یک تعریف کلی پیش می رفت، گاهی عملاً به هیچ نتیجه قطعی نمی رسید، اما به هر حال هدف یکی بود: دست یافتن به یک تعریف صحیح و کلی».⁽¹⁾

و لذا ارسطو می گوید:

دو پیشرفت در علم هست که در این بحث می توانیم به سقراط نسبت دهیم: به کار گرفتن استدلال های استقرایی و تعاریف کلی.⁽²⁾

«افلاطون» که از طریق «کراتولوس» (یکی از پیروان هراکلیتوس) با عقاید هراکلیتوس آشنا شد، نظر او را پذیرفت که محسوسات پیوسته در حال تجدد و صیوررتند و هیچگونه علم و شناختی به محسوسات تعلق نمی گیرد. وی نظریه استادش سقراط را نیز پذیرفت که پژوهش و تعریف از طریق کلی است.

افلاطون که از یک طرف محسوسات را متغیر می دانست و از طرف دیگر شناخت را به وسیله امور ثابت و کلی میسر می دانست، به این نظریه رسید که کلیات در عالم دیگری موجودند که عالم «مثل» نام دارد، این کلیات یا مثل، امور مجرد و ثابتی هستند که جدای از محسوسات، در عالم دیگری موجودند و اشیاء محسوس به موجب بهره مندی از مثل، موجودند و شناخت واقعی یک چیز در واقع شناخت مثال مجرد آن است.

ص: 29

1- کاپلستن، فردریک، تاریخ فلسفه، ج 1، ص 152.

2- کاپلستن، فردریک، تاریخ فلسفه، ج 1، ص 149.

ارسطو نظریه معرفت از طریق کلیات را از استادش افلاطون می پذیرد، اما برای کلیات، وجود دیگری جدای از محسوسات قائل نیست. به نظر ارسطو استدلالی که به موجب آن، نظریه افلاطون معرفت علمی را ممکن می سازد و آن را تبیین می کند، فقط ثابت می کند که کلی، واقعی است و خیال و وهم محض ذهن نیست، لیکن ثابت نمی کند که کلی، جدا از اشیاء فردی، هستی و قوام ذاتی دارد. (1)

از طرف دیگر اشکالات زیادی را متوجه نظریه مثل می داند. بنابراین ارسطو ضمن پذیرفتن این مطلب که معرفت به کلی تعلق می گیرد، کلی را در عالم محسوس جستجو می کند، اما محسوس و فرد و متکثر از جهت متکثر بودن و مشخص بودن کلی نیست، پس اشیاء باید یک جنبه کلی داشته باشند که وظیفه فیلسوف انتزاع آن کلی است.

به عقیده ارسطو، کلی صرف مفهومی ذهنی یا حالتی از بیان لفظی نیست؛ بلکه مطابق کلی در ذهن، ذات نوعی در اشیاء محسوس وجود دارد، هر چند این ذات نوعی به صورت مفارق و جدا از محسوسات نیست. این ذاتی نوعی که در افراد یک نوع وجود دارد، اساس واقعی برای کلی انتزاعی است که در ذهن وحدت عددی دارد و می تواند بی تفاوت، محمول همه اعضای طبقه باشد. مسئله وجود جنس مشترک در انواع نیز به همین صورت توجیه می شود تا به جنس الاجناس برسیم که فوق آن جنسی نیست که بر اجناس پایین تر، بی تفاوت حمل شود، این جنس الاجناس همان مقوله است که در نظر ارسطو، ده تاست و مقولات دهگانه نامیده می شود. به این ترتیب ما به انواع و اجناس و مقولات می رسیم.

همچنین عقل با توجه به انواع مختلف، غیر از این که ما بالاشتراک میان آنها که جنس بود انتزاع کرد، ما بالافتراق را نیز که فصل می باشد انتزاع می کند و از ترکیب این مابه الاشتراك و مابه الامتیاز یعنی جنس و فصل، به تعریف کلی یک نوع دست می یابد.

بنابراین برای شناخت ماهیت افراد ابتدا با روش انتزاعی مذکور به نوع آن افراد

ص: 30

می‌رسیم، ولی هنوز ماهیت این نوع، مجهول است، پس با همان روش به جنس و فصل می‌رسیم و از ترکیب دو کلی معلوم (جنس و فصل به مجهول (تعریف و ماهیت نوع) می‌رسیم. با این روش ما موفق به کشف ماهیت اشیاء می‌شویم.

این مطالب در خصوص تصورات بود. اما در تصدیقات، یعنی تصدیق محمول برای موضوع، ابتدا مواد ابتدایی یعنی تعدادی تصورات معلوم را گردآوری می‌کنیم و سپس دو قضیه و دو تصدیق بدیهی معلوم (که حمل محمول بر موضوع در آنها بدیهی است) را به شکل خاصی کنار هم قرار می‌دهیم تا به قضیه سوم که مجهول بود برسیم، در اینجا ما موفق می‌شویم که قضیه مجهول را اثبات کنیم.

از مطالب فوق، معلوم می‌شود که استفاده از کلیات برای اثبات امری، محتاج روش خاصی است. کلیات طبق قانون خاص طبقه بندی می‌شوند و به وسیله ترکیب کلیات به قضایا می‌رسیم و با ترکیب قضایا با رعایت قواعدی به برهان و دلیل عقلی دست می‌یابیم و قضیه مجهول را کشف می‌کنیم.

بنابراین برای به کارگیری کلیات، منطق خاصی لازم است که ارسطو موفق به کشف این منطق شد. در نتیجه ارسطو با تدوین منطق خویش، ضمن تکمیل عقیده هراکلیتوس، روش برهان عقلی را ارائه داد و خود نیز با استفاده از این منطق و با سرمایه کلیات، نظامی عقلی ارائه داد که به زعم خود مطابق با نظام عینی و خارجی بود. از این پس برای هر ادعایی باید برهانی ارائه می‌شد که با میزان منطق ارسطو هماهنگ باشد.

در نزد ارسطو و فلاسفه دیگر وجود خداوند نیز ادعایی بود که محتاج به برهان فلسفی بود، و قبل از اقامه برهان فلسفی فیلسوف حق نداشت که به وجود خداوند معتقد باشد.

1. مراحل تخیل، تعقل، شهود، عرفان در تمدن یونان را توضیح دهید. در هر مرحله، چه مفاهیمی مطرح شد؟

2. شباهت ها میان عقاید یونانیان و عقاید دینی را چگونه می توان تحلیل کرد؟

3. دیدگاه ارسطو در اثبات وجود خداوند چه بود؟

4. دیدگاه ارسطو در زمینه اثبات وجود خداوند را با دیدگاه سقراط و افلاطون مقایسه کنید.

در این فصل، شواهدی از عهد عتیق و عهد جدید می خوانیم که بر اساس آنها، خداوند به عنوان سؤالی بی پاسخ یا تردید آمیز مطرح نشده، تا براهین منطقی در کار آید بلکه مردم با شنیدن سخنان پیامبر و آیات الهی می فهمند که این سخنان، کلمات الهی و ندای فطری انسانها است مردم برای بهره گیری از براهین فلسفی، سه مشکل دارند که در این فصل، بیان شده است.

فصل دوم: اثبات خدا در دین یهود و مسیح

اشاره

اصولا در ادیان الهی، خداوند به عنوان یک مسئله مجهول مطرح نشده است تا با براهین منطقی و تنظیم مفاهیم انتزاعی، وجودش اثبات شود؛ بلکه یکی از افعال خداوند، شناساندن خود به انسان هاست و متذکر شدن، صرفا نوعی ظهور معرفت فطری است، معرفتی که در قلب انسان به ودیعت نهاده شده و انسان باید به آن توجه پیدا کند.

و نقش انبیا نیز توجه دادن انسان ها به معرفت فطری است و نه اثبات خداوند، و از اینجاست که پیامبران به جای دایر نمودن آکادمی علمی و ارائه منطق انتزاع کلیات، اجناس و فصول و بیان شرایط تألیف قضایا و آماده کردن دانشجویان برای فهم براهین اثبات خدا، با مفروض گرفتن معرفت فطری و بیدار نمودن آن، بیشتر همت خود را مصروف اثبات رسالت خویش از طریق معجزات میکردند و بعد از اثبات نبوت و رسالت خویش، عقاید و اخلاق و احکام و روش زندگی سعادت‌مندان را معرفی کرده و در

نهایت سعی می کردند تا دین را از طریق حکومت الهی، در عینیت پیاده کنند.

افراد پاک و آماده نیز با شنیدن آیاتی از کتب الهی، پاسخ ندای فطری خویش را دریافت کرده و متوجه معرفت به ودیعت نهاده شده می شدند، و به ادیان میگریزیدند و البته افراد ناپاکی نظیر ابوجهلها و ابولهب ها و ابوسفیان ها هم به جهات مختلفی مثل حسادت یا منافع مادی و اقتصادی از پذیرفتن خداوند یا رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خودداری می کردند.

و افراد دیگری نیز که خواهان مباحثات طولانی در مورد اثبات خداوند بودند، به عنوان معاند تلقی می شدند. گرچه انبیاء و ائمه الا همیشه آماده بحث و جدال احسن با معاندین بودند و حتی کسانی را نیز به این منظور تربیت می کردند، ولی جدال احسن چیزی غیر از اقامه برهان فلسفی است و کیفیت این دو طریق و مخاطبین آنها و هدفشان با هم فرق می کند.

در جدل، هدف، نقض مطلب باطل یا ابطال تقضی است که بر سخن حقاقامه شده است و از طریق موانع هدایت خصم که همان یافته های ذهنی و اوهام باطل اوست شکسته شده و راه برای هدایت از طریق تذکر آماده می شود. بنابراین مقصود مجادل رساندن خصم به واقع نیست؛ بلکه رفع موانع هدایت شخص است. بحث پیرامون جدل و برهان در طریق انبیا در مرحله دوم از بخش سوم کتاب خواهد آمد.

ظهور علم کلام بعد از ادیان الهی نیز حکایت از همین معنی می کند؛ زیرا متکلم وجود خداوند را مفروض می گیرد و هدفش دفاع از معارف دینی و دفع شبهات منکرین و مبدعین است و اگر برای اثبات خدا به استدلال منطقی تمسک می کند، صرفاً به جهت مناظره و جدل و اسکات خصم است نه رساندن خویش به حقیقت؛ زیرا متکلم قبلاً به حقیقت رسیده است.

حال مطلب فوق را با استفاده از شواهدی از مسیحیت و یهود پی می گیریم:

بخش اول: اثبات خدا

هیچ یک از نویسندگان عهد عتیق، وجود پروردگار را به عنوان سؤالی جواب ناگفتنی و یا به نحو تردید آمیز مطرح نکرده اند، چون روح سامی، خداوند را در وحی می یابد و آنچه درباره عهد عتیق گفتیم با مختصر تغییری در مورد عهد جدید نیز صادق است. (1)

درسفر خروج از تورات آمده است:

موسی در جواب گفت: همانا مرا تصدیق نخواهند کرد و سخن مرا نخواهند شنید؛ بلکه خواهند گفت

«یهوه» بر تو ظاهر نشده است. پس خداوند به وی گفت آن چیست در دست تو؟ گفت: عصا. گفت آن را بر زمین بینداز و چون آن را به زمین انداخت، ماری گردید و موسی از نزدش گریخت. پس خداوند به موسی گفت: دست خود را دراز کن و دمش را بگیر. پس دست خود را دراز کرده آن را بگرفت که در دستش عصا شد. تا آنکه باور کنند که یهوه خدای پدران ایشان، خدای ابراهیم، خدای اسحاق و خدای یعقوب به تو ظاهر شد. (2)

همان طور که مشاهده می شود بنی اسرائیل نبوت حضرت موسی علیه السلام را مورد تردید قرار می دهند، نه اینکه خداوند را انکار کنند و خداوند نیز برای اثبات اینکه خداوند (یهوه) با موسی علیه السلام سخن گفته معجزه عصا را به موسی علیه السلام می دهد.

در کتاب «حزقیال نبی» آمده است:

و پسران ایشان (بنی اسرائیل) سخت رو و قسی القلب هستند و من تو را نزد ایشان می فرستم تا به ایشان بگویی خداوند (یهوه) چنین می فرماید. و ایشان خواه بشنوند و خواه نشنوند؛ زیرا خاندان فتنه انگیز می باشند، خواهند دانست که نبی در میان ایشان هست. (3)

یقیناً اگر تو را نزد آنها (غیر بنی اسرائیل) می فرستادم به تو گوش می گرفتند، اما

ص: 35

1- آ. ج. آربری، عقل و وحی در اسلام، ص 5.

2- عهد عتیق (تورات)، لندن، 1895، سفر خروج، باب چهارم.

3- عهد عتیق (تورات)، لندن، 1895، متاب حزقیال نبی، باب دوم.

خاندان اسرائیل نمی خواهند تو را بشنوند؛ زیرا که نمی خواهند مرا بشنوند، چونکه تمامی خاندان اسرائیل سخت پیشانی و قسی القلب هستند. (1)

همان گونه که در آیات فوق دیده می شود، علت اینکه خاندان اسرائیل زیر بار خداوند و پیامبرش نمی روند این است که آنها قسی القلب و سخت پیشانی و فتنه انگیزند، نه اینکه دلیلی برای اثبات خداوند ندارند. همچنین در آیات فوق آمده است که بنی اسرائیل و خواهند دانست که نبی در میان ایشان هست یعنی به مجرد شنیدن حرف های پیامبر و آیات خداوند می فهمند که این سخنان آیات خداوند است و گویند اش نبی است.

این مطلب بدین جهت است که سخنان نبی پاسخ ندای فطری انسان هاست و انسان را متوجه معارف قلبی خویش می کند، ولی تنها قلب پاک حاضر است در زبان و عمل اقرار به وجود خداوند بکند و نه قلب قسی و سخت .

2- دین مسیح

و در انجیل برنابا آمده است:

هنگامی که عیسی (یسوع) به سی سالگی رسید، جبرئیل بر او نازل شد و پیام خداوند را به او رساند، و عیسی علیه السلام دانست که او پیغمبری است فرستاده شده به سوی اسرائیل، پس بعد از وداع با مریم از کوه فرود آمد و به سوی اورشلیم حرکت کرد، در راه به کسی که به مرض پیسی دچار شده بود برخورد کرد و او را شفا داد. بعد از آنکه مردم از این امر آگاه شدند، همگی به سمت عیسی علیه السلام حرکت کردند و در هیکل دور او را گرفتند تا از وقایع مطلع شوند.

ادامه سخن را از زبان برنابا پی می گیریم:

پس پیش رفتند کاهن ها به سوی یسوع و گفتند این طایفه می خواهد بیند تو را و بشنود از تو، پس بالای این دکه شو و هرگاه عطا فرماید خدای تو را کلمه ای، پس تکلم کن به او به نام پروردگار. پس بالا شد یسوع به آنجایی که کتبه، معتاد بودند سخن گفتن در آنجا را و چون اشاره کرد به دست اشاره ای برای

ص: 36

خاموشی، دهان بگشود و فرمود مبارک است نام خدای پاک که از بخشایش و مهربانی خویش اراده نمود، پس آفرید آفریدگان خود را تا تمجید نمایند او را. مبارک است نام خدای پاک که خلق فرمود نور جمیع پاکان و پیغمبران خود را قبل از همه چیزها تا بفرستد او را برای خلاصی عالم....

سپس در مورد خلقت فرشتگان و انسان و تاریخ بشر و پیامبران پیشین مطالبی فرمود، آنگاه به روز رستاخیز اشاره کرده و مردم را پند و اندرز داد و از کاهنان به جهت اهمال آنها در امر خدمت به خدا و حرص آنها سرزنش کرد و همچنین از علما به جهت تعلیم های فاسد و کتمان شریعت خدا.

برنابا میگوید:

و تأثیر نمود کلام یسوع در طایفه، حتی اینکه ایشان همه به گریه درآمدند از صغیرشان تا کبیرشان، و استغاثه میکردند رحمت او را، و زاری می نمودند به سوی یسوع تا دعا کند برای ایشان، مگر کهنه و رؤسای ایشان، تا آنکه نهان داشتند در آن روز عداوت با یسوع را؛ زیرا که او این گونه تکلم فرمود بر ضد کهنه و کتبه و علما، پس مصمم شدند بر قتل او... (1)

همان طور که دیده شد بعد از سخنان حضرت عیسی علیه السلام که در آن هیچ برهان فلسفی بر اثبات خدا یا نبوت خویش نبود، مردم متذکر و متأثر شدند و ضمن توجه به خدا، عیسی علیه السلام را از سخنانش شناخته و او را پیامبر خدا دانستند، مگر کاهنان و رؤسای مردم. آنان به خاطر اینکه حضرت عیسی علیه السلام بر ضد آنها سخن گفته بود و پرده از اعمال زشت آنان برداشته بود با عیسی علیه السلام عداوت کردند و بر قتل او مصمم گشتند.

بنابراین در دعوت عیسی برهان منطقی وجود نداشت و مردم نیز همگی متذکر شدند و دعوت او را پذیرفتند، مگر ظالمان و فاسقان که از روی عناد منکر او شدند.

ممکن است گفته شود که بنی اسرائیل به وسیله هدایت انبیای سلف از طریق براهین فلسفی، همگی به خداوند ایمان داشتند و لذا حضرت عیسی علیه السلام برایشان

ص: 37

فی در جواب گفته می شود: بر فرض صحت این سخن که همه مردم قبل از بعثت : حضرت عیسی علیه السلام مؤمن بودند:

اولا، در مورد انبیای سابق مثل حضرت عیسی علیه السلام نیز چیزی به عنوان اثبات خداوند - از طریق براهین فلسفی در کتاب عهد عتیق دیده نمی شود؛ بلکه شواهدی نیز برخلاف این مطلب یافت می شود که به برخی از آنها در قسمت دین یهود اشاره رفت.

ثانیا، شناخت خدا از اساسی ترین مسائل در هدایت انسان است و اگر معرفت خدا از طریق برهان منطقی حاصل می شد، باید پیغمبر اولوالعزمی مثل حضرت عیسی علیه السلام لااقل در برخی موارد به آن اشاره کرده و آن را یادآوری کند، در حالی که در کتاب های آسمانی که در دسترس است، این مطلب دیده نمی شود.

ثالثا، فهم براهین فلسفی محتاج به ذهن تیزهوش و گذراندن مقدمات زیادی است که غلب مردم از آن عاجزند، بنابراین اگر معرفت خدا متوقف بر این گونه براهین بود لااقل بعضی از بنی اسرائیل نباید خداوند را شناخته باشند. پس بر حضرت عیسی علیه السلام لازم بود که در دعوت اول یا دعوت های بعد به این براهین اشاره کند و به توضیح آنها پردازد، در حالی که چنین مطلبی دیده نمی شود.

فلاسفه مسیحی قرون وسطی نیز تحت تأثیر کتاب مقدس، انسان را حامل صورت الهی می دانستند که این صورت، حضور خداوند در وجود ماست، یعنی خداوند به وسیله این صورت، خودش پیوسته در ما حضور دارد، این مطلب گاهی با عنوان اشراق الهی مطرح می شد.

آنان معرفت خداوند را یک معرفت بالقوه می دانستند و براهین اثبات وجود خداوند را فقط به عنوان عامل به فعلیت در آوردن معرفت بالقوه می دانستند.

«بونائتورا» معتقد بود که وجود خداوند واقعیتی است که در اعماق درون ما وجود دارد و بهترین و مطمئن ترین راه برای معرفت خداوند راه باطن و سیر انفس است نه سیر

آفاقی؛ زیرا معرفت خداوند به نحو فطری و بالقوه در انسان وجود دارد و انسان باید با تأمل و تفکر درباره این معرفت فطری آن را به صورت بالفعل در آورد. سیر آفاقی نیز مترتب بر سیر انفس است و انسان می بایستی با سیر آفاقی حقایق عالم خارج و آیات مظاهر الهی را مورد تدبر قرار دهد تا معرفت فطری او به ظهور بیشتری بیانجامد و این آیات الهی به جهت آیت و نشانه بودنشان نوعی تذکر و یادآوری خداست. «گریگوری نیسا» معتقد بود که بهترین راه خداشناسی، خودشناسی است؛ زیرا اگر انسان خود را به عنوان صورت الهی شناخت، در واقع خدا را شناخته است. (1)

پرسش برای پژوهش

1. معرفت فطری و جدال فکری در دو مرحله دعوت پیامبران مطرح می شود. این گزاره را توضیح دهید.
2. عهد عتیق (تورات) در معرفی خداوند، چه روشی در پیش گرفته است؟
3. عهد جدید (انجیل) چه روشی در معرفی خداوند دارد؟
4. آیا بنی اسرائیل از طریق براهین فلسفی به خداوند ایمان آوردند؟

ص: 39

1- مطالبی که از «بوناونتورا» و «گریگوری نیسا» ذکر شد، از جزوه قرون وسطای استاد دکتر اعوانی نقل شد.

پنج گروه از آیات در این فصل مرور شده که فطری بدون معرفت خدا و استغنا از اثبات خدا را نشان می دهد. البته روایات معصومین علیهم السلام نیز در کنار این آیات مطرح می شود گروه اول، بیان می دارد که هیچ شکی در حدود خداوند نیست گروه دوم، آیه میثاق و عوالم پیشین است در گروه سوم، فطرت توحیدی انسانها و در گروه چهارم، حنیف بودن دین آمده و گروه پنجم، هدایت را فعل خدا می داند.

فصل سوم: اثبات خدا در دین اسلام (1): گروه آیات تا 5

اشاره

قرآن کریم در آیات فراوانی خود را کتاب هدایت می نامد (1) و اساسی ترین مسئله در هدایت انسان، شناخت خداست. بنابراین باید دید تلقی قرآن از شناخت خدا چگونه است و چون روایات معصومین نیز تفسیر قرآن محسوب می گردد، همراه با آیات قرآن از روایات نیز بهره گرفته می شود.

آیات قرآن به صورت های مختلفی در مورد فطری بودن معرفت خدا و استغناء از اثبات خدا، سخن گفته است و لذا در اینجا آیات قرآن و روایات را به ده بخش تقسیم کرده و در هر بخش برای نمونه به چند آیه و روایت اشاره می شود.

1- در بسیاری از آیات قرآن آمده است که انبیاء الهی می گویند در وجود خداوند هیچ شک و شبهه ای نیست و اگر از انسانها پرسیده شود که خالقشان کیست می گویند

ص: 41

1-1 برای نمونه: «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (سوره بقره (2)، آیه 2) و «شَهْرَ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ» (سوره بقره (2)، آیه 185).

«قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى اللّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ^{صَلِّ}» (1)

«وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللّهُ ^{صَلِّ}» (2)

«وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللّهُ ^ع» (3)

«وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنَ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللّهُ ^ع» (4)

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كل مولود يولد على الفطرة يعني على المعرفة بأين الله وجل خالقه فذلك قوله عز وجل: ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله: (5)

پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله فرمود: هر مولودی بر فطرت متولد می شود و مراد از فطرت، معرفت و شناخت خالق بودن خداوند است و این آیه شریفه به همین مطلب اشاره دارد: «اگر از آنها بپرسی چه کسی آسمان ها و زمین را آفریده است؟ خواهند گفت: خدا».

عن ابی عبدالله علیه السلام فی قول الله: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ» الآية قال: كان ذلك معاينة الله فأنساهم المعاينة وأثبت الإقرار في صدورهم ولولا ذلك ما عرف أحد خالقه ولأراذقه وهو قول الله: «وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللّهُ ^{صَلِّ}» (6)

از امام صادق علیه السلام در مورد آیه میثاق (در ادامه خواهد آمد) نقل شده است که فرمود: در میثاق، مردم بالعیان خداوند را مشاهده نمودند، پس خداوند این

1- سورة ابراهيم (14)، آیه 10.

2- سورة زخرف (43)، آیه 87.

3- سورة لقمان (31)، آیه 25؛ سورة زمر (39)، آیه 38.

4- سورة عنكبوت (29)، آیه 63.

5- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج 2، ص 13.

6- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 5، ص 223.

معاینه را فراموشانند و اقرار به خداوند را در قلب هایشان باقی گذاشت و اگر این معاینه و اقرار نبود، کسی آفریننده و روزی رسان خویش را نمی شناخت و به همین مطلب اشاره می کند این آیه کریمه: اگر از آنها پرسیدی چه کسی آنان را آفریده است خواهند گفت خدا.

2- در آیه میثاق آمده است که خداوند از فرزندان آدم به ربوبیت خویش، اقرار گرفت و این اقرار بدان جهت گرفته شد که کفار و مشرکین در روز قیامت نگویند که ما از خداوند غافل بودیم و یا چون پدران ما مشرک بودند ما نیز مشرک شدیم.

این آیه و روایات فراوانی که در ذیلش وارد شده نشان می دهند که همه انسانها در عالمی پیش از این عالم، خداوند را بالمعاینه مشاهده کرده اند؛ چنان چه اگر این معرفت نبود شناخت خداوند و اسماء و صفات او برای انسان غیرممکن می شد و سپس خداوند از انسانها به ربوبیت خویش قرار گرفته است تا حجت بر همه مردم تمام شود و آنها نتوانند بهانه جویی کنند که ما از خداوند غافل بودیم یا حتی کفر خود را به محیط اجتماعی و جامعه شرک آلود خود نسبت دهند.

از این آیه استفاده می شود که این معرفت فطری، حجت فعلی بر همه انسان هاست و باید به گونه ای باشد که در دنیا برای همه افراد امکان ظهور و بروز داشته باشد تا خداوند بتواند در مقابل عذر غفلت بر آنها احتجاج کند و همچنین این معرفت باید به حدی روشن و قوی باشد که شرایط محیطی و خانوادگی نتواند بر او تأثیر گذاشته و غلبه کند، یعنی در شرایط کفر آلود اجتماعی نیز از بین نرود.

حال آیه شریفه را همراه با تعدادی از روایات ذکر می کنیم:

«وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ» (1)

ص: 43

قال زُرارة و سألتُهُ عن قول الله عزَّوجلَّ و إذ اخذَ ربُّكَ مِن بنى آدمَ الآية قال: أخرجَ مِن ظَهْرِ آدمَ ذُرِّيَّتَهُ إلى يَوْمِ القِيامَةِ، فَخَرَجُوا كَالَّذِرفَعَرَفَهُمْ و أراهُم نَفْسَهُ و لولا ذلكَ لَم يَعْرِفَ أَحَدٌ رَبَّهُ ..(1)؛

اما باقر عليه السلام در مورد آية ميثاق فرمود: خداوند فرزندان آدم را تا روز قیامت، از پشت آدم بیرون آورد و آنها ذرات کوچکی بودند، پس خود را به آنان شناساند و اگر این واقعه رخ نمی داد، کسی پروردگارش را نمی شناخت.

عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألتُهُ عن قول الله عزَّوجلَّ: «فطرة الله التي فطر الناس عليها» ما تلك الفِطْرَة؟ قال هي الاسلام، فَطَرَهُم الله حين أخذَ ميثاقَهُم على التوحيد، قال أَلَسْتُ بِربِّكُمْ و فيه المؤمنُ و الكافرُ(2)؛

در مورد آیه فطرت [در ادامه خواهد آمد] از امام صادق علیه السلام سؤال شد که فطرت چیست؟ امام فرمود: مراد، اسلام است، خداوند در هنگام ميثاق مردم را بر توحيد مفسور ساخت و فرمود: آیا من پروردگار شما نیستم؟ و در این قضیه، مؤمن و کافر، هر دو حضور داشتند.

عن زراره قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله: و إذ اخذَ ربُّكَ مِن بنى آدمَ - الآية، قال ثَبَّتَ المَعْرِفَةَ في قلوبِهِم و نَسُوا الموقِفَ و سَيَدُكُرُونَهُ يوماً و لولا ذلكَ لَم يَدْرِ أَحَدٌ مَن خالِقُهُ و لا مَن رازِقُهُ(3)؛

از امام صادق علیه السلام در مورد آیه ميثاق سؤال شد، امام علیه السلام فرمود: شناخت خدا در قلب ها ثابت ماند و آنها موقف ميثاق را فراموش کردند و روزی به یادشان خواهد آمد و اگر این مسئله نبود، کسی نمی فهمید که آفریننده و روزی رسانش کیست.

عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله: و إذ اخذَ ربُّكَ مِن بنى آدمَ الآية قال: كان ذلك

ص: 44

1- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج 2، ص 13.

2- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج 2، ص 13.

3- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 3، ص 280.

معاینه الله فأنسأهم المعاینه وأثبت الإقرار في صدورهم ولولا ذلك ما عرف أحد خالقه ولا رازقه وهو قول الله: ولئن سئلتهم من خلقهم ليقولن الله (1)؛

عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله وإذ أخذ ربك الایه قلت معاینه كان هذا؟ قال نعم فثبتت المعرفة ونسوا الموقوف و سيدكروته ولولا ذلك لم يدر أحد من خالقه ومن رازقه، الحديث (2)؛

عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله وإذ أخذ ربك من بنى آدم الایه، قال: نعم لله الحجة

على جميع خلقه أخذهم يوم أخذ الميثاق هكذا - وقبض يده - (3)؛

3- در آیه فطرت، ابتدا به سوی دین دعوت شده است و سپس دین را به «فطرة الله» تفسیر کرده که انسان بر آن مفطور و سرشته شده است و در آخر می فرماید فطرت قابل تغییر و تبدیل نیست و دین قیم و استوار نیز همین دین فطری است و لذا دینی که بر پایه فطرت نباشد استوار و پایدار نیست.

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (4)

روایاتی که در زمینه فطری بودن معرفت خدا در کتاب های روایی وارد شده، بسیار

ص: 45

1- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 5، ص 223.

2- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 5، ص 237.

3- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 3، ص 280. حجة الاسلام و المسلمین مصباح یزدی در ذیل آیه شریفه می فرماید: به نظر می رسد که چنین مکالمه حضوری و عذر براندازی که خطای در تطبیق را هم نفی می کند جز با علم حضوری و شهود قلبی، حاصل نمی شود و مؤید آن، روایات زیادی است که مشتمل بر تعبیر رؤیت و معاینه می باشد. روایات متعددی که از نظر مضمون متشابه و از نظر سند هم معتبر هستند در کتب معتبر از جمله در اصول کافی، تفسیر علی بن ابراهیم، تفسیر برهان، تفسیر نورالثقلین و کتاب های دیگر نقل شده است... شاید هدف بسیاری از آیات قرآن توجه دادن به همین معرفت فطری و آشنا کردن هر چه بیشتر دل با خدا باشد» (مصباح یزدی، محمدتقی، معارف قرآن، ص 39 و 46).

4- سورة روم (32)، آیه 30.

زیاد است، از جمله در کتاب اثبات الهداة بابی در ابتدای کتاب تحت عنوان «ان فی المعرفة الاجمالية ضرورية موهیبة فطرية لا کسبیه» است و 56 روایت نقل شده و مؤلف اضافه می کند که ما فقط بعضی از این روایات را آورده ایم.

همچنین در کتاب توحید صدوق باب 53 تحت عنوان «باب فطرة الله عزوجل الخلق و علی التوحید»، ده روایت در مورد فطری بودن معرفت خدا ذکر شده است.

و نیز در کتاب اصول کافی در ذیل «باب فطرة الخلق علی التوحید» پنج روایت نقل شده است. در اینجا برای نمونه چند روایت از کتاب بحار الانوار نقل می کنیم.

عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عزوجل: فطرة الله التي فطر الناس عليها، قال فَطَرَهُنَّ عَلَى التَّوْحِيدِ(1)؛

امام صادق علیه السلام در مورد آیه فطرت فرمود: خداوند مردم را بر توحید مفسور ساخت. وعن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: «فطرة الله التي فطر الناس عليها» قال التوحيد(2)؛

عن أبي عبد الله عالي قال: سألته عن قول الله عزوجل: «فطرة الله التي فطر الناس عليها، قال: التوحيد(3)؛

عن زُرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام أصلحك الله قول الله عزوجل في كتابه: «فطرة الله التي فطر الناس عليها» قال: فَطَرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ عِنْدَ المِيثاقِ عَى مَعْرِفَتِهِ أَنَّهُ رَبُّهُمْ: قلتُ: و خاطبوه؟ قال: فَطَاطاً رَأْسَهُ ثُمَّ قال: لَوْلَا ذلك لَمْ يَعْلَمُوا مَنْ رَبُّهُمْ ولا مَنْ رازِقُهُمْ(4)؛

امام باقر علیه السلام درباره آیه فطرت فرمود: خداوند انسان ها را، هنگام میثاق بر

ص: 46

1- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 3، ص 277.

2- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 3، ص 277.

3- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 3، ص 277.

4- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 3، ص 278.

شناخت ربوبیتش، بر توحید مفسطور ساخت. راوی از امام علیه السلام پرسید: آیا خداوند آنها را مورد خطاب قرار داد؟ امام علیه السلام سر مبارک را به علامت تأیید تکان داد و فرمود: و اگر این خطاب نبود، آدمیان پروردگار و روزی رسان خویش را نمی شناختند.

عن زرارہ قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل «فطرة الله التي فطر الناس عليها» قال: فطرهم على معرفته أنه ربهم، ولولا ذلك لم يعلموا - إذا سئلوا - من ربهم ولا من رازقهم (1)؛

4- آیاتی از قرآن کریم، دین را «حنیف» می دانند و همان طور که در آیه فطرت مشاهده شد، قرآن، حنیف را فطرت معنی کرده و در مورد آیات دیگر نیز در روایات، حنیفیه را به فطرت معنی کرده اند.

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (2)؛

«حُنْفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ» (3)؛

روی آوردگان به خدا باشید و شرک نیاوردگان به او.

عن زرارہ قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل: «حنفاء لله غير مشركين به» فقلت: ما الحنيفية؟ قال: هي الفطرة (4)؛

عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن قول الله عز وجل: «حنفاء لله غير مشركين به» وعن الحنيفية؟ فقال هي الفطرة التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله قال: فطرتهم على المعرفة (5)؛

امام باقر علیه السلام در معنای «حنیفیه» فرمود: مراد فطرتی است که خدا همه را

ص: 47

1- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 3، ص 279.

2- سورة روم (30)، آیه 30.

3- سورة حج (22)، آیه 31.

4- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 3، ص 276.

5- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 3، ص 279.

بدان فطرت، بیافریده است و در آفرینش خدا تغییری نیست، خداوند همه را بر معرفت و شناخت خویش آفریده است.

ما الحنیفة؟ قال: هی الفطرة التي فطر الناس علیها، فطر الله الخلق علی معرفته(1)؛

عن أبي عبدالله علیه السلام قال: إن الحنیفة هی الإسلام.(2)

5- آیاتی که هدایت رافع‌الله خدا دانسته اند. این آیات از جهت تعداد، بیشترین آیات و از نظر دلالت، مهم‌ترین آیات در مورد مقصود بحث است.

توضیح اینکه در آیات زیادی خداوند هدایت را فعلی از افعال اختصاصی ه خویش ذکر کرده که در آن احدی شریک نیست. این آیات هدایت حقیقی را فقط هدایتی می‌دانند که از طرف خدا باشد، یعنی فاعلش خدا باشد. در روایاتی هم که در کتاب‌های مختلف در این باره وارد شده است، صریحاً عمل تعریف خدا را صنع خدا دانسته که هیچ انسانی در آن نقش ندارد و لذا اگر خداوند، خویش را معرفی نکرده 48 بود، کسی قادر نبود خدا را بشناسد؛ زیرا شناختن خدا از راه‌های بشری، شناختن خدا نیست؛ بلکه یک مخلوق و تصور بشری است.

برای نمونه تعدادی از آیات و روایات ذکر می‌شود:

«إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى»(3)؛

همانا، راهنمایی و هدایت بر ماست.

«إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ»(4)؛

تو هر کسی را که بخواهی هدایت نمی‌کنی، خداست که هر که را بخواهد هدایت میکند.

ص: 48

1- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحارالانوار، ج 3، ص 279.

2- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحارالانوار، ج 3، ص 281.

3- سوره لیل (92)، آیه 12.

4- سوره قصص (28)، آیه 56.

«لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (1)؛

هدایت آنها (به طور اجباری) بر تو نیست؛ ولی خداوند، هر که را بخواهد (و شایسته بداند)، هدایت می کند.

«إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى» (2)؛

هدایتی که از سوی خدا باشد، هدایت واقعی است.

«إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ» (3)؛

هدایت، هدایت خدایی است.

قلت لأبي عبدالله عليه السلام المعرفة من صنع من هي؟ قال من صنع الله، إلباير فيها صنع (4)؛

راوی می گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: معرفت و شناخت خدا، کار چه کسی است؟ امام علیه السلام فرمود: کار خداست؛ نه بندگان.

عن أبي عبدالله عليه السلام قال ليس لة على خلقه، أن يعرفوا وللخلق على الله أن يعرفهم، واللي على الخلق إذا عرفهم أن يقبلوا (5)؛

شناخت خدا بر عهده انسان ها نیست. بر خداست معرفی خود و بر انسان هاست پذیرش او پس از تعریف.

قلت لأبي الحسن الرضا التي لاس في المعرفة نع؟ قال: لا الحديث (6)؛

از امام رضا علیه السلام سؤال شد که آیا انسان ها در معرفت خدا نقشی دارند؟ امام علیه السلام فرمود: خیر.

ص: 49

1- سورة بقره (2)، آیه 272.

2- سورة انعام (6)، آیه 71؛ سورة بقره (2)، آیه 120.

3- سورة آل عمران (3)، آیه 73.

4- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج 1، ص 163.

5- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج 1، ص 164.

6- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 5، ص 221.

عن أبي عبدالله عليه السلام قال: لَمْ يُكَلِّفَ اللَّهُ الْعِبَادَ الْمَعْرِفَةَ وَ لَمْ يَجْعَلْ لَهُمْ إِلَيْهَا سَبِيلًا (1)؛

امام صادق عليه السلام فرمود: خداوند انسان ها را بر معرفت خویش مکلف نساختهاست و راهی هم برای معرفت در انسان ها قرار نداده است .

سَبِيلَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِمَعْرِفَتِ رَبِّكَ؟ قَالَ بِمَا عَرَفَنِي نَفْسِهِ (2)؛

از امیرالمؤمنین علیه السلام پرسیده شد: چگونه پروردگارت را شناختی؟ فرمود: به معرفی خودش، او را شناختم.

سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: إِنَّ أَمْرَ اللَّهِ كُلَّهُ عَجِيبٌ إِلَّا أَنَّهُ قَدْ احْتَجَّ عَلَيْكُمْ بِمَا قَدْ عَرَفْتُمْ مِنْ نَفْسِهِ (3)؛

عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إِنَّ اللَّهَ احْتَجَّ عَلَى النَّاسِ بِمَا آتَاهُمْ وَعَرَفَهُمْ (4)؛

إِنَّ اللَّهَ يَحْتَجُّ عَلَى الْعِبَادِ آتَاهُمْ وَعَرَفَهُمْ، ثُمَّ أُرْسِلُ إِلَيْهِمْ رَسُولًا وَأُنزَلُ عَلَيْهِمُ الْكِتَابَ فَأَمْرِي بِهِ وَنَهْيُ ... (5)

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَصْلَحَكَ اللَّهُ هَلْ جُعِلَ فِي النَّاسِ أَدَاةٌ يَنَالُونَ بِهَا الْمَعْرِفَةَ؟ قَالَ: فَقَالَ: لَا، قُلْتُ: فَهَلْ كَلَفُوا الْمَعْرِفَةَ؟ قَالَ: لَا، عَلَى اللَّهِ الْبَيَانُ (6)؛

عن أبي عبدالله عليه السلام أنه سئل عن المعرفة أهي مكتسبة؟ فقال: لا. فقيل له فمن صنع الله عز وجل و من عطاءه هي؟ قال نعم و ليس للعباد فيها صنع و هم إكتساب الأعمال (7)؛

قال أمير المؤمنين عليه السلام: إعرفوا الله بالله و الرسول بالرسالة و اولى الأمر بالأمر بالمعروف

ص: 50

1- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 5، ص 222.

2- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج 1، ص 086

3- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج 1، ص 086

4- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج 1، ص 162.

5- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج 1، ص 164.

6- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج 1، ص 163.

7- ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، باب 64، ص 416.

عن منصور بن حازم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إني ناظرتُ قوماً فقلتُ لهم: إنَّ اللهَ أكرمُ وأجلُّ من أن يُعرفَ بخلقه، بل العباد يعرفون بالله، فقال رَحِمَكَ اللهُ (2)؛

إلهي بك عَرَفْتُكَ و أنتَ دَلَلْتَنِي عَلَيْكَ و دَعَوْتَنِي إِلَيْكَ وَلَوْلَا أَنْتَ لَمْ أُدْرِ مَا أَنْتَ (3)؛

يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ (4).

ص: 51

1- كليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج 1، ص 85.

2- مجلسي، محمدباقر بن محمدتقي، بحار الانوار، ج 3، ص 270.

3- قمي، عباس، مفاتيح الجنان، دعای ابوحمزه ثمالی.

4- قمي، عباس، مفاتيح الجنان، دعای صباح، همچنين رجوع شود به باب 64 كتاب توحيد صدوق تحت عنوان «باب التعريف و البيان و الحجة و الهداية» که 17 روایت نقل شده و نیز باب 9 از ابواب عدل بحار الانوار، ج 5، تحت عنوان «إن المعرفة منه تعالى» که 13 روایت نقل شده است .

1. انسانها بر فطرت آفریده شده اند، لذا در درون خود شکی در مورد خداوند به بیان قرآن، ندارند. در این مورد توضیح دهید.
2. درباره عوالم پیشین بر اساس آیه میثاق توضیح دهید.
3. مضامین روایاتی که ذیل آیه فطرت آمده، چیست؟
4. ارتباط حنیفیت دین با فطرت را توضیح دهید.
5. هدایت، فعل خدا است و بشر در آن نقشی ندارد. مضمون آیات و روایات را در این زمینه تبیین کنید.
6. به کمک ضمیمه 1 (از بخش ضmannم) به این چند سؤال پاسخ دهید و بحث کنید:
 - الف - معیار صحت فطرت، عقل است یا نقل؟
 - ب- چرا برای توضیح فطرت به ادله نقلی استناد می شود؟
 - ج- احتجاج و استدلال عقل چه ارتباطی با فطرت دارد؟

در ادامه فصل پیش، پنج گروه دیگر از آیات در این فصل می آید؛ گروه ششم و هفتم وظیفه پیامبران و کتابهای آسمانی را تذکر می داند. گروه هشتم، نقش اضطرار در دستیابی انسان به معرفت خدا را می رساند. گروه نهم و دهم، وظیفه انسان را در برابر معرفت موهبتی الهی بیان می دارد که فقط پذیرش و تسلیم است، که بعضی از مردم به 53 اختیار خود، از این وظیفه خودداری می کنند.

فصل چهارم: اثبات خدا در دین اسلام (2): گروه آیات 6 تا 10

اشاره

1- آیاتی از قرآن کریم وظیفه انبیا و کتاب های آسمانی را «تذکر» می دانند. همان گونه که در آیات قبل دیدیم، تعریف و شناساندن خداوند به وسیله خود خداوند صورت گرفته است.

بنابراین می توان گفت: نقش انبیا در قسمت خداشناسی، اثبات خداوندی که مجهول است نیست؛ بلکه یادآوری معرفت خداوند است؛ زیرا انسان با مشغول شدن به زندگی مادی از توجه به معرفت خداوند غافل می شود، لذا نقش انبیا یادآوری این معرفت است. این یادآوری در زبان عربی همان تذکر است. در زبان عربی در مورد اثبات امر مجهول یا یاد دادن مطلبی، کلمه تذکر به کار نمی رود؛ بلکه تذکر در مورد یادآوری چیزی که قبلا بوده به کار می رود :

فيقال إذكرته و ذكرته ما كان فتذكر(1)؛

والذکر و الذکری بالكسر، خلاف النيسان (2)؛

ذکرت الشيء، خلاف نسيته، ثم حمل عليه الذکر باللسان و يقولون إجمعه منك على ذکر بضم الذال، ای لاتنسه (3)؛

حال تعدادی از آیات و روایات در مورد «تذکر» ذکر می شود:

«فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ» (4)؛

«فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذُّكْرَى * سَيَذَكِّرُ مَنْ يَخْشَى» (5)؛

«مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى * إِلَّا تَذَكَّرَ لِمَنْ يَخْشَى» (6)؛

«إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ» (7)؛

«إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ» (8)؛

ص: 54

1- فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، ص 209.

2- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية، ج 2، ص 665.

3- ابن فارس، احمد بن محمد، معجم مقاییس اللغة، ج 2، ص 358. آیت الله جوادی آملی می فرماید: اگر اصول کلی دین برای بشری سابقه می بود، نه تعلیم آن عنوان «تذکره» می داشت و نه انکار آنها عنوان «نسیان» پیدا می کرد و این که جریان اثباتی آن به نام «ذکر» است و جریان سلبی آن به نام «نسیان» نشانه آن است که آن اصول کلی مسبوق به شناخت بوده و بشر از آنها آگاهی داشته و در یک موطن خاص وجودی معلوم وی بوده و مورد بینش و گرایش خاص او قرار داشته و بلکه دارد و لکن مغفول عنه است». جوادی آملی، عبدالله، ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، ص 75.

4- سوره غاشیه (88)، آیه 21.

5- سوره اعلی (87)، آیات 9-10.

6- سوره طه (20)، آیات 2-3.

7- سوره یس (6)، آیه 69.

8- سوره ص (38)، آیه 87.

«وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْبَشَرِ»(1)؛

امیرالمؤمنین علیه السلام در مورد وظیفه انبیا می فرماید:

فبعث فيهم رُسُلَهُ وَاَتَرَالِيَهُمْ اَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَيَذَكُرُوهُمْ مَنْسِيٍّ نِعْمَتِهِ (2)؛

پس خداوند، پشت سرهم، رسولان و پیامبران را مبعوث کرد تا میثاق فطرتش را از آدمیان باز پس گرفته و آنها را متوجه نعمت فراموش شده، بگرداند.

همان گونه که مشاهده می شود، وظیفه انبیا یادآوری فطرت الهی است که در عوالم قبل در موردش عهد و میثاق گرفته شده است و این فطرت همان نعمت بزرگی است که مورد نسیان و غفلت اکثر انسان ها واقع شده است.

مورخ شهیر، مسعودی نیز در ابتدای کتاب مروج الذهب، خطبه بسیار عالی و پر معنایی از حضرت امیر علیه السلام نقل کرده است. در این خطبه ضمن بیان عظمت پیامبر اسلام صلی الله علیه وآله آمده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله مردم را متنبه عهد و میثاق عالم ذر می نمود:

فضل محمدصلى الله عليه وآله في ظاهر الفترات، فدعا الناس ظاهراً وباطناً وندبهم سراواعلانا

واستدعى عليه السلام التنبية على العهد الذي قدمه الى الذر قبل النسل (3).

2- آیات زیادی بعد از ذکر مطالبی از قبیل کیفیت خلقت و نظم عالم، مسئله تذکرا مطرح می کنند و با عباراتی مثل «لعلکم تذکرون» یا «أفلا- تذکرون» بیان می دارند که مطالب مذکور به جهت یادآوری انسان هاست و نقش مذر بودن دارند نه ثابت کننده مطلب مبهم و مجهول، چنانچه در مورد آیاتبخش 6 بیان شد.

«قُلْ لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ» (4)؛

ص: 55

1- سوره مدثر (74)، آیه 31.

2- شریف الرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة (صبحی صالح)، خطبه اول.

3- مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجوهر، ج 1، ص 33.

4- سوره مؤمنون (23)، آیات 84-85.

«وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ» (1)؛

«وَيَسِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (2)؛

«وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ* وَالْأَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ* وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجِينَ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (3)

... و از هر چیز جفتی بیافریدیم باشد که متذکر خدا شوید .

در نهج البلاغه آمده است:

الحمد لله الْمُتَجَلَّى لِخَلْقِهِ بِخَلْقِهِ (4)؛

ستایش از آن خدایی است که به وسیله مخلوقاتش بر آنها ظاهر و متجلی گشته است.

بها (الآلات والأدوات) تجلی صانعها للعقول (5)؛

لم تحط به الأوهام بل تجلی لها بها (مرائی) (6)؛

الظاهر بعجائب تدبيره للناظرين (7)؛

3- آیاتی که در آنها آمده است: انسان ها در حالاتی از زندگی مثل حالات «بأساء و ضراء»

و «خوف و اضطراب» متوجه خدا می شوند و دست نیاز به سوی خالقشان دراز میکنند. اصولاً- شأن دنیا به عنوان دنیا، شأن غفلت از خداست، لذا در لحظات خطر که انسان از تمامی مظاهر دنیوی قطع امید می کند، موانع و حجاب های مادی فطرت، از جلوی دیده دل انسان زدوده می شود و نور معرفت فطری شروع به تابیدن می کند و این

ص: 56

1- سوره فرقان (25)، آیه 62.

2- سوره بقره (2)، آیه 221.

3- سوره ذاریات (51)، آیات 47-49.

4- شریف الرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه (صبحی صالح)، خطبه 108، ص 155.

5- شریف الرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه (صبحی صالح)، خطبه 186، ص 273.

6- شریف الرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه (صبحی صالح)، خطبه 185، ص 269.

7- شریف الرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه (صبحی صالح)، خطبه 213، ص 329.

تابش، خارج از اختیار انسان تحقق می یابد.

این تابیدن نور همان اعطای معرفت خدا به وسیله خداست؛ چنان که در بعضی آیات لفظ

«آتیناهم» به کار رفته است، اما بعد از تابش نور و خارج شدن از حالت اضطراری انسان مختار است که توجه و تسلیم در مقابل خداوند را ادامه دهد یا کفر بورزد که غالباً

طریق دوم را بر می گزیند.

«إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجَاوَرُونَ * ثُمَّ إِذَا كُشِفَ الضُّرُّ عَنْكُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْكُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ *

لِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ فَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ» (1)؛

«فَإِذَا رَكبُوا فِي الْفُلِكِ دَعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ» (2)؛

«قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرِ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ» (3)؛

«وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا» (4)؛

«وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَلَهُ نِعْمَةٌ مِّنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُو إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ» (5)؛

«أَمْ مَنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ» (6)؛

الله هو الذي يَتَأَلَّهُ إِلَيْهِ عِنْدَ الْحَوَائِجِ وَالسَّدَائِدِ كُلِّ مَخْلُوقٍ عِنْدَ انْقِطَاعِ الرَّجَاءِ مِنْ

ص: 57

1- سوره نحل (16)، آیات 55-53.

2- سوره عنكبوت (29)، آیه 65.

3- سوره انعام (6)، آیات 40-41.

4- سوره اسراء (17)، آیه 67.

5- سوره زمر (39)، آیه 8.

6- سوره نمل (27)، آیه 62.

كُلُّ مَنْ هُوَ دَوَّهٌ وَ تَقَطَّعَ الْأَسْبَابَ مِنْ جَمِيعِ مَا سِوَاهُ ... إِلَى أَنْ قَالَ : وَهُوَ مَا قَالَ رَجُلٌ لَصَادِقٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ دَلَّنِي عَلَى اللَّهِ مَا هُوَ؟ فَقَدْ أَكْثَرَ عَلَى الْمُجَادِلُونَ وَ خَيْرُونِي، فَقَالَ لَهُ يَا عَبْدَ اللَّهِ هَلْ رَكِبْتَ سَفِينَةَ قَطٍّ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَهَلْ كَسَرَ بِكَ حَيْثُ سَفِينَةُ تَنْجِيكَ وَلَا سَبَاحَةَ تَغْنِيكَ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: فَهَلْ تَعَلَّقَ قَلْبَكَ هُنَالِكَ أَنْ شَيْئًا مِنَ الْأَشْيَاءِ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُصَكَ مِنْ وَرَطَّتِكَ؟ فَقَالَ: نَعَمْ، قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَذَلِكَ الشَّيْءُ هُوَ اللَّهُ الْقَادِرُ عَلَى الْإِنجَاءِ حَيْثُ لَا مَنجَى وَ عَلَى الْإِغَاثَةِ حَيْثُ لَا مَغِيثَ ... (1)؛

الله همان است که همه مخلوقات، هنگام نیازها و سختی‌ها و ناامیدی از هر چیز دیگری ... به سوی او گریه و زاری کرده و پناه می‌آورند. مردی به امام صادق علیه السلام عرض کرد: ای فرزند رسول خدا مرا به سوی خدا دلالت و راهنمایی کن که مجادله‌های زیاد مرا متحیر ساخته است. امام علیه السلام فرمود: ای بنده خدا، آیا سوار کشتی شده‌ای؟ گفت: بله. فرمود: آیا اتفاق افتاده که کشتی شکسته شود و کشتی دیگری نباشد که تو را نجات دهد و شنا کردن ندانی که تو را بی‌نیاز کند؟ گفت: بله. فرمود: آیا در آن حال قلبا دریافته‌ای که چیزی هست که می‌تواند تو را از مهلکه نجات دهد. گفت: بله. فرمود: آن چیز همان خدایی

است که بر نجات دادن قادر است، جایی که نجات دهنده‌ای نیست.

4- آیاتی که وظیفه انسان را در مقابل معرفت فطری، فقط پذیرش و تسلیم می‌دانند. همان گونه که در آیات مذکور دیدیم هدایت و معرفی خدا به وسیله خداوند انجام یافته است و نقش انبیاء نیز در این قسمت تذکر و یادآوری همان معرفت است.

در اینجا سؤالی مطرح می‌شود که بنابراین نقش انسان در مورد مسئله هدایت و شناخت خدا چیست؟ قرآن، وظیفه انسان را تسلیم در مقابل هدایت الهی می‌داند یعنی بعد از این که به وسیله تعریف و تذکر حجت بر انسان تمام شد، حال براو واجب

1- ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، ص 231. در این زمینه رجوع شود به روایاتی که در تفسیر «بسم الله الرحمن الرحيم» در تفاسیر روانی وارد شده است از جمله روایت 8 و 12 از البرهان فی تفسیر القرآن در ذیل سوره حمد.

ص: 58

1- ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، ص 231. در این زمینه رجوع شود به روایاتی که در تفسیر «بسم الله الرحمن الرحيم» در تفاسیر روانی وارد شده است از جمله روایت 8 و 12 از البرهان فی تفسیر القرآن در ذیل سوره حمد.

است که در مقابل خداوند تسلیم شود و لذا دین خدا، اسلام است و اسلام یعنی تسلیم در برابر خداوند:

«إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (1)؛

«الإسلام هو التسليم». (2)

البته انسان در این مقام، مختار است؛ یعنی می تواند در مقابل عطاء و نعمت هدایت شاکر باشد و یا کافر و لذا انسان در مسئله اهتداء نقش دارد. توضیح اینکه همان طور که گذشت، انسان هیچ نقشی در اصل هدایت و شناسایی خدا ندارد، ولی در مسئله «اهتداء» و رساندن خویش به مسیر هدایت، نقش تعیین کننده دارد و در واقع اهتداء به دو طرف مربوط است یک طرف هدایت خدا و طرف دیگر تسلیم انسان.

«إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (3)؛

ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد (و پذیرا گردد) یا ناسپاس.

«قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَأُمْرًا لَّنُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ» (4)؛

بگو: «تنها هدایت خداوند، هدایت است؛ و ما دستور داریم که تسلیم پروردگار عالمیان باشیم».

«فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ» (5)؛

اگر تسلیم شده اند، پس هدایت یافته اند و اگر رویگردان شده اند بر تو تبلیغ است و بس.

«كَلَّا إِنَّهُ تَذَكُّرٌ * فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ» (6)؛

ص: 59

1- سورة آل عمران (3)، آیه 19.

2- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 68، ص 309، ح 4-1.

3- سورة انسان (76)، آیه 3.

4- سورة انعام (6)، آیه 71.

5- سورة آل عمران (3)، آیه 20.

6- سورة مدثر (74)، آیات 54-55.

«عن ابی عبدالله علیه السلام الی ان قال: ولله علی الخلق اذا عرفهم ان یقبلوا»⁽¹⁾؛

«قال الصادق علیه السلام الی ان قال: عرفناه اما آخذا و إما تارکا»⁽²⁾؛

امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه 3 از سوره انسان فرمود: ما خود را به انسان معرفی کرده ایم و این معرفت را یا می پذیرد و یا ترک می کند.

5- آیاتی از قرآن، علت هدایت نیافتن را اختیار انسان و ذرائع اخلاقی از قبیل ظلم و فسق می دانند. همان طور که در آیات بخش نهم دیدیم انسان در مقابل معرفت فطری مختار است که تسلیم شود و یا انکار کند.

در اینجا آیاتی ذکر می شود که در آنها آمده است: افراد ظالم از پذیرفتن حق و تسلیم در مقابل خداوند خودداری می کنند و افرادی که دارای فضائل اخلاقی هستند به خدا ایمان می آورند. در هیچ یک از این آیات و روایات دیگر نیامده است که شخصی به جهت اینکه دلیلی برای اثبات خدا نداشته و یا چون برهان فلسفی را نفهمیده است، و کافر شده است و افراد خوش ذهن که قدرت فهم براهین فلسفی را دارند به اسلام و دین گرویده اند.

«وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ»⁽³⁾؛

هر آینه، بر تو آیاتی روشن نازل کردیم و جز فاسقان کسی منکر آنها نخواهد شد.

«وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ»⁽⁴⁾؛

«بِسْمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَعِيًّا»⁽⁵⁾؛

«وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ»⁽⁶⁾

ص: 60

1- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج 1، ص 164.

2- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 5، ص 196.

3- سوره بقره (2)، آیه 99.

4- سوره عنکبوت (29)، آیه 49.

5- سوره بقره (2)، آیه 90.

6- سوره صف (61)، آیه 5.

«وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (1)؛

«قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ * قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ * بَلْ آتَيْنَاهُم بِالْحَقِّ وَإِنَّهُمْ لِبَالِغٍ أَنْتِنَاهُمْ بِمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى * إِلَّا تَذَكُّرَةً لِمَنْ يَخْشَى * لِكَذِبُونَ» (2)؛

«وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالشَّهَادَةُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ» (3)؛

«مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى * إِلَّا تَذَكُّرَةً لِمَنْ يَخْشَى» (4)؛

قال الصادق عليه السلام في قوله عز وجل، انا هديناه السبيل اما شاكر و اما كفورة قال: عرفناه اما آخذ و اما تاركا و في قوله عز وجل: و اما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى قال وهم يعرفون . (5)

همان طور که دیده شد نقطه مشترک این ده دسته آیات و روایات این است که تلقی دین از خدا برخلاف فلسفه یونان، یک امر مجهول و مشکوک نیست که به وسیله براهین فلسفی اثبات شود بلکه شناساندن خدا توسط خداوند انجام یافته است و معرفت خداوند یک معرفت فطری است .

با توجه به این آیات می توان مکانیزم هدایت را به نحو اجمالی چنین ارائه کرد: هدایت انسان از سه کانال تعریف، تذکر و تسلیم می گذرد و نهایتا انسان به صراط

ص: 61

1- سوره صف (61)، آیه 7

2- سوره مؤمنون (23)، آیات 86-90.

3- سوره حدید (57)، آیه 19.

4- سوره طه (20)، آیات 2-3.

5- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 5، ص 196.

مستقیم رهنمون می شود و در هیچ یک از این سه مرحله مسئله ای به نام اثبات خداوند فی واقامه برهان منطقی بر وجود خداوند مطرح نیست.

در پایان لازم به ذکر است که تبیین مکانیزم هدایت و توضیح سه مرحله مذکور و بیان راههای تذکرو فرق احتجاج و جدل با تذکر، همگی از محدوده این بخش خارج است و انشاء الله در بخش های بعدی به توضیح آنها خواهیم پرداخت.

در اینجا فقط به مقداری اکتفا شد که نشان دهد در روش دین و انبیاء برای معرفی و خداوند و ایمان به خدا چیزی به نام اثبات امر مجهول و اقامه برهان انتزاعی با روش منطقی صوری ارسطویی مطرح نیست.

پرسش برای پژوهش

1. از این گزاره که وظیفه پیامبران و کتابهای آسمانی فقط تذکر است، چه نتیجه

ای در مورد روش تبیین توحید می گیریم؟

2. دو جمله از امیرالمؤمنین علیه السلام در باب وظایف پیامبران را توضیح دهید.

3. چرا انسان ها در زمان گرفتاری بیشتر به یاد خدا می افتند؟ بیان امام صادق علیه السلام در این زمینه را توضیح دهید.

4. وظیفه انسان در برابر تذکر پیامبران و هدایت الهی چیست؟

5. جنبه عملی توحید در زندگی انسان چیست؟ آیا انسان در کارهای زشت خود

مسئولیت دارد یا نه؟ برهان فلسفی در این میان چه جایگاهی دارد؟

ص: 62

اشاره

در این بخش تأکید اصلی روی بزرگترین فلاسفه یونان، یعنی «افلاطون» و «ارسطو» است ولی نخست مناسب است به نحو اجمال بر خداشناسی دوران تخیل و «جهان شناسان قبل از سقراط» و سپس در زمان «سقراط»، نظری بیافکنیم.

ص: 63

دوران قبل از فلسفه در یونان دوران تخیل بود. در این زمان، رویدادهای جهان را با اسطوره‌هایی پیوند می‌دادند که در ذهن خود ساخته بودند. این فرآیند، سبب تعدد معبودها می‌شد و اندیشه شرک آلودی مطرح شد که صریحا با خداشناسی دینی مخالفت دارد، ولی بر دوره‌های فلسفی اثر گذاشت.

فصل اول: دوران تخیل

اشاره

دوران قبل از فلسفه در یونان، معمولا به عنوان دوران تخیل مطرح می‌شود و اساسی‌ترین موضوع و متعلق تخیل در این دوره، مسئله خدایان است. به نظر می‌رسد انتخاب عنوان «تخیل» برای این دوران، با مسئله خدایان و اسطوره‌های الهی، پیوندی نزدیک داشته باشد، بدین ترتیب که یونانیان برای هر یک از مظاهر طبیعت، جامعه، اخلاق و نیز برای هر آنچه در این عالم با آن مواجه می‌شدند، مستقیم و بدون تحلیل ذهنی و فلسفی، یک عامل ماورای طبیعت در نظر می‌گرفتند و وقایع را با آن عوامل خارج از این عالم، توجیه می‌کردند. این عوامل ماورای طبیعی، همان خدایان متعدد یونانیان بودند که پیوندی نزدیک با مسائل مختلف این جهان داشتند.

بدین سان، مسئله خدایان، برای توجیه وقایع این عالم، با تخیل بسیط و ساده و بدون بررسی عقلی و نظام‌سازی فلسفی، در فرهنگ یونان مطرح شد. این خدایان که

و برای توجیه مسائل طبیعی و انسانی، مورد تصور و تخیل یونانیان قرار گرفت، با تمثیل و تشبیه و قیاس، نسبت به مسائل طبیعی و انسانی، همراه بود، و لذا خدایان یونانی اکثرًا هیئت های انسانی و بعضاً حیوانی داشتند که از قیاس و تشبیه خدایان به عوامل طبیعی نشأت می گرفت.

این سیر تخیل، از طریق تشبیه، به همین جا خاتمه نمی یافت؛ بلکه به همین ترتیب، و برای خدایان، زندگی نامه، اخلاق، روش زندگی و آباء و اجداد و فرزندان، در نظر گرفته و می شد و در قالب اسطوره ها، بیان می گردید.

البته همان گونه که در بخش اول ذکر شد، تخیل یونانیان، همانند صورتی بود که بر ماده پیشین قرار می گرفت. این ماده ماتقدم، فطرت الهی و تذکرات ادیان پیشین بود. این که یونانیان برای تحلیل وقایع عالم به تخیل خدایان رو آوردند، نه به چیز دیگری حاکی از وضعیت خاص آنها بوده است.

از هنگامی که انسانها تصرف در فطرت الهی را به وسیله تخیل آغاز کردند، فرهنگ بشری یونان متولد گشت. در دوره های بعدی، این گونه تصرف تغییر کرد و به شکل تصرف فلسفی و در نهایت، تصرف عرفانی در آمد.

به نظر می رسد که تفسیر فوق، اصلی ترین عامل تعدد خدایان را بیان می کند، ولی این سخن، بدان معنی نیست که عوامل دیگری نظیر جهات سیاسی و قبیله ای در دامن زدن به تعدد خدایان بی تأثیر بوده اند. همچنین توجیحات دیگری برای منشأ تخیل خدایان بیان شده است که با توجیه فوق مغایرت ندارد و حاجتی به ذکر آنها نیست.

درباره مطالب فوق شواهدی ذکر می شود:

جدایی های سیاسی و قبیله ای، چند خدایی را دامن زد و یکتاپرستی را غیر ممکن می ساخت ... تخیل دینی یونانیان وقتی که از محدودیت محلی بیرون آمد، موجد اساطیر و خدایان مشترک یونانیان شد. یونانیان برای هر یک از مظاهر طبیعت و جامعه، برای هر یک از نیروهای زمینی و آسمانی، خوشی ها، نیکبختی ها و بدی ها و کارها، مظهر یا خدایی می شناختند. خدایان یونانی

هیئت‌هایی انسانی داشتند، این هم از ویژگی‌های یونان است هیچ قومی خدایان خود را چنین شبیه و نزدیک به آدمیان تصور نکرده است ... درباره هر یک از خدایان، اساطیری وجود داشت و تبار و سرگذشت او، بستگی‌های انسانی او و همچنین مراسم مربوط به او را روشن می‌کرد. این اساطیر که یا از مقتضیات محلی ناشی می‌شدند یا ساخته شاعران دوره گرد بودند، عقاید و فلسفه و آداب و تاریخ یونان کهن را به وجود آوردند ... در اساطیر یونانی، جهان، مخلوق خدایان نیست. جهان پیش از خدایان وجود داشته ... (1)

می‌توان خدانشناسی دوران قبل از فلسفه در یونان را به این صورت خلاصه کرده و بیان نمود که در این دوره، خدایان به وسیله تخیل و تصور و از طریق تشبیه و قیاس، به گونه شرک‌آلود مطرح گردیدند. این خدانشناسی به طور کلی و صریحا با خدانشناسی دینی مخالف دارد. در قسمت ادیان این مخالفت بیان خواهد شد. ولی نکته‌ای که قابل دقت است، تأثیری است که خدانشناسی این دوران بر دوره‌های فلسفی، خصوصا در زمان افلاطون و ارسطو بر جای گذاشته است، تا آنجا که بسیاری از فلاسفه بعدی از خدایان سخن گفته‌اند و مسئله تصور و تمثیل نیز در یونان، همیشه مطرح بوده است.

ارسطو وقتی مسئله تعدد خدایان را از راه تعدد حرکت، مدلل می‌سازد، خدایان

نیاکانش را بر جوهرهای غیرمتحرک (محرک‌های اول) منطبق می‌کند. وی می‌گوید:

از سوی پیشینیان و نیاکان باستان همچون میراث بر جای مانده‌ای به بازپسینان در شکل اسطوره، فرا داده شده است... ایشان می‌انگاشتند که جوهرهای نخستین خدایان اند (2).

ص: 67

1- دورانت، ویل جیمز، تاریخ تمدن، طبع جدید، ص 197 - 203.

2- ارسطو، متافیزیک، ترجمه دکتر شرف، ص 407.

1. یونانیان برای اسطوره‌هایی که برای مظاهر طبیعت در نظر گرفته بودند، چه

و منشأی قائل بودند؟

2. میان معبودگرایی یونانیان با ادیان پیشین چه ارتباطی برقرار بود؟

3. ویل دورانت در مورد این گرایش یونانی چه نظری دارد؟

4. از ارتباط این دوره با دوره فلسفی یونان چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟

ص: 68

در این فصل، دیدگاه های فلسفی قبل از سقراط، یعنی دیدگاه های آناکساگوراس پارمنیدس، آناکسیمنس، کستوفانس و هراکلیتوس به اختصار تبیین شده است. اینان فلاسفه ایرونی بودند که تحت تاثیر عواملی مانند: تغییر، تولد و رشد، فساد و مرگ، سخن می گفتند، اگرچه به عاملی پایدار بها می دادند. آناکساگوراس،

«نوس»-یعنی عقل - را عامل اصلی خلقت، یعنی نوعی خدای فلسفی می دانست. آناکسیمنس، عامل اصلی خلقت را هوا می دانست. در حالی که کسنوفانس، آن را آر خه (واحد/ جهان /خدا) می داند و کلیتوس بر اساس اصول شش گانه، وحدت در عین کثرت را مطرح می کند.

فصل دوم: دوران آغاز فلسفه

اشاره

زادگاه فلسفه یونانی، ساحل آسیایصغیر و نخستین فیلسوفان یونانی از مردم ایونیا بودند و میلتوس، مهد فلسفه ایونی بود، زیرا در میلتوس بود که طالس، نخستین فیلسوف مشهور ایونی، درخشید.

فلاسفه ایونی، عمیقا تحت تاثیر امر تغییر، تولد و رشد، فساد و مرگ بودند. ولی از آنجا که این فلاسفه ذهن و عقل خویش را در تبیین عالم به کار گرفتند، به این نکته توجه نمودند که علی رغم هر تغییر و انتقالی باید چیزی ثابت و پایدار وجود داشته باشد، زیرا تغییر از چیزی به چیز دیگر است. پس باید چیزی که اولی و اساسی و باقی است و

صور گوناگون می گیرد، وجود داشته باشد و فلسفه و جهان شناسی ایونی اصولاً کوششی فی است برای تعیین این نکته که عنصر اولی یا ماده المود و خمیر مایه همه اشیاء چیست، متفکران ایونی در طبیعت ماده المود اختلاف داشتند، لیکن همگی در مادی بودن آن همداستان بودند. نظر طالس به آب بود، آناکسیمنس به هوا و هراکلیتس به آتش و همینطور... (1)

در فلسفه و تفکر این دوران، مسئله خدا و خداشناسی مطرح نیست، گو اینکه

کلمات و اشاراتی از بعضی از این متفکران در مورد خدایان نقل شده است. (2)

به دیگر سخن، اعتقاد به خدا که در همه دوره ها مطرح است، هنوز در قالب نظام فلسفی جای نگرفته است.

اصولاً در این دوره، علم و فلسفه، هنوز از یکدیگر متمایز نشده و تحقیقات علمی و فلسفی نیز بیشتر در جهت یافتن عنصر اصلی عالم مادی بود. این وضعیت تقریباً و تا زمان سقراط و سوفسطاییان ادامه داشت و الهیات عقلی هنوز به طور جدی در تفکریونانیان جایگاهی نداشت و آنچه پیرامون خداوند در شکل و شمایل عقلانی و تفکر نظام وار فلسفی بیان شده است بسیار ناچیز و ناقص می نماید که بهترین نمونه آن را در فلسفه «آناکساگوراس» می توان یافت.

آناکساگوراس: ارسطو در مورد وی می گوید:

بدین سان هنگامی که کسی گفت: عقل، همانگونه که در جانوران، همان گونه که در سراسر طبیعت، علت نظم و ترتیب است، در مقابل گفته های بی هدف پیشینیان، مردی هشیار به نظر می رسید. ما با اطمینان می دانیم که آناکساگوراس این نظریه را داشته است، با وجود این، عقیده بر این است که

ص: 70

1- رک: کاپلستن، فردریک، تاریخ فلسفه، ج 1، قسمت اول از ص 25 به بعد.

2- برای مثال ارسطو این کلام که «تمام چیزها پر از خدایان است» را به طالس نسبت می دهد. رک: کاپلستن، فردریک، تاریخ فلسفه، ج 1، قسمت اول، ص 38.

هرموتیموس، اهل کلازومنا، پیشتر از وی آن را ابراز داشته است.⁽¹⁾

آناکساگوراس عقل را - چونان افزاری مکانیکی - در ساختن جهان به کار می برد و هر گاه در توضیح علت هستی بالضروره چیزی در می ماند، پای عقل را به میان می کشد، اما در موارد دیگر، هر چیز دیگری] - بجز عقل - را علت رویدادها می شمارد.⁽²⁾

«پارمنیدس» که یکی از فیلسوفان قبل از آناکساگوراس بود در استدلال های نظری خود، وجود هرگونه حرکت را در هستی منکر شد و در این راه برای متفکران آینده دشواری هایی به میان آورد و بدین سان هر متفکری که پس از وی در کار هستی و طبیعت می اندیشد، باید به جای آنکه حرکت را واقعیت مسلم و انکارناپذیر بداند، برای توضیح و توجیه آن کوششی به کار برد.

آناکساگوراس که تصویر هستی را در آغاز به شکل انبوهی در هم آمیخته از مواد بی شمار و ساکن تصور کرده بود، هنگامی که با مسئله قدرت یا نیرویی که عهده دار تحرک بخشیدن به توده نخستین و ساختن اشیای عالم است، مواجه می شود، اصل نوس را معرفی می کند.

نوس در لحظه ای معین، نخستین تکان را به آن انبوه بی پایان می دهد و باعث چرخش و گردشی می شود که به جداشدن های گوناگون مواد نخستین می انجامد، و سپس همچنان به حرکت خود ادامه می دهد تا به شکل گرفتن پدیده های طبیعت منجر می شود. از آن پس، نوس در این میان بیگانه و بیکاره می شود و گویی فقط تماشاگر کارخانه هستی می باشد.⁽³⁾

در مورد «نوس» چند نکته قابل دقت است:

1. بنابر نقل ارسطو، آناکساگوراس هرگاه در توضیح چیزی می ماند، پای عقل را

ص: 71

1- ارسطو، متافیزیک، ص 14-15.

2- ارسطو، متافیزیک، ص 17.

3-3- رک: شرفخراسانی، شرف الدین، نخستین فیلسوفان یونان، ص 409 - 412.

به میان میکشد.

2. از طرفی «نوس» (عقل) دارای صفات خدایی مثل «نامتناهی»،

«خودمختار»، «قائم به نفسه» و «ناظم عالم» می باشد ولی از طرف دیگر، آناکساگوراس صفاتی مثل «لطیف ترین چیزها» و «شاغل مکان بودن» را به «نوس» نسبت می دهد و از این جاست که گفته اند آناکساگوراس هرگز از تصور یک اصل جسمانی فراتر نرفته است. ارسطو نیز، «نوس» را به افزار مکانیکی تشبیه می کند.

3. اگر هم نوس را به عنوان یک خدای فلسفی در نظر بگیریم از این خدا، نقش

کافی را در عالم عهده دار نیست و ثانیاً از کانال تشبیه و تصور می گذرد و لذا

و «نوس» مانند اشیاء دیگر عالم دارای مکان است. (1)

این گونه الهیات ناقص فلسفی قبل از آناکساگوراس، به شکل ناقص تری در نزد

آناکسیمنس، کستوفانس و هراکلیتوس مطرح بوده است.

در اینجا خلاصه وار به الهیات فلسفی این سه فیلسوف می پردازیم.

آناکسیمنس: وی در تفکر فلسفی خویش خمیرمایه عالم را «هوا» انگاشت؛ از طرف دیگر

«آناکسیمنس خدا را هوا معین کرد که پدید می آید و عظیم و نامحدود است و همیشه در حرکت»، وی می گوید که «هوا خداست» و حتی خدایان نیز از «هوا به وجود آمده اند» (2).

بدین ترتیب، آناکسیمنس خدا را در قالب فلسفی خویش برده و با اصل نخستین جهان (هوا) یکی می گیرد.

کستوفانس: وی می گوید: «یک خدا، بزرگترین خدا در میان خدایان و آدمیان که نه در صورت شبیه مخلوقات فانی است و نه در فکر» خدایی که «همیشه در جایگاه خود ساکن و ثابت است و هرگز حرکت نمی کند». (3)

ص: 72

1-1- رک: کاپلستن، فردریک، تاریخ فلسفه، ج 1، قسمت اول، ص 95 - 101.

2- شرف خراسانی، شرف الدین، نخستین فیلسوفان یونان، ص 147.

3- کاپلستن، فردریک، تاریخ فلسفه، ج 1، قسمت اول، ص 69.

ارسطو درباره وی می گوید: «او، تنها با توجه به کل کیهان میگوید که واحد (To hen) خداست(1)».(To Theon)

بنابراین گزارش ارسطو، کسنوفانس قائل به نوعی وحدت وجود و یگانه انگاری بوده است. به نظر می رسد وی واحد را جانشین «آرخه» یا اصل نخستین فلاسفه پیشین می کند و آن را خدا می نامد و خدا را نیز با جهان یکی فرض می کند. افلاطون در این زمینه می گوید: از نظر کسنوفانس «آنچه ما کل چیزها می نامیم، هستندهای یکتاست».(2)

«کسنوفانس، در هیچ یک از گفته هایش نشان نمی دهد که مقصود او از خدا چیزی بیرون از جهان است و اندیشه او دنباله و گسترش منطقی سنت فلسفی متفکران ایونیاست که سرچشمه هستی را در همه جا و همه چیز جستجو می کردند».(3)

هراکلیتوس: وی بعد از کسنوفانس معنای فلسفی تری به خدا می دهد.

اصول جهان بینی و خداشناسی وی عبارتند از:

1. هستی در عین کثرت، واحد است؛

2. وحدت، زائیده کشاکش پیوسته در میان اضداد است؛

3. تناقض و تضاد در هستی همان «لوگوس» یا «قانون جهانی جاویدان» است؛

4. جهان پیوسته و همواره در دگرگونی و شدن است؛

5. اصل نخستین عالم، آتش است.(4)

ص: 73

1- ارسطو، متافیزیک، ص 22.

2- شرف خراسانی، شرف الدین، نخستین فیلسوفان یونان، ص 166-167.

3- شرف خراسانی، شرف الدین، نخستین فیلسوفان یونان، ص 167.

4- محققان در این باره اختلاف نظر دارند که آیا مفهوم آتش به عنوان عنصر نخستین برای موجودات مطرح می شود یا این که هراکلیتوس آتش را بهترین نمونه ای می یابد که نظریه جریان و دگرگونی پیوسته اشیا را به وسیله شکل و چگونگی محسوس آن نشان دهد. ارسطو در تأیید نظریه اول می گوید: «هیپاسوس اهل متاپونتوس و هراکلیتوس اهل افسوس (این اصل را) [ماده المواد را آتش می دانستند]». ارسطو، متافیزیک، ص 13.

6. «به عقیده هراکلیتوس، آتش چرخنده جاویدان، خداست»، هراکلیتوس می گوید:

«یکی که او تنها داناست، هم نمی خواهد و هم می خواهد که به نام زیوس

نامیده شود»، «خدا، روز و شب، زمستان و تابستان، جنگ و صلح، سیری و گرسنگی است و به شیوه آتش دگرگون می شود که هر گاه با بخورها آمیخته شود مطابق بوی هر یک از آنها نامیده می شود».

«این گفته هراکلیتوس مایه پژوهش و گفتگو و اختلاف نظر فراوان در تفسیر آن شده است، چیزی که به روشنی می توان استنباط کرد این است که ... جهان و همه پدیده های گوناگون آن، مظاهر بیشماری هستند از خدا».

هراکلیتوس خود می گوید:

«همه چیز، یکی است».⁽¹⁾

بدین سان، خداشناسی، به شکل عقلی و فلسفی یک مسئله حادث در تمدن و فرهنگ بشری است. مراد از خداشناسی فلسفی این است که تصور خدا و اثبات وجود آن در قالب یک نظام عقلانی و براساس اصول این نظام، شکل گرفته باشد، چنان چه نمونه کامل این نحو الهیات عقلی را در فلسفه افلاطون و ارسطو خواهیم دید.

اصولا، این نوع تفکرات هنگامی تکوین می یابد که تفکرات فلسفی در زمینه

موجودات به حد کافی رشد کرده و نظام های فلسفی در شرف نشو و نما باشد.

از آنجا که عالم وجود بدون خداوند قابل تفسیر و توجیه نیست، مسئله خداوند جای خویش را در نظام های فلسفی پیدا می کند. این مطلب را در آغاز فلسفه یونان به خوبی مشاهده میکنیم.

در آغاز این دوره که فلسفه هنوز به حد کافی رشد نکرده است و نظام های فلسفی پا به میان نهاده اند، الهیات عقلی و فلسفی و مسئله خداوند در قالب فلسفی آن اصلا مطرح نیست و درست از زمانی که نظام های فلسفی آرام آرام به عرصه فرهنگ و تمدن

ص: 74

1- شرف خراسانی، شرف الدین، نخستین فیلسوفان یونان، ص 239 و 258-259.

بشری گام می نهند، خدا نیز چون دیگر اشیاء، صورت ذهنی و رنگ فلسفی به خود می گیرد و دقیقاً به همین دلیل است که تصور خدا در این مبنا به تدریج و پا به پای رشد تفکر فلسفی، از مادر ذهن بشر زاییده می شود و در حضانت عقول بشری، بزرگ و بزرگتر می گردد.

آغاز فلسفه، آستن مولودی است که اولین بار در فلسفه آناکساگوراس، به صورت نوس (عقل) عرض اندام می نماید. این چنین است که تصویر فلسفی خدا زاده شده و سال ها، زمان لازم است که این طفل ناتوان در فلسفه هایی چون فلسفه افلاطون و ارسطو قوام یافته و به صورت یک خدای قدرتمند عقلی و فلسفی ظاهر شود.

پرسش برای پژوهش

1. آناکساگوراس در مورد «نوس» چه نظری می دارد؟ توضیح دهید.
2. پارمنیدس در مورد حرکت در هستی چه دید گاهی داشت؟
3. فلسفه آغازین یونان برای «نوس» چه ویژگی هایی قائل بود؟
4. آناکسیمنس چه عاملی را ماده اصلی عالم می دانست؟
5. وحدت انگاری کسنوفانس را توضیح دهید
6. شش اصل جهان بینی هراکلیتوس را تبیین کنید.
7. تأثیر این دوره فلسفی بر فلاسفه مشهور یونان مثل سقراط را توضیح دهید.

در این فصل، اصول کلی نظرات سقراط هم در باب اخلاق و فضیلت، (هم درباره الهیات تبیین می شود. هفت اصل کلی در این میان مطرح شده که بر اساس آنها، وی عمدتاً به رفتار انسانها نظر دارد نه نظام فلسفی در باب جهان. بعلاوه او در نظام اندیشه ای خود، جایی برای خداوند و پیامبران در نظر نگرفته است. در یک گزارش از سخنان سقراط، سخن از معبودهای متعدد به میان می آید.

فصل سوم: خدانشناسی سقراط

اشاره

سخن گفتن درباره نظریات سقراط، سخت دشوار است. گزارشات یکی از شاگردان وی به نام «گزنفون» با گزارشات شاگرد دیگر وی به نام «افلاطون»، در همه موارد سازگاری ندارد. همچنین تصویری که از سقراط در محاورات نخستین افلاطون، ارائه می شود با سقراطی که در محاورات بعدی مطرح است، یکسان نیست.

با این همه اگر این گواهی ارسطو که سقراط نظریه ممتثل را تعلیم نکرده، پذیرفته شود، سقراط واقعی، همان است که در آثار اولیه افلاطون مطرح گردیده است و در این صورت، با گزارشات گزنفون نیز تعارض کمتری خواهد داشت. قبلاً در مورد هدف و روش سقراط، مقداری توضیح داده شد و بیان شد که سقراط با دل‌بستگی فراوانی که به رفتار اخلاقی

داشت، در صدد یافتن پایگاهی مطمئن برای اخلاق بود و سرانجام این پایگاه را تعاریف فی کلی اخلاقی دانست. شیوه راهیابی به این کلیات در نزد او، دیالکتیک و مباحثه در زمینه تعاریف است تا بتوان از تعاریف جزئی به تعاریف کلی تر راه یافت.

ارسطو صریح اظهار می دارد که «سقراط مشغول مسائل اخلاقی بود و به طبیعت - و در کل آن - نمی پرداخت؛ بلکه در جستجوی کلی در آن زمینه اخلاق بود و نخستین : کسی بود که اندیشه را بر تعاریف متمرکز ساخت»⁽¹⁾.

هدف سقراط رسیدن به یک زندگی اخلاقی و فضیلت مندانه بود و معرفت و شناخت تعاریف کلی که از طریق دیالکتیک و مناظره حاصل می شود، همچون وسیله ای منحصر به فرد برای این منظور بود.

از طرف دیگر مشخصه اخلاق سقراط، رابطه ای است که میان معرفت و فضیلت مطرح می شود، به این معنی که شخص عاقل که میدانند حق چیست، به آنچه حق است عمل نیز می کند. به عبارت دیگر، هیچکس دانسته و از روی قصد، مرتکب بدی نمی شود. آری معرفت به تعاریف کلی شرط لازم و کافی برای زندگی فضیلت مندانه است.

همان گونه که ارسطو متذکر می شود، در نظریه سقراط جایی برای ضعف اخلاقی و تعهد و مسئولیت، وجود ندارد؛ زیرا احتمال این که انسان بعد از معرفت تعاریف، به جهت ردائیل اخلاقی به مقتضای معرفت عمل ننماید، وجود ندارد. به سخن دیگر صفات و ملکات اخلاقی جایی در فلسفه سقراط ندارد.

حال قطع نظر از این که جهت ضروری بین علم و عمل، حب ذاتی و ضروری انسان به کمال باشد یا چیز دیگر، این نتیجه را از فلسفه سقراط می توان برداشت کرد که کمال و هدایت انسان، معرفت تعاریف کلی است و مکانیزم هدایت، دیالکتیک می باشد.

ص: 78

با توجه به مطالب فوق، خداشناسی سقراط در ضمن چند جمله قابل طرح است:

1. از آنجا که سقراط یک نظام فلسفی درباره جهان ارائه نداده است، الهیات عقلی نیز در فلسفه وی مطرح نیست؛
2. سقراط بیش از هر چیز، توجه خویش را به انسان معطوف ساخت و یک نظام اخلاقی برای انسان ارائه نمود؛
3. سقراط هدایت و کمال انسان را در زندگی اخلاقی و فضیلت مندانه می دانست و بدین جهت که فضیلت بعد از شناخت تعاریف کلی ضروری است و فضیلت با معرفت، به این معنی مساوی است، کمال انسان شناخت کلیات می باشد؛
4. مکانیزم هدایت در نزد سقراط، دیالکتیک استقرائی است، بدین معنی که دیالکتیک و محاوره از تعاریف جزئی آغاز می شود و با نقض و ابهام هایی که نسبت به تعاریف مطرح می گردد، سرانجام یک تعریف کلی در مورد عمل اخلاقی بدست می آید؛
5. معرفت با فضیلت در نزد سقراط مساوی است و معرفت، فضیلت را با خود همراه دارد، لذا جایی برای تهذیب اخلاقی و تلاش برای دوری از رذائل نفسانی و متصف شدن به ملکات روحانی، باقی نمی ماند. ضعف اخلاقی و تعهد و مسئولیت نیز فاقد معنی است و نوعی جبر عملی در فلسفه سقراط دیده می شود؛
6. در فلسفه سقراط جایی برای خداوند در نظر گرفته نشده است و انسان در زندگی سعادت‌مندانه، محتاج خداوند و انبیاء الهی و ادیان نیست و فقط باید زحمت دیالکتیک را بر خود هموار سازد؛
7. منقول است که سقراط از خدایان سنتی یونان سخن می گفته است و همچنین نقل شده است که سقراط عقل انسان را جزئی از «عقل جهانی» می دانسته است. (1)

ص: 79

اگر این سخنان از جانب سقراط بیان شده باشد، شاید بتوان نقشی برای خدایان یا فی عقل جهانی در فلسفه اخلاق سقراط قائل شد، بدین گونه که خدایان به شکل تکوینی و بدون ارسال رسل، عقل انسان را هدایت می کنند و با توجه به سخنان دیگر سقراط، کمک خدایان یا از طریق اعطاء عقل است و یا به وسیله قرار دادن تعاریف کلی در نفس و آدمی و یا حتی در یادآوری کلیات.

بیان تفاوت های نظام اخلاقی سقراط با ادیان الهی از محدوده این بحث خارج می باشد ولی از آنجا که این نظام جایی برای ارسال رسل و مسئله تشریح و قوانین الهی، باقی نمی گذارد، با ادیان الهی در تقابلی آشکار واقع می شود. درباره اصل وجود خداوند و نقش او در عالم، بحث مستقل و مکفی از سقراط نقل نشده است و فقط کلماتی پراکنده از وی در دست است که بر تعدد خدایان دلالت میکند و لذا با توحید ادیان منافات دارد. در مورد «عقل جهانی» نیز توضیحی در دست نیست.

به طور کلی می توان گفت: سقراط صاحب نظام جهان شناسی و الهیات نیست؛ بلکه - همان گونه که از ارسطو منقول است - وی بیشتر به اخلاق اشتغال داشت و اخلاق وی نیز جایی برای ادیان الهی باقی نمی گذارد.

پرسش برای پژوهش

1. محور اصلی رویکرد سقراط چه بود؟

2. دیدگاه سقراط در باب معرفت، فضیلت، رابطه علم و عمل تعهد اخلاقی را

تبیین کنید.

3. سقراط در باب الهیات و نیاز انسان به خدا و پیامبران چه می گوید؟

4. تأثیر دیدگاه های سقراط بر فلاسفه پس از او را تبیین کنید.

ص: 80

در نظر افلاطون، دنیا یک صانع دارد که دنیا را بر مبنای مثل ساخته است. او خیر مطلق را نیز در کنار این خدا، قابل طرح میدانند. افلاطون، معرفت واقعی را شناخت کلیات و صور می داند، و کلی ترین صورت را خیر مطلق و واحد می شناسد. انسان برای شناخت خیر مطلق باید به ترتیب، علمی مانند علم اعداد

(حساب)، علم هندسه، علم اصوات و موسیقی و سرانجام، دیالکتیک را بشناسد.

وی عقیده دارد که فلاسفه باید تعلیمات خود را از کودکی به مردم بیاموزند، چون این دوره آموزشی حدود چهل سال طول می کشد.

در این فصل، هشت اصل از اصول کلی الهیات افلاطون بیان شده که همگی با خداشناسی پیامبران در تضاد و تقابل قرار دارد.

فصل چهارم: خداشناسی افلاطون

اشاره

مسئله خدا و خداشناسی در فلسفه افلاطون از مسائل پیچیده و مبهم است و پیرامون آن بحث ها و تفسیرهای زیادی صورت گرفته که این تفسیرها نیز غالباً به صورت احتمالی مطرح شده است.

افلاطون، خود در رساله «طیمائوس» در این باره می گوید:

دشوار است یافتن سازنده و پدر جهان و در صورت یافتن او، محال است با همه کس درباره او سخن گفتن. (1)

ص: 81

اصل خیر در منتهی الیه عالم معقولات جای دارد و آن را به زحمت می توان دید. (1)

قبل از اینکه مسئله خدا در فلسفه افلاطون بیان شود، مناسب است نظری کوتاه به فلسفه او بیافکنیم. همانگونه که گذشت، افلاطون معتقد بود که اشیاء محسوس در آی حال «شدن» و صیوررتند در حالی که شناخت عقلیدر باره اشیائی است که «باشند» و کلیات ثابتی که عقل آنها را می شناسد در عالمی جدا از عالم محسوس و متغیر، موجود می باشند.

این کلیات یا مثل به نحو منظمی و با ترتیب خاصی، در عالم مثل قرار گرفته اند. به طوری که هر قدر در سلسله ممثل بالاتر برویم، به مثال های شامل تر و کلیتری می رسیم. در رأس این صور، «خیر مطلق» قرار گرفته است که بنابر گزارش ارسطو، با «واحد» یکی است.

از طرف دیگر، افلاطون برای توجیه ارتباط عالم محسوس با عالم معقول و کیفیت ایجاد عالم محسوس، مسئله «صانع» یا «دمیورژه» را مطرح می کند.

«در رساله تیمائوس، افلاطون صریحا میگوید که خدا، یا صانع اشیاء این عالم را بر طبق الگوی صور [مثل] می سازد» (2).

«نمی توان انکار کرد که افلاطون در تیمائوس چنان سخن می گوید که گویی صانع (دمیورژ) یعنی علت فاعلی نظم در جهان، اشیاء این عالم را از روی صور به عنوان علت نمونه ای می سازد، و بنابراین صور یا محل کاملا جدا از صانع هستند، به طوری که اگر صانع را خدا بنامیم، باید نتیجه بگیریم که صور نه فقط خارج از اشیاء این عالم اند؛ بلکه خارج از خدا نیز هستند» (3).

ص: 82

1- افلاطون، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، ص 401.

2- کاپلستن، فردریک، تاریخ فلسفه، ج 1، ص 234

3- کاپلستن، فردریک، تاریخ فلسفه، ج 1، ص 238.

تا اینجا، به نظر می‌رسد که خداوند افلاطون همان صانع یا دمیورژ است که از مثل و خیر مطلق جداست و کارش ساختن عالم محسوس از روی الگوی مثل می‌باشد.

از طرف دیگر ارسطو گزارش می‌دهد که در نظر افلاطون «واحد، علت چستی» صورت هاست» (1).

افلاطون، خود در کتاب جمهور می‌گوید:

آنچه من تصور میکنم این است که اصل خیر در منتهی الیه عالم معقولات جای دارد و آن را به زحمت می‌توان دید، اما اگر شخص آن را مشاهده کند به ناچار اذعان خواهد نمود که منشأ کل خوبی و زیبایی همان است و در جهان مرئی آفریننده روشنائی و کانون نور جز آن نیست و در عالم معقولات نیز منبع حقیقت و عقل همان است. (2)

«به همین طریق باید تصدیق کنی که چیزهایی هم که شناخته می‌شوند، نه فقط خاصیت شناخته شدن را از اصل خیر کسب می‌کنند؛ بلکه علاوه بر آن وجود و ماهیت آنها نیز از خیر است، با آنکه خیر عین وجود نیست؛ بلکه از حیث عظمت و قدرت به مراتب بالاتر از آن است. (3)

به این ترتیب، در فلسفه افلاطون با دو خدا مواجه هستیم: «صانع» و «خیر مطلق».

افلاطون نیز در نامه ششم به دوستانش بر این مطلب صحه می‌گذارد. در آن نامه وی از دوستانش می‌خواهد که «به نام خدایی که رهبر همه اشیاء کنونی و آینده است و به نام پدر آن رهبر و علت، سوگند وفاداری یاد کنند. (4)

این خدا و پدرش بردمیورژ (صانع) و خیر مطلق (واحد)، تطبیق شده‌اند. بنابراین، آن نظریه‌ای که دمیورژ و واحد را در فلسفه افلاطون، یکی میدانند دور از واقع به نظر می‌رسد.

حال ببینیم از نظر افلاطون مردم چگونه می‌توانند خدا را بشناسند.

ص: 83

1- ارسطو، متافیزیک، ص 26.

2- افلاطون، جمهور، بخش هفتم، ص 400-401.

3- افلاطون، جمهور، بخش ششم، ص 384.

4- کاپلستن، فردریک، تاریخ فلسفه، ج 1، قسمت اول، ص 247.

به نظر وی، معرفت واقعی همان شناخت کلیات و صور است و کلی ترین صورت نیز خیر مطلق و واحد می باشد که خدای اعلائی افلاطون بوده و در رأس صور قرار دارد. باید دید که معرفت صور و کلیات چگونه حاصل می شود.

افلاطون طریقه رسیدن به معرفت صور را در کتاب هفتم از جمهوری به تفصیل بیان می کند. وی در آغاز این کتاب از زبان سقراط، تمثیل معروف غار را مطرح می کند و سپس بیان می دارد که تنها فلاسفه اند که خود را از تاریکی غار رهانیده و به روشنایی خورشید و خیر مطلق نائل می شوند.

و سپس ادامه می دهد: باید فیلسوفی که به دیدار خیر مطلق نائل آمده به دیار زندانیان فرود آید و زمام امور آنان را به عهده گیرد تا مدینه فاضله برپا شود و مردم به سعادت برسند. ولی اگر کسی بخواهد فیلسوف شود و به مشاهده صور و خیر مطلق و خداوند پردازد، باید قبلاً مراحل را طی کند. اولین علمی که سقراط (1) پیشنهاد می کند علم اعداد و حساب است، به وسیله این علم، روح از محیط عالم فانی به مقام ادراک حقیقت وجود ارتقاء پیدا می کند، از این حیث که انسان می تواند نفس را به سوی جهان بالا سوق دهد و وادار به تفکر درباره حقیقت اعداد نماید و اجازه ندهد که نفس در این تفکر، اعداد را نماینده اشیاء مرئی و محسوس بداند.

دومین علمی که پیشنهاد می شود، هندسه است. چون موضوع هندسه، علم به وجود لایزال و باقی است، لذا نفس را به سمت حقیقت سوق می دهد. آنگاه هندسه فضائی و نجوم مطرح می شود. در این دوره، مطالعه از هندسه مسطحه به هندسه فضایی منتهی می شود تا فیلسوف را در نزدیکی شدن به صور انتزاعی به وسیله پیشرفت از مطالعه اشکال دو بعدی به مطالعه اشکال سه بعدی، کمک کند.

آخرین مرحله از مقدمات دیالکتیک، علم اصوات و موسیقی است. البته تأکید بر

ص: 84

1- کتاب «جمهور» به صورت نقل قول از سقراط تنظیم شده و فرض این است که: در حدود سال 411 قبل از میلاد شبی سقراط در منزل پیرمردی «سفالوس» نام با عده ای وارد مباحثه می شود و روز بعد جریان گفتگو را برای دوستان خود نقل می کند.

مطالعه خود اصوات نیست؛ بلکه بر روابط میان آنهاست. بعد از گذراندن موفقیت آمیز مقدمات فوق شخص لیاقت شرکت در دیالکتیک (مباحثه، مناظره، جدال عقلی) را پیدا می کند تا بتواند از سایه های غار کاملاً رهایی یابد و به یادآوری معقولات برسد.

اما مناظره کننده شرائط دیگری را نیز باید داشته باشد که عبارتند از: داشتن اراده، شجاعت، زیبایی! استعداد طبیعی، تیزفهم بودن، حافظه، همتی خستگی ناپذیر، دوست داشتن همه نوع کار و استعداد جسمی و روحی البته سالخوردگان نمی توانند این راه را طی کنند، زیرا برای پیران دویدن، آسانتر از کسب دانش است و کارهای سخت و سنگین را باید به جوانان وا گذاشت.

بدین سان فلاسفه تعلیمات فوق را باید از کودکی بیاموزند، به این معنی که تا هجده سالگی آشنایی مقدماتی با ادبیات، موسیقی و ریاضیات پیدا کنند، بعد تا بیست سالگی تعلیمات بدنی و نظامی به آنها داده شود، آنگاه مدت ده سال به تحصیل علوم ریاضی مشغول شوند و علمی را که در دوره کودکی به طرز متشتت آموخته اند اکنون با یکدیگر تلفیق کنند، آن وقت نخبگان برگزیده شده و پنج سال یعنی تا سی و پنج سالگی به فرا گرفتن علم مناظره همت گمارند. پس از آن باید پانزده سال وقت، صرف کسب تجربیات علمی شود تا در پنجاه سالگی این افراد برگزیده، بالاخره به لقای خیر مطلق نایل آیند. (1)

اصول کلی الهیات افلاطون

خداشناسی افلاطون را می توان در چند جمله خلاصه کرد:

1. برای افلاطون یافتن خداوند دشوار است و سخن گفتن با مردم درباره خدا، محال است؛

2. در الهیات افلاطون به دو موجود بر می خوریم که احتمالاً هر دو خدا هستند و یا

ص: 85

1- افلاطون، جمهور، بخش هفتم، ص 392 - 446، همچین پاپکین، ریچارد هنری، کلیات فلسفه، ص. 277-280.

یکی خدای اصلی و دیگری فرعی، همان گونه که افلاطون از این دو خدا به عنوان پدر و پسر یاد می کند؛

3. معرفت، فقط یادآوری و شهود عقلانی (1) صور و معقولات است و این شهود

عقلانی به وسیله جدال عقلی و مناظره میسر می شود؛

4. یکی از دو خدای افلاطون در رأس معقولات قرار دارد که عبارتست از «واحد» و خیر مطلق؛

5. خدای دیگر افلاطون یعنی صانع (دمیورژ) وقتی در فلسفه افلاطون ظاهر می شود که رابطه دو عالم محسوس و معقول به نحو سؤال انگیزی مطرح می شود و افلاطون برای رهایی از این اشکال و توجیه رابطه دو عالم، خدای دیگر خود را برای حل این مشکل مطرح می سازد، این خدا (صانع) در سلسله مثل جای نمی گیرد و جدای از واحد و خیر مطلق است؛

6. الهیات افلاطون، به حق، یک الهیات فلسفی است، یعنی فقط در چارچوب نظام فلسفی افلاطون قابل تصور و درک می باشد؛

7. هر قدر صور، کلی تر و مجردتر بشوند، شناخت آنها دشوارتر است، بنابراین شناخت خیر مطلق که در رأس صور معقول قرار دارد و یکی از دو خدای افلاطون است، مشکل ترین شناخت است و از نظر زمانی نیز آخرین شناخت به شمار می رود؛

ص: 86

1- درباره شهود افلاطون، این سؤال مطرح است که آیا این شهود از نوع عرفانی است یا از قبیل شهود عقلانی، شهود افلاطون یک شهود ذهنی و عقلانی است؛ زیرا روش افلاطون برای شهود صور و معقولات، روش مناظره و دیالکتیک است و مقدمات دیالکتیک نیز همچون ریاضیات، بیشتر ذهن انسان را تقویت می کند تا اینکه یک حالت روحانی و خلسه انگیز به انسان ببخشد. مفسرین افلاطون نیز مثل «استیس» و «ریتر» معتقدند: ممثل، عقلانی اند و توسط عقل درک می شوند و فقط تیلور، کلام افلاطون در رساله «مهمانی» را به یک سفر روحانی تفسیر کرده است. رک: کاپلستن، فردریک، تاریخ فلسفه، ج 1، قسمت اول، ص 271 به بعد.

8. هر دو خدای افلاطون، خصوصاً خیر مطلق، فقط برای فلاسفه قابل شناخت می باشد و فلاسفه، افراد معدودی هستند که دارای قابلیت های جسمانی، ظاهری، روحی، ذهنی و ... هستند که بعد از گذراندن مراحل زیاد در پنجاه سالگی قادر خواهند بود، خیر مطلق را درک کنند و بقیه مردم یعنی اکثریت قریب به اتفاق مردم از درک خداوند محروم خواهند شد و سعادتشان فقط این است که در مدینه فاضله افلاطون مطیع فیلسوف و حاکم، باشند.

مطالب فوق نتایج خداشناسی افلاطون است. همه این نتایج با تلقی ادیان الهی از خداوند متعال و طریق معرفت او مخالفت دارد.

در بخش بعدی خداشناسی دینی به تفصیل مورد ارزیابی قرار گرفته، سپس تغایر

فاحش آن با نتایج فوق نشان داده خواهد شد.

در اینجا، فهرست وار، نظرگاه ادیان الهی در خصوص موارد فوق راعرضه نموده، توضیحات آن به بحث آینده موکول می شود.

1. معرفت خداوند عمومی است و مخصوص طبقه خاصی نیست؛

2. هیچ علمی مقدمه شناخت خداوند نیست و شناخت خدا در قالب نظام های

فلسفی، مطرح نمی شود؛

3. شناخت خداوند احتیاج به تأمل عقلانی و فلسفی ندارد بلکه شناساندن خدا به

عهده خداست و لذا برای انسان دشواری عقلی، در بر ندارد؛

4. رکن اساسی خداشناسی دینی، توحید است؛

5. خداوند در هیچ صورت عقلی و ذهنی قابل توصیف و تصویر نیست. ساحت

مقدس او از هر تصور عقلی، پاک و مبرا است. تمام تصورات بشری در مورد او توهمی است که مخلوق و ساخته دستگاه ذهن انسانی است و قابلیت قبول در

پیشگاه اقدس او را ندارد؛

6. معرفت واقعی خداوند به وسیله جدل و دیالکتیک میسر نمی شود بلکه قلب

انسان کانون معرفت و مخاطب تعریف خداست، البته نباید این سخن را به معنای نفی هر گونه اندیشه و جدل در حوزه اعتقادات دینی گرفت. احتجاج

و جدال احسن در مجموعه معارف دینی از جایگاه خاصی برخوردار است که

تبیین آن در بحث آتی خواهد آمد.

پرسش برای پژوهش

1. مثل در نظریه افلاطون را توضیح دهید.
2. رابطه مثل، خیر مطلق و صانع در نظر افلاطون چیست؟
3. رابطه مثل با معرفت در دیدگاه افلاطون چگونه است؟
4. به نظر افلاطون، فیلسوفان چگونه می توانند مردم را به خیر مطلق برسانند؟ 5. علومی که افلاطون برای سعادت مردم پیشنهاد می کند، چیست؟
6. اصول کلی الهیات افلاطون را توضیح دهید، و با دیدگاه ادیان الهی مقایسه کنید.

ص: 88

در این فصل، منطق ارسطویی به اختصار تبیین شده، به ویژه مفاهیم: انتزاع، تصدیقات، تصورات، علوم اجتماع نقیضین.

تصور خدا نیز یکی از تصورات است که به شناخت عقلی باید شناخته شود، و خود سه مرحله دارد. چگونگی طی شد این سه مرحله، و عناصر مهمی از فلسفه ارسطو که در این فرآیند، نقش دارند بیان شده است در باب تصور وجود و اثبات خدا در دیدگاه ارسطو نیز توضیح مختصر داده شده است. نگاه اصول کلی الهیات ارسطو با اصول دینی که در نقطه مقابل آن قرار دارد، مقایسه می شود.

فصل پنجم: خداشناسی ارسطو

اشاره

در بخش اول بیان شد که منطق ارسطو با استفاده از سرمایه کلیات و با روش خاص خود در صدد کشف مجهولات می باشد. حال همین مطلب از بعد دیگری توضیح داده می شود تا به خداشناسی ارسطو برسیم.

اصولاً منطق فلاسفه یونان، از دو بخش عمده تشکیل می شود:

1. کشف کلیات؛

2. انتقال از یک کلی به کلی دیگر یا از یک قضیه به قضیه دیگر با روش استنتاج.

ص: 89

کشف کلیات با توجه به تلقی فیلسوف، از کلی انجام می پذیرد. به این ترتیب، سقراط که جایگاه کلیات را در ضمیر آدمی می داند، به وسیله روش دیالکتیک و محاوره سعی می کند که کلیات و تعاریف کلی را از روح انسان بیرون بکشد. افلاطون از این جهت که عالم مثل را جایگاه کلیات می داند، سعی می کند با انتقال از این عالم به عالم مثل به دیدار صور کلی نائل آید و ارسطو چون جایگاه کلیات را عالم محسوس و جزئیات می داند، مسئله انتزاع کلیات از جزئیات را مطرح می سازد.

بنابراین مسئله انتزاع ارتباط عمیقی با تلقی ارسطو از کلیات دارد و وجه تمایز مهم ارسطو با افلاطون و سقراط را در این ناحیه باید جستجو کرد، نه در قسمت دوم منطق که مسئله استنتاج و عبور از یک کلی به کلی دیگر مطرح می شود. (1)

اینکه عمل انتزاع چگونه انجام می یابد و با کدامین روش تحقق می پذیرد، از بخش های پیچیده و مهم جهان بینی ارسطو است. ارسطو، خود نیز به مشکلات انتزاع آگاه بود. «ارسطو با آگاهی از این که ما به هیچ وجه همیشه قادر به تحصیل تعریف ذاتی و یا واقعی که به وسیله انتزاع و ترکیب جنس و فصل انجام می شود) نیستیم، تعاریف اسمی یا توصیفی را جایز می شمارد هر چند نسبت به آنها خیلی خوش گمان نبود». (2)

البته بحث پیرامون مسئله انتزاع، فرصت دیگری را می طلبد ولی به طور خلاصه، باید گفت که «کلی» با توجه به نقاط اشتراک و افتراق انتزاع می شود، نقاط مشترک در میان اعضای یک طبقه به صورت «نوع» و نقاط مشترک در میان انواع مختلف به صورت جنس» انتزاع می گردد. حاصل انتزاع از نقاط افتراق در میان انواع «فصل» را تشکیل

ص: 90

1- در اینجا دو نکته قابل دقت است: 1- منطق با توجه به فلسفه منطق و مبنای معرفت شناسی فیلسوف شکل می گیرد. مثلاً ارسطو با توجه به دیدگاه فلسفی خویش در مورد کلیات، به مسئله انتزاع می رسد و با توجه به مسئله انتزاع و محصول آن، منطق استنتاج مجهولات از امور انتزاع شده را مطرح می سازد؛ 2- برخی به اشتباه، منطق دیالکتیک سقراط یا افلاطون را با منطق استنتاجی ارسطو مقایسه می کنند، در حالی که دیالکتیک در مقابل انتزاع قرار می گیرد، زیرا دیالکتیک و انتزاع، هر دو برای کشف کلیات به کار گرفته می شوند. و اگر بخواهیم منطق استنتاجی ارسطو را با منطق افلاطون مقایسه نماییم، باید بخش تقسیم و ترکیب افلاطون را در مقابل آن قرار داده و مقایسه کنیم.

2- کاپلستن، فردریک، تاریخ فلسفه، ج 1، قسمت دوم، ص 385-386.

می دهد. این کلیات، از سافل تا عالی طبقه بندی می شوند به گونه ای که در رأس طبقات مختلف، «مقولات» قرار می گیرند.

تا اینجا سرمایه منطق فراهم شده است، از این پس وارد مرحله دوم منطق می شویم یعنی حرکت از مبادی تصویری معلوم به مراد مجهول و به عبارت دیگر: عمل استنتاج، مثلاً از ترکیب دو تصور معلوم (جنس و فصل) به یک تصور مجهول (ماهیت و نوع) می رسیم و در نهایت، نوع را به وسیله جنس و فصل تعریف می کنیم.

این قسمت منطق که معمولاً به عنوان تمام منطق ارسطو لحاظ می شود و عنوان منطق صوری بر آن نهاده می شود، با قسمت اول کاملاً مناسبت دارد. یعنی این منطق برای سیر از مواد خاصی (مواد انتزاعی فراهم شده) به مجهولات ویژه ای (مجهولات کلی انتزاعی) طراحی شده است و به دلیل همین تناسب میان محتوا و صورت است که می توان منطق ارسطو را منطق محتوا نیز دانست. (1)

و اما در قسمت تصدیقات، ابتدا باید به تصدیقات معلومی برسیم، تصدیق معلوم، تصدیقی است که از دو تصور معلوم به نام موضوع و محمول تشکیل یافته است که نسبت بین موضوع و محمول نیز بدیهی یا معلوم می باشد.

بنابراین، اساس هر تصدیقی، تصور می باشد. از طرف دیگر اگر نسبت همه مجهولات به موضوعات، مجهول و غیربدیهی باشد، هیچ معرفتی حاصل نخواهد شد و فیلسوف در مسیر تسلسل وار، راه به مقصد نخواهد برد.

از این رو اصول و تصدیقات معینی هستند که به طور شهودی و بدون اقامه برهان شناخته می شوند و مبنای سیر و حرکت علمی به سمت مجهولات می باشند. و لذا بدیهیات اولیه در فلسفه ارسطو از جایگاه ویژه ای برخوردار است.

ارسطو در مورد اصل عدم اجتماع نقیضین و اصل طرد ثالث می گوید:

ص: 91

1- در عصر جدید به خصوص در اروپا سعی فراوان شده تا هر چیز بیشتر رنگ محتوا را از این منطق زدوده و آن را صوری تر کنند، ولی در این منطق - بلکه در هیچ منطقی - نمی توان قالب آن را از محتوا تهی نمود، به صورتی که قالب خاصی بر هر نوع محتوایی قرار گرفته و نتیجه مطلوب را بدهد. این امر زمانی محقق خواهد شد که قالب هایی شامل و فراگیرتر از قالب های موجود، فراهم آید.

بنابراین، آشکار است که چنان اصلی استوارترین همه اصول است. اینک می‌گوییم زن که این اصل چیست: بودن و نبودن یک چیز - هر دو - در یک زمان و در همان چیز و از همان جهت ممکن نیست ... این استوارترین همه اصل هاست. (1)

اما در واقع وجود هیچ چیز «میانی» در بین دو نقیض امکان ندارد بلکه درباره یک و چیز، باید یک چیز را به هر چه باشد - یا ایجاب کرد یا سلب. (2)

البته این اصول بدیهی بیش از اینکه مستقیماً به عنوان صغری و کبری در استدلال و به کار گرفته شوند، ضامن صحت استدلال هستند، زیرا همین که در استدلال قیاسی مقدمات را قبول کردیم، دیگر نمی‌توانیم از قبول نتیجه امتناع ورزیم، چون در غیر این صورت قائل شده ایم که یک چیز در آن واحد، هم هست و هم نیست. (3)

اما چگونگی عبور از تصدیقات معلوم به تصدیقات مجهول را ارسطو به وسیله قیاس، استقراء و تمثیل بیان می‌کند.

حال با توجه به مطالب فوق، ارسطو در مورد شناخت خداوند چگونه عمل می‌کند؟ شناخت عقلی همان شناخت کلیات است و کلیات نیز دو بخش اند:

1- تصورات معلوم؛ 2- تصورات مجهول.

ابتدا باید ارسطو یک تصور کلی معلوم از خداوند را فراهم آورد، و چون هدف نهایی وی اثبات وجود برای خداوند است، پس باید تصور معلومی از وجود فراهم شود. سپس نسبت بین این دو تصور را به وسیله قیاس و دو قضیه معلوم که هم موضوع و محمول و هم نسبت در آنها معلوم است، اثبات کند.

بنابراین، برای اثبات خداوند، سه مرحله باید طی شود:

1. تصور معلومی از خداوند؛

ص: 92

1- ارسطو، متافیزیک، ص 97.

2- ارسطو، متافیزیک، ص 119.

3- رک: فولکیه، پل، مابعدالطبیعة، ترجمه یحیی مهدوی، ص 85 و 87.

2. تصور معلومی از موجود بودن؛

3. اثبات کردن و معلوم ساختن نسبت بین دو تصور فوق به وسیله دو قضیه معلوم که به شکل قیاس در کنار یکدیگر قرار گیرند و قضیه سوم را (ادعان به نسبت بین خداوند و 2 وجود) نتیجه دهند.

اکنون باید دید این سه مرحله چگونه طی می شود.

الف) تصور خدا

اصولا هر فیلسوفی که ابتدا برای خویش نظام ذهنی می سازد و در پایان کار به اثبات خداوند می پردازد، خداوند را با ملاحظه اصول ذهنی و فلسفی خویش، مورد توجه و اثبات قرار می دهد. توضیح اینمطلب قبلا گذشت و در فلسفه افلاطون نیز دیده شد. ارسطو نیز به همین صورت تصویری از خداوند را در ذهن خویش فراهم می آورد. حال به عناصر مهمی از فلسفه ارسطو که در شکل گیری تصور خداوند نقش داشته اند اشاره می شود:

1. عالم از ازل موجود بوده، بدون آنکه از ازل آفریده شده باشد. البته این مطلب

خصیصه فرهنگ یونان است که مسئله خلق عالم توسط خداوند در آن غالبا

مطرح نیست؛

2. حرکتی در عالم وجود دارد و این حرکت بالضروره ازلی است؛

3. حرکت برخلاف وجود، مستلزم مبدائی بالفعل است، بنابراین، جهان به طور

کلی مستلزم یک «محرک اول» است که خود متحرک نیست و الا باز هم محتاج

محرک بوده و به تسلسل خواهد انجامید؛

4. محرک اول نمی تواند به عنوان علت فاعلی و با قصد و مشیت، عالم را براند،

زیرا بنابر نظریه ارسطو در باب حرکت، عکس العملی از متحرک بر محرک وارد می آید و لذا محرک نیز متحمل تغییر و حرکت می شود. با

این همه محرک اول چون معشوق و غایت موجودات است از این رو خود موجودات عشق و کششی

و به طرف محرک اول دارند که باعث حرکت به سوی محرک اول می شود. بنابراین محرک اول به شکل علت غایی غیرارادی منشأ حرکت است؛

5. محرک اول باید فعل محض و غیرمادی بوده و هیچ قوه ای در آن نباشد و الا و انفعال و تغییر و حرکت در آن نیز رخ خواهد داد؛

6. چون فعل با فاعل سنخیت دارد، محرک اول به حکم آنکه غیرمادی است نمی تواند هیچ فعل جسمانی انجام دهد بلکه فعالیت او باید روحانی و عقلانی

محض باشد، بنابراین تنها کار محرک اول فکر است؛

7. معرفتی که محرک اول آن را داراست نمی تواند معرفتی باشد که مستلزم تغییر یا احساس یا تازگی باشد، بنابراین محرک اول، فقط خود را می شناسد و لذا ارسطو محرک اول را به عنوان عقل و فکر معرفی می کند و به تعبیر خود او: «اندیشیدن او، اندیشیدن به اندیشیدن است...» و «اندیشه با اندیشنده یکی است» (1)؛

8. قبلاً اشاره شد که ارسطو معمولاً کلیات را در ده طبقه قرار می دهد و در رأس هر کدام یک مقوله قرار دارد که مجموعاً ده مقوله خواهیم داشت. یکی از این مقولات جوهر است و به مقوله دیگر اعراضند. ارسطو محرک اول را تحت مقوله جوهر قرار می دهد و به عنوان جوهر غیرمتحرک از آن یاد می کند (2)؛

9. احتمالاً ارسطو به محرک های غیر متحرک کثیری می اندیشیده است. از آنجا که ارسطو از طریق حرکت به تصور خداوند می رسد و از طرف دیگر انواع مختلف حرکت در جهان موجود است و هر نوع از این حرکات باید به یک محرک نامتحرک منتهی شوند، بنابراین قاعدتاً ارسطو باید به تعدد خدایان معتقد باشد.

وی در این زمینه می گوید:

از آنجا که می بینیم غیر از حرکت مطلق کل جهان که می گوئیم جوهر نخستین نامتحرک آن را به حرکت می آورد، حرکت های مکانی دیگر هم موجوداند، مانند

ص: 94

1- ارسطو، متافیزیک، ص 409، همچنین رک: کاپلستن، فردریک، تاریخ فلسفه، ج 1، قسمت دوم، ص. 434-428.

2- برای نمونه رک: ارسطو، متافیزیک، ص 395-404، 405 و 406.

حرکت های جاویدان ستارگان سرگردان (یعنی سیارات) پس هر یک از این حرکات مکانی نیز باید به وسیله یک جوهر بذاته نامتحرک و جاویدان به حرکت آورده شود... پس آشکار است که جوهرها ضرورتاً به همان تعداد (حرکات مکانی ستارگان وجود دارند... عدد مجهول سپهرها... پنج‌جاه و پنج خواهد بود، اما اگر به ماه و خورشید آن حرکت هایی را که از آنها سخن گفتیم، نیافزائیم، آنگاه شمار سپهرها چهل و هفت خواهد بود پس بگذاریم که شمار سپهرها این اندازه باشد، چنانکه می توان احتمالاً جوهرها و مبادی نامتحرک را نیز به همین تعداد انگاشت. زیرا از ضرورت سخن گفتن را باید به اندیشمندان نیرومندتری

و اگذاریم. (1)

به نظر می رسد که ارسطو، تصور روشنی از تعداد خدایان، در ذهن نداشته است و لذا با تواضع! نظریه یقینی و ضروری به اندیشمندان نیرومندتر از خویش می سپارد و خود فقط به صورت احتمال نظریه خویش را مطرح می سازد.

10- خدای ارسطو را نمی توان عبادت کرد و به او محبت ورزید و از او انتظار کمک داشت.

«ارسطو در اخلاق کبیر صریحاً می گوید کسانی که فکر میکنند که به خدا می توان محبت ورزید بر خطا هستند؛ زیرا خدا نمی تواند محبت ما را پاسخ دهد و ما در هیچ حال نمی توانیم بگوییم که خدا را دوست میداریم». (2)

از مطالب فوق نتیجه گرفته می شود که خدا (یا خدایانی) که ارسطو بر مبنای فلسفه خویش تصور کرده است محرک اول و معشوق عالم است که هیچ اراده ای ندارد و کاری از او سر نمی زند و فقط مشغول تفکر درباره خویش است.

به دیگر سخن خدای ارسطو نمونه کاملی از یک فیلسوف (مثل خود ارسطو) می باشد.

ص: 95

1- رک: ارسطو، متافیزیک، ص 403-407.

2- کاپلستن، فردریک، تاریخ فلسفه، ج 2، ص 432.

وجود در نزد ارسطو کلی ترین کلیات است (1) و می تواند بر تمام مقولات حمل شود وی می گوید:

واژه موجود به گونه های بسیار به کار می رود اما راجع به یک طبیعت معین است و نیز به گونه ای همنام (به اسم اشتراک اسم) به کار نمی رود بلکه به همان گونه که هر چیز تندرست منسوب به تندرستی است ... بدین سان واژه موجود در معناهای بسیار به کار می رود، اما همه آن معناها به اصل (یا مبدئی)

یگانه باز می گردند ... زیرا اینها نیز به گونه ای بیانگر یک مفهوم واحدند. (2)

بنابراین از آنجا که وجود در معانی مختلف به کار گرفته می شود، مشترک معنوی نیست، و چون معانی مختلف وجود، با یک طبیعت معینی ارتباط پیدا می کنند، مشترک لفظی صرف هم نیست؛ بلکه وجود نوعی مقوله مشکک است، یعنی وجود معنای واحد ندارد، ولی معانی مختلفش به وجهی به یک معنی ارتباط پیدا می کنند. (3)

ج اثبات خدا ارسطو، در دو مرحله سابق، به تصور روشنی از خدا و موجود بودن می رسد. حال باید

ص: 96

1- ارسطو، متافیزیک، ص 76 سطر آخر.

2- ارسطو، متافیزیک، ص 89-90، همچنین رک: ارسطو، متافیزیک، ص 145، 197، 207، 211 و 217.

3- در حکمت متعالیه، وجود، مشترک معنوی است، ولی حمل آن بر مصادیقش به نحو متفاوت انجام می پذیرد و این تفاوت به جهت اختلاف مصداق است نه مفهوم و معنی، لذا وجود، ضمن اینکه مشترک معنوی است، یک مقوله مشکک نیز می باشد. علت مشکک نامیدن این مقولات این است که از طرفی یک معنای واحد دارند، ولی از سوی دیگر به صورت های مختلف (اولیت، اولویت، اقدمیت و اشدیت) بر مصادیق خویش حمل می شود و لذا انسان را به شک می اندازد که آیا دارای یک معنی است یا معانی مختلفی دارد. اگر از دیدگاه حکمت متعالیه به نظریه ارسطو بنگریم، ارسطو یا مانند این حکمت قائل به اشتراک معنوی وجود و حمل تشکیکی آن بر مصادیق می باشد و یا مشکک بودن وجود، ارسطو را نیز دچار اشتباه کرده است و لذا راهی را بین اشتراک معنوی و اشتراک لفظی پیموده است. رک: صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج 1، ص 39-77.

نسبت بین این دو تصور را روشن و معلوم سازد و قضیه «خدا (محرک اول)، موجود است» را اثبات نماید. همان گونه که در مقام ثبوت، حرکت باعث ایجاد تصویری از محرک اول شد، در مقام اثبات نیز برهان اصلی ارسطو، برهان حرکت است. دلیل وی را می توان به این صورت بیان کرد: 1- عالم متحرک است؛ 2- هر متحرکی، محرکی دارد. نتیجه: عالم محرکی دارد.

1. اگر آن محرک نیز محرک دیگری غیر از خود داشته باشد، تسلسل پیش می آید؛

2. در حالی که تسلسل باطل و محال است. نتیجه: محرک عالم خود محرکی ندارد یعنی به عنوان محرک اول مطرح است.

با این دو قیاس حملی و استثنائی، ارسطو موفق می شود تا محرک اول را اثبات نماید. صغری و کبرای قیاس فوق باید قبلاً معلوم باشند. به نظر می رسد که حرکت عالم را ارسطو از تغییر و زوال موجودات عالم که بدیهی می انگاشت، نتیجه گرفته است و احتیاج متحرک به محرک را از اصلی بدیهی جهت کافی»، (1) برداشت کرده است.

اصول کلی الهیات ارسطو

اکنون مناسب است اصول کلی خداشناسی ارسطو را در چند جمله خلاصه کنیم: 1. مسئله خدا در انتهای فلسفه ارسطو و بعد از طبیعیات و الهیات به معنای اعم،

قرار می گیرد بدین بیان که قبل از مباحث طبیعیات و امور عامه فلسفه، نمی توان در مورد خدا سخنی به میان آورد و اثبات خداوند نیز پس از سپری کردن علوم مختلف از جمله فیزیک و فلسفه اعم، امکانپذیر است. بنابراین تصور خداوند

در مقام ثبوت و نیز تصدیق آن در مقام اثبات براساس مطالب به ثبوت رسیده،

ص: 97

1- این اصل منشأ بسیاری از اصول عقلانی دیگر مانند اصل علیت، اصل غائیت، اصل جوهریت و اصل موجبیت به شمار می رود و به عنوان مدار اصلی مذهب اصالت عقل مطرح است، ولی تا زمان «لایب نیتس» توجه کافی به این اصل معمول نبوده، مطابق این اصل هر موجودی جهتی ثابت دارد و هیچ چیز نیست که خالی از وجه عقلی باشد. از این اصل به عنوان اصل معقولیت عام و شامل نیز یاد می شود. (برای توضیح رک: فولکیه، پل، مابعدالطبیعة، ص 92-95)

در علوم مقدماتی و نظام فلسفی، انجام می پذیرد؛

2. چون کلی، موضوع شناخت و تصور عقل است، از این رو خداوند نیز به عنوان یک کلی مطرح می شود ارسطو خداوند را در تحت مقوله کلی جوهر قرار می دهد؛

3. تصور خداوند با توجه به نظام معقول که قبلا- طراحی شده است شکل می گیرد. این مطلب در تلقی متفاوت افلاطون و ارسطو از خداوند کاملا آشکار است؛

4. بر مبنای نظام فلسفی ارسطو خداوند محرکی است که با غایت بودن، عالم را به حرکت در می آورد و هیچ اراده و فعلی از او سر نمی زند؛ بلکه خداوند عقلی است که خودش را در مورد تعقل قرار می دهد، یعنی یک فیلسوف تمام عیار یونانی؛

5. خداوند کاری به این عالم ندارد و لذا نه خودش را به انسان ها معرفی می کند و نه قادر است پیغمبر و دینی را برای هدایت مردم بفرستد و از طرف دیگر انسان ها نیز نمی توانند خداوند را دوست داشته و او را عبادت کنند؛

6. خداوند و وجودش به عنوان دو کلی (مقوله جوهر و مقوله مشکک وجود) مورد تصور قرار می گیرد؛

7. وجود خداوند محتاج اثبات عقلی است (و راه دیگری برای شناخت خداوند وجود ندارد)؛

8. نظام عقلانی ارسطو قادر نیست که مسئله شرک را رد کند بلکه حرکت خاصی را که ارسطو تصویر میکند نه تنها وجود محرک اعلی را به عنوان جوهر غیر متحرک اثبات می کند؛ بلکه از راه تعدد نوع حرکت، تعدد جواهر غیر متحرک و تعدد خدایان را نیز اثبات می نماید؛

9. برای ارسطو مسئله توحید و شرک به عنوان یک مسئله مشکل و مبهم مطرح می شود و لذا نظر قطعی را در این زمینه به اندیشمندان نیرومندتر از خود وامی گذارد و خود فقط به صورت احتمال مسئله شرک را تأیید می کند؛

مطالب فوق، نتایج خداشناسی ارسطو است. برخی از این مطالب در بخش قبلی مورد بحث واقع شد و بقیه مطالب نیز در بخش بعدی با دیدگاه ادیان مقایسه خواهد شد.

در اینجا به طور خلاصه به اصول دینی که در مقابل اصول ارسطویی مطرح است اشاره می شود:

1. شناخت خداوند محتاج هیچ نظام فلسفی نیست؛ بلکه تعریف توسط خداوند انجام می شود و انسان در یادآوری معرفت خداوند محتاج هیچ علمی نیست؛

2. تعریف و معرفت خداوند از نظر زمان مقدم بر این عالم و همه علوم بشری است؛

3. رتبتاً نیز معرفت خداوند در ابتدای دین قرار دارد؛

4. چون تعریف، فعل خداوند است، لذا از هر نوع ابهامی به دور است و خداوند

خود را متوحداً به انسان معرفی کرده است، لذا در خداشناسی دینی جایی برای

شرک وجود ندارد؛

5. به جای مسئله اثبات، مسئله تذکر در دین مطرح است؛

6. تصور خداوند به هیچ معنایی در دین مطرح نیست؛

7. خدای ادیان، خدایی دوست داشتنی است که با نظر لطف و رحمت به مخلوقات خویش می نگرد و انسانیت انسان نیز به میزان ارتباطی است که با خداوند دارد و

این ارتباط به شکل عبادت، غایت خلقت محسوب می شود؛

8. خدای ادیان، یک خدای شخصی است و لذا در مواقع متذکر شدن به فطرت،

انسان به خالق خارجی خویش با اوصاف جمال و جلالش، توجه پیدا میکند و با تمام وجود او را می خواند.

1. محور کلی فلسفه ارسطویی را تبیین کنید. و بر اساس آن مفاهیم نوع، جنس،

فصل، و مقولات را توضیح دهید؟

2. چگونه منطق ارسطو را منطق محتوا دانسته اند؟

3. تصدیق و تصور در منطق ارسطو چگونه است؟

4. اصل عدم اجتماع نقیضین را در منظومه فکری ارسطو توضیح دهید.

5. مراحل اثبات خداوند از دیدگاه ارسطو چیست؟ و چگونه طی می شود؟

6. عناصر تصور خدا در نظر ارسطو چیست؟

7. اصول کلی الهیات ارسطو را با ادیان الهی مقایسه کنید.

آوردیم که در ادیان الهی، عرفان به ذات ربوبی، هیچگاه به صورت یک مسئله مجهول و مشکوک که محتاج کشف و اثبات فلسفی باشد مطرح نشده است و گفته شد که سر آن نیز از دیدگاه منابع دین همان معرفتی است که در قلب انسان به ودیعت نهاده شده است، معرفتی که حاصل فعل و صنع خدا و نتیجه تعریف اوست.

در مدارک و مآخذ کثیری که ارائه شد این نکته به روشنی بیان شده بود که این خداوند متعال است که از سر لطف و کرم، نور معرفت خویش را بر قلب بنده خود تابانده، طعم شیرین معرفت را در کام جان پاک انسان نهاده و او را از زلال معرفت خویش سیراب نموده است. اوست که پس از انعام اصل هستی به مخلوقات، به انسان کرامتی دوباره بخشید و قلب و فطرت او را ساحت نزول معرفت خود نموده و خود را با همه اوصاف جمال و جلال بدو نمایاند. همان معرفتی که در حالت «بأساء و ضراء» در حال دعا و مناجات و یا هنگام رؤیت آیات حق، بر فطرت دل بازگشته و در آن حال، بنده نه تنها خالق و معبود خود را به حقیقت عرفان، وجدان می کند و با او به زاری و نجوا می نشیند؛ بلکه او را واحد و قادر و خود را مقهور قدرتش، او را در کمال بهاء و عظمت و خود را حقیر و پست، او را غفور و خود را غرق معصیت و بالاخره او را رحیم و کریم و خود را محتاج خوان نعمتش می یابد.

این معرفت موهوبی و هدایت نورانی، اساس ادیان الهی به شمار می رود و همانند عمود میانی خیمه دین، مجموعه معارف و احکام عملی و اخلاقی بر آن استوار می گردد،

تا آنجا که اگر نبود این عطای الهی، انسان را قدرت دریافت معرفت و حقیقت او نمی بود. (بک عرفتك وأنت دلتني عليك ولولا أنت لم أدر ما أنت) بلکه بدون این تعریف، حتی معرفت مقام رسالت و ولایت نیز مقدور کسی نمی گشت (اللهم عرفني نفسك فإنك أن لم تعرفني نفسك لم أعرف رسولك...).

این معرفت مفطور در ادیان الهی تا بدانجا جنبه زیربنایی و اصولی دارد که حتی اگر از برخی عبادات به عنوان عمود دین یاد می شود، بدین دلیل است که این عبادات در و انسان حالت رجوع به خویشتن و یادآوری آن معروف فطری و توجه به خداوند را ایجاد می کند که نماز ذکر خدا و معراج مؤمن است و اگر عرفان نفس، عرفان خداست بدان جهت است که نفس حامل آن یادگار الهی است و رجوع به خویشتن خویش و خالی شدن از هر رنگ و ریا و وصول به آن فطرت پاک و ساده اولیه، موجب بازگشت دوباره به همان معرفت فطری خواهد شد.

مباحثی که در کتاب و سنت پیرامون مسئله تعریف آمده است را می توان به دو بخش عمده تقسیم کرد. بخش اول مباحثی است که نشان می دهد معرفت فطری در

چه موقف و جایگاهی به انسان عطا شده و از چه زمانی انسان امانتدار این ودیعه الهی گردیده است. و در بخش دوم از حاصل و نتیجه آن تعریف و حقیقت و خصوصیات آن معرفت سخن به میان می آید.

در این فصل، پس از بیان مقدمات ضروری، ده آیه و دوازده حدیث بیان شده، در این موضوع که انسان قبل از ورود به این دنیا، عوالمی را پشت سر نهاده که در آن عالم، خداوند متعال خود را به انسانها شناسانده و انسان خدای خود را به تعریف (شناساندنی) او شناخته است. همین شناخت، اساس فطرت و دین‌قیم را در انسان شکل می‌دهد. علاوه بر این احادیث، نشانی دویست حدیث در همین زمینه را آورده و نتیجه می‌گیرد که تواتر و صراحت این همه حدیث، از سویی راه را بر انکار این حقیقت می‌بندد، و از سوی دیگر بر تأویل و توجیه آنها از این عوالم، به عنوان «موطن تعریف» یاد می‌کند.

فصل اول: موطن تعریف

اشاره

آنچه از ادله و شواهد دینی بدیهی می‌نماید این است که روح انسان قبل از ورود به عالم دنیا و تعلق به بدن جسمانی، عالم بلکه عوالمی را طی نموده، وقایع و مناظری را مشاهده کرده و در هر مرحله متحمل معارف و حقایقی گردیده است که این همه، نقشی اساسی در حیات دنیوی و حیات اخروی او دارد.

در برخی از این مواقف، انسان ها فقط دارای روح بوده اند، مثل عالم ارواح

(عالم اظله و اشباح) و در برخی دیگر روح آدمی دارای قالب و جسدی خاص گردیده است، چنانچه در عالم ذر و طینت. در همین عوالم پیش از عالم «حرث و نسل» بود که همه

انسان ها بدون استثنا در یک فضای مقدس و نورانی، مورد تفضل و عنایت حضرت حق قرار گرفته و پس از دریافت عالی ترین معارف توحیدی از آنان اقرار و میثاق گرفته شد:

«أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ، قَالُوا: بَلَى...» البته با ورود بشر به عالم دنیا، خصوصیات این منازل و مراحل، مورد نسیان و فراموشی واقع می شود، اما اصل آن معارف فطری در نزد انسان حاضر و همیشه با طینت او عجین و با طبیعت او همراه است (نَسُوا الْمَوْقِفَ وَ تَبَتَّ الْمَعْرِفَةُ).

این معرفت ثابت و پایدار، چونان ستونی محکم در وجود انسان پایه گذاری شده است تا در عالم کنونی، بنای «دین حنیف» بر آن استوار گردد، «دین قیم» و مستحکمی که استحکام خویش را بیش از همه و پیش از همه مدیون عمود پولادین فطرت است.

آیات و روایاتی که تقدم عوالم پیشین را متعرض می شوند، بدان سان متواتر و کثیر است که شمارش همه آنها به سادگی ممکن نیست و این مسئله آن قدر مسلم و مؤید و است که در نزد بسیاری از اندیشمندان مسلمان، اعتقاد به وجود عوالم پیشین در شمار یکی از مسلمات و ضروریات دینی قرار گرفته است، (1) تا آنجا که که مرحوم صدر المتألهین شیرازی که خود مبتکر «حرکت جوهری» و قائل به نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است، در برخورد با این روایات می نویسد:

للفس الادمیه کینونة سابقة علی البدن من غیر لزوم التناسخ، و الروایات فی هذا الباب من طریق اصحابنا لا تحصى کثرة، حتی أن کینونة الأرواح قبل الأجساد کانها کانت من ضروریات مذهب الامامیة رضوان الله علیهم؛ (2).

ص: 106

1- مسئله عوالم پیشین از مختصات مذهب امامیه نیست و اهل سنت نیز در کتب معتبرشان، روایات زیادی در این باره نقل نموده اند. برای نمونه، سیوطی در کتاب الدر المنثور فقط در ذیل آیه 172 اعراف، 51 روایت در اثبات تقدم عالم های پیشین نقل می کند. این روایات از پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله و برخی اصحاب وی و از طریق تابعین و علمای معروف و معتبر اهل سنت نقل شده است. رک: جلال الدین سیوطی، الدر المنثور، ج 3، ص 597 - 607.

2- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، کتاب العرشية، ص 23، قاعده 8 از المشرق الثانی.

ف) بحارالانوار، ج 42، ص 196، ح 14. ق) بحارالانوار، ج 47، ص 223، ح 10. د) بحارالانوار، ج 57، ص 95، ح 80. گ)
بحارالانوار، ج 63، ص 208، ح 43. ل) بحارالانوار، ج 67، ص 116، ح 24 و ص 102، ح 19 و 20، ص 111، ح 22. م)
بحارالانوار، ج 94، ص 54، ح 25. ن) بحارالانوار، ج 98، ص 298، ح 29. مجموعه در حدود 200 حدیث از 29 جلد بحارالانوار.

در متن آورده می شود.

ص: 108

این مدارک در اکثر کتاب های روایی معتبر نظیر اصول کافی، فروع کافی، علل الشرائع و تفاسیر روایی، موجود است، ولی به جهت سهولت رجوع مراجعین محترم، از کتاب شریف بحار الانوار نقل می شود.

این روایات حاوی اسراری است که وقتی مخزن اسرار الهی، امیرالمؤمنین عال آنها را به حارث همدانی تعلیم می فرمود به وی خطاب می کرد:

یا حارث إن الحق أحس الحديث و الصادع به مجاهد، و بالحق أخبرك سمعك، ثم ربه من كانت له حصانة من اصحابك، آدم بين الروح والجسد...[\(1\)](#)؛

ای حارث! همانا حق زیباترین کلام است و کسی که به آن میگرود، مجاهد می باشد. و من حق را بیان میکنم پس گوش خود را به سمت من برگردان و سخن مرا بشنو، آنگاه برای اصحاب مطمئن خویش نقل کن: آگاه باش که من بنده خدایم و برادر رسول خدا و اولین تصدیق کننده او که هر آینه تصدیق نمودم او را در حالی که آدم بین روح و جسد بود.

آری، تا حاجیان در حین احرام بدانند که کدامین امانت را ادا می نمایند و به کدام میثاق وفا میکنند و ذات ربوبی و حجرالاسود را برآن شاهد می گیرند هنگامی که در مقابل این شاهد «ألست» می خوانند «امانتی اذیتها و میثاقی تعاهدته، لتشهد لي بالموافات».[\(2\)](#)

ص: 109

1- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 6، ص 179.

2- محقق حلی، جعفر بن حسن، شرایع الاسلام، ص 201؛ حرعاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة لتحصیل مسائل الشریعة، ج 9، باب 12-13.

ذکر این نکته نیز خالی از لطف نیست که احادیث مربوط به این باب (منازل پیشین روح) در اکثر مباحث اعتقادی و همچون ابواب مختلف توحید، نبوت، امامت، معاد، از حج، دعا، روح، خلقت و غیره، به چشم می خورد و کمتر بحثی از مباحث اعتقادی را می توان سراغ گرفت که در آن به نحوی بدین موضوع اشارتی نرفته باشد.

و از این رو گفته اند: ادله و روایات مورد بحث ادله متواتر در ابواب متواتر می باشد.

ولی از طرف دیگر این عوالم از سوی برخی متفکرین مسلمان و مفسرین معاصر مورد تشکیک و بعضاً انکار قرار گرفته است و با کمال تأسف اشکالات و شبهاتی که در این باره مطرح شده است، صرفاً استبعاداتی در مقابل دلائل قطعی می باشد که از معتزلیان به عاریت گرفته شده است و جالب اینجاست که برخی از این اشکالات در زمان ائمه اطهار علیهم السلام نیز مطرح بوده و راویان احادیث این اشکالات را در نزد معصومین علیهم السلام بیان نموده اند و آنان نیز در هر مورد جواب مناسب را بیان فرموده اند و لذا می توان ادعا نمود که وجواب اکثر اشکالات وارده بر عوالم پیشین را می توان از روایات دریافت کرد که در جایی مستقل به تفصیل به آنها پرداخته خواهد شد.

در مورد منابع روایات ذکر این نکته لازم است که تعداد کمی از این روایات، به جهت سند و رجال احادیث و یا ربط احادیث به چند باب مختلف، تکرار شده اند ولی از آنجا که بررسی اسناد احادیث و بحث فنی پیرامون آن در این مجال میسر نیست، در کتابی مستقل، جنبه های فوق ملاحظه شده و اسناد روایات تک تک مورد بررسی قرار خواهد گرفت؛ گرچه اهل فن آگاه اند در مواردی که روایات متصافرو متعاضد و متیقن است احتیاجی به بررسی سند حدیث نیست.

اینک توجه خوانندگان محترم را به نمونه ای از آیات و روایات مورد نظر جلب

می نمائیم:

1- «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ

ص: 110

پروردگار تو از پشت بنی آدم فرزندانشان را بیرون آورد و آنان را بر خودشان گواه گرفت و پرسید: آیا من پروردگارتان نیستم؟ گفتند: آری، گواهی می دهیم. بسیاری از احادیث مورد بحث، در ذیل آیه کریمه فوق وارد شده، و جالب اینکه در مورد عوالم متعددی، به این آیه استدلال شده است. این مطلب نشان می دهد که اخذ میثاق در عوالم متعددی به وقوع پیوسته است. در بخش اول روایتی درباره عالم ذر در ذیل این آیه ذکر شد، حال روایتی درباره عالم ارواح آورده می شود.

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما تقول في الأرواح انها جنود مجنده، فما تعارف منها ائتفك وما تناكر منها اختلف؟ قال: فقلت: انا نقول ذلك، قال فإنه كذلك، إن الله عز وجل أخذ بين العباد ميثاقهم وهم أظله قبل الميلاد وهو قوله عز وجل: «وإذ أخذ ربك من بني آدم... (2)»؛

امام صادق علیه السلام فرمود: همانا خداوند از بندگانش - در حالی که آنها سایهگون بودند و در عالم کنونی متولد نشده بودند، پیمان گرفته است و به همین مطلب آیه 172 از سوره اعراف، ناظر است.

2- «وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ ۗ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا» (3)؛

آن هنگام که از پیامبران پیمان گرفتیم و از تو و از نوح و ابراهیم و موسی و عیسی بن مریم و از همه آنها پیمانی سخت گرفتیم.

... فقال الصادق عليه السلام كان الميثاق مأخوذة عليهم الله بالربوبية و لرسوله بالنبوة و لأئمة المؤمنين و الأئمة عليهم السلام بالإمامة، فقال: ألت بر بكم و محمد صلى الله عليه وآله نبيكم و على عليه السلام إمامكم و انه الهادين عليهم السلام ائمتكم؟ قالوا: بلى، فقال الله: شهدنا أن تقولوا

ص: 111

1- سوره اعراف (7)، آیه 172.

2- ابن بابویه، محمد بن علی، علل الشرائع، ص 39، باب 77.

3- سوره احزاب (33)، آیه 7.

يوم القيامة أي لئلا تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين فأول ما أخذ الله الميثاق على الانبياء له بالربوبية وهو قوله: وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم... (1)؛

در ذیل بسیاری از آیات، روایاتی نظیر روایت فوق وارد شده است و تکلیم خداوند با انسان ها و اخذ ميثاق به نحوی که در آیه 172 سوره اعراف آمده مورد تأکید قرار گرفته است، بنابراین حمل تمام این روایات بر معنای مجازی و استعاره ای، دور از واقع به نظر می رسد در حالی که هیچ تأییدی در ادله بر معنای مجازی یافت نمی شود.

3- «وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ...» (2)

... قال [ابوجعفر عليه السلام]: أخرج من ظهر آدم ذريته إلى يوم القيامة، فخرجوا كالذر فعرفهم وأراهم نفسه ولولا ذلك لم يعرف أحد ربه وقال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله كل مولود يولد على الفطرة، يعني المعرفة بأن الله عز وجل خالقه، كذلك قوله: «وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ...» (3).

در این روایت و روایات دیگر از جمله روایتی که در ذیل آیه شماره 5 ذکر شده، فطرت به معرفت خدا و توحید تطبیق شده است، بحث ما نیز درباره همین فطرت که اساس دین شمرده شده است، می باشد و معانی دیگر فطرت مثل خلقت، از محدوده این بحث خارج است.

همچنین در این روایت تصریح شده که اگر معرفت فطری نمی بود، شناخت خداوند برای انسان ممکن نمی گشت، این مطلب مقایسه شود با این گفته که: «آن علمی معرفت فطری که مبهم و ضعیف است، قابل تفسیرهای غلط است، نتیجه اش آن است که افرادی خدایانی را به ناحق و به دروغ، به جای خدای یگانه پرستش کنند».

البته روشن بودن معرفت فطری، خواهد آمد، ولی نکته ای که در جواب گفته فوق

ص: 112

1- بحرانی، هاشم بن سلیمان، البرهان في تفسير القرآن، ج 3، ص 294.

2- سورة لقمان (31)، آیه 25.

3- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج 2، ص 13.

باید ذکر شود این است که شرک و کفر نتیجه ضعف معرفت فطری نیست بلکه نتیجه رویگردانی از معرفت فطری و طریق «تذکر»، رو آوردن به راه های غیر فطری است. این مطلب را به وضوح در خدانشناسی افلاطون و ارسطو در بخش قبلی مشاهده کردیم، آنجا که افلاطون با زحمت و دشواری به خدای پدر و پسر نائل شد و ارسطو با تردید به چهل و هفت خدا معتقد گشت.

4- «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (1)؛

به یکتاپرستی روی به دین آور. فطرتی که خدا همه را بدان فطرت بیافریده است و در آفرینش خدا تغییری نیست. دین پاک و پایدار این است ولی بیشتر مردم نمی دانند.

عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: سألته عن قول الله عز وجل: «فطرة الله التي فطر الناس عليها» ما تلك الفطرة؟ قال: هي الإسلام، فطرهم الله حين أخذ ميثاقهم على التوحيد، قال: «أأست بربكم» وفيه المؤمن والكافر؟ (2)؛

5- «أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبِغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ» (3)؛

ثم إن الله تبارك و تعالی نادى في اصحاب اليمين و أصحاب الشمال: أأست بربكم؟ فقال أصحاب اليمين: بلى يا ربنا نحن بريتك و خلقك مقرين طائعين، و قال أصحاب الشمال: بلى يا ربنا نحن بريتك و خلقك كارهين، و ذلك قول الله وله أسلم من في السموات و الارض طوعا و كره و إليه ترجعون» قال: توحيد هم له (4)

ص: 113

1- سورة روم (30)، آیه 30.

2- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج 2، ص 12.

3- سورة آل عمران (3)، آیه 83.

4- عیاشی، محمد بن مسعود، کتاب التفسیر، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، ج 1، ص 182.

از این گونه روایات، برداشت می شود که آدمیان در عوالم پیش نیز مورد آزمایش قرار گرفته اند و در همه مراحل آزمایش دارای اختیار بوده اند و به اختیار خویش مرتکب کارهایی شده اند. برای مثال در صدر روایت فوق آمده است که در عالم ذر خداوند از انسانها خواست تا داخل آتش شوند، در پاسخ، اصحاب شمال مخالفت کرده و اصحاب یمین، اطاعت نمودند.

6- «وَتَقَلَّبُ أَفْنِدَنَّهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ» (1)؛

همچنان که اولین بار به آن ایمان نیاوردند، این بار نیز در دل ها و دیدگانشان تصرف می کنیم .

قال علي بن ابي طالب عليه السلام ... «كما لم يؤمنوا به أول مرة» يعني في الذرو الميثاق... (2)؛ امام علی بن ابی طالب علیه السلام درباره آیه فوق فرمود: مراد از «اولین بار» عالم ذر و ميثاق است .

7- «فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ نَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِ الْمُعْتَدِينَ» (3)؛

عن أبي جعفر عليه السلام و أبي عبد الله عليه السلام قالوا: إن الله خلق الخلق و هي أظلة فأرسل رسوله محمد صلى الله عليه وآله فمنهم من آمن به و منهم من كذبه، ثم بعثه في الخلق الآخر فآمن به من كان آمن به في الأظله و جحدته من جحد به يومئذ، فقال: «ما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل» (4)؛

8- «تِلْكَ الْقُرَى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِهَا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا

ص: 114

1- سورة انعام (6)، آیه 110.

2- بحرانی، هاشم بن سلیمان، البرهان في تفسير القرآن، ج 1، ص 549.

3- سورة يونس (10)، آیه 74.

4- عیاشی، محمد بن مسعود، کتاب التفسیر، ج 1، ص 126.

كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ» (1):

فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل» يعني في الذر الأول قال قال : لا يؤمنون في الدنيا

بما كذبوا في الذر وهرة على من أنكر الميثاق في الذر الأول. (2)

ازاین روایت و روایتی که در ذیل آیه شماره 9، خواهد آمد معلوم می شود که عالم ذر، متعدد بوده است.

9-«هَذَا نَذِيرٌ مِّنَ النَّذْرِ الْأُولَى» (3):

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله تبارك وتعالى: «هذا نذير من النذر الأولى» (قال): يعني محمد صلى الله عليه وآله حيث دعاهم إلى الإقرار بالله في الذر الأول (4):

10-«... خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِّنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِّنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ...» (5):

ما، شما را از خاک و سپس از نطفه، آنگاه از لخته خونی و سپس از پاره گوشتی، گاه تمام و گاه ناتمام، بیافریدیم.

سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل: «مخلقة وغير مخلقة» فقال: المخلقة هم الذر الذين خلقهم الله في صلب آدم عليه السلام أخذ عليهم الميثاق ثم أجراهم في أصلاب الرجال وأرحام النساء وهم الذين يخرجون إلى الدنيا حتى يسألوا عن الميثاق، وأما قوله: «وغير مخلقة» فهم كل نسمة لم يخلقهم الله في صلب آدم عليه السلام حين خلق الذر وأخذ عليهم الميثاق وهم النطف من العزل و السقط قبل أن ينفخ فيه الروح

ص: 115

1- سورة اعراف (7)، آیه 101.

2- بحرانی، هاشم بن سلیمان، البرهان في تفسير القرآن، ج 2، ص 26.

3- سورة نجم (53)، آیه 56.

4- حویزی، عبدعلی بن جمعه، تفسير نور الثقلين، تصحيح سيدهاشم محلاتی، ج 5، ص 173.

5- سورة حج (22)، آیه 5.

از این روایت معلوم می شود که اجسام ذری به نطفه های آدمیان منتقل گشته اند، بنابراین جایی برای شبهه «تناسخ» - که از مهم ترین شبهات عالم ذر می باشد - باقی نمی ماند، زیرا روح انسان در دو قالب متفاوت وارد نمی شود؛ بلکه در عالم ذر، وارد بدن ذری می شود و در این جهان نیز وارد همان بدن ذری می گردد که به نطفه منتقل شده و قابل رشد و نمو شده است. توجه به این نکته، در پاسخگویی به شبهه «آکل و مأکول» در معاد جسمانی نیز، بسیار سودمند و راهگشا خواهد بود. (2)

ص: 116

1- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج 6، ص 12.

2- همچنین رک: (سورة آل عمران (3)، آیه 11)، فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، ج 1، ص 351. (سورة ص (38)، آیه 16)، حویزی، عبدعلی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، ج 5، ص 173، (سورة حجر (15)، آیه 75)، عیاشی، محمد بن مسعود، کتاب التفسیر، ج 1، ص 249، (سورة واقعه (56)، آیه 46)، طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج 19، ص 125، (سورة تغابن (64)، آیه 2)، کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج 1، ص 426، (سورة مؤمنون (23)، آیه 12)، بحرانی، سیدهاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، ج 3، ص 111 و (سورة انسان (76)، آیه 1).

1. رکن اصلی معرفت توحیدی انسان در عوالم پیشین را تبیین کنید.
2. نظر ملاصدرا در مورد روایات مربوطه چیست؟
3. از فراوانی روایات در باب عوالم پیشین که در کتابهای معتبر آمده، چه نتیجه ای می گیریم؟
4. دانشوران مسلمان با این گونه آیات و روایات چگونه برخورد کرده اند؟
5. پنج آیه و پنج حدیث درباره عالم ذر توضیح دهید.
6. آیات و روایات مربوط به میثاق گرفتن از پیامبران و میثاق گرفتن از مردم در حج را توضیح دهید.
7. براساس ضمیمه 2 (از بخش ضmannم) به سه پرسش که درباب عوالم پیشین مطرح می شود، پاسخ دهید و بحث کنید:

الف - شباهت به عقیده تناسخ

ب- فراموشی وقایع عوالم پیشین

ج- چگونه انسانها در آن عوالم سخن گفته اند؟

در این فصل، پنج ویژگی برای معرفت فطری بیان شده است.

1. فطرت، نه عقیده است و نه گرایش به خدا، بلکه مقدم بر آنها و زیربنای آنهاست؛

2. معرفت فطری، تفصیلی و روشن است نه اجمالی و مبهم؛

3. معرفت فطری، قبل از متذکر شدن، بسیط است نه مرکب؛

4. فطرت، صنع خداست؛

5. کانون معرفت فطری، قلب است نه ذهن.

این ویژگی ها بر اساس روایات با توضیحات مختصر تبیین شده است .

فصل دوم: خصائص فطرت

اشاره

چنان که در بخش اول گذشت، حاصل تعریف خداوند، معرفتی متعالی و شناختی وجدانی درباره ذات اقدس الهی است، نتیجه تعریف نه عقیده به خداست و نه گرایش و نه توان و قدرت‌خداشناسی، نه علم حصولی و نه حتی علم حضوری به معنای مصطلح؛ بلکه معرفت و شناختی برتر و والاتر از علوم عادی بشری است و لذا در تقسیمات معمول از علوم بشری نمی‌گنجد.

با این همه، برخی از مطالب فوق در جای خود صحیح و مسلم است ولی تمام و سخن در این است که هیچ یک از این تعبیر نمی تواند به درستی بیانگر مبنای فطرت توحیدی در ادیان الهی باشد.

در سراسر ادله فطرت، سخن از معرفت، مشاهده بالعیان، معاینه و رؤیت قلبی است و پوشیده نیست که تا چه حد میان این دو مبنا تفاوت اساسی و چشمگیری وجود دارد که غالب مورد توجه قرار نمی گیرد.

برای تبیین هر چه بیشتر موضوع، اجمالا به بررسی تطبیقی این نظریات می پردازیم:

الف) فطرت، عقیده نیست

بنابر بیانات گذشته مراد از فطرت توحیدی، معرفت و شناخت می باشد، نه عقیده به خدا. گرچه انسان بعد از شناخت خداوند، غالباً در مقابل حضرتش سر تسلیم فرود می آورد

و به او ایمان و عقیده نیز پیدا می کند، همان گونه که خداوند این عقیده و تصدیق و اقرار: 12 را در عوالم پیشین از همه انسانها اخذ نموده است، ولی از آنجا که دنیای کنونی، موطن امتحان و ابتلاست و شبهات خناسان و اهواء آدمیان نیز کم نمی باشد و از طرف دیگر انسان حامل استطاعت و قدرت اراده و اختیار است، لذا نمی توان گفت که هر انسانی ضرورت به خدا معتقد است گرچه حامل معرفتی متعالی از خداوند تبارک و تعالی است که با تذکر مذکرین و تبلیغ مبلغین، متذکر می شود و غالباً عقیده و ایمان نیز پیدا می کند.

با این تفسیر از فطرت، برای این سؤال که چرا برخی خداوند را انکار می کنند، جایی باقی نمی ماند؛ زیرا فطرت، معرفت است و اقرار و انکار به اختیار انسان واگذار شده است، ولذا به حسن و قبح متصف شده و ثواب یا عقاب بدان تعلق می گیرد.

مضافاً آنکه: همین فطرت، به واسطه عوامل خارجی محجوب شده، نور حقیقت از انسان پنهان می ماند «صُمُّ بَكْمُ عُمَى فَهَمْ لَا يَرِجَعُونَ».

در بحث «تسلیم و ایمان» این مسئله به صورت مبسوط تری مورد بررسی قرار خواهد گرفت .

ب) فطرت، گرایش به خدا نیست

با وجود این، از آنجا که انسان، با فطرت الهی خویش، خداوند رحمان و رحیم، کریم و عطف و زیبا و دوست داشتنی را، با تمام وجود می یابد، لذا نسبت به او گرایش پیدا کرده و به او محبت می ورزد. بنابراین گرایش متأخر از فطرت است.

بدین سان آن کس که خدای خویش را در نور فطرت با اوصاف جلال و جمال مشاهده می کند، دل بدو می سپارد، و به چیزی به غیر او دل نمی بندد تا عشق را در آن بیابد. و اصولاً- حب راستین را در محبوب راست می توان یافت و هر چه در غیر اوست میل و هوا و هوس و خودپرستی است؛ گرچه با الفاظ زیباییان شود و آن کس که مجازاً قنطرة حقیقت می داند، از حقیقت بدور است که «أَيُّكُونُ لِيُغَيِّرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ ... عَمِيَّتَ عَيْنٌ لَا تَرَكَ ...» (1).

آری، کسی که اهواء و استکبار و غرور و عناد، وجودش را پر کرده و سیاهی جایی برای نور در قلبش باقی نگذاشته، گرایشی نیز به خدا ندارد، از این رو این سؤال که پس چرا فرعون و نمرود، ابوجهل و ابولهب، چنگیز و تیمور، به خدا گرایش و کششی ندارند، محلی از اعراب نخواهد داشت. توضیح این مطلب در مرحله «تسلیم» خواهد آمد.

ج) فطرت، توان خدانشناسی نیست

اصولاً توان خدانشناسی هنگامی به انسان داده می شود که خداوند را نمی شناسد و لذا قدرت و توان این شناخت به او داده می شود تا با استفاده از آن خدا را بشناسد، در حالی که همان گونه که گذشت، معرفت خداوند به نحو تفصیلی و روشن به انسان بخشیده شده است، بنابراین جایی برای توان و قدرت، باقی نمی ماند؛ زیرا نتیجه توان، تحصیل امر حاصل خواهد بود، از این جهت که معرفت خداوند در عالی ترین درجه ممکن در نزد انسان گرچه به نحو بسیط و مکنون حاضر و حاصل است.

آری، اگر منظور این باشد که آدمی قادر است معرفت خداوند را بیاد آورد و بعد از

ص: 121

1- قمی، عباس، مفاتیح الجنان، دعای عرفه سید الشهداء علیه السلام.

تذکر مذکرین متذکر شود و یا این که انسان تواناست که برای اثبات همان معرفت فطری، فی احتجاج و استدلال نماید، این مطلب درست است و انسان چنین توانایی هایی را دارد، ولی اینها به فطرتی که اساس دین است، ربطی ندارند و نباید در تفسیر و توجیه فطرت و به کار گرفته شوند.

2- معرفت فطری، معرفتی تفصیلی و روشن است نه اجمالی و مبهم

از معرفت فطری، در بیانات قرآن و احادیث، به رؤیت قلبی و معاینه و مشاهده بالعیان، تعبیر شده است. (1)

این الفاظ به رساترین بیان، از روشن بودن معرفت خداوند و شدت وضوح آن در جان و دل انسان ها، حکایت می کند. از این رو این سخن که: به دلیل ضعف و ابهام معرفت فطری و نارسایی آن در عرصه شناخت، باید سراغ شناخت ذهنی و مفهومی را گرفت و با این گفته که: معرفت فطری، اجمالی و بالقوه است و باید در این جهان به وسیله برهان و استدلال آن را تفصیل بخشید، در واقع تطبیق معرفت فطری قرآن بر معارف فطری «دکارت» و «لایب نیتس» می باشد و عقاید راسیونالیسم جدید در مقابل آمپریسم را به یاد می آورد.

نورانیت و قداست معرفت فطری پیشین، به قدری شدید است که پایه های دین در نهاد بشر، استواریش را مدیون استواری این معرفت است. تعبیر به رؤیت و معاینه آن چنان در وضوح و صراحت این شناخت گویاست که حتی برخی راویان را نیز دچار حیرت ساخت و لذا سؤال می کردند که آیا خداوند را با چشم سر می توان دید یا نه؟ و معصومین را نیز در جواب می فرمودند که مراد از این تعبیر، مشاهده قلبی است نه مشاهده با چشم سر و نه حتی ادراک با توهمات ذهنی و قلبی. (برخی از این ادله در ذیل شماره 5، خواهد آمد).

ص: 122

1- رک: ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، ص 107، باب 8 و همچنین کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج 2، ص 13 و مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 5، ص 223 و 237.

توجه به این نکته می‌تواند تا حدود زیادی شبهات موجود در زمینه معرفت فطری را پاسخگو باشد: همان طور که در برخی روایات بخش اول دیده شد، این معاینه مورد نسیان و فراموشی انسان واقع شده است و فراموشاننده نیز خداوند متعال بوده است.

قال (أبو عبد الله عليه السلام) [كان ذلك معاينة الله فأنساهم المعايينه (1)].

از این روست که در هنگام تولد، آدمی معرفت مفطور را فراموش می‌کند و به تدریج و بعد از سپری شدن دورانی از حیات و خصوصاً بعد از تذکر مذکرین و انذار مندرین، دیگر بار یادآور همان معرفت خواهد شد.

«أَوْلَم نَعْمَرَكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ» (2).

در پاره ای روایات حداکثر سن متذکر شدن، هجده سال بیان شده است. (3) بنابراین بیان فوق، استدلال به آیه شریفه «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا» (4)، در انکار فطرت، به نحو معرفت اعطایی و جهی نخواهد داشت. گفته شده است که آیه فوق هر گونه معرفت پیشین را مورد انکار قرار می‌دهد در حالی که همان گونه که با دقت در آیه شریفه معلوم می‌شود، این آیه علم و آگاهی را در هنگام تولد از آدمی نفی می‌کند و نسبت به آگاهی های پیشین که در حال تولد فراموشاننده شده و بعد از مدتی به یاد انسان خواهد آمد، بیانی ندارد و این معرفت های پیشین در آیات و روایات دیگر مورد بیان و تأکید قرار گرفته اند و حتی بیان شده که این معرفت در هنگام تولد فراموشاننده شده است. بنابراین هیچ منافاتی بین آیاتی که معرفت قبلی را اثبات می‌کنند و آیه فوق، وجود ندارد؛ بلکه آیات، یکدیگر را تفصیل و تبیین می‌کنند.

مطلب دیگری که از بیان فوق روشن می‌شود این است که فطری بودن خداشناسی، دلیل استغنا از تذکر نیست؛ بلکه به عکس، مثبت آن است. یک بار دیگر بدین مطلب

ص: 123

1- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الانوار، ج 5، ص 223.

2- سورة فاطر (35)، آیه 37.

3- رک: بحرانی، سید هاشم، البرهان في تفسير القرآن، ج 3، ص 366، ح 3 و 4.

4- سورة نحل (16)، آیه 78.

در مبحث «تذکر» باز خواهیم گشت.

از دیگر نتایج مبحث فوق این است که طریق فطرت و تذکر در عرصه هدایت و اهتدای بشر به تنهایی دلیلی محکم و طریقی مستقل محسوب می شود؛ بلکه می توان ادعا نمود که معرفت برتر و صحیح از خداوند همان معرفتی است که از خود او دریافت شده است و راه های دیگر خداشناسی باید در نهایت به همان معرفت فطری، مؤدی و منتهی شوند و حاصل راه های بیگانه از فطرت، معرفتی بیگانه از معرفت فطری و صحیح، می باشد.

... فکیف یوحده من زعم أنه عرفه بغيره و إنما عرف الله من عرفه بالله، فمن لم يعرفه به فليس يعرفه، إنهم يعرف غیره... (1)؛

پس چگونه کسی که گمان می کند خدا را از راه غیر او شناخته است، موقد است و همانا، فقط کسی که خدا را با خدا شناخته است، خدا را به درستی شناخته است و در غیر این صورت او، غیر خدا را شناخته است نه خدا را.

به این مطلب در بخش اول پرداخته شد و در مبحث «تذکر» نیز خواهد آمد.

3- معرفت فطری قبل از متذکر شدن، معرفت بسیط است نه مرکب

مراد از بسیط این است که انسان بدان توجهی ندارد و از آن غافل است، و مراد از مرکب، توجه به معرفت می باشد.

این نیز یکی از حکمت های خداست که آدمی در اثر مشغول شدن به زندگی روزمره غالباً از خداوند غفلت می نماید و توجهی به او ندارد و اگر چنین نبود، چرخ زندگی جسمی انسان، به چرخش در نمی آمد و آدمیان به ابعاد جسمی و مادی خویش توجه کافی نمی نمودند.

گذشته از این که جنبه امتحان و ابتلاء بودن عالم کنونی نیز تضعیف می شد. اگر فریبندگی و شأن غفلت دنیا نمی بود، عبادت خدا آن اهمیت را نداشت که انسان را به

ص: 124

1- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج 1، ص 114.

مقام تقرب به خدا و خلیفة اللہی، سوق دهد.

با این همه، حجت بر انسان تمام خواهد شد و او متذکر شده و سپس طریق خویش را بر خواهد گزید: یا مسیر عبودیت و تنظیم زندگی مادی براساس آن و یا مسیر میل و هوس و تنظیم همه امور بر محور آن.

4- فطرت، صنع خداست

همان گونه که در بخش اول بیان شد، «تعریف»، فعل و صنع خداست و آدمی در آن هیچ نقشی ندارد و حتی قدرت انانیت در مقام تعریف از انسان، سلب شده است، بنابراین تکلیفی برای کسب این معرفت وجود ندارد و تنها انسان مکلف است که از آن تبعیت نموده و تسلیم پروردگار خویش گردد.

از بیان فوق نتیجه گرفته می شود که معرفت فطری یکی از اقسام علوم بشری نیست؛ زیرا فطرت فعل خداست و بدین سان فطرت را نباید بر علم حصولی، بدیهیات اولیه، بدیهیات ثانویه، نظریات قریب به بدیهیات و همچنین علم حضوری به معنای مصطلح تطبیق نمود. (در ذیل شماره 5، به این علوم باز خواهیم گشت)

5- کانون معرفت فطری، قلب است نه ذهن

عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: أخبرني عن الله عزوجل، هم يراه المؤمنون يوم القيامة؟ قال: نعم وقد رأوه قبل يوم القيامة، فقلت: متي؟ قال: حين قال لهم: «ألست بربكم قالوا بلى» ثم سكت ساعة ثم قال: وإن المؤمنين ليروونه في الدنيا قبل يوم القيامة، ألست تراه في وقتك هذا؟ [دقت شود]... وليست الرؤية بالقلب كالرؤية بالعين... (1)

از امام صادق علیه السلام سؤال شد: آیا مؤمنان در روز قیامت خداوند را مشاهده خواهند کرد؟ امام علیه السلام فرمود: بله و قبل از روز قیامت هم او را مشاهده کرده اند. سؤال شد: در چه زمانی؟ امام علیه السلام فرمود: وقتی که به آنها گفته شد: «الست

ص: 125

1- ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، ص 117.

بربکم، قالوا بلی» آنگاه مدتی سکوت کرده و فرمود: همانا مؤمنان در دنیا و قبل از قیامت نیز خداوند را مشاهده می کنند، آیا الآن، خدا را مشاهده نمی کنی؟ ...

مشاهده قلبی نظیر مشاهده با چشم نیست.

بنابراین رؤیت خدا یک مسئله عمومی است و مختص به عده ای خاص نمی باشد، گرچه مراتب رؤیت متفاوت است.

... فقال: یا امیرالمؤمنین هل رأیت ربک حین عبدته؟ فقال: ویلک، ما کنت أعبد ربما لم أره، قال: وكيف رأیته؟ قال ویلک لاتدرکه العیون فی مشاهدة الأبصار ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان (1)؛

فقال له: یا أبا جعفر أی شی تعبد؟ قال: الله، قال: رأیته؟ قال: لم تره العیون بمشاهدة العیان ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان ... (2)؛

... [الله] الظاهر لقلوبهم بحجته ... (3)؛

... [الله] قد احتج علیکم بما قد عرفکم من نفسه (4)؛

الأیمان، معرفة بالقلب وأقرار باللسان و عمل بالأركان (5).

از این روایت و نظایر آن معلوم می شود که پایه و اساس ایمان دینی، معرفت قلبی است که همان معرفت فطری می باشد. در هیچ یک از ادله فطرت دیده نمی شود که معرفت فطری از نوع معرفت مفهومی و تصویری باشد، بنابراین تفسیر فطرت به علوم حصولی، بدیهیات اولیه و ثانویه، نظری قریب به بدیهی ... درست نیست.

ص: 126

1- ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، ص 109، همچنین رک: شریف الرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة (صبحی صالح)، ص 258.

2- ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، ص 108، همچنین رک: کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج 1، ص 97.

3- شریف الرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة (صبحی صالح)، ص 155.

4- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج 1، ص 86.

5- شریف الرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة (صبحی صالح)، ص 508.

1. پنج ویژگی برای معرفت فطری را به اجمال توضیح دهید.
2. تفاوت معرفت فطری با دانش بشری را تبیین کنید.
3. رابطه ایمان یا انکار انسان با معرفت فطری را توضیح دهید.
4. غرور و استکبار، با نور فطرت چه می کند؟
5. اگر معرفت فطری نورانی و روشن است، پس چرا انسانها در دنیا این گونه از آن غافلند؟ عامل این فراموشی چیست؟
6. روایتی را که می فرماید: «خدا را باید به خدا شناخت نه به دیگران» توضیح دهید.
7. رؤیت خداوند به قلب، یعنی چه؟ و چه نتایجی از آن می توان گرفت؟

مهم ترین پیام این فصل، آن است که «تصور خدا» میراث فلسفه یونان است، که هیچ شناختی را بدون تصورذهنی نمی پذیرد. درحالی که ادیان الهی به جای تصویر و تصور خداوند، از معرفت قلبی سخن می گوید. صفات الهی» در همین فضای معرفت قلبی فطری که موهبت الهی است، معنا می یابد که از آن به «تعبیر» یاد می شود نه «توصیف». در پایان فصل، سه گونه الهیات تبیین شده؛ اثباتی، سلبی، فطری. الهیات اثباتی، روش بشری است. فطری، مبنای الهی است که غالباً به شکل سلبی بیان می شود. نکته مهم دیگر در این فصل، اصل خروج از حدین و نفی تعطیل و تشبیه در توحید الهی است.

فصل سوم: فطرت و تصور خدا

اشاره

اصولاً- در ادله دینی دیده نمی شود که معرفت ذهنی و تصویری یکی از پایه ها و یا مراحل ایمان دینی ذکر شده باشد؛ بلکه امکان تصور ذات خدا و حتی توصیف او به وسیله مفاهیم و تصورات مورد نفی قرار گرفته است.

وقد ضلت في إدراك كنهه هواجس الأحلام لانه أجل من أن يجده الباب البشر بالتفكير(1):

ص: 129

1- ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، ص 51.

... لأنه الله الذي لم يتناه في العقول... (1)؛

محرم ... على غوائص سابحات الفطر تصويره .. ممتنع ... عن الأذهان أن تمثله ... قد ضلت العقول في أمواج تيار إدراکه (2)؛

تصویر کردن خدا بر شناورانی غواص اکسانی که در تصور خدا تعمق و خوض می کنند حرام است ... به تصویر کشیدن او به ذهن ها محال است ... عقلها در امواج پرتلاطم ادراکش ، گمراه گشته اند.

... فلا تدرك العقول وأوهامها ولا الفكر وخطراتها ولا الالباب وأذهانها صفته... (3)؛

إن الله تبارك و تعالی أجل و أعظم من أن ... تبلغه الأوهام أو تحيط به صفة العقول (4)؛

لا تقدر العقول ولا تقع عليه الأوهام ... سبحانه و تعالی عن الصفات (5)؛

خداوند از توصیفات ، منزّه و متعالی است.

ذکر این نکته ضروری است که در دو روایت اخیر و نظایر آن، مراد از صفت و صفات ، توصیف و توصیفات است، یعنی صفت به معنای مصدری آن است، نه معنای حاصل مصدر. علاوه بر آنکه مضمون خود روایات به تنهایی گویای این معناست، معاجم لغوی نیز به روشنی بر آن تأکید می ورزند.

وصف: وصف الشيء له وعلیه وصفا وصفه: حلاه، والهاء عوض من الواو (6)؛

الصفة من الوصف مثل العدة من الوعد و الجمع صفات (7)؛

ص: 130

- 1- ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، ص 54.
- 2- ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، ص 70.
- 3- ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، ص 45.
- 4- ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، ص 75.
- 5- ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، ص 79.
- 6- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج 15، ص 315.
- 7- فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، ص 661.

این هم یکی از اشتباهاتی است که برخی مرتکب آن شده و «صفة» و «صفات» را در همه جا به عنوان حاصل مصدر، معنا کرده اند، آنگاه در معنای روایات به مشکل برخورد کرده و برای حل آن به تأویل مبادرت ورزیده اند. بررسی این تأویلات از حوصله این بحث خارج است.

أصف إلهي بما وصف به نفسه وأعرفه بما عرف به نفسه (2)؛

سبحانك ما عرفوك ولا وحدك، فمن أجل ذلك وصفوك، سبحانك لو عرفوك لو صفوك بما وصفت به نفسك ... إلهي لا أصف إلا بما وصفت به نفسك (3)؛

خدایا تو منزّه از نقص هستی، تو را نشناختند و به توحید نرسیدند و لذا توصیف کردند، سبحانک، اگر تو را می شناختند، به همان بیانی که خودت را وصف کردی، وصف می کردند ... معبودا، توصیف نمیکنم مگر به همان اوصافی که خودت گفته ای.

أصفه بما وصف به نفسه من غير صورة (4)؛

خدا را به همان اوصافی که خود بیان کرده توصیف می کنم، بدون اینکه تصویری از خدا ارائه دهم.

از این گونه روایات معلوم می شود که توصیف خداوند توسط خود او و بدون واسطه مفاهیم ساخته شده ذهن، انجام می پذیرد؛ بلکه او بزرگتر از آن است که به وصف ذهنی بشری در آید و لذا در تفسیر «الله اکبر» گفته شده است که: «الله اکبر من أن یوصف». (5)

از احادیث فوق که به عنوان نمونه نقل شد، دو مطلب برداشت می شود:

ص: 131

1- زمخشری، محمود بن عمر، اساس البلاغة، ص 501.

2- ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، ص 80.

3- ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، ص 114.

4- ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، ص 47.

5- ابن بابویه، محمد بن علی، معانی الاخبار، ص 11، ح 1 و 2.

1. تصور ذات خداوند به وسیله اذهان و عقول و افکار محال است و لذا در آیات و

روایات از تفکر در ذات خداوند نهی شده است. (1)

2. توصیف خداوند به وسیله مفاهیم ذهنی ممکن نیست.

در سراسر آیات و روایات ابواب توحید و شناخت خدا، توصیف خداوند توسط مفاهیم ذهنی، مورد نهی قرار گرفته، در مسئله اسماء و صفات، امر به تبعیت از قرآن شده است و همین ادله موجب شده که متکلمین از همان صدر اول بحث توقیفی بودن اسماء و صفات را به عنوان یک اصل در مباحث کلامی مطرح نمایند.

سؤالی که در اینجا مطرح است و موجب تأویل روایات فوق شده این است که اصولاً شناخت آدمی جز از طریق مفاهیم ذهنی ممکن نیست و هر تصدیقی براساس تصوراتی چند، تحقق می یابد و انسان فقط قادر به درک مفاهیم و اثبات وجود خارجی آن می باشد. در بحث شناخت خداوند نیز نتیجه گیری می شود که «ما باید خدا را با یک مفهوم کلی تصور کنیم» در غیر این صورت ادعیه و مناجات با خدا به لقلقه زبان مبدل شده و نهایتاً به جانب تعطیل سوق داده خواهیم شد.

اساس و پایه این تفکر و طرح اصلی آن به 600 سال قبل از ظهور دین مسیح در یونان

برمی گردد که در مقابله اول مشاهده کردیم.

در مقابل این تلقی از شناخت خدا و رو در رو با این مشرب فکری، ادیان الهی طریقی بدیع و نوین در خداشناسی و شناخت اسماء و صفات را ارائه نمودند که طریق معرفت فطری خداوند و اسماء و صفات اوست. در این طریق، آدمیان، خداوند را با اسماء و صفاتش در نور معرفت فطری مشاهده می نمایند و این مشاهده قلبی بدون واسطه هر گونه تصور مفهومی انجام می یابد. در این مبنا اسماء و صفات بر مفاهیم ماهوی و حتی مفاهیم عامه وجودی اطلاق نمی شود بلکه اسماء و صفات خداوند تبارک و تعالی به

ص: 132

1- رک: مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحارالانوار، ج 3، ص 257، باب 9 (النهی عن التفکر فی ذات الله تعالی) در این باب 32 حدیث نقل شده است.

عنوان «تعبیر» به کار برده می شوند.

ایقاع اسماء و صفات در مبنای الهیات فطری، به معنای اشاره به ذات مقدس خداوند می باشد که قبل از آن در نور فطرت مشاهده شده است. در مکتب تعبیر، بدون واسطه مفهوم ذهنی، اسم و صفت بر ذات مقدس اطلاق می گردد و مصحح این اطلاق، معرفت معروف بالفطره می باشد.

خطبه مشهور امام رضا علیه السلام که جامع اصول معارف توحیدی می باشد و شباهت زیادی با خطبه اول نهج البلاغه دارد با این جملات آغاز می شود: «اول عبادة الله تعالى معرفته، واصل معرفة الله توحیده و نظام توحيد الله تعالى، نفی الصفات عنه...» سپس می فرمایند:

فاسمائنه تعبیر(1):

... ومن زعم أنه يعبد المعني بالصفة لا بالإدراك فقد أحال على غائب... قيل له: فكيف سبيل التوحيد؟ قال: باب البحث ممكن و طلب المخرج موجود، إن معرفة عين الشاهد قبل صفته و معرفة صفة الغائب قبل عينه....(2)

در این حدیث به تفصیل فرق دو مکتب «توصیف» و «تعبیر» بیان شده است، در طریق توصیف، خداوند توسط مفاهیم و تصورات معرفی می شود، و معرفت خدا متأخر از توصیف اوست، ولی در طریق معرفت فطری و تعبیر، خداوند قبل از توصیف، توسط خود او و در نور معرفت فطری ادراک شده است و مرتبه ايقاع اسماء متأخر از مرتبه معرفت ذات اقدس الهی است. و از آنجا که خداوند «شاهد» است نه «غائب» بنابراین قبل از ايقاع اسماء و صفات، نزد عارف، معروف بوده و اطلاق اسماء و صفات صرف تعبیر و اشاره به ذات مقدسی است که قبلاً شناخته شده است.

ص: 133

1- ابن بابویه، محمد بن علی، عیون اخبار الرضا عالی، تصحیح سید مهدی حسینی لاجوردی، ص 150 و 15.

2- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 68، ص 276.

در طریق «تعبیر» اسماء و صفات بر ذات خارجی دلالت دارند و معنای اسماء و صفات، ذات اقدس الله می باشد که به معرفی خود او معروف فطرت می شود، نه معانی و مفاهیم ذهنی.

والأسماء والصفات، مخلوقات و المعنی بها هو الله(1)؛

سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الاسم ما هو؟ فقال عليه السلام [فهو] صفة لموصوف. (2) اصولاً در معارف کتاب و سنت اسماء و الفاظ برای مفاهیم وضع نمی شود؛ بلکه الفاظ در مقابل حقایق خارجی است و اسم برای موصوف واقعی است نه صورت و مفهوم موصوف. در حدیث بعدی چگونگی دلالت اسم بر ذات خارجی توضیح داده شده است.

... و من عبد الله معنى دون الإسم فذاك التوحيد ... الله، معنى يدل عليه بهذه الاسماء وكلها غيره، يا هشام، الخبز إسم للمأكل والماء إسم للمشروب... (3)؛

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من عبد الله بالتوهم فقد كفر... و من عبد المعنى بايقاع الاسماء عليه بصفاته التي وصف لها نفسه فعقد عليه قلبه و نطق به لسانه فيسراثره و علائته فاولئك أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام.... (4)؛

معلوم است که معنای ذهنی مورد عبادت قرار نمی گیرد؛ بلکه ذات خارجی مورد پرستش واقع می شود و اسم نیز بر همان اطلاق می گردد. بر پایه این اساس، در روایات، کلیه مفاهیمی که در مورد مخلوقات به کار برده می شود از خداوند سلب می شود و اشتراک لفظی به نحوی دقیق و عالی مورد تفسیر قرار می گیرد:

فعانى الخلق عنه منفيه (5)؛

ص: 134

1- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 4، ص 153.

2- ابن بابویه، محمد بن علی، معانی الاخبار، ص 2 و ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، ص 192.

3- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ص 114.

4- ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، ص 220.

5- ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، ص 79.

وإنما سمى الله عالماً لأنه لا- يجهل شيئاً، فقد جمع الخالق و المخلوق إسم العلم و إختلف المعنى ... فقد جمعنا الإسم بالسميع و اختلف المعنى و هكذا البصير(1):

خداوند، «عالم» نامیده شده، چون او نسبت به چیزی جاهل نیست، پس همانا خالق و مخلوق در اسم «علم» مشترکند، ولی معنای علم در خالق و مخلوق مختلف است. در لفظ سميع و بصير، نیز مطلب از این قرار است.

... [الله] ولا شيء يقع عليه إسم شيء من الأشياء غيره . (2)

در اینجا ذکر این نکته ضروری است که مطالب فوق فقط لمعه ای از لمعات قرآن و معارف خاندان عصمت می باشد و بدین جهت که مستقیماً موضوع این مقال نیست، از توضیح بیشتر آن خودداری می شود تا شاید در فرصتی دیگر مشرب فطرت در اسماء و صفات و شیوه اطلاق و ایقاع بطریق تعبیر و معنای دقیق اشتراک لفظی در اسماء خالق و مخلوق، به قدر توان، تبیین شود.

براساس مطالب فوق می توان به یک تقسیم بندی در الهیات دست یافت:

1. الهیات اثباتی (مفهومی)؛

2. الهیات سلبی (تنزیهی)؛

3. الهیات فطری (قلبی).

1- الهیات اثباتی (مفهومی)

این نحوه الهیات - که الهیات بشری نیز می توان نامید - ظاهر اولین بار در یونان مورد بررسی و تبیین قرار گرفت و ارسطو موفق به کشف و تدوین منطق آن گردید. در این طریق تنها بر قوای ذهنی و فکری به عنوان منبع و مأخذ شناخت تکیه می شود و در حقیقت این عقل و ذهن آدمی است که تنها قوه معرفت وی را تشکیل می دهد. از طرف دیگر عقل فقط قادر به درک مفاهیم ذهنی و کلیات عقلی است.

ص: 135

1- ابن بابویه، محمد بن علی، عیون اخبار الرضا، تصحیح سید مهدی حسینی لاجوردی، ص 147.

2- ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، ص 172.

در این مبنا، شناخت و داوری درباره هر چیز با ابزار مفاهیم، انجام می پذیرد که طبعاً شناخت اثبات خداوند نیز از این قاعده کلی مستثنی نیست، از این رو برای از شناخت خداوند و اوصاف او، ابتدا به ملاحظه مفاهیم و صور ذهنی پرداخته و سپس این مفاهیم را واسطه در شناخت خداوند قرار می دهیم و بدین طریق خداوند و اوصاف او مورد تصور قرار می گیرد. در مراحل پسین تر همین ادراکات و صور ذهنی است که با از ادله فلسفی به منصفه اثبات و تصدیق می رسد.

مؤدی این نوع سلوک، یک سلسله تصورات کلی درباره خداست. این مشرب فکری را الهیات مفهومی و اثباتی نام نهادیم بدان جهت که در این روش، مفاهیم کلی که از طریق سیر و سلوک ذهنی بدست می آید، به خدا نسبت داده می شود و در مورد خداوند به اثبات می رسد. این نحوه الهیات در بخش های قبلی به تفصیل مورد بررسی قرار گرفت.

2- الهیات سلبی (تنزیهی)

در این طریق تمام مفاهیمی که در طریق اول به خداوند نسبت داده می شود، مورد سلب قرار می گیرد، بدان جهت که الله تبارک و تعالی، مقدس و منزّه از هر وصف و رسمی تلقی می شود. ذهن محدود بشری توان راهیابی به مقام قدسش را نداشته و مفاهیم بشری را یارای دستیابی به حریم ذات و صفاتش نیست. از این رو ذات مقدسش از اینگونه مفاهیم، تنزیه و تقدیس می شود.

این شیوه، به طور مشخص، در انتهای فرهنگ یونان، توسط «پلوتینوس» (افلوپین) بیان شد و سپس در قرون وسطی، توسط «دیونوزیوس»، مورد بحث و بررسی قرار گرفت.

افلوپین تمام مفاهیم و اوصافی که قبل از وی توسط فلاسفه و خصوصاً ارسطو، بیان

شده بود از خداوند سلب کرد او را نسبت به آنها منزّه دانست:

خداوند، مطلقاً متعالی است، او واحد (احد) است، و رأی هر فکر و هر وجودی، توصیف ناپذیر و غیرقابل درک که درباره اش سخنی نیست (ناگفتنی) که درباره اش دانشی نیست

(نادانستنی)، آنکه گفته می شود در فراسوی جوهر

است، نه ماهیت و نه وجود و نه حیات را نمی توان درباره واحد حمل کرد، البته نه اینکه او کمتر از هر یک از این چیزهاست؛ بلکه به دلیل اینکه برتر از همه است. (1)

ناگفته نماند که برخی از متکلمین مسلمان نیز خداشناسی و شناخت اوصاف را در شکل سلبی و عدمی آن مطرح می کنند. اینان معتقدند که ما درباره خداوند و اوصافش فقط دارای معرفت سلبی هستیم و حتی اوصاف ثبوتی خدا را به اوصاف سلبی تحویل می کنند.

از مسلمات آیات و بالأخص روایات اهل بیت علیهم السلام در مبحث صفات و اسماء همین

بیان سلبی و تکیه بر جنبه عدمی صفات است.

آنچه که در سراسر آیات و روایات با آن برخورد می کنیم، بیان سلبی صفات خداوند است. (2) اما باید توجه داشت که این تنها بخشی از حقیقت است و به هیچ وجه نمی توان این نظریه را به معارف دینی نسبت داد، تکیه بر این جنبه و عدم توجه به آنچه در کتاب و سنت پیرامون معرفت وجدانی و فطری خداوند متعال مطرح است، می تواند یک برداشت نادرست از نظرگاه دین ارائه دهد که فرسنگها از واقعیت آن بدور خواهد بود.

3- الهیات فطری (قلبی)

این مطلب یکی از خصائص ویژه ادیان الهی و از معجزات علمی مکتب وحی و رسالت است و سابقا و لا حقا در هیچ یک از مکتب های بشری، اثری از این شیوه بدیع و این حقیقت منبع یافت نمی شود. در این طریق، خداوند همه انسانها را مورد تفضل عمومی قرار داده و معرفت خویش را با اوصافش به انسان ها عطا فرموده است و راه های گوناگونی برای متذکر شدن و یادآوری این معارف الهی، وضع نموده است، بنابراین آدمیان درباره

ص: 137

1- کاپلستن، فردریک، تاریخ فلسفه، ج 1، ص 645.

2- برای نمونه رک: ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، باب اسماء الله تعالی، از ص 185 الی 223 همچنین ص 76، 65، 70، 98، 99....

خداوند و اوصاف او دارای معرفتی قلبی و غیر مفهومی می باشند و طریق خداشناسی، یادآوری این معارف و تشدید آن به وسیله عبادت می باشد.

یکی از تفاوت های اساسی میان این مشرب و طریقه اثباتی در الهیات در این است که در آنجا ملاک و معیار شناخت خدا، قوه ذهنی و قدرت مفهوم سازی شخص است و هر کس که قوه تجرید و انتزاعش قوی تر باشد، خداوند را بهتر می شناسد. ولی در این طریق، از آنجا که اصل معرفت و یادآوری و تشدید آن از طرف خداست، کسانی که رضایت خداوند را بیشتر بدست آورند و در طریق عبادت و اخلاق گام نهند، نور معرفت فطری بیشتر و قوی تر بر قلبشان تأییدن گرفته و معرفتشان نسبت به خداوند و اسماء و صفات او، فزون تر می شود.

این معارف فطری، حقایقی ثبوتی و قلبی اند، ولی از آنجا که در ظرف الفاظ و کلمات نمی گنجد و قالب حروف را تاب تحمل این معانی نیست، و از طرف دیگر ذهن مترصد یافتن راهی در فهم این حقایق و معانی است، اینجاست که تنها راه برای توضیح معرفت فطری با زبان عقلی، بیان سلبی صفات و اسماء است و بدین سان در مقام تبیین عقلی معرفت فطری و بیان تمایز آن با مفاهیم ذهنی، الهیات سلبی نقش اساسی را بر عهده دارد و به عنوان مکمل الهیات فطری، مطرح می شود و بدین ترتیب تسبیح و تنزیه جایگاه ویژه ای در مجموعه معارف دینی می یابد. (1)

با این بیان، سربکارگیری بیانات سلبی در توضیح اسماء و صفات خداوند توسط معصومین علیهم السلام نیز آشکار می گردد.

اخباری که متکفل بیان این موضوع هستند، متعدد و از نظر بیان متنوع است، (2)

ص: 138

1- در شرح باب حادی عشر آمده است: «و فی الحقیقة المعقول لنا من صفاته لیس الا السلوب و الاضافات و اماکنه ذاته و صفاته، فمحبوب عن نظر العقول و لایعلم ما هو الاله هو» فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، النافع یوم الحشر فی شرح الباب الحادی عشر، مهدی محقق، ص 18.

2- ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، ص 65-99 و صص 185-223.

برخی از این روایات از این معانی بلند با عنوان «خروج از حدین» (حد تعطیل و حد تشبیه) پرده برداشته اند. (1)

حد تعطیل و حد تشبیه، جامع مفاهیمی است که باید از الله تبارک و تعالی نفی نمود و به واقع اگر خواسته باشیم آن معرفت ظاهر بر قلب را در قالب لفظ اظهار کنیم، بیانی بهتر از تعبیر به «خروج از حدین» نمی یابیم.

مطلب اصلی و کلید حل این معضل اعتقادی در این نکته اساسی نهفته است که از دیدگاه معارف قرآن و اهل بیت عال مسئله خروج از حدین و معرفت سلبی تنها در رتبه ذهن و در مقام شناخت نظری مطرح شده است و این درست در پی اصرار و تأکید شدید انبیاء الهی بر رجوع به فطرت و وجدان، خدایی واقعی را با صفات جمیل و اسماء جمالش، با تمام وجود در می یابد و او را می خواند، با وی سخن می گوید و راز دل و درد سینه را با او نجوا می کند.

البته نه با خدای مجهول و مشکوک و نه با خدای متصور و مفهوم؛ بلکه خدایی را می یابد که از رگ گردن به او نزدیکتر و از خود او بدو مأنوس تر است، خدایی را می یابد که رفیق است و شفیق، (2) مونس است و انیس، رحیم است و کریم، نه این که این اوصاف را تصور می کند که با تمام وجود او را طیب و حبیب خود می یابد، هنگامی که چنین معبود خویش را به اشد معرفت و اعلی مرتبه - البته با اختلاف مراتب ظرفیت - وجدان می کند، از معروف خود هیچ تصور و تصدیقی در ذهن ندارد، متحیر و واله می شود، او را شبیه به هیچ چیز نمی پندارد، تسبیح می گوید (سبوح قدوس) ذات مقدسش را تنزیه میکند (نفی تشبیه) ذهن انسانی، وسوسه می کند که اگر موهوم و مفهوم نیست، پس چگونه است، فطرت پا در میان می گذارد و بدون توجه به چگونگی نشان می دهد که او هست و از هر پیدایی، پیداتر است (متی غبت ... متى بعدت). (3)

ص: 139

1- رک: کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ص 85، 84، 82 و ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، ص 107، 104، 102، 101، 81.

2- قمی، عباس، مفاتیح الجنان، دعای مشلول .

3- قمی، عباس، مفاتیح الجنان، دعای عرفه سیدالشهداء .

فطرت، ذهن را هشدار می دهد که اگر چشم مفاهیم تنگ است، تو را حق استنکاف و نیست، ذهن نیز با تبعیت از وجدان به وجود او تصدیق می کند (نهی تعطیل) با این بیان اجمالی و سر بسته روشن میگردد: کسانی که معرفت سلبی و تنزیهی به معنای فوق را به عنوان

«تعطیل» یاد می کنند، تا چه حد از جاده حقیقت بدور افتاده اند. آری، کسانی که فقط به جنبه سلبی ذهن توجه نموده اند و از معرفت والای فطرت غفلت کرده اند را و می توان به تعطیل نسبت داد.

خروج از حدین و معرفت سلبی از دیدگاه معارف کتاب و سنت راهی است که ذهن با اعلام عجز نسبت به حقایق برترین، راه را برای سلوک قلبی و آمادگی فطرت را برای مقام تفضل الهی باز می گذارد که «العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء».

پرسش برای پژوهش

1. توحید بر مبنای تصور خدا را با توحید بر مبنای معرفت فطری موهبتی قلبی مقایسه کنید.
2. امامان معصوم علیهم السلام اسما و صفات الهی را چگونه توضیح داده اند؟
3. تفاوت تعبیر و توصیف در مورد اسما و صفات الهی را توضیح دهید.
4. سه گونه الهیات و ویژگی های آنها را بیان کنید.
5. رابطه بین الهیات سلبی و قلبی چیست؟ تبیین کنید.
6. از اصل خروج از حدین (حد تعطیل و تشبیه) چه نکاتی در باب جایگاه توحید در زندگی عملی انسانها فهمیده می شود؟

بر اساس مطالبی که در مرحله اول (تعریف) گذشت، آدمیان حامل معرفتی روشن و برتر، از خداوند متعال می باشند و این معرفت را از ذات باری تعالی دریافت کرده اند که تنها معرفت صحیح و مورد قبول در درگاه احدیت، همان می باشد. ولی از آنجا که آدمی با ورود به عالم مادی، از معرفت فطری غفلت نموده و آن را در بوته نسیان و فراموشی می سپارد، خداوند پیامبران و معصومین را برای یادآوری و تذکر به همان فطرت الهی، مبعوث می سازد تا حجت بر او تمام شده و راه کمال و هدایت در مقابلش گشوده گردد.

ذات اقدس الهی، راه های مختلفی را برای تذکر و یادآوری انسان ها ارائه کرده و دلایل و براهین مختلفی را در اختیار انبیا و اوصیا قرار داده است که شاید بتوان این راه ها را در سه محور عمده «انقطاع» و «آیات» و «عبادات» خلاصه کرد و نشان داد.

خداوند با انقطاع بندگان خود از تعلقات مادی، نور معرفت را به آنها می بخشد. این انقطاع گاهی اضطراری است که غالباً در گرفتاری ها، پیش می آید. و گاهی اختیاری است که با عبادت و مجاهدت به بشر داده می شود. قرآن از هدایت عامه و هدایت خاصه سخن می گوید که برای گروه های مختلف انسانها مطرح می گردد. نمونه ای از این انقطاع در یکی از دعاهای مأثور نیز بیان شده است .

فصل اول: انقطاع

اشاره

این مسئله به گونه های مختلف به وقوع می پیوندد، گاهی بدون اختیار انسان تحقق می پذیرد و نیز گاهی با اختیار و تلاش و مجاهده به منصفه ظهور می رسد و براساس مراتب انقطاع، معرفت های اعطایی نیز متفاوت است.

دلیل انقطاع آن است که تعلقات، مهم ترین وسیله غفلت انسان از معرفت فطری است که با رفع آن، موانع و حجاب های مادی فطرت زدوده می گردد و نور معرفت فطری شروع به تاییدن میکند و این تابش همان اعطای معرفت است که در قرآن با تعبیر «آئیناهم» بیان شده است. (سوره نحل، آیات 53-54) یکی از موارد انقطاع که بدون اختیار انسان محقق می شود و در آیات و روایات زیادی بر آن تأکید شده است، حالت اضطرار و قطع امید از دنیا است که در قرآن و روایات با تعبیر «بأسا و ضراء» بیان شده است.

در این حالات نیز معرفی کننده خداوند و اوصاف او، خود اوست و یادآور حقیقی و در مقام ثبوت خداوند کریم می باشد، ولی معصومین علیهم السلام سال در مقام اثبات و توضیح، آنگاه که با طالبان حقیقی هدایت و معرفت، مواجه می شدند، برای تذکر و یادآوری معرفت مفطور، همین حالات و تجلیات معرفت خداوند بر قلوب را یادآور می شدند و اشخاص نیز با یادآوری همان حالات، معارفی که در آن لحظات دریافت کرده اند را به و یاد می آوردند.

حاصل این نحوه تذکر در مقام ثبوت و اثبات، هدایت عامه می باشد.

هدایت عامه و هدایت خاصه

اولین مرتبه از هدایت که با عنوان هدایت عامه از آن یاد می کنیم، مرحله ای است که معرفتی از خداوند به عموم انسان ها داده می شود، به نحوی که انسان قلب قادر به انکار

آن نیست. در صورت اعراض و کفران (سوره اسراء، آیه 67) آدمی در طریق کمال متوقف 142 می شود و حتی ممکن است از یاد آوری همان معرفت ابتدایی نیز محروم گردد، ولی در صورت تسلیم در پیشگاه خداوند، به میزان تسلیم و مجاهده (سوره عنکبوت، آیه 69)، جلوه های بیشتری از معرفت فطری و پیشین، بر قلبش تابش میکند و معرفت الله شدت و نورانیت بیشتری می یابد. این شدت که دارای مراحل بی شمار می باشد، به عنوان هدایت خاصه مطرح می گردد؛ زیرا برای عموم افراد بشر رخ نمیدهد؛ بلکه مختص ایمان آورندگان است.

توجه به این مطلب، پاسخگوی برخی از سؤالات اعتقادی که در زمینه بعضی از آیات قرآن مطرح است می باشد(1).

یکی دیگر از موارد انقطاع، عبارت است از «انقطاع اختیاری» از مظاهر دنیوی که با مجاهده و تلاش خستگی ناپذیر همراه است، ولی حاصل آن معارفی برتر و تذکری بیشتر و شدیدتر نسبت به معارف فطری و الهی میباشد و به مراحل عالی تری از هدایت خاصه

ص: 144

1- برای نمونه رک: (سوره تغابن (64)، آیه (1) و (سوره بقره (2)، آیات 2-1).

منجر می شود.

إلهي هب لي كمال الانقطاع إليك و أنرأبصار قلوبنا بضياء نظرها إليك حتى تخرق أبصار القلوب حجب النور فتصل إلى معدن العظمة و
تصبراً رواحنا معلقة بعزّ قدسك. (1)

اینجاست که وظیفه علم اخلاق و اهمیت آن روشن می شود و ارتباط تنگاتنگ اخلاق و عرفان حقیقی با بنیادی ترین مسائل اعتقادی در
مکتب وحی به خوبی واضح می گردد. از این دیدگاه، اخلاق، نه به عنوان مجموعه ای از دستورالعمل ها؛ بلکه به عنوان مسیری که انسان را
با اصل معرفت و اساس هدایت آشنا نموده، راه را برای وصول و عروج به قله های بندگی و کمال هموار می نماید، می باشد.

درضمن بحث از مرحله «تسلیم» به این موضوع باز خواهیم گشت؛ گرچه تفصیل آن از حوصله این مباحث خارج است .

ص: 145

1- قمی، عباس، مفاتیح الجنان، مناجات شعبانیه .

1. به آیات 56 و 54 سوره نحل رجوع کنید آنگاه توضیح دهید که خداوند، نور معرفت را به افراد، عطا می فرماید.
2. متن آیات اسراء، 67 و عنكبوت، 69 را بنویسید و براساس آنها، هدایت عامه و خاصه را مقایسه کنید.
3. متن آیات تغابن، 11 و بقره، 1-2 را بنویسید. و درباره رابطه بین آنها بحث کنید.
4. انقطاع اضطراری غالباً در چه زمانهایی به دست می آید؟
5. انقطاع اختیاری چگونه تحقق می یابد؟
6. رابطه توحید با اخلاق را بر اساس این فصل تبیین کنید.
7. جمله مناجات شعبانیه (الهي هب لي كمال الانقطاع..) را توضیح دهید.

خداوند، خود را به آیاتش (یعنی مخلوقات) معرفی می کند. در این فصل، همین مطلب در قالب پنج نکته تبیین شده است؛ از جمله این که خداوند، هدایت را منحصرافعل خود می داند نه دیگری. پس خداوند، آفریدگان را نشانه خود قرار داده نه تصورات و تصدیقات بشری را. بر همین مبنا، جایگاه تعقل و تفکر در نظام توحیدی با نظام یونانی و تفاوت اساسی می یابد. آیات تکوینی، هم برای تذکر فرد به خداوند است و هم برای مجادله با معاندان که از ایمان به خداوند، خود داری می کنند.

فصل دوم: آیات

اشاره

یکی از راه هایی که خداوند خود را معرفی می کند، از طریق مخلوقات خویش است که در اصطلاح قرآنی از آنها به عنوان آیات، نشانه ها و مذكرات یاد می شود (1) علت اینکه مخلوقات با عنوان آیه یاد می شوند، این است که این مخلوقات همگی نشانه وجود

ص: 147

1- - رک: سوره بقره(2)، آیه 164، سوره یونس (10)، آیه 6، سوره رعد(13)، آیه 4 و 3، سوره نحل (16)، 11، 12، 13، 16، 65-79، سوره اسراء (17)، 66، سوره طه (20)، آیه 54، سوره انبیاء (21)، آیه 32، سوره شعراء (26)، آیه 8، سوره روم (30)، آیه 20-26 و 46، سوره لقمان (31)، آیه 31، سوره مؤمن (40)، آیه 81، سوره سجده (32)، آیه 53، سوره مؤمن (40)، آیه 12، سوره فرقان (25)، آیه 62، سوره ذاریات (51)، آیه 49 و 55، سوره واقعه (56)، آیه 73، سوره یونس (10)، آیه 3، سوره غاشیه (88)، آیات 17-21، سوره اعلی (87)، آیات 1-10.

خداوند و علامت اوصاف اویند و جهت یادآور بودن آنها این است که تدبر و تفکر در آنها و موجب متذکر شدن به معرفت فطری خداوند می شود.

بیان نکاتی چند در توضیح این قسمت بحث ضروری است:

نکته اول: همان گونه که گذشت در آیات فراوانی، خداوند هدایت را از افعال منحصر به و خویش ذکر می کند و در روایات نیز از معرفت خداوند به عنوان صنع خدا که احدی در آن شریک نیست، یاد شده است. (1)

با توجه به این مطلب می توان گفت که خداوند نه تنها موجودات جهان را خلق نموده است بلکه آنها را به صورت آیه و نشانه بر وجود و اوصاف خویش، ابداع کرده است، بنابراین وجود مخلوقات و نشانه بودن آنها، هردو، از جانب خداوند است و خداوند با مصنوعاتش خود و اوصاف خویش را معرفی می کند. از اینجا است که در برخی از آیات قرآن خداوند خود را نشاندهنده آیات معرفی می کند:

«سُرِّبَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (2)

زودا که آیات قدرت خود را در آفاق و در وجود خودشان به آنها نشان خواهیم داد تا برایشان آشکار شود که او حق است.

«وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَأَيَّ آيَاتِ اللَّهِ تُنْكِرُونَ» (3)

آیات خویش را به شما می نمایاند. پس کدامیک از آیات خدا را انکار می کنید؟

«أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْفُلُوكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِنِعْمَتِ اللَّهِ لِيُرِيكُمْ مِنْ آيَاتِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ» (4)

آیا ندیده ای که کشتی به نعمت خدا در دریا روان می شود تا خدا پاره ای از آیات قدرت خود را به شما بنمایاند؟ در این، برای مردم شکیبا سپاسگزار

ص: 148

1- رک: بخش اول.

2- سورة فصلت (41)، آیه 53.

3- سورة غافر (40)، آیه 81.

4- سورة لقمان (31)، آیه 31.

اصولا در منطق دین، آدمی به وسیله تصورات و تصدیقات ساخته خویش، خدا را کشف نمیکند؛ بلکه خداوند مستقیما یا به وسیله آیات تکوینی، خود را ظاهر ساخته است و آدمی فقط این ظهور را درک کرده و به یاد خدا می افتد و سپس همین ظهور را در قالب الفاظ ریخته و آن را بیان می کند و احیانا با آن به استدلال و احتجاج می پردازد. بر این اساس معرفت هایی از خدا که به وسیله سیر در آفاق و انفس یافت می شود نیز اعطای خداست، (1) نه مخلوق انسان و لذا آدمی در بیان کنه آن معارف نیز عاجز است و فقط اذعان می کند که خداوند حکیم و دانا، قادر و توانا و رؤف و رحیم را خارج از حدین (حد تعطیل و تشبیه) و بدون هرگونه تشبیه به مخلوقات - در ذات و صفات - در می یابد.

نکته دوم: آیات و روایات فراوانی معرفت صحیح خداوند را همان معرفتی می دانند که در عوالم پیشین به انسان ها داده شده و آدمیان بالعیان و با دیده دل به مشاهده خداوند و اوصافش نائل گشته اند و در جهان کنونی نیز قادر به یادآوری آن معارف می باشند. (2)

از این نکته استفاده می شود که حاصل راه های صحیح خداشناسی، نمی تواند مخالف معرفت فطری باشد؛ بلکه باید به همان معرفت منجر شود. بدین سان آیات و علامات همگی در نهایت باعث یادآوری معرفت فطری می باشند و لذا آیات قرآن بعد از بیان عجائب خلقت، نتیجه توجه و تفکر را تذکر و یادآوری می دانند:

«وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (3)

«وَمَا ذَرَأًا لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ» (4)؛

ص: 149

1- «... ليس العلم بالتعلم، انما هو نور يقع في قلب من يريد الله تبارك و تعالی أن يهديه، فان اردت العلم فاطلب اولاً في نفسك حقيقة العبودية...». (مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحارالانوار، ج 1، ص 225) از مصادیق بارز این حدیث «معرفه الله» می باشد، همانگونه که هدایت به نحو اولیت و اولویت، بر معرفت خدا صدق می کند. نکته دیگری که در این حدیث به چشم می خورد، مقدم بودن عبودیت برای علم و هدایت است که در «طریق سوم» این مسئله مورد بحث قرار خواهد گرفت.

2- رک: بخش اول و دوم.

3- سوره ذاریات (51)، آیه 49.

4- سوره نحل (16)، آیه 13.

در زمین چیزهایی با رنگ های گوناگون آفرید، در این ، عبرتی است برای مردمی که پند می گیرند.

«نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذَكُّرًا...» (1)؛

ما آنها (مخلوقات) را وسیله یادآوری قرار دادیم. (2)

نکته سوم: مسئله مهمی که در مورد ذکر به مخلوقات وجود دارد، این است که یاد خدا در این طریق، از راه تفکر، تدبر و تعقل ممکن است و این مسئله، فرق اساسی طریق اول تذکر

(انقطاع) و طریق دوم تذکر (مخلوقات) می باشد.

توضیح اینکه: در طریق اول با حصول انقطاع، معرفت فطری بر قلب انسان متجلی می شود و آدمی بدون هرگونه تفکری و بعضا بدون اختیار و حتی علی رغم میل باطنی خویش، متوجه خداوند و اوصافش می شود، ولی در طریق دوم، متذکر شدن بعد از دقت و تفکر در مخلوقات و نظم آنها رخ می دهد، نه در ذات خداوند.

این مسئله جایگاه مهم تفکر و تعقل را در امر خداشناسی نشان می دهد و یکی از جهاتی که بر تفکر و تعقل در ادیان الهی تأکید شده است، همین مسئله می باشد و البته عقل نقش های با اهمیت دیگری نیز دارد که بحث پیرامون آنها مجال دیگری را می طلبد. (3)

ص: 150

1- سوره واقعه (56)، آیه 73.

2- همچنین رک: سوره غافر (40)، آیه 13 و سوره غاشیه (88)، آیات 21-17 و سوره اعلی (87)، آیات 1-10.

3- نقش تفکر و تعقل و اهمیت آن در مجموعه معارف دینی، چیزی نیست که بتوان آن را انکار نمود، اما این سخن بدان معنی نیست که عقل در تمام مسائل مستقلا و بدون استمداد از وحی توان رسیدن به حقایق را دارد. اصولا عقل قدرت دستیابی به محدوده غیب را ندارد و هرآنچه در این محدوده بیان شود صرفا حدس و گمان هایی بیش نیست. از جمله غیوب، تصورات و اوصاف و افعال حق تعالی می باشد که در مرحله اول مورد بررسی قرار گرفت. از این دسته از معارف که بگذریم اندیشه و تفکر با دستگیری وحی می تواند مراحل از شناخت و معرفت را طی کند. اثبات اصل وجود خدا، توحید، نبوت، امامت و ... از این جمله اند. چنان چه عقل را به هیچ وجه توان دسترسی به احکام و مناسبات آن نیست ولی در طریق کشف مراد شارع و از آن مهم تر جستجو در راه های اجرای احکام، تفکر (البته با ویژگی های خاص آن از نقش ویژه ای برخوردار است).

مطلبی که توضیح آن در اینجا ضروری می نماید این است که روش تفکر و تعقل در این مقام با روشی که در فلسفه یونان مطرح است، متفاوت می باشد زیرا:

اولاً، تعقل در یونان برای کشف امر ذهنی مجهول انجام می گیرد، ولی در این مقام از آنجا که انسان حامل معرفت فطری است و خداوند نیز مخلوقات را نشانه خویش و طریق توجه و یادآور معرفت فطری، قرار داده است، لذا تفکر و تعقل برای رفع غفلت و توجه به امر معلوم مغفول می باشد، نه برای کشف مجهول.

ثانیاً، همان گونه که در بخش اول بیان شد، روش تعقل در فلسفه یونان، فقط متوجه کلیات ذهنی است و از آنجا که عقل تنها قادر به درک کلیات ذهنی می باشد، لذا می تواند کلیاتی برای خود بسازد و یا انتزاع کند و به ترکیب آنها پردازد، تا مسئله مجهولی را حل کند. در مسئله خداشناسی نیز روش تعقل یونانی، ابتدا، خدا را با توجه به نظام فلسفی از پیش طراحی شده، تصور می کند و سپس با تصورات و تصدیقاتی، تصور خدا را معلوم می سازد و به اثبات همان تصور می پردازد؛ در حالی که در روش تعقل دینی، مسئله تصور خداوند به هیچ وجه مطرح نیست و آدمی با تعقل در مخلوقات به معرفت قلبی که حاصل فعل خداست، متذکر و متوجه می گردد.

البته فرق های مهم و دقیق دیگری نیز بین شیوه تعقل فلسفی در یونان با شیوه تعقل دینی وجود دارد که بیان آنها محتاج نوشته ای مستقل می باشد.

نکته چهارم: فرق دیگری که بین طریق اول (انقطاع) و دوم (آیات) وجود دارد، این است که مخاطب در طریق اول، برای هدایت یافتن آماده تر است و به تعبیر قرآن، «يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ» (1)

بدین ترتیب کسی که به تزکیه نفس پرداخته و از رذائل اخلاقی بدور بوده است، قلبش برای پذیرش نور و تسلیم در مقابل خدا، آماده تر است و لذا با تذکر و یادآوری حالات «بأساء و ضراء» و انقطاع، متوجه معرفت فطری می شود و در مقابل این برهان

ص: 151

قلبی و استدلال فطری، سر تسلیم فرود می آورد و اظهار می کند که خداوند را با تمام وجود دیده است.

اما مخاطب در طریق دوم از آمادگی کمتری نسبت به مخاطب طریق اول برخوردار است و لذا تذکر دهنده باید از طریق دعوت به تفکر و تعقل در آیات تکوینی و نظم آنها و استدلال عقلی، شخص را برای تذکر آماده سازد و البته کسانی هم که دارای موانع هدایت هستند و یا اصلاً طالب هدایت نیستند، در زمره مخاطبین طریق دوم می باشند، ولی استدلال به آیات برای آنها به عنوان تذکر مطرح نمی شود؛ بلکه به عنوان احتجاج و جدال احسن می باشد.

نکته پنجم: از نکته پیش نیز چنین نتیجه گیری می شود که مخلوقات و آیات تکوینی علاوه بر این که طریقی برای تذکر و یادآوری خداوند و معرفت فطری هستند، وسیله ای برای محاجه و جدل با مخالفین و معاندین و کسانی که دارای مشکلاتی در طریق هدایت اند و یا طالب استدلال و بیان عقلی درباره خداوند هستند، نیز می باشد.

به دیگر سخن، آیات تکوینی و استدلال به آنها، به جهت تفاوت ظرفیت و آمادگی افراد و مخاطبین، دارای آثار و نتایج متفاوتی است: در صورتی که مخاطب، طالب هدایت بوده و آمادگی پذیرش حقیقت را داشته باشد، با تفکر و تدبر در آیات تکوینی، متذکر معرفت فطری خداوند شده و در واقع، تفکر در مخلوقات باعث رفع حجاب و توجه به معرفت مفطور خواهد شد و اگر مخاطب خواهان دلیل عقلی بر وجود خداوند باشد، به وسیله استدلال به موجودات و نظم آنها، به وجود خداوند اقرار خواهد نمود و اگر دارای موانع فکری در طریق هدایت باشد، به این نحوه استدلال می توان این موانع را برطرف کرد. ولی اگر مخاطب معاند بوده و اهداف دیگری را دنبال کند، با این نوع احتجاج، می توان او را محکوم ساخته و وادار به تسلیم و سکوت در مقابل حق نمود. البته استدلال به آیات برای سه فرد اخیر به عنوان احتجاج مطرح می شود.

در اینجا لازم است در مورد احتجاج و جدال اشاره ای بشود .

پرسش برای پژوهش

1. به چند گروه از آیات قرآن، رجوع کنید:

الف - نحل، 65 تا 79

ب- روم، 20 تا 26

ج- غاشیه، 17 تا 21

د- اعلی، 1 تا 10

براساس هر گروه از آیات، در این مورد بحث کنید که خداوند، خودش را از طریق مخلوقاتش به بشر می شناساند.

2. این جمله را توضیح دهید: «خداوند، آفریدگان خود را نه تنها آفریده، بلکه نشانه ای برای خود قرار داده است»؛ از آیات قرآن در توضیح جمله کمک بگیرید.

3. «راه شناخت خداوند از طریق آفریدگان» را با «شناخت خدا از طریق تصور و 153 تصدیق» مقایسه کنید.

4. راه «معرفت به آیات» با «معرفت فطری» چه ارتباطی با هم دارند؟

5. حیطة تفکر و تعقل تا کجاست؟ و در توحید چه کاربردی دارد؟

6. تفاوت تفکر و تعقل در نظام توحیدی با نظام یونانی چیست؟

7. آیا از تذکر به آیات، می توان با مخالفان توحید سخن گفت؟

8. بر اساس ضمیمه 3 (از بخش ضمائم) شواهدی از کتب مقدس پیشین نشان دهید که راه معرفت خدا، منحصر است به اینکه او خود را به انسان بشناساند.

ص: 153

این فصل، در مورد احتجاج خاص سخن می گوید. تفاوت تفکر در آیات تکوینی به معنای دینی را با شناخت ذهنی در نظام فلسفی توضیح می دهد، از جمله این که احتجاج به آیات به راحتی و برای همگان قابل فهم است، در حالی که فرآیند ذهنی فلسفی به علوم زیاد و صرف زمان بسیار نیاز دارد همچنین حیطة تعقل و تفکر تبیین شده که این کار در مورد مخلوقات خداوند توصیه شده نه در مورد ذات آفریدگار. بلکه در مورد خداوند متعال، ما به شیوه «خروج عن الحدین» سخن می گوئیم، یعنی: نفی تعطیل و تشبیه. این معرفت فطری است و منکران آن، کسانی هستند که بر فطرت خود سرپوش نهاده اند و با این کار، باب تمام گناهان را بر خود گشوده اند.

فصل سوم: احتجاج (1): احتجاج خاص

اشاره

احتجاج به معنای اقامه حجت به جهت اثبات مطلوب می باشد و مراد از حجت، دلیل و برهان است. (1)

ص: 155

1- فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، ص 661؛ جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة، ج 1، ص 304؛ ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج 3، ص 54.

معنای اصلی حج، قصد می باشد و بدین جهت به دلیل، حجت گفته شده که به وسیله دلیل، حقیقت مطلوب، قصد می شود و سپس احتجاج را غلبه پیدا کردن به وسیله دلیل، معنا می کند. (1)

بنابراین، احتجاج، همان استدلال لغوی است، یعنی اقامه مطلق دلیل برای اثبات مدعا که در نهایت با پذیرش و تسلیم مخاطب همراه است، و یا به غلبه و پیروزی یک طرف و اسکات مخاطب منجر می شود.

از آنجا که مخاطبین احتجاج متفاوت اند، لذا احتجاج نیز انواع مختلفی دارد. در یک تقسیم کلی، می توان گفت: مخاطب یا دارای موانع ذهنی و روحی و اخلاقی نیست که بحث با او با عنوان «احتجاج خاص» مطرح می شود، و یا دارای یکی از موانع مذکور است که در این صورت با عنوان «جدال» از آن یاد می کنیم که در فصل آینده بررسی خواهد شد.

در احتجاج خاص، مخاطب آمادگی کامل برای تذکر و راهیابی به معرفت حقیقی و

فطری را ندارد و از طرف دیگر، خود طالب دلیل عقلی در مورد خداوند می باشد، در این صورت به وسیله مخلوقات بوجود خالق استدلال می شود و در واقع این خداوند است که آیات تکوینی را وسیله دلالت بر وجود خویش قرار داده و شخص آن را به صورت دلیلی عقلی بیان میکند و مخاطب با تفکر در آن به وجود خالق اقرار می نماید.

گرچه این نحوه احتجاج که لازمه به دست آوردن آن یک جزم و یقین ذهنی است و در سنت ادیان و سیره انبیای الهی مورد تأیید و تأکید قرار گرفته است، لیکن باید توجه داشت که این استدلال با آنچه در مشرب عقلی و فلسفی یونان مطرح شده تفاوت هایی دارد که توجه بدانها ضروری است:

1- چنان چه در مباحث گذشته بیان شد: احتجاج، بدین معنی، به هیچ وجه تکیه گاه اصلی دین در هدایت انسانها نیست؛ بلکه شناختی که از این طریق حاصل

ص: 156

1- ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، ح 2، ص 3؛ همچنین رک: ابن منظور، محمد بن مکرّم، لسان العرب، ج 3، ص 54.

می شود قابل سنجش با معرفت حقیقی فطری نمی باشد.

معرفت فطری، رؤیت قلبی و وجدانی خداوند متعال و اسماء و صفات اوست، و همین معرفت که پایگاه آن در نهاد همه انسان ها قرار دارد، اساس خداشناسی دینی بوده و علم و معرفت، در حقیقت تنها به همین رتبه از شناخت اطلاق می شود و حجت اصلی بین خالق و مخلوق هموست.

اصولاً تدبر و توجه در آیات تکوینی نیز برای طالبان حقیقت پلی برای انتقال به آن معرفت واقعی است. حال آنکه در مکاتب فلسفی یونان، شناخت ذهنی تنها راه وصول به حقیقت است و شخص بدون سلوک فلسفی، در جهل و حیرت باقی خواهد ماند. قله معرفت و غایت این سلوک نیز چیزی نیست جز یک یقین و جزم ذهنی و معلوم است که این اختلاف و آثار آن تا چه اندازه این دو مشرب را از یکدیگر جدا نموده و به دوسوی مختلف می کشاند.

روش فلسفی یونان از همان ابتدا راه سلوک عقلی و فلسفی را پیش روی طالب حق می گذارد و برای وصول به حقیقت جزاین راهی نمی شناسد، حال آنکه ادیان الهی تنها زمانی باب استدلال و احتجاج عقلی را باز می نمایند که یا شخص دچار شبهه ذهنی است و یا به دلیل انحراف فطرت آمادگی لازم برای هدایت حقیقی را ندارد و طالب بیان عقلی درباره خداوند است.

در اینجاست که رسولان الهی به جهت رفع شبهات ذهنی و اقامه دلیل عقلی، بر اثبات خدا به استدلال تمسک می جویند.

در حدیث مشهور اهل بیجه آمده است: مفضل به وسیله نامه ای به امام صادق علیه السلام گزارش می دهد که عده ای خداوند را انکار میکنند و در این باره به بحث و مناظره می پردازند و از امام علیه السلام می خواهد که مطالبی را برای احتجاج مرقوم فرماید. امام علیه السلام در ابتدای پاسخنامه، معرفت فطری و میثاق را به عنوان حجت بالغه برای همه مطرح می کند و سپس استدلال به آیات تکوینی را به مفضل می آموزند:

ص: 157

ونحن نحمد الله على النعم السابغة والحُجج البالغة والبلاء المحمود عند الخاصّة و العامّة فكان من نعمة العظام و الايه الجسم التي أنعم بها تقريره قلوبهم بربوبيته، وأخذه ميثاقهم بمعرفته....(1)

2- احتجاج به آیات به راحتی قابل درک و فهم است و اندک تأملی پیرامون آن به تصدیق وجود خالق منتهی خواهد شد. به سخنی دیگر عقل فطری و عرفی به راحتی قادر است از اثر پی به مؤثر و از مخلوق پی به خالق ببرد. البته هر چه در اثر و مخلوق تأمل بیشتری شود، دلالت بر خالق آشکارتر خواهد شد. این نکته در سراسر آیات و روایات مربوطه مشهود است. اصولاً استعمال کلماتی از قبیل آیت و علامت در مورد مخلوقات در قرآن کریم و خصوصاً تأکید بر بین و مبین بودن آنها حکایت از همین مطلب می کند.

«سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (2)؛

در روایات متعدد و مشهوری نیز این معنی به صراحت بیان شده است :

هل يكون بناءً من غير بانٍ أو جنائية من غير جان؟ (3)؛

آیا خانه ای بدون سازنده یا جنایتی بدون جنایت کننده، وجود دارد؟

التَّعَرَّةُ تَدَلُّ عَلَى الْبَعِيرِ، وَالرَّوْثَةُ تَدَلُّ عَلَى الْحَمِيرِ وَأَثَارُ الْقَدَمِ تَدَلُّ عَلَى الْمَسِيرِ فَهَيْكُلُ عَلَوِيٍّ بِهَذِهِ الطَّافَةِ وَ مَرْكَزُ سَفَلِيٍّ بِهَذِهِ الْكثَافَةِ كَيْفَ لَا يَدَّلَانِ عَلَى اللَّطِيفِ الْخَبِيرِ؟ (4)

3- این نحوه احتجاج، محتاج علوم مقدماتی و پیچیده نیست و از قید هر نوع نظام فلسفی و مقدماتش، رهاست. به عبارت دیگر با توجه به یک مکتب و روش فلسفی خاص، شکل نگرفته است و لذا برای همه قابل درک و فهم می باشد.

ص: 158

1- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 3، ص 152.

2- سورة فصلت (41)، آیه 53.

3- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 3، ص 26.

4- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 3، ص 55.

4- در این شیوه از استدلال، تعقل در ذات خداوند و خالق راهی ندارد؛ بلکه به عکس، تعقل در مخلوق اساس راهیابی به اقرار و تصدیق به خالق است و لذا در روایات، تفکر و تعقل در ذات خداوند نهی شده و مورد سرزنش قرار گرفته، ولی تفکر در مخلوقات مورد تحسین واقع شده و در آیات و روایات بسیاری به آن دعوت شده است که برای نمونه دو روایت ذکر می شود:

قال أبو عبد الله عليه السلام قال: **أياكم والتفكر في الله (1)**؛

بر حذر باشید از تفکر در خداوند .

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا انتهى الكلام إلى الله فامسكوا، وتكلموا فيما دون العرش ولا تكلموا فيما فوق العرش (2)؛

هنگامی که سخن به خدا رسید، توقف نموده و درباره مادون عرش سخن بگویید و نه مافوق آن.

این شیوه، با مفهوم سازی و ترکیب مفاهیم به تصویری از خدا و توصیف او منتهی نمی شود؛ بلکه با دقت در مخلوق و اثر، به وجود مؤثر و خالق می رسد و با آنچه در مکاتب فلسفی یونانی مشاهده شد که تصور و توصیف خداوند و وجود اوست، تفاوت اصولی دارد.

اساساً عقل با تأمل در مخلوقات به نهایت شناختی که منتهی می شود این است که خالق هست، و این شناخت عقلی قابل مقایسه با معرفت فطری خداوند نیست، زیرا در آن خداوند شخصی و خارجی وجدان می شود و این وجدان در واقع اعطای معرفت از طرف خدا بر قلب انسان می باشد. در مورد اوصاف خداوند نیز مطلب از همین قرار است.

روایات متعددی این مطلب را به وضوح بیان می دارد:

ص: 159

1- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 3، ص 259.

2- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 3، ص 259.

إنّ العقل يعرف الخالق من جهة توجب عليه الإقرار ولا يعرفه بما يوجب له الإحاطة بصفته(1)؛

به درستی که عقل خداوند را از این جهت می شناسد که موجب اقرار به وجود او می شود، نه از جهت احاطه به توصیف او .

[بعد از ذکر 4 نوع شناخت عقلی می فرماید] «... فليس من هذه الوجوه شئ يمكن المخلوق أن يعرفه من الخالق حق معرفته غير أنه موجود فقط (2)؛

شناخت حقیقی خداوند از راه های مذکور ممکن نیست، مگر همین اندازه که: او موجود است.

وهو خلاف ما يعقل (3)؛

خداوند غیر از آن است که مورد تعقل واقع شود.

در حدیثی آمده است:

به صفات خداوند می توان اقرار نمود نه احاطه، از این رو ما می دانیم که او حکیم است، اما ذات حکمت خدا بر ما مجهول است. (4)

به عبارت دیگر چنان چه در بیانات اهل بیت علیهم السلام مکرر آمده است، این استدلال تنها ما را به شناختی در محدوده دو حد تعطیل و تشبیه می رساند. این ادله ما را ملزم می دارد که به وجود خالق و راهب هستی اقرار کنیم، ولی هیچ گونه تصور و توصیفی از آن عرضه نمی دارد. معرفت عقلی از خداوند متعال به صورت خروج از حدین مطرح است، یعنی خداوند موجود است، ولی نه مثل موجودات دیگر، خداوند شیء است، نه مثل اشیاء دیگر، خداوند داناست، نه مثل دانایان دیگر... (5).

ص: 160

-
- 1- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 3، ص 147.
 - 2- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 3، ص 148.
 - 3- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 3، ص 266.
 - 4- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 3، ص 147.
 - 5- رک: مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 3، ص 257، باب 9 و بخش سوم کتاب، مرحله اول.

این تفاوت ها ما را به یک اصل کلی رهنمون می سازد و آن این که نوع استدلال و سنخ آن در مکتب انبیای الهی با آنچه در مکاتب بشری می بینیم می تواند تفاوت داشته باشد. احتیاج باید به گونه ای باشد که تمام ویژگی های مذکور را دربرداشته باشد و از همه مهم تر منجر به هیچ گونه تصویر و توصیفی از ذات الهی و اوصاف و اسماء او نگردد.

استدلالی که در نهایت به گونه ای به توصیف و تصویر خداوند منتهی شود، بنابر ادله فوق به هیچ وجه مورد تأیید شریعت نیست. لذا باید توجه داشت که بهره گیری از مفاهیم و مقولات ذهنی در استدلال تا بدانجا مقبول است که ذهن را به توهّمات ذهنی و حتی قلبی نکشاند و به راهی بیگانه از فطرت الهی منتهی نگردد.

6- از آنجا که این نحوه احتیاج به راحتی قابل دریافت و فهم است، اگر اشخاصی از این طریق به وجود خالق اقرار نکنند، یا به جهت عدم تدبّر و تأمل پیرامون دلیل است و یا به جهت ارتکاب گناهان و بیماری قلب.

ولعمري ما أتى الجهال من قبّل ربهّم وأنهم ليرون الدلالات الواضحات والعلامات البينات في خلقهم ... ولكنهم قوم فتحوا على أنفسهم أبواب المعاصي و سهلوا لها سبيل الشهوات، فغلب الاهواء على قلوبهم. (1)

عن أمير المؤمنين عليه السلام: ولو فُكروا في عظيم القدرة و جسيم النعمة لرجعوا إلى الطريق و خافوا عذاب الحريق و لكن القلوب عليلة و الأبصار مدخولة.... (2)

توضیح بیشترین مسئله در بحث «موانع هدایت و تسلیم» خواهد آمد.

ص: 161

1- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 3، ص 152.

2- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 3، ص 26.

1. احتیاج خاص در فرهنگ ادیان الهی را با شناخت ذهنی در منطق یونانی مقایسه کنید.
2. در روایات، در مورد احتیاج به آیات چه مطلبی آمده است؟
3. اگر تعقل در مورد ذات خداوند راهی ندارد، چگونه به وجود خداوند اطمینان یابیم؟
4. روایات در مورد جایگاه عقل در شناخت خداوند چه مطلبی می گویند؟
5. اگر به کمک آیات می توان به خداوند پی برد، چرا عده ای به این نتیجه نمی رسند؟
6. شواهدی از تورات و مزامیر بر این مطالب را براساس ضمیمه 3 (از بخش ضمائم)

بیاورید.

ص: 162

این فصل به جدال و هدف و آداب آن می پردازد، شروط جدال احسن را باز می گوید. تفاوت میان جدال احسن با دیالکتیک فلسفی را بر اساس آیات و روایات روشن می سازد. براساس این نصوص، مبانی و اهداف جدال باید بر اساس معارف الهی باشد. نوع بیان حضرت ابراهیم عا در برابر قوم خود همین گونه بود. توانایی فرد بر جدال، رعایت زمان و مکان و مخاطب برای جدال و ترک مرء در جدال، نیز از شروطی است که برای جدال احسن لازم است. بدون این شروط، از مجادله نهی شده است.

فصل چهارم: احتجاج (2) : جدال

اشاره

جدال جدال بر وزن فعال یکی از مصادر باب مفاعله می باشد و در معنای آن معارضه و بحث بین دو طرف که معمولاً یکی حق و دیگری باطل است لحاظ شده است.

بنابراین مخاطب جدال خالی الذهن نبوده و حرفی برای گفتن دارد و صرفاً درصدد یادگیری نیست. از این رو کسی که با مؤمنین به بحث و جدال می پردازد، دارای افکاری است که مانع پذیرش هدایت از جانب او می شود. این موانع فکری، یا به شکل نقض هایی است که بر عقائد دینی وارد می سازد و یا به شکل اوهام باطلی است که بدان معتقد گشته و مانع پذیرش حقایق می گردد.

در مورد اول، مجادلی محق باید به نقض او جواب دهد و در واقع نقض او را مورد

خدشه قرار دهد و در نهایت، مطلب حق را عاری از خدشه و اشکال نشان دهد و در صورت دوم باید افکار باطل مخاطب را مورد خدشه قرار داده و ابطال نماید. در هر دو صورت مانع هدایت، از بین می رود و راه هدایت یا بیابان راه هایی که قبلا بیان شد گشوده می گردد.

در سراسر مجادلاتی که معصومین علیهم السلام با مخالفین انجام داده اند، استدلال به آیات و تکوینی و نظم و دقایق انکارناپذیر آن، به چشم می خورد. لذا در برخی از این مناظرات و ضمن اینکه مطالب مخاطب، مورد نقض واقع می شد، در نهایت مخاطبین از طریق همین آیات تکوینی، متذکر خداوند نیز می شدند.

مطالب فوق در مورد شخصی صدق می کند که در صدد یافتن حقیقت باشد، اما اگر معاند بوده و پس از اتمام حجت نیز از پذیرش حق خودداری نماید و مباحثه را به جهاتی دیگر مثل تضعیف عقاید دینی مسلمین انجام دهد، در اینجا، مجادله با او به دعم منظور دفاع از حوزه عقاید مسلمین و نشان دادن قوت معارف دینی انجام می پذیرد و خود مخاطب مورد عنایت نیست.

ابن ابی العوجا می گوید:

او امام صادق علیه السلام آن قدر نشانه های قدرت خداوند را در تقسم بر شمرده که گمان نمودم هم اینک خداوند بین من و او ظاهر خواهد گشت. (1)

با وجود اینکه اصحاب وی به خدا ایمان آورده و مسلمان گشتند، ولی او حاضر به تسلیم در برابر خداوند نشد؛ زیرا بینا نبود. این جمله ای است که امام صادق علیه السلام درباره وی گفت و در قرآن (2) و کتاب های آسمانی دیگر (3) نیز به چشم می خورد.

ص: 164

1- رک: کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج 1، ص 76.

2- رک: سوره بقره (2)، آیات 18 و 171، سوره اعراف (7)، آیه 64، سوره نمل (27)، آیه 66 و 81، سوره روم (30)، آیه 53 سوره فصلت (41)، آیه 17، سوره محمد صلی الله علیه وآله (47)، آیه 23.

3- هنگامی که حضرت عیسی علیه السلام در اورشلیم به مجادله با لشکریان معاند رومیان پرداخت به او گفتند: «به ما خدای خود را بنما تا یهودی شویم. پس یسوع آن وقت فرمود اگر شما چشم می داشتید هر آینه به شما می نمایاندم او را؛ ولیکن چون شما کورید من قادر نیستم که او را به شما بنمایانم» انجیل برنابا، فصل 152، ص 310.

اشاره

در آیات و روایات فراوانی جدال و مباحثه پیرامون عقاید دینی، مورد نهی و سرزنش قرار گرفته است. از طرف دیگر در برخی آیات و روایات، جدال جایز شمرده شده است و 3 حتی در پاره ای موارد بر آن امر شده و برخی از مجادلین مورد تحسین معصومین علیهم السلام قرار گرفته اند. اما تأمل پیرامون این دلایل، این مطلب را روشن می سازد که موارد امر و نهی متفاوت بوده و جدال اقسام گوناگونی دارد که برخی از آنها مذموم و برخی دیگر مقبول و پسندیده و حتی واجب می باشد.

همانگونه که از آیه 124 سوره نحل استفاده می شود جدال بر دو قسم است: جدال احسن و جدال غیر احسن. جدال احسن دارای شرایط و مواردی است که به اختصار بیان می شود.

شرط اول

مجادل قبل از جدال، مطالب و معارف حق رایافته است و توسط جدال و بحث در صدد اثبات و تبیین آن مطالب ورد کردن نقض هایی است که بر مطالب حق وارد شده است و لذا در روایات، تنها جدلی مورد تأیید واقع شده که براساس علوم قرآن و عترت بالا باشد نه وسیله ای برای کشف مجهولات ذهنی.

این نکته یکی از تفاوت های مهمی است که بین مجادله و دیالکتیک در نزد سقراط و افلاطون و مجادله در ادیان الهی وجود دارد.

همان گونه که در بیان الهیات سقراط و افلاطون گفته شد، سقراط دیالکتیک و محاوره را وسیله ای برای رسیدن به حقایق و تعاریف کلی می دانست و افلاطون، شهود عقلانی صور معقولات را توسط جدال عقلی و مناظره ممکن می دانست. در حالیکه در ادیان الهی، مجادله شیوه ای برای دفاع از حقیقت می باشد، نه روش کشف معارف

الهی ولذا تکیه گاه معارف دینی جدال نیست؛ بلکه به عکس اعتماد به جدال، وسیله گمراهی محسوب می شود:

ما ضَلَّ قَوْمٌ إِلَّا أَوْثَقُوا الْجَدَلَ (1)؛

هیچ قومی گمراه نشد؛ مگر هنگامی که به جدال اطمینان کرد و آن را طریق کشف حقایق قرار داد].

مرحوم کلینی در کتاب شریف کافی نقل می کند:

یکی از اهالی شام که خود را صاحب کلام می دانست برای مناظره به خدمت امام صادق علیه السلام رسید و حضرت از وی پرسید: کلام تو از سخن پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله است یا از خودت؟ متکلم گفت: از هر دو. امام علیه السلام او را مورد سرزنش قرار داد و به او القا کرد که متکلم باید کلامش را از پیامبر صلی الله علیه وآله دریافت کرده باشد. سپس به یونس بن یعقوب که در مجلس حاضر بود فرمود: اگر مباحثه کردنت خوب بود با این شخص سخن می گفتم. یونس عرض کرد: شما تکلم در مسائل دینی را مورد نهی قرار داده اید امام علیه السلام فرمود: وای بر متکلمانی که مطالب ما را رها کنند و از مطالب خود، در مناظره استفاده نمایند ... (2)

از این حدیث و حدیث بعدی استفاده می شود که متکلم قبل از بحث و تکلم در موضوعی باید معارف و عقاید معصومین علیهم السلام را در آن موضوع بدانند و براساس آنها و برای نشان دادن حقانیت آن به مجادله پردازد.

قال أبو عبدالله عليه السلام لبعض أصحابنا: حاجوا الناس بكلامي فإن حجوكم فأنا المحجوج (3)؛

امام صادق علیه السلام به برخی از یارانش فرمود: با سخنان من با مردم احتجاج نمایید که در این صورت اگر با شما به بحث پرداختند، در واقع با من بحث کرده اند .

قال أبو عبدالله عليه السلام لطائفة من أصحابه: يئسوا للناس الهدى الذي أنتم عليه .. (4)؛

ص: 166

1- مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، بحار الانوار، ج 2، ص 52.

2- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج 1، ص 171.

3- مفید، محمد بن محمد، تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد، ص 56.

4- مفید، محمد بن محمد، تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد، ص 56.

... هدایتی را که بر آن هستید، برای مردم تبیین نمایید .

قال أبو الحسن موسى بن جعفرية عليه السلام لمحمد بن حكيم: كَلَّمَ الناس وبيّن لهم الحق الذي أنت عليه....(1)

از دو روایت اخیر استفاده می شود که تکلم و مجادله به جهت تبیین هدایت و حقیقت است، نه کشف آن. امام صادق علیه السلام فرمود:

كسانی را که به مجادله می پردازند در حالی که در موضوع بحث ، علم و آگاهی ندارند، رها کن.(2)

شرط دوم

گذشته از این که مبانی و اهداف مجادل باید براساس معارف الهی باشد، طریق او در اثبات مطلب حق یا نقض مطلب باطل نیز باید طریق الهی باشد و از مطالب صحیح در اثبات مدعای خود بهره جوید.

شرط فوق همراه با حکمت آن در حدیثی به تفصیل بیان شده است، در انتهای این حدیث مطالبی در تأیید شرط اول نیز وجود دارد.(3)

ص: 167

1- مفید، محمد بن محمد، تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد، ص 55.

2- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 2، ص 129 همچنین رک: بحار الانوار، ج 2، ص 139.

3- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 2، ص 125. (... ذکر عند الصادق علیه السلام الجدل في الدين وأن رسول الله صلى الله عليه وآله و الأئمة المعصومين عليهم السلام قد نهوا عنه، فقال الصادق عليه السلام: لم يثب عنه مطلقا لكتبه نهى عن الجدل بغير التي هي أحسن ... وهل يؤتى بالبرهان الا في الجدل بالتي هي أحسن؟ قيل يا ابن رسول الله فما الجدل بالتي هي أحسن والتي ليست بأحسن؟ قال أما الجدل بغير التي هي أحسن أن تجادل بطلا فيورد عليك باطلا فلا ترده بحجة قد نصبها الله تعالى ولكن تجحد قوله، او تجحد حقا يريد ذلك المبطل أن يعين به باطله فتجحد ذلك الحق مخافة أن يكون له عليك فيه حجة لأنك لا تدري كيف المخلص منه ، فذلك حرام على شيعتنا أن يصيروا فتنة على ضعفاء إخوانهم و على المبطلين ... [در ادامه روایت ضمن توضیح مطلب فوق، یکی از مجادلات قرآن در زمینه معاد را تبیین کرده و سپس می فرماید:] فهذا الجدل بالتي هي أحسن لأن فيه قطع عذر الكافرين وإزالة شبههم ...».

سؤالی که در اینجا مطرح می شود این است که اگر در طریق جدال نیز باید مطالب حق، اخذ شود، پس چرا حضرت ابراهیم علیه السلام در جدال خویش در مورد ماه، ستارگان و خورشید فرمود: «هَذَا رَبِّي».

این سؤال را مأمون از امام رضا علیه السلام پرسید و امام علیه السلام در جواب فرمود: این سخن حضرت ابراهیم علیه السلام بر طریق انکار و استخبار می باشد نه به صورت اقرار و اخبار(1) یعنی حضرت ابراهیم علیه السلام ابتدا سخن کفار را بیان کرد و سپس به نقض آن پرداخت و در هنگام بیان کلام کفار، آن را نپذیرفته بود؛ بلکه مانند این بود که از کفار می پرسید: آیا این خدای من است؟ و این استفهام به صورت استفهام انکاری بود، نه به صورت خبر دادن از اعتقاد خویش.

شرط سوم

مجادل باید توانایی و قدرت مناظره را داشته و بر طریقه ورود به بحث و خروج از آن آگاه و بلکه مسلط باشد، از این رو ائمه اطهار علیهم السلام در اکثر موارد از جدال نهی کرده اند و فقط به افراد معدودی اجازه داده اند که به مباحثه و مناظره با مخالفین پردازند و در مواردی طریقه جدال احسن را به این افراد تعلیم داده اند و آنها را آزمایش نموده و نقاط ضعفشان را گوشزد کرده اند. این مطلب در ادامه روایت یونس بن یعقوب که در شرط اول گذشت، بیان شده است، روایات دیگری نیز در این باره وارد شده است. (2)

شرط چهارم

جدال او باید سودمند باشد و ثانیاً شرایط زمانی و مکانی و وضعیت مجادل و مخاطب برای مناظره مناسب باشد. (3)

ص: 168

1- ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، ص 74.

2- رک: مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحارالانوار، ج 2، ص 136.

3- رک: مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحارالانوار، ج 2، ص 130.

ضرورتی برای مجادله وجود داشته باشد. در روایات زیادی از جدال و مراء و خصومت در مباحث دینی نهی شده و یکی از علائم تقوا و ورع و کمال دین، ترک جدال و مراء بیان گردیده و حتی مجادل محق را نیز از آن نهی کرده اند و در مقابل، برای ترک مراء، ثواب های زیادی نقل شده است. (1) در این روایات همچنین، شک، نفاق و فساد قلب از آثار جدال و مراء ذکر شده است. به جهت کثرت احادیث جدال و مراء و شرط اختصار مقال فقط مدارک را نقل خواهیم کرد. (2)

در آیاتی از قرآن نیز مجادله در مسائل دینی مورد نکوهش قرار گرفته است. (3)

از آیات و روایات و شواهد تاریخی استفاده می شود که جدال به عنوان یک اصل اولیه در ادیان الهی مطرح نشده است و از نظر تاریخی نیز زمانی مجادله در محافل اسلامی وارد شد که به دلیل نفوذ افکار بیگانه و گسترش تفکرات باطل، ضرورت برخورد از ناحیه مسلمین احساس شد. (4) علت این امر نیز با دقت در مباحث قبلی روشن می شود.

ص: 169

1- اصولاً در معارف کتاب و سنت آنجا که جای رهیابی و دریافت معارف متعالی است بجای مفاهیمی چون درس و بحث و مباحثه و مجادله، به اصطلاحاتی چون ذکر، مذاکره، تذکر و ... بر می خوریم که نشان دهنده شیوه خاص انبیاء در ایصال به مطلوب حقیقی است. (رک: مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الانوار، ج 1، ص 198 الی 206 باب مذاکره العلم، احادیث 6، 8، 11، 17، 18، 21، 26، 26، 37 و کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج 2، ص 186-188، باب تذاکر الاخوان).

2- رک: مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الانوار، ج 2، باب 17، ص 124، 61 روایت در این باره نقل شده است از جمله احادیث 3، 4، 5، 6، 7، 8، 9، 10، 11، 12، 13، 14، 16، 19، 20، 22، 23، 24، 27، 30، 31، 32، 47، 48، 49، 50، 51، 52، 53، 54، 55، 56، 57، 58، 59، 60، 61.

3- رک: جهانگیری، محسن، «پیدایش علم کلام و منزلت آن در میان علوم»، نشریه معارف، دوره پنجم، شماره 3 آذر و اسفند 1367، ص 80-81. در این مقاله تحقیقی، آیاتی در این مورد ذکر شده و شواهد تاریخی اقامه گردیده است.

4- رک: جهانگیری، محسن، «پیدایش علم کلام و منزلت آن در میان علوم»، نشریه معارف، دوره پنجم، شماره 3 آذر و اسفند 1367، ص 80-81.

1. احتجاج با فرد معاند با چه هدفی صورت می گیرد؟
2. از آیات 66 و 81 سوره نحل، در مورد کسانی که حق را می یابند ولی بدان ایمان نمی آورند، چه نتیجه ای می گیریم؟
3. گزارشی از مناظره ابن ابی العوجاء با امام صادق علیه السلام را بیان کنید.
4. آیه 124 سوره نحل در مورد جدال احسن چه نکته ای دارد؟
5. تفاوت مجادله در نظام دینی با دیالکتیک در نظام سقراطی چیست؟
6. کسی که تکلم بر مبنای رضایت ائمه ای را هدف قرار داده، به چه مقدماتی نیاز دارد؟
7. امام صادق علیه السلام تفاوت بین جدال نهی شده و جدال احسن را چگونه تبیین میکنند؟ بر اساس بحارالانوار ج 2، ص 125 توضیح دهید.
8. از آیات مربوط به حضرت ابراهیم علیه السلام چه نکاتی در مورد جدال می فهمیم؟ متن آیات را نقل کنید .
9. مرء یعنی چه؟ و چرا از آن نهی شده است؟

عبادت انسان هدف نهایی خلقت اوست. خداوند، این آیین را سبب تذکر قرار داده، نه ریاضت یا تصور سازی از خداوند. این نکته، از توصیف عبادت و آثار آن نیز بر می آید. عبادت، نیاز همیشگی انسان است. لذا کلام عرفا که انسان را در مراحل بالای سلوک، بی نیاز از عبادت می دانند، صحیح نیست. همچنین این دیدگاه که بر بعد معرفتی و اعتقادی دین تاکید می کند، ولی جنبه عملی و تکلیفی دین را نادیده می گیرد، نیز درست نیست. بلکه دین، یک مجموعه به هم پیوسته است که باید به تمام اجزای آن ایمان آورد و به تمام ارکان آن عمل کرد.

فصل پنجم: عبادت

اشاره

در اینجا عبادت به معنای عام آن مقصود است که شامل اطاعت خدا و عمل به احکام و شرایع، ذکر خدا، دعا و استغفار، تفکر و اخلاص و به طور کلی همه وجوه اطاعت خدا می باشد:

ما العبادۃ؟ قال [ابوعبدالله علیه السلام]: حُسن النیة بالطاعة من الوجوه التي يُطاع الله منها(1)

دراهمیت عبادت همین بس که به عنوان غایت خلقت مطرح شده است:

«وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»(2)

ص: 171

1- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج 2، ص 83.

2- سوره ذاریات (51)، آیه 56.

نقش بنیادین عبادت آنگاه به درستی آشکار خواهد شد که معنای عبادت و ابعاد و مختلف و آثار گوناگونش به خوبی روشن گردد.

آنچه در این مقام بدان اشارتی خواهد رفت، جنبه مذکر بودن عبادات می باشد.

آدمی بعد از دریافت هدایت عامه، از راه هایی که بیان شد، آمادگی رهیابی به هدایت خاصه و سیرالی الله را پیدا می کند، یعنی یادآوری بیشتر نسبت به معرفت فطری و توجه به درجات عالی تری از معرفت های اعطایی که در عوالم پیشین به انسانها داده شده است.

حال سخن در این است که این یادآوری و تشدید معرفت فطری، چگونه و به چه وسیله ای تحقق می یابد؟ آیا با ایجاد تصورات بیشتر از خدا ممکن است؟ یا با

ریاضت های مختلف و دوری از مردم و گوشه نشینی محقق می شود؟

در این مقام، ادیان الهی طریق ذکر از راه عبادت را مطرح ساخته و بیان نموده اند که تنها راه سیر الی الله و تقرب به او و دستیابی به معارفی عالی تر از خداوند و هدایت برتر، طریق عبادت و اطاعت می باشد:

«وَإِنْ تُطِيعُوا تَهْتَدُوا»⁽¹⁾

در آیات قرآن و روایات معصومین علیهم السلام، از عبادت به عنوان «ذکر»⁽²⁾، (2) صراط مستقیم»⁽³⁾ «نور و جلاء قلب»⁽⁴⁾، «لذت محبین»⁽⁵⁾،

«راه انبیاء»⁽⁶⁾ «طریق وصول به خدا»⁽⁷⁾ و «اقرار به ربوبیت او»⁽⁸⁾ یاد شده است.

ص: 172

1- سوره نور (24)، آیه 54.

2- سوره طه (20)، آیه 14، سوره جمعه (62)، آیه 9، سوره مائده (5)، آیه 91، سوره اعلی (87)، آیات 14-15.

3- سوره آل عمران (3)، آیه 51، سوره زخرف (43)، آیه 64 و سوره یس (36)، آیه 61.

4- قمی، عباس، مفاتیح الجنان، دعای کمیل؛ آمدی، عبدالواحد بن محمد، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، ج 2، ص 479.

5- آمدی، عبدالواحد بن محمد، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، ج 1، ص 25.

6- ابن بابویه، محمد بن علی، الخصال، تصحیح سید احمد فهری، ص 621.

7- مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، بحار الانوار، ج 84، ص 134.

8- ابن بابویه، محمد بن علی، علل الشرائع، ص 114.

و از آثار آن، «هدایت»(1)، «ایمان و نور معرفت»(2)، «زیادت در دین و فراموش نکردن خدا»،(3) خوف از خدا و غنای قلبی»(4)، «رستگاری»(5)، «تقرب»(6)، و «رضایت خداوند»(7)، بیان شده است.

و از سالکین طریق عبودیت و ذکر، با عناوین «اهل الله»(8) و «همنشین محبوب»(9) سخن به میان آمده است.

بدین سان، عبادت، طریق روشنی قلب و دریافت نور معرفت خدا و یاد او و به طور کلی، راه هدایت خاصه و شناخت عالی تر از خداوند کریم است.

همچنین نماز و دیگر عبادات دینی، تنها راه وصول به خداوند می باشد. این مطلب مقایسه شود با این نظریه که: «هنگام انکشاف باطن و معلوم بودن آن و مخالفت با ظاهر شریعت، تکلیف ساقط می شود؛ زیرا برای مجذوبین تکلیفی نیست»(10) تفاوت این دو

ص: 173

1- سوره نور(24)، آیه 54؛ ابن بابویه، محمد بن علی، الخصال، ص 621.

2- ابن بابویه، محمد بن علی، الخصال، ص 621.

3- ابن بابویه، محمد بن علی، علل الشرائع، ص 114.

4- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج 2، ص 83.

5- سوره اعلی (87)، آیات 14-15، سوره جمعه (62)، آیه 10.

6- قمی، عباس، مفاتیح الجنان، دعای کمیل.

7- ابن بابویه، محمد بن علی، الخصال، ص 621.

8- آمدی، عبدالواحد بن محمد، تصنیف غررالحکم و درر الکلم، ج 1، ص 54.

9- آمدی، عبدالواحد بن محمد، تصنیف غررالحکم و درر الکلم، ج 1، ص 15.

10- رک: قیصری، داود بن محمود، رسائل قیصری. رسالة التوحید و النبوة و الولاية، مقصد ثانی، فصل اول، ص 24، - محقق لاهیجی

در جمع بندی مطالب عرفا می گوید: اگر مجذوب مطلق صاحب سکروفاء است مطلقاً تکالیف شرعیه براونماند و اگرچنان چه از

کاملانست که در قسم سیم ذکر ایشان رفت، هر چند از جهت ارشایر غیر مأمور و مکلف به احکام شرعیه اند و امر و نهی از ایشان ساقط

نمی گردد، فاما چون به غایت و نهایت کمال خود رسیده اند از جهت تکمیل نفس خود محتاج به رعایت وسایل نیستند. رک: لاهیجی،

محمد بن یحیی، شرح گلشن راز، ص 304 در توضیح این شعر: چو عارف با یقین خویش پیوست*** رسیده گشت مغزو پوست بشکست

همچنین رک: مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، مثنوی مولوی، دیباچه دفتر پنجم، در توضیح این جمله معروف «لو ظهرت الحقایق

بطلت الشرائع».

سخن، تفاوتی است بین طریق دینی وصول به خدا و طریق بشری .

از مباحث فوق نقش احکام و شرایع، به عنوان طریق هدایت خاصه و تشدید معرفت فطری، در مجموعه دین مشخص می شود و معلوم می گردد که دین بدون احکام و شرایع، کامل نیست. با پیگیری این بحث و تبیین زوایای گوناگون آن است که می توان از پیوند وثیق بین بعد معرفتی و اعتقادی و بعد عملی و تکلیفی دین پرده برداشت و در تحلیل نهایی بدین نقطه رسید که تعالیم انبیا و ائمه علیهم السلام مجموعه ای منسجم و مرتبط و با یکدیگر است که جدایی بین عناصر آن و بی اعتقادی به پاره ای نتیجه ای جز دوری از مکتب وحی و قدم زدن در طریق گمراهی را به دنبال نخواهد داشت.

اصولاً - در مقابل تهاجم فرهنگ و اطلاعات بیگانه باید به مقابله پرداخت و سؤالات آنان را پاسخ گفت و اگر جامعه مسلمین دارای مشکلاتی است باید با اجتهاد در منابع دینی و با در نظر گرفتن شرایط زمانی و مکانی در رفع مشکلات کوشید، و این شیوه که به عنوان عکس العمل به تهاجم فرهنگی غرب و پدیده انفجار اطلاعات، به خلاصه کردن دین در اخلاق یا اعتقادات و حذف یا محدود کردن شریعت یا کم اهمیت جلوه دادن آن پردازیم، نه تنها خدمتی به دین نکرده ایم که خود به تضعیف آن پرداخته ایم. (1)

سخن در این نیست که احکام عبادی و شرایع، گوهر دین محسوب می شوند؛ بلکه تمام کلام در این است که شریعت و عبادت تنها راه رسیدن به گوهر معرفت می باشد.

«وَمَا أُمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ» (2)؛

ص: 174

1- رک: نامه فرهنگ، سال اول، شماره 3، میزگرد «جایگاه دین در دورنمای فرهنگی جهان».

2- سورة بینه (98)، آیه 5.

آنان را جزاین فرمان ندادند که خدا را پرستند، در حالی که در دین او اخلاص ورزند و نماز گزارند و زکات دهند. این است دین درست و راست

پرسش برای پژوهش

1. در آیات و روایات، عبادت با چه عباراتی توصیف شده است؟ متن آیات و روایات مربوط را نقل کنید.
2. براساس آیات و روایات، عبادت چه آثاری دارد؟ متن آیات و روایات را نقل کنید.
3. تفاوت عبادت با ریاضت و تصور سازی از خداوند را توضیح دهید.
4. دیدگاه دین و عرفان در مورد میزان نیاز انسان به عبادت را مقایسه کنید.
5. جایگاه بین دو بعد دین (بعد معرفتی و بعد تکلیفی) را توضیح دهید.

ص: 175

چکیده

خداوند انسان را پله و رها نمی گذارد؛ بلکه او را هدایت می کند. اما قبول این هدایت را بر عهده انسانها می گذارد و در این مرحله آنها را مختار آفریده و هرگز مجبور نمی سازد. انسان در برابر تعریف و هدایت الهی، به حکم عقل، باید تسلیم شود و گردن نهد. این دورکن، مبنای عبودیت در نظام دینی است. این نکته از ویژگی های خاص ادیان الهی است که در فلسفه یونانی هرگز مطرح نیست؛ زیرا در نظام فلسفی، تنها شاخص انسانیت انسان، اندیشه اوست نه معرفت قلبی و ایمان عملی او.

فصل اول: جایگاه تسلیم

اشاره

آنگاه که انسان، با عبور از دو مرحله «تعریف» و «تذکر»، معرفت اعطایی و موهبتی خداوند را در نور فطرت دید و با حقیقت جان آن را دریافت، خود را در مقابل دوراه می یابد: یکی «تسلیم و شکر» و دیگری «انکار و کفر»:

«إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (1)

در همین موقف خطیر است که نقش اساسی و تعیین کننده اختیار انسان در هدایت خویش روشن می شود. بد نیست مسئله را با طرح یک سؤال دنبال کنیم. قرآن کریم از

ص: 177

یکسو، هدایت را به خداوند متعال نسبت می دهد و از دیگر سو، اختیار انسان و شکل فی موضع گیری او را در سعادت خویش، شدیداً مورد تأکید قرار می دهد. (1)

از دسته اول می توان به آیات زیر اشاره نمود:

«إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ» (2)؛

راهنمایی و هدایت بر عهده ماست.

«يَسِّرْ عَلَيْنَا هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (3)؛

«إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ» (4)؛

هدایت، هدایتی خدایی است.

«إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ» (5)؛

هدایتی که از سوی خدا باشد، هدایت واقعی است.

و به عنوان نمونه آیات زیر بیانگر مطلب دوم است:

«فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ» (6)؛

اگر تسلیم شده اند، پس هدایت یافته اند و اگر رویگردان شده اند، بر تو تبلیغ

ص: 178

1- همین سؤال و عدم پاسخگویی درست به آن یکی از اسباب پیدایش دو نظریه افراط و تفریط یعنی جبر و تقویض در حوزه کلامی مسلمانان می باشد. البته جبر و اختیار، سابقه ای کهن در میان معارف بشری داشته و از روزگاران قدیم، اندیشه بشر را به خود معطوف ساخته است، اما دوگانگی ظاهر برخی آیات قرآن، خصوصاً در مسئله هدایت، از یک سو، و ارائه نشدن طرحی جامع در این زمینه و عدم تفکیک میان «هدایت الهی» و «اهتداء» از سوی دیگر، در شکل گیری و تشدید دو مکتب «قدری» و «جبری» بی تأثیر نبوده است.

2- سوره لیل (92)، آیه 12.

3- سوره بقره (2)، آیه 272.

4- سوره آل عمران (3)، آیه 73.

5- سوره انعام (6)، آیه 71.

6- سوره آل عمران (3)، آیه 20.

«كَلَّا إِنَّهُ تَذَكُّرَةٌ * فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ» (1)

این آیات را چگونه باید معنی کرد تا هماهنگ با یکدیگر بوده، با دیگر آیات، بیانگر

موضع قرآن در این مسئله باشد؟ با تأمل و تدبیر آیات، معلوم خواهد شد که: رهیابی و دریافت هدایت، رهیافت دو مرحله «تعریف» و «تسلیم» است و هدایت، شامل دو بخش تفکیک ناپذیر است: یکی عنایت و دستگیری خدا و دیگری پذیرش و تسلیم انسان.

«قُلْ إِنْ هَدَى اللَّهُ هُوَ الْهُدَىٰ وَأْمُرْنَا لِنُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ» (2)؛

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لِلخَلْقِ عَلَى اللَّهِ أَنْ يُعَرِّقَهُمْ وَلِلَّهِ عَلَى الْخَلْقِ إِذَا عَرَفَهُمْ أَنْ يَقْبَلُوا (3)؛

بر خداست تعریف خویش به انسان ها و بر آنان است پذیرش او پس از تعریف . بدین سان، شناساندن خود، و نشان دادن طریق صلاح و سداد و رهنمون به راه حق از ناحیه خداوند متعال است و در مقابل، حقیقت جویی و حق طلبی، پذیرش و کرنش در مقابل معبود و پیمودن راه بندگی و کمال، وظیفه آدمی است.

«فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا» (4)؛

هدایت از راه «تعریف» و اهتداء از طریق «تسلیم» در واقع دورکن از ارکان منطق خداشناسی و مکتب انبیاء الهی است که اگر با «تذکر» توأم شود، ارکان الهیات دینی تکمیل گشته و اسباب عبودیت و بندگی به تمام می رسد. درباره

«تعریف» و «تذکر» پیشتر سخن گفتیم و موضوع این مرحله مقوله «تسلیم» است.

ص: 179

1- سورة مدثر (74)، آیه 54 و 55.

2- سورة انعام (6)، آیه 71.

3- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج 1، ص 164.

4- سورة آل عمران (6)، آیه 20.

همین جا تأکید می‌کنیم که بحث از تسلیم، همچون مبحث تعریف و تذکر، از خصایص ادیان الهی و از ویژگی‌های مکتب وحی است. در منطق «اثبات‌گرایی» یونان، اساس سخن از ایمان و اعتقاد یا عصیان و انکار در برابر معرفت و یقین، مطرح نیست. در آن منطق اولاً معیار و مناط، «معرفت ذهنی» است، ثانیاً در مقابل و در طول این معرفت چیزی به نام عقد قلبی و ایمان یا گریز از معرفت، تصور نمی‌شود.

فلسفه یونان ارزش واقعی و فصل حقیقی انسان را قوه ناطقه، یعنی قوه مفکره می‌داند و در انسان شناسی از قلب و فؤاد که جایگاه ایمان و کفر است و از اراده و اختیار که مبنای این دو است، سخنی به میان نمی‌آورد. این مطالب، در همین نوشتار، به تدریج اشاره خواهد شد، پس بهتر است به اصل سخن بازگشته و مبحث «تسلیم» را پی‌گیریم. این بحث در دو فصل مطرح می‌شود: یکی زمینه‌های اقرار و انکار و فصل دوم، نتیجه و حاصل طریق تسلیم.

بخش اول بیانگر این موضوع است که چگونه انسان در مقابل راه روشن و معرفت مفطور، واکنش نشان می‌دهد و اساساً بشر چرا و چگونه از معرفت و حقیقت، روی بر تافته و عناد و عصیان پیشه می‌کند.

پرسش برای پژوهش

1. چه عامل یا عواملی سبب شد که بعضی از مسلمانان به جبر یا تقویض‌گرایی

یابند؟

2. بر اساس آیه 3 سوره انسان، توضیح دهید که خداوند، انسان را نه رها کرده و نه مجبور.

3. پنج آیه در مورد هدایت خداوند بیاورید و توضیح دهید.

4. آیا هدایت خداوند، برای انسان اجبار می‌آورد؟ بر اساس آیات و روایات، توضیح دهید.

5. بر اساس محور تسلیم، فرهنگ دینی را با فلسفه یونانی مقایسه کنید.

این فصل، به دواعی تسلیم می پردازد. و بردو عامل بطور خاص تأکید می کند: یکی اراده و سائقه، دوم اخلاق و اراده. آنگاه تفاوت ادیان الهی با فلاسفه یونان در مورد این دو موضوع بررسی می شود. بعلاوه تفاوت درون فلاسفه یونان (مانند سقراط و ارسطو) در همین مطالب نیز بحث شده و تلاش برای دستیابی به وحدت فلسفی را فاقد مبنای علمی دانسته است. به هر حال، اراده در دیدگاه ارسطو، جایگاه ندارد، بلکه آن را به ای تصور و تصدیق و شوق (یا احساس، تعقل و میل) بر می گرداند. در حالیکه اراده انسان، یکی از ارکان ادیان الهی است.

نکته مهم این که آمیختگی دیدگاه ارسطو با عقاید اسلامی، از این جهت، سبب هجوم خاورشناسان به دانشمندان مسلمان شده که این هجوم را باید در آسیب پذیری عقاید دانشمندان مسلمان سراغ گرفت. پیرایش اندیشه آنها ضرورتی است که این حربه را از خاورشناسان می گیرد.

فصل اول: دواعی تسلیم: اراده، اخلاق

اشاره

در آیات و روایات، از موانع هدایت، زیاد سخن رفته شرایط و دواعی متعددی برای آن، برشمرده شده است. در سرتاسر قرآن و کتاب های آسمانی، به رذائل اخلاقی و ملکات نفسانی، به عنوان زمینه کفر و ایمان، پرداخته شده است.

در مقابل، آنچه در معارف بشری، کمتر مشاهده می شود تأثیر این گونه مطالب در

خداشناسی و اصولاً هر گونه معرفت و شناختی است. ریشه این دو دیدگاه را باید در منطق خداشناسی هریک جستجو کرد. پس از این سعی خواهیم کرد، تفاوت های

جوهری این دو دیدگاه را به طور خلاصه مطرح کنیم و به تناسب مقال و اندازه توان و به توضیح آن پردازیم.

1- اراده و سائقه

* اراده و سائقه (1)

از آنجا که آدمی حامل استطاعت و قدرت انتخاب است لذا توانایی برگزیدن هریک

از راه هایی که در مقابلش گشوده می گردد را دارد. اراده و اختیار، در مواردی که رفتار انسان به سن و قبح متصف شده و ثواب و عقاب بر آن مترتب گردد، دارای نقش ویژه و تعیین کننده ای است. گرچه، عوامل مختلف درونی و بیرونی نیز در رفتار انسان تأثیر دارد، لیکن اختیار انسان، به دلیل ویژگی خاص آن، بر دیگر عوامل و شرایط، حکومت داشته و نقش اصلی و اساسی را ایفا می کند.

نکته اصلی و اساسی همین است که از دیدگاه ادیان الهی «سائقه ها» و زمینه های مختلف، نظیر حالت های روحی، شرایط محیطی و معیشتی، همنشینی و روابط اجتماعی، صرفاً آدمی را تشویق و دعوت به انجام یا ترک کاری می کنند. این مشوقین، تنها زمانی در صدور فعل تأثیر خواهند داشت که خود انسان از طریق اختیار، یکی از آنها را برگزیده و به پیروی از آن فرمان دهد.

به واقع، انگیزش های متعارض باطنی و محیط انسان با شرایط گونه گونش، راه های متفاوتی را در مقابل انسان گشوده و او را به پیمودن آنها، دعوت می کنند. اما انتخاب، هنگامی تحقق خواهد یافت که انسان به مدد قدرت اراده، یکی از راه ها را برگزیند و بر

ص: 182

1- مراد از «سائقه» هر چیزی است که انسان را به سوی مقصد و عملی خاص، سوق می دهد. این واژه را از آن جهت انتخاب کردیم که در آن، معنای جبرعلی وجود ندارد. در روایات نیز این کلمه بدین صورت به کار رفته است: «قال امیرالمؤمنین علیه السلام: البغي، سائق الی الحین» ظلم و تعدی انسان را به سوی هلاکت سوق می دهد. ابن میثم، میثم بن علی، شرح علی المئة کلمة لامیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام، تصحیح محدث ارموی، ص 129.

اجرای آن مصمم گردد؛ به عبارت دقیق تر، توان اراده در رأس اسباب و انگیزش ها واقع می شود و بر آنها حکومت دارد نه آنکه معلول و محکوم شرایط بیرونی یا به تعبیر بعضی، عین همان شرایط و امیال باشد. در ادامه، اشاره دیگری به بحث اراده و اختیار خواهیم داشت).

2- ارتباط اخلاق و اراده با اعتقاد و عمل

همان گونه که اشاره شد، نقش ردائل و فضائل اخلاقی در ایمان و عمل و همچنین تأکید بر مسئله اختیار و حاکمیت اراده انسانی بر حوزه ایمان و عمل، از نکات برجسته و شاخصه های معارف دینی است. یکی از مطالبی که به کرات در آیات و روایات بدان پرداخته شده و می توان گفت که از محکومات وحی و از مسلمات مذهب است، همین دو مسئله است. و اتفاقاً این موضوع یکی از محورهای اختلاف بین منطق اثبات گرای یونان و منطق فطری ادیان، محسوب می شود. برای روشن شدن موضوع باید درباره آن کمی به بحث پردازیم.

تسلیم یا انکار در موقف و مرتبه ای واقع می شود که انسان از دو مرحله «تعریف» و «تذکر» عبور کرده، خداوند را در نور فطرت مشاهده نموده و حجت الهی به ظهور کامل رسیده باشد. چنان که گذشت، معرفت فطری از جهت شدت وضوح و قوت ظهور، چنان است که در قرآن و روایات از آن با عناوین و تعبیری همچون «رؤیت قلبی» و «معاینه»، یاد شده است. همچنین قرآن کریم، تذکرات و براهین فطری را «آیات بینات» و نشانه های روشنگر و تردید ناپذیر می داند. بنابراین از دیدگاه معارف اسلامی، انسان پس از آنکه متذکر گشت و حقیقت حق سبحانه و تعالی را وجدان کرد، روح و جاننش از زنگار شک و تردید زدوده می شود و خالق خویش را با صفات کمال و جمالش، چنان که خود معرفی کرده، در می یابد. (1)

ص: 183

1- رک: سوره بقره (2)، آیات 89، 146، 213، 253، 256 و سوره آل عمران (3)، آیات 19، 70، 71، 75،

اینک وظیفه انسان آغاز می شود و اینجاست که نقش انسان در ایمان و کفر مشخص از میگردد و این سؤال مطرح می شود که علت کفر کافران چیست؟

در پاسخ باید گفت: گرچه اراده و اختیار، علت اصلی و عامل اساسی در جهت گیری انسان است، لیکن عوامل و مرجحاتی در این میان مدخلیت دارند و زمینه اختیار فی سوء و یا اختیار محسن را تدارک می کنند در عین اینکه اختیار را سلب نمی کنند. این فی مرجحات چیست؟

و این سائقه ها از دیدگاه قرآن، ضعف اخلاقی و کدورت قلبی است؛ زیرا قلب تاریک، ه پذیرای نور نبوده و از آن بیزار است.

آیات قرآن، علی کفر کافران و شرک مشرکان و عدم اهتداء آنان را مسائلی از قبیل «کبر و استکبار»، «ظلم و حسادت»، «بغی و قساوت»، «هوی و برتری جوئی» و «فسق و جحود» می داند. (این آیات در ادامه خواهد آمد)

این گونه واژه ها و مفاهیم که در سراسر قرآن به چشم می خورد، از یک طرف نشانگر این مطلب است که از دیدگاه قرآن، انسان در اعمال خویش دارای اراده و قدرت انتخاب است و مهم ترین زمینه برای انتخابی ناشایست، ضعف اخلاقی و رذائل روحی می باشد که از انتخاب های سوء پیشین نشأت گرفته است و از سوی دیگر نمایانگر این معنی است که شرط رهیابی به مسیر هدایت و ایمان دینی، پاک نگه داشتن طینت و حفظ صفای دل و روح حقیقت گراست.

این مطلب از ارتباط وثیق حوزه اخلاق و اعتقاد در دیدگاه دینی حکایت می کند و این ارتباط همان چیزی است که فلسفه یونان قادر به تفسیر آن نبود و حتی صریحا آن را انکار می کرد.

رابطه میان معرفت و فضیلت، مشخصه اخلاق سقراطی است، بنابر نظر سقراط، معرفت و فضیلت یکی است، به این معنی که شخص عاقل که می داند حق چیست، به آنچه حق است عمل نیز می کند، به عبارت دیگر، هیچ کس

دانسته و از روی قصد مرتکب بدی نمی شود. (1)

تحلیل ارسطو از نظریه اخلاقی سقراط نیز همین نکته را نشان می دهد:

بنا به نظر بعضی ها، وقتی که کسی علم دارد، ممکن نیست و شگفت آمیز است که تحت قدرت دیگری قرار گیرد و مانند برده ای به دنبال آن به هر سویی

کشیده شود، این است نظر سقراط. (2)

سپس ارسطو بر این نظریه، سخت تاخته و می گوید:

اما این نظر سقراطی بالعیان با واقعیات ناهماهنگ (3) است. (4)

افلاطون نیز این نظر را عینا از استاد خویش برگرفت:

افلاطون کی گرفتن سقراطی فضیلت با معرفت را پذیرفت. (5)

وی «به این اندیشه که فضیلت، معرفت است و اینکه فضیلت آموختنی است، همچنان که به این اندیشه که هیچکس دانسته و از روی اراده مرتکب بدی نمی شود، وفادار مانده است». (6)

ص: 185

1- کاپلستن، فردریک، تاریخ فلسفه، ج 1، ص 155.

2- ارسطو، اخلاق نیکو ماخس، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی، ج 2، ص 49.

3- ناهماهنگ تر اینکه برخی، هنوز درصدد جمع آراء فلاسفه یونان می باشند. اگر این طریقه بر قدمای ایراد نباشد، بر متأخرین نابخشودنی است. نظریه «وحدت فلسفی» که روزگاری رونق داشت، اینک برای کاوشگران تاریخ فلسفه هیچگونه جاذبه ای ندارد. امروزه آثار افلاطون و ارسطو به زبان های مختلف ترجمه شده است و تعارضات و اختلافات توجیه ناپذیر آنان بر همگان روشن و آشکار گردیده است. ارسطو، خود در «متافیزیک» و «اخلاق نیکو ماخس»، با صراحت و شهادت بر عقاید پیشینیان از جمله استادش افلاطون و سقراط به شدت تاخته و انتقادات زیادی را متوجه نظریات آنان می کند که یکی از این موارد، جمله فوق می باشد. کسانی که به دلایل مختلف به توجیه و جمع آراء حکمای یونان می پردازند، ناخواسته، این مطلب را القا می کنند که فیلسوفان نظریات خود و دیگران را نفهمیده اند و لذا بر یکدیگر انتقاد می کنند.

4- ارسطو، اخلاق نیکو ماخس، ج 2، ص 49.

5- کاپلستن، فردریک، تاریخ فلسفه، ج 1، ص 298.

6- کاپلستن، فردریک، تاریخ فلسفه، ج 1، ص 299.

براساس نظریه اخلاقی سقراط و افلاطون، میان معرفت و عمل، ارتباط تولید و ضروری و برقرار است و تنها سبب وسائقه رفتار آدمی، آگاهی و علم اوست.

این دو فیلسوف، عامل شک گیری عمل را علم پنداشته و برای انگیزه های روحی و مشتیهات و شهوات باطنی، در عرض علم و معرفت، نقشی قائل نیستند، ضمن اینکه

اراده و آزادی تکوینی انسان را نیز ملاحظه نمی کنند و اصولاً اراده به معنای حقیقی آن در فلسفه یونان نامفهوم و تصویر ناپذیر است (در ادامه توضیح بیشتری در این زمینه خواهد آمد).

ارسطو، از این جهت که اخلاق سقراطی، نقشی برای «میل»، «شهوت» و

«غضب»، در رفتار آدمی قائل نیست، به شدت از آن انتقاد کرده و آن را با واقعیات ناهماهنگ می داند. وی دو عامل «تعقل» و «میل» را در مکانیزم رفتار و کردار انسانی، تشخیص می دهد و مجموع این دو را «انتخاب» می نامد:

بدین ترتیب، اصل عمل اخلاقی، انتخاب آزاد و اصلی انتخاب، میل و قاعده ای است که متوجه به غایت است. (1)

بدین ترتیب، می توانیم بگوییم که انتخاب مرجح، تعقل متکی به میل و یا میل

مبتنی بر عقل است. (2)

بنابر آنچه نقل شد، ارسطو نسبت به پیشینیان خود، یک قدم به پیش می گذارد. وی علاوه بر شناخت و تعقل، به تمایل و شوق، به عنوان عاملی مؤثر در عمل اخلاقی اشاره می کند. همین نکته، ارسطو را قادر ساخت که نقش ضعف اخلاقی و اهواء نفسانی را بازشناسی کند. با این همه او نیز همچون پیشینیان خود نتوانست اراده، آزادی تکوینی، استطاعت و توانایی انسان بر فعل و ترک را تصور و تبیین نماید.

ارسطو علی رغم این که تلاش گسترده ای را به منظور تفسیر اراده و انتخاب، در فلسفه یونان، آغاز کرده است و در فصول متعددی از کتاب اخلاق خویش به بحث پیرامون آن

ص: 186

1- ارسطو، اخلاق نیکو ماخس، ج 2، ص 5.

2- ارسطو، اخلاق نیکو ماخس، ج 2، ص 5.

می پردازد(1)، معهدا در تحلیل نهایی، «فعل ارادی» را ناشی از میل (شهوة و غضب) دانسته (2)، و «انتخاب» را به عنوان «میل مبتنی بر عقل» معرفی می کند. (3)

بدین سان، ارسطو برای اراده، هویت مستقلی، غیر از تصور، تصدیق و شوق، قائل نیست. هویتی که آدمی را قادر می سازد، علی رغم میل باطنی خویش، نسبت به عملی خاص و علم به اصلح بودنش، به ترک آن کارمبادرت ورزیده و میل و شناخت خویش را نادیده انگارد. به بیانی دیگر، فیلسوفان یونان، اراده را چونان قدرتی که باعث حاکمیت انسان بر میل و معرفت خویش گردیده و براساس آن جهت گیری نماید، تصویر نکرده اند بلکه اراده آدمی را محکوم علم خویش (در اخلاق سقراطی)، یا محکوم میل معقول (در اخلاق ارسطویی)، می دانند.

به نظر می رسد که تصویرناپذیری اراده و اختیار در نزد فلاسفه یونان، ریشه در «علم النفس» و «انسان شناسی» آنان داشته است. ارسطو که نماینده عالی ترین اندیشه یونانی است، برای نفس سه قوه متمایز معتقد است:

«نفس را سه قوه متمایز است که هم مبین حقیقت اند و هم مبنای عمل، آنها

عبارتند از: احساس، تعقل و میل» (4).

وقتی که قوای نفسانی منحصر در این سه قوه باشد، دیگر قوا و خصلتهای انسانی به گونه ای توصیف می شود که به این سه قوه باز گردد. بدین گونه، اراده به عنوان یکی از خصوصیات و اوصاف اولیه نفس مطرح نمی شود، و از اینجاست که در تحلیل رفتار، اراده و انتخاب به همان خصوصیات ذاتی و اولیه نفس، یعنی تعقل و میل، بازگردانده می شود.

بی گمان، هر فلسفه ای که در «انسان شناسی» خویش «اراده» را یکی از «اوصاف

ص: 187

1- برای نمونه رک: ارسطو، اخلاق نیکو ماخس، ج 2، ص 60-080.

2- ارسطو، اخلاق نیکو ماخس، ج 1، ص 63.

3- ارسطو، اخلاق نیکو ماخس، ج 1، ص 2، ص 5 و ج 1، ص 67.

4- ارسطو، اخلاق نیکو ماخس، ج 2، ص 4.

اولیة نفس» به شمار نیاورده و آن در تعریف انسان»، مأخوذ نداند و در عرض دیگر قوا بلکه حاکم بر آنان نشانند، قادر به توصیف مشخصی از اراده خواهد بود و لا جرم جبر و اضطرار، لباس آزادی و اختیار می پوشد و طبیعی است که چنین فلسفه ای به تمام لوازم و آثار جبر و الزام گرفتار خواهد شد.

در مقابل مکاتب فلسفی یونان، ادیان الهی، ضمن تأیید علم و آگاهی، به عنوان عاملی مؤثر، مهم ترین عامل رویگردانی بشر از حقیقت راه، اهواء و امیال نفسانی معرفی و می کنند و بر آزادی تکوینی انسان، استطاعت و مختار بودن او در سرنوشت خویش، تأکید می ورزند. از دیدگاه ادیان، آدمی پس از عبور از دو مرحله

«تعریف» و «تذکر»، به دریافت وجدانی و شناخت متعالی از خداوند متان، نائل می شود، از این رو، تنها علت تسلیم نشدن در مقابل خداوند، همانا اختیار سوء و تبعیت از هوی و هوس با بهره گیری از توان ارادی و تکوینی است.

به بیانی دیگر، شناخت خدا، معرفتی قلبی است، نه صورت ذهنی و تصویری، و این معرفت، بخشش خداست نه کشف انسان، همچنین معرفت حقیقی با یادآوری، ظهور پیدا کرده و حجت تمام می شود، نه با اثبات و تصدیق فلسفی، بنابراین علت کفر کافران، اخلاق سوء و سوء اختیار آنان است، نه اشتباه در تصور و خطا در طریق تصدیق.

بی گمان اصرار و تأکیدات پیاپی قرآن در خصوص ردائیل و فضائل اخلاقی و نقش آن در ایمان و کفر، جز از این دیدگاه قابل فهم و توجیه نیست.

پاره ای شرق شناسان و برخی محققان که با منطبق قرآن در مسائل اعتقادی آشنایی ندارند، در برخورد با این آیات و روایات، از دین، تصویری صرف اخلاقی و موعظه ای به دست داده اند. بنابر منطق و روش ادیان توحیدی، در مسئله خداشناسی، اخلاق نه صرفاً، به معنای موعظه و نصیحت؛ بلکه یکی از ارکان مهم راهیابی و دریافت حقایق است. از نظرگاه قرآن و سنت، رذیله های اخلاقی و ظلمت حاصل از آن، یکی از حجاب های شناخت محسوب می شود، و زمینه سوء اختیار انسان را فراهم می سازد. و

درمقابل، فضائل اخلاقی، بستر روح و نفس انسان را آماده نزول معرفت الهی و شایسته نور هدایت می نماید.

متأسفانه منابع و مدارک دینی کمتر از این منظر مورد تدقیق و تحلیل قرار گرفته است. نتیجه این بی توجهی، آن است که منطق خداشناسی وحی با عناصر بیگانه در هم آمیخته و بسیاری از حقایق قرآن در پس پرده ابهام مستور مانده است. باید دانست که بسیاری از اشکالات غربیان و منحرفان بر دین در واقع ایراد بر همین عناصر غیردینی است که در طول زمان به طرز ناسازگار و ناهمگونی با معارف وحی در هم آمیخته است. پیرایشدین از عناصر غیردینی (چه آن عناصر صحیح باشد یا نادرست) یکی از وظایف مبرم حوزه های علمیه در عرصه تحقیقات اسلامی است و روند اصلاح طلبی در اندیشه اسلامی را در این ناحیه باید جستجو کرد.

اینک خلاصه وار به حجاب ها و موانع تسلیم از دیدگاه قرآن کریم می پردازیم .

ص: 189

1. دو تفاوت اساسی دیدگاه انبیاء با دیدگاه فلاسفه یونان چیست؟ مختصراً توضیح دهید.

2. مراد از «سائقه» چیست؟ و چه ارتباطی با تسلیم دارد؟

3. اخلاق و اراده؛ الف- چه ارتباطی با تسلیم دارند؟ ب- چه ارتباطی با ایمان و کفر دارند؟

4. دیدگاه سقراط و دیدگاه ارسطو از جهت نظریه اخلاقی با هم مقایسه کنید؟

5. آیا نظریه وحدت فلسفی مبنای علمی دارد؟

6. جایگاه اراده و عمل انسان را از نظر ادیان الهی با دیدگاه ارسطو مقایسه کنید.

7. چرا خاورشناسان به دین حمله کرده اند؟ منشأ آن از جهت تفکر دینداران

چیست؟

ص: 190

در این فصل، موانع تسلیم را در چهار بخش بررسی می‌کند: الف. رذایل اخلاقی، ب. ارتکاب معاصی، ج. شیاطین جن، د. شیاطین انس. آنگاه در درون هر عنوان، نمونه‌هایی از آنها بر می‌شمرد. مثلاً زیر مجموعه رذایل اخلاقی را عناوینی مانند: هوای نفس، ظلم، فسق، کردار زشت، بخل، برتری جویی می‌داند، تحت عنوان ارتکاب معاصی، از: ظلم، فسق، کردار زشت و دروغ سخن می‌گوید. در هر عنوان، آیات و احادیث مربوط به آن را به بیان می‌دارد. سرانجام، به تأثیر این عوامل بر تسلیم نشدن انسان در برابر خداوند متعال اشاره می‌کند.

فصل سوم: موانع تسلیم

اشاره

به طور کلی موانع تسلیم در قرآن، به دو عامل درونی و بیرونی بازگشت می‌کنند و هر یک از این دو نیز شامل دو دسته عوامل می‌شوند که عبارتند از:

1. رذائل اخلاقی و تعلقات نفسانی؛

2. فسق و ارتکاب معاصی؛

3. شیاطین جن؛

4. شیاطین انس.

هر یک از عناوین فوق، به نوبه خود، مصادیق متعددی دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود و در هر مورد معمولاً به یک آیه بسنده می‌شود و مدارک بعضی دیگر در انتها می‌آید.

نکته ای که درباره رذائل اخلاقی باید یادآوری شود آن است که این رذائل با اختیار انسان شکل می گیرد و مورد اکتساب انسان می باشد .

1- هوای نفس و حب اعمی

«أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِن بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ» (1)

بنابر کریمه فوق ، ضلالت و مهر شدن قلب ، گوش و چشم و محروم ماندن از هدایت، از آثار اختیار سوء انسان و انتخاب هوای نفس به عنوان معبود می باشد.

«وَأَمَّا تَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَىٰ الْهُدَىٰ» (2)

2- قساوت قلب

«وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِّن بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً» (3)

طبق این آیه شریفه آیات تکوینی - که بحث آن در مرحله دوم مطرح شد - همراه با تعقل، راه را برای هدایت انسان بازمی گشاید لیکن قساوت قلب و سنگدلی انسان سبب می شود تا عقل انسان را به جایی نبرد. در این گونه آیات و روایات که تعداد آنها هم کم نیست، تعقل و عقل، قرینی قلب و دل مطرح شده است، باید دید که عقل از دیدگاه وحی و ماثور، چه معنایی دارد؟

در کتاب های آسمانی دیگر نیز از قساوت قلب و سخت دلی انسان، سخن بسیار گفته شده است و سخت شدن قلب به عنوان عامل روگردانی از حق و مقابله با خداوند

ص: 192

-
- 1- سوره جاثیه (45)، آیه 23، همچنین رک: سوره قصص (28)، آیه 50، سوره قمر (54)، آیه 3، سوره محمد صلی الله علیه وآله (47)، آیه 14، سوره بقره (2)، آیه 87.
 - 2- سوره فصلت (41)، آیه 17.
 - 3- سوره بقره (2)، آیات 73-74.

ودین او مطرح گشته است. برای نمونه در سفر خروج از تورات آمده است:

موسی و هارون آمده به فرعون گفتند، یهوه خدای اسرائیل چنین می گوید، قوم مرا رها کن تا برای من در صحرا عید نگاه دارند. فرعون گفت یهوه کیستکه قول او را بشنوم و اسرائیل را رهایی دهم یهوه را نمی شناسم و اسرائیل را نیز رها نخواهم کرد. (1)

آنگاه حضرت موسی علیه السلام معجزات فراوانی بر فرعون ظاهر ساخت که هر بار فرعون به جهت سخت دلی تسلیم نشد. مضمون جمله «دل فرعون، سخت شد» بیش از ده بار در سفر خروج تکرار شده است. (2)

3- کبر و استکبار

«إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ» (3)

پس آیات الهی برای هدایت کفایت می کند، لیکن عده ای به جدال و منازعه در آن پرداختند و این مجادله نه از باب جهل نسبت به واقع؛ بلکه به دلیل کبر و غرور بود.

«وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا أَفَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَاسْتَكْبَرْتُمْ وَكُنْتُمْ قَوْمًا مُّجْرِمِينَ» (4)

4- بخل

«فَلَمَّا آتَاهُم مِّنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُّعْرِضُونَ * فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ» (5)

رویگردانی از دین و نفاق از آثار بخل ورزیدن می باشد.

ص: 193

1- عهد عتیق (تورات)، لندن، 1895، سفر خروج، باب پنجم، ص 89.

2- عهد عتیق (تورات)، لندن، 1895، سفر خروج، باب پنجم، ص 92 - 95، 97 - 100، 104.

3- سوره غافر (40)، آیه 56.

4- سوره جاثیه (45)، آیه 31؛ همچنین رک: سوره بقره (2)، آیه 17، سوره اعراف (7)، آیه 36، 40، 76، سوره احقاف (46)، آیه 10 و سوره منافقون (63)، آیه 5.

5- سوره توبه (9)، آیه 76.

«وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ» (1)؛

در حالیکه یقین به راه حق داشتند، در عین حال انکار و طغیان پیشه کردند و این نبود مگر به واسطه ستم و برتری جوئی آنان، آری این است عاقبت تبهاران .

(ب) ارتکاب معاصی

1- ظلم

«وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ» (2)

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (3)

در انجیل آمده است:

پس اینکه او [خداوند] دل فرعون را سخت نمود از این رو کرد که او طائفه ما را عقاب نمود و خواست که بر آنان ظلم کند. (4)

2- فسق

«وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ» (5)

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ» (6)

در آیات فوق سبب کفر، منحصر به فسق شده است. شاید علت این امر، گستره

ص: 194

1- سوره نمل (27)، آیه 14.

2- سوره عنکبوت (29)، آیه 49.

3- سوره انعام (6)، آیه 144؛ همچنین رک: سوره توبه (9)، آیه 109، سوره بقره (2)، آیه 86 و 258، سوره صف (61)، آیه 7، سوره قصص (28)، آیه 50، سوره احقاف (46)، آیه 10 و سوره نمل (27)، آیه 14.

4- انجیل برنابا، ترجمه سردار کابلی، فصل 166، ص 332.

5- سوره بقره (2)، آیه 99.

6- سوره منافقون (63)، آیه 6؛ همچنین رک: سوره بقره (2)، آیه 26، سوره صف (61)، آیه 5، سوره توبه (9)، آیه 80.

مفهومی فسق باشد که هر نوع عمل زشتی را در بر می گیرد.

3- کردار زشت

«ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوْأَىٰ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ» (1)

این هشدار قرآن بسیار شدید و سنگین است که گناه صرفاً در محدوده خود باقی نمی ماند بلکه بدلیل ارتباط و پیوند متقابل رفتار با قلب و روح انسانی، کردار زشت مستقیماً بر موضع گیری قلبی انسان در مقابل دین تأثیر می گذارد و سر از تکذیب در می آورد.

4- کذب و دروغگویی

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ» (2)

ج ود - شیاطین جن و انس

«وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ» (3)؛

«كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ» (4)؛

«إِنَّ الَّذِينَ أَرْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمَلَىٰ لَهُمْ» (5)؛

«وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا» (6)؛

در انجیل آمده است:

ص: 195

1- سوره روم (30)، آیه 10.

2- سوره زمر (39)، آیه 3.

3- سوره انعام (6)، آیه 112.

4- سوره حشر (59)، آیه 16.

5- سوره محمد (47)، آیه 25.

6- سوره نساء (4)، آیه 60، همچنین رک: سوره انعام (6)، آیه 43 و 121، سوره اعراف (7)، آیه 27، سوره حج آیه 3، نمل (27)، آیه 24

و سوره عنكبوت (30)، آیه 38.

ایمان هرگز خطا نمی کند؛ زیرا که بنیاد آن خدا و کلمه اوست ... لیکن (شیطان) به سعی تمام در صدد این است که ایمان را باطل نماید. (1)

احادیث بسیاری نیز در موضوع بحث نقل شده است که به جهت اختصار، به چند حدیث اشاره می شود:

قال ابو عبدالله عليه السلام أصول الكفر ثلاثة: الحرص والاستكبار والحسد (2)؛

قال النبي صلى الله عليه وآله أركان الكفر أربعة: الرغبة والرقبة والسخط والغضب (3)؛

پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله فرمود: پایه های کفر چهار چیز است: حرص در متاع دنیا، ترس از زوال آن و خشم و غضب .

عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: بنى الكفر على أربع دعائم: الفسق والغلو والشك والشبهه. (4)

جمع بندی

سوء و محسن اختیار و رذائل و فضائل اخلاقی، آثار فراوانی در زندگی انسان دارد. همان گونه که در فصل اول مرحله «تسلیم» گذشت، از جمله آثار آن، تسلیم شدن یا نشدن در مقابل پروردگار می باشد و چنان که در فصل دوم خواهد آمد، نتیجه این تسلیم و عدم آن، بهره مندی از «روح ایمان» یا محرومیت از آن و در نتیجه عبادت یا عصیان خواهد بود. حاصل تسلیم و عبادت نیز همان طور که در مرحله «تذکر» بدان اشارتی رفت . دریافت هدایت خاصه»، تشدید معرفت فطری و شناخت عالی تراز خداوند متعال می باشد.

از جمله آثار اختیار و ظرفی اخلاقی که بدان کمتر پرداخته شده، نحوه دریافت

ص: 196

1- انجیل برنابا، ص 211-212.

2- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج 2، ص 289، حدیث 1.

3- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج 2، ص 289، حدیث 2.

4- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 72، ص 116، حدیث 15 همچنین رک: مجلسی، محمد باقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 72، باب 99 (اصول الکفر و ارکانه) از ص 104 تا 123، احادیث 1، 2، 16، 17، 19 و ج 70، ص 53، ح 15 و ص 55، حدیث 24.

معرفت فطری و متذکر شدن به آن، در اولین مرتبه از هدایت (هدایت عامه) می باشد. البته اصل معرفت خدا، برهمگان ظاهر گشته و حجت الهی بر همه انسان ها تمام خواهد شد (چنانکه در مرحله «تعریف» گذشت) اما حالت روحی شخص در نحوه ظهور معرفت فطری و متذکر شدن به آن بی تأثیر نیست. شاید برخی تعبیر قرآن نظیر:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ»، «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الفَاسِقِينَ» «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً» و...، غیر از «هدایت خاصه»، شامل و ناظر بر «هدایت عامه» و نحوه دریافت اولین مرتبه از هدایت نیز بوده باشد. بدین سان، اختیار و اخلاق، در شناخت، اعتقاد، عمل و در واقع همه شئون حیات انسان، نقشی اساسی و بنیادین خواهد داشت.

1. پنج نمونه از ردایب اخلاقی را که مانع تسلیم انسان می شوند، با مستندات قرآنی و روایی آن توضیح دهید.
2. قرآن چگونه ارتکاب معاصی را مانع تسلیم انسان در برابر خدا میداند؟ چهار نمونه را با ذکر مستندات آن تبیین کنید.
3. شیاطین انس و جن چه نقشی در عدم تسلیم انسان دارند؟
4. احادیث در مورد عدم تسلیم انسان چه بیانی دارند؟
5. با وجود روشن بودن و فطری بودن معرفت خدا برای انسانها، چرا بعضی از مردم، از پذیرش آن خودداری می کنند؟
6. مستنداتی از تورات و مزامیرداین مورد، بر اساس ضمیمه 3 کتاب (از بخش ضمائم) ارائه کنید.

در این فصل، ابتداء روشن می شود که «روح ایمان» صنع خدا است، اما ایمان مؤمن فعل اختیاری انسان است.

آنگاه ایمان بر اساس آیات و روایات تبیین شده، همان معانی که گروه هایی مانند مرجئه و خوارج به آن گردن نهادند. اشاره ای مختصر به تفاوت روانشناسان مادی با دیدگاه الهی در انسان شناسی بیان می شود.

آنگاه جایگاه ایمان در قلب بر اساس روایات، تبیین می گردد. سپس جایگاه عمل در ایمان بررسی شده و در پایان یکی از تفاوت های خدا شناسی دینی و فلسفی روشن می شود که نظام فلسفی یونانی، به تصور و تصدیق خدا، ختم می شود، در حالی که در خدا شناسی دینی، تسلیم قلبی و عملی نیز جزء جدایی ناپذیر ایمان است. تفاوت درجات ایمان در انسان بر همین مبنا قابل تبیین است.

فصل چهارم: حاصل تسلیم

اشاره

آخرین مرحله از طریق هدایت، تسلیم در برابر خداوند رحمان است و انسان با برداشتن این گام، به مقام «اهتداء» و راهیابی به هدایت عامه الهی می رسد. ره آورد این مرحله، دریافت روح ایمان از پروردگار بخشنده می باشد. روح ایمان نیز همانند معرفت فطری، هدیه و عطیه ای است از جانب خداوند رحیم؛ با این تفاوت که اصل معرفت فطری عمومی است، اما روح ایمان اختصاص به تسلیم شدگان و ایمان آوردندگان دارد. در ادامه، ضمن بیان خصوصیات ایمان، به توضیح و تبیین مطلب فوق خواهیم پرداخت.

و در آثار دین، از زوایای مختلفی به ایمان و موضوعات پیرامون آن پرداخته شده است. و در اینجا، ابتدا معانی مختلف ایمان را بیان نموده، آنگاه از دو بعد «ایمان مؤمن» که

فعل انسان است و «روح ایمان» که صنع خداست، به ایمان دینی نگریسته و ضمن بیان: برخی از ویژگی های آن، به تطبیق و تفکیک اجمالی آن با دیدگاه های فیلسوفان یونان و می پردازیم.

1- معانی ایمان

در قرآن کریم و احادی شریف، واژه «ایمان» بر معانی متعددی اطلاق گشته است از جمله: «اقرار به زبان»، (1) «تصدیق به قلب» (2)، «فرائض دینی» (3)، «عمل به فریضه و ترک کبیره» (4)، «انجام واجب و ترک مطلق گناه» (5) و «انجام واجب و مستحب و ترک حرام و مکروه و حتی مباح» (6) از جمله معانی ایمان می باشد.

آنچه بیش از همه بر آن تأکید شده و معنای اصلی ایمان دینی نیز همین است، «اعتقاد قلبی همراه با اقرار زبانی و عمل جوارحی» می باشد و همین معناست که در مقابل «اسلام» -

ص: 200

1- برای نمونه: «یا ایها الذین آمنوا آمنوا بالله و رسوله» (سوره نساء (4)، آیه 136) ایمان اول به معنای اقرار، و ایمان دوم به معنای تصدیق قلبی است و معنای آیه چنین است: ای کسانی که به حقانیت دین خدا اقرار نموده اید، قلب نیز آن را تصدیق نمایید. همچنین رک: مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 68، ص 273 در آن حدیث، آیات دیگری نیز در این باره بیان شده است

2- برای نمونه: «یا ایها الذین آمنوا آمنوا بالله و رسوله» (سوره نساء (4)، آیه 136) ایمان اول به معنای اقرار، و ایمان دوم به معنای تصدیق قلبی است و معنای آیه چنین است: ای کسانی که به حقانیت دین خدا اقرار نموده اید، قلب نیز آن را تصدیق نمایید. همچنین رک: مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 68، ص 273 در آن حدیث، آیات دیگری نیز در این باره بیان شده است.

3- برای نمونه: «ما کان الله لیضیع ایمانکم» (سوره بقره (2)، آیه 143). پس از تعویض قبله، مسلمانان از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سؤال نمودند که آیا نمازهای ما به سمت بیت المقدس باطل شده است؟ در جواب آیه مذکور نازل شد. رک: مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 2، ص 274 و ج 69، ص 77 و 78.

4- برای نمونه رک: مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 68، ص 262، سطر آخر و ص 270، حدیث 26 و ص 277 و 299، ج 27 و ج 69، ص 73.

5- برای نمونه رک: مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 68، ص 296، 259، 256 و ج 69، ص 63، ج 7، ص 73، حدیث 28

6- رک: روایاتی که در مورد صفات مؤمنین بیان شده است از جمله مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 68، باب 19، صفات الشیعة.

به معنای تسلیم ظاهری - به کار رفته است. (1)

این معنا از سوی ائمه اطهار علیهم السلام در مقابل دو نظریه رایج مطرح گشته است.

«مرجئه» اقرار ظاهری اهل قبله را برای اسلام و ایمان کافی می پنداشتند و «خوارج»، عمل به واجبات و ترک کبائر را در اسلام و ایمان ضروری می انگاشتند. در این میان، وارثین برحق دین خدا و مفسرین حقیقی قرآن کریم با استناد به قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله، این حقیقت را ابراز نمودند که اقرار ظاهری برای اسلام کافی است، ولی برای ایمان فقط شرط لازم است و شرط کافی آن، اقرار ظاهری و باور قلبی همراه با عمل دینی می باشد. پس ایمان به معنای فوق با تسلیم قلبی و لوازم آن یعنی تسلیم زبانی و عملی، مرادف خواهد شد.

در منابع اسلامی ایمان به معنای فوق با مسئله دیگری به نام «روح ایمان» قرین شده است. بدین بیان که به تناسب ایمانی مؤمن، خداوند قلب او را مورد عنایت و امداد قرار داده و نورانیت و انشراح، سکینه و تقوا و روشنی و یقین را بر قلب و جانش می تاباند و مؤمن را از حقیقتی نورانی و روحانی موسوم به «روح ایمان» بهره مند می گرداند. در این بخش از سخن بیش از هر چیز بر این دو موضوع یعنی ایمان مؤمن و روح ایمان، تأکید خواهیم داشت. یکی از این دو، فعل آدمی و دیگری صنع خداست. یکی بر اساس وضعیت روحی انسان و اختیار او شکل می گیرد و دیگری از ناحیه خداوند افاضه می گردد.

2- روح ایمان، صنع خداست

در روایت آمده است:

قلت لأبي عبدالله عليه السلام «أَوْلَيْكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ» (2)،

هل لهم فيما كتب في قلوبهم صنْع؟ قال: لا (3)؛

ص: 201

1- رک: مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 68، باب 26، الفرق بین الایمان و الاسلام. در این باب غیر از آیات قرآن 56 حدیث نقل شده است و بحار الانوار، ج 69، باب 30، إن العمل جزء الایمان، غیر از آیات، 30 روایت نقل شده است. اکثر این احادیث شاه معنای مذکور می باشد.

2- سوره مجادله (58)، آیه 42.

3- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج 2، ص 15.

از امام صادق علیه السلام پیرامون این آیه: «خداوند در قلب های آنان ایمان را نگاهشته است» سؤال نمودم که خود مؤمنین در نگاهشته شدن ایمان نقشی دارند؟

امام علیه السلام فرمود: خیر.

روح ایمان، تأیید و حمایت خداوند از بنده مؤمن خویش است:

«أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ» (1)؛

روح ایمان، آرامش و تسکینی است که از ناحیه خداوند بر قلب مؤمن نازل می شود.

«هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ» (2)؛

روح ایمان، همان تقوای الهی است که با مؤمن ملازم و همراه است.

«فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى» (3)؛

و در مواقعی که مؤمن از پایه و اساس ایمان (تسلیم)، بازگشت کند و تمرد نماید، روح

ایمان از او سلب می گردد.

إذا زنى الرجل أخرج الله منه روح الايمان (4)؛

فارق و فاصل مؤمن از غیر مؤمن روح ایمان است. (5) چنان که فارق معصوم از

ص: 202

1- سوره مجادله (58)، آیه 22، رک: کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج 2، ص 15، حدیث 1 و 5 و مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 69، ص 190، ج 5، ص 194، 200 و ج 68، ص 274.

2- سوره فتح (48)، آیه 4، رک: کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج 2، ص 15، حدیث 1، 3-5.

3- سوره فتح (48)، آیه 26، رک: مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 2، ص 15، حدیث 1، 3-5.

4- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 69، ص 178، همچنین رک: ص 19، ح 4 و 5، و همچنین ص 198، ح 16.

5- فلاسفه و روانشناسان مادی در انسان شناسی خویش به این نظریه رسیده اند که انسان عبارت است از حیوانی متکامل و پیچیده. البته باید به آنان حق داد، چرا که اندیشه و باور مادی، اساسا قدرت تشخیص و توصیف حقایق و معارف عالیه را ندارد. آنان به واقع، تعبیر وجود خویش می نمایند. اما آنها نیز باید به ما حق دهند که انسان را موجودی الهی بدانیم؛ زیرا مؤمن از ناحیه خداوند، مؤید و به سوی او در حرکت است. اصولا- از دیدگاه دینی نمی توان برای همه انسان ها تعریف مشخصی بیان نمود؛ زیرا انسان بین دو حد «اضل از حیوان» و «افضل از ملائکه» در نوسان و حرکت می باشد.

3- ایمان و قلب

ایمان دینی (ایمانی مؤمن و روح ایمان) امریست قلبی و در آثار دینی از ایمان انسان با تعابیری نظیر: «شیء فی القلب» (2) «تسلیم قلبی» (3) «عقد فی القلب و بالقلب» (4) «تصدیق بالقلب»؛ (5) «ما استقر فی القلب» (6) «ما خلص فی القلب»، (7) «ایمان بالقلب و فی القلب» (8) و «لمظة فی القلب» (9) یاد شده است و روح ایمان با عناوینی همچون: «جعل فی القلوب» (10) «تأیید قلبی» (11) و «کتابت در قلوب» (12) یاد گردیده است.

4- ایمان و عمل

بعد از آنکه انسان در مقابل خداوند متعال تسلیم گشت و قلب او را تصدیق نمود، متناسب با این ایمان، نورانیتهی به انسان افاضه می شود که لازمه اش رفتار دینی و عبادت خداست.

ص: 203

-
- 1- رک: سوره مجادله (58)، آیه 22، سوره بقره (2)، آیه 253؛ مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 69، ص 179، ح 3 و ص 191.
 - 2- رک: مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 68، ص 282.
 - 3- رک: مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 68، ص 265.
 - 4- رک: مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 768، ص 256 و 291؛ همچنین ج 69، ص 65 و 69.
 - 5- رک: مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 68، ص 273 و ج 69، ص 68، ح 21.
 - 6- رک: مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 68، ص 251.
 - 7- رک: مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 69، ص 72.
 - 8- رک: مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 68، ص 265 و ج 70، ص 178 و 18، ح 49.
 - 9- رک: مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 69، ص 196.
 - 10- رک: مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 68، ص 273 و 27.
 - 11- رک: مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 68، ص 273 و 274.
 - 12- سوره مجادله (58)، آیه 22؛ مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 69، ص 200، ح 22.

از مختصات مذهب تشیع، نظریه «ایمان» و «اسلام» می باشد. شیعه در مقابل خوارج و و مرجیان، عمل دینی را در ایمان دخیل دانسته و آن را شرط ایمان می داند، در حالیکه عبادت و عمل را در اسلام ظاهری دخیل نمی داند.

این نظریه (نظریه شیعه) بر اساس قرآن و روایات، ترسیم گشته است. (1)

روایات زیادی برای این مطلب تأکید دارند که شخص مؤمن مرتکب گناه نمیشود و اگر دیده می شود که از مؤمنی، سرکشی و عصیان شکل می گیرد، باید اذعان داشت که خداوند در هنگام انجام معصیت و قبل از آن روح ایمان را از او سلب می کند و تنها از طریق انابه و توبه است که روشنایی و پاکی پیشین بد و بازگردانده خواهد شد.

مطلب فوق یکی دیگر از تفاوت های خداشناسی دینی و فلسفی است. بدین بیان که نتیجه تصور خدا و اثبات آن، در نهایت، تصدیقی ذهنی به وجود خداوند می باشد. بی گمان، رابطه ضروری میان «تصدیق ذهنی» و «عملی خاص» بی معناست، هر چند که معمولاً هر تصدیق ذهنی، متناسب با عملی خاص است. اصولاً از دیدگاه فلسفی هیچگونه ارتباط تولیدی و منطقی بین تصدیق ذهنی و عمل متناظر با آن، وجود ندارد و لذا هنگام ترک آن عمل، به تصدیق ذهنی آسیبی وارد نخواهد شد و از همین جا تفکیک بین علم و عمل، به صورت نظریه ای موجه، رخ می نمایاند.

اما حاصل مراحل خداشناسی دینی، عقد قلبی و در نهایت دریافت روح ایمان می باشد که رفتار متناسب با ایمان را به دنبال خواهد داشت، یعنی میان ایمان و عبادت، رابطه تولیدی و ضروری برقرار است. با وجود این، اختیار در همه مراحل حاکمیت خود را از دست نخواهد داد. سر این سخن در مقدمات ایمان، نهفته است. از آنجا که آدمی پس از تسلیم و به میزان شدت آن از روح ایمان بهره مند می شود، بعد از ایمان نیز همان تسلیم که بر اساس اختیار شکل گرفته است، همراه با تأکید و

ص: 204

1- برای نمونه رک: سوره حجرات (49)، آیه 14، سوره نساء (4)، آیه 136؛ مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 68، باب 24، الفرق بین الایمان و الاسلام، ص 225-309، ج 69، باب 30، أن العمل جزء الایمان وان الایمان مبثوث علی الجوارح، ص 18 تا 149.

تأیید الهی در عمل ظهور نموده و جلوه گر می شود. در هنگام نافرمانی و عصیان نیز، در واقع، شخص از بنیاد ایمان که همان تسلیم است، به اختیار خویش دست می شوید و در نتیجه تأیید الهی از او سلب می گردد و عمل ناروا و ناشایست را به منصفه ظهور می رساند.

بدین ترتیب گناه به واسطه از بین بردن اساس ایمان به اصل آن آسیب خواهد رسانید که در این زمینه احادیث بسیاری موجود است و همان طور که پیشتر گذشت در این احادیث آمده است که در هنگام تمرد و عصیان، روح ایمان از انسان معصیت کار سلب می گردد. (1)

5- ایمان و درجات

تسلیم اشخاص در برابر خداوند متعال به یک اندازه نیست؛ زیرا افراد به تناسب ظرفیت روحی و اختیار خویش، با درجات خاصی، تسلیم خداوند می شوند. از این رو ایمان افراد، دارای درجات و منازل گوناگونی بوده و از تأیید الهی و روح ایمان نیز به میزان خاصی بهره مند می گردند، و از همین جاست که تعبد مؤمنان و رفتار دینی آنان، متفاوت است. بر این اساس روایاتی که معانی متعددی برای ایمان بیان نموده اند، نه تنها تعارضی با هم ندارند؛ بلکه بیانگر مراتب مختلف ایمان می باشند.

نکته ای که در این میان توجه بدان ضروری است، آن است که افراد همواره در درجه معینی از ایمان ثابت نمی مانند؛ بلکه در درجات مختلف در نوسان هستند. راز این مطلب آن است که اساس ایمان و روح تقوا، تسلیم انسان بر پایه اراده و آزادی تکوینی می باشد و این آزادی پس از تسلیم نیز به قوت خود باقی است و شخص می تواند از تسلیم خویش برگردد، یا آن را تقویت کند و به درجه بالاتری از ایمان صعود نماید.

... ثم قال لأبي الحسن عليه السلام: [نحن نؤيد الروح بالطاعة لله والعمل له(2)؛

ص: 205

1- برای نمونه رک: مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 69، ص 19، 178 و 198.

2- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 69، ص 194.

و ما روح ایمان را با اطاعت کردن خدا، تأیید می کنیم.

باید گفت که درباره مراتب ایمان، چگونگی و علل آن، آیات و روایات زیادی وارد

شده است که به جهت اختصار تنها به ذکر مدارک پاره ای از آنها اکتفا می کنیم. (1)

پرسش برای پژوهش

1. شش معنی ایمان را همراه با مستندات قرآنی و روایی آن توضیح دهید.
2. مرجئه و خوارج چه عقیده ای در باب ایمان داشتند؟
3. آیا اگر بگوییم «ایمان، صنع خداست»، به جبر معتقد شده ایم؟ بحث کنید.
4. یک تفاوت دیدگاه الهی با دیدگاه روانشناسان مادی در انسان شناسی را بیان کنید.
5. روایات، از جایگاه ایمان در قلب، چگونه سخن گفته اند؟ مستندات را ارائه کنید.
6. آیا عمل در ایمان دخالت دارد یا نه؟ دو دیدگاه را در این مورد مقایسه کنید.
7. تفاوت خداشناسی دینی با الهیات یونانی را از جنبه ایمان، توضیح دهید.
8. تفاوت درجات ایمان را بر اساس تسلیم قلبی و عملی افراد توضیح دهید.

ص: 206

1- رک: سوره انفال (8)، آیه 3، سوره فتح (48)، آیه 5، سوره توبه (9)، آیات 124-125، سوره مجادله (58)، آیه 12، سوره احزاب (33)، آیه 22، سوره بقره (2)، آیه 261، سوره آل عمران (3)، آیه 173، سوره واقعه (56)، آیات 8-10 و سوره مدثر (74)، آیه 31؛ مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحارالانوار، ج 69، باب 32، درجات الایمان و حقائقه، ص 154 و باب 33، السکینه و روح الایمان و زیاده و نقصانه، ص 175.

«خداشناسی فلسفی یونان» و «الهیات» دارای مبانی و نتایج متفاوتی است. در این کتاب، ضمن مقایسه این دو مکتب، به این مبانی و آثار مختلف پرداخته شد و در هر مورد، دلایل کافی ارائه گردید. در اینجا به برخی مبانی اساسی این دو مکتب اشاره می شود:

ص: 207

1. تصور خدا و اثبات آن در قالب یک نظام و سیستم فلسفی، شکل می‌گیرد و قاعدتا

این نوع الهیات هنگامی تکوین می‌یابد که تفکرات فلسفی، پیرامون جهان و هستی‌شناسی به حد کافی رشد کرده و مکتب‌های فلسفی در شرف نشوونما باشد و چون عالم بدون خداوند قابل تفسیر فلسفی نیست، لذا تصور خدا، متناسب با نظام فلسفی، جای خویش را در این گونه مکاتب پیدا می‌کند؛

2. این گونه الهیات، مسئله حادثی در فرهنگ و تمدن بشری است و در یونان با آناکسیمنس،

کسنوفانس و هراکلیتس و سپس آناکساگوراس، به شکل ناقصی آغاز می‌شود و در افلاطون و ارسطو، کامل می‌گردد؛

3. تصور خدا، از علوم دیگر متأخر است؛ زیرا براساس هستی‌شناسی و الهیات بالمعنی الاعم، شکل می‌گیرد؛

4. فهم اینگونه الهیات، مسئله پیچیده و مشکلی است؛ زیرا از جهت تصور، بر علوم ماقبل خویش متکی است و از لحاظ تصدیق بر منطق خاصی که فیلسوف ارائه می‌دهد توقف دارد. از سوی دیگر از آنجا که هر چه بیشتر به سمت تجرد، پیش برویم از حس دور شده و شناخت مشکل تر می‌شود، لذا شناخت خداوند که مجرد محض است، مشکل ترین شناخت هاست. افلاطون و ارسطو بر این مطلب تصریح کرده‌اند؛

5. این نحوه خداشناسی، مختص افراد خاصی است که شرایط لازم را دارا باشند، این شرایط از سوی افلاطون بیان شده است؛

6. شناخت خداوند، فعل انسان است و آدمی با ذهن خویش، تصویری از خداوند را فراهم می آورد؛

7. اساس شناخت خدا، تصویری ذهنی از خداست و این تصور و مفهوم نیز، کلی است؛ زیرا عقل غیر از کلیات چیز دیگری را به طور دقیق و درست نمی شناسد و لذا برای اثبات توحید، محتاج دلیل دیگری خواهیم بود؛

8. شناخت خدا هنگامی کامل می شود که تصویر کلی فراهم شده، با روش فلسفی به اثبات برسد یعنی رابطه خدا با وجود خارجی اثبات گردد؛

9. ارتباطی بین اخلاق و شناخت خدا نیست و ردائل و فضائل اخلاقی، تأثیری در شناخت خداوند ندارد. ضمن این که اختیار انسان و تأثیرش بر شناخت خدا و اصولاً برهنوع شناخت و رفتاری، قابل توجه و تبیین نیست؛

10. لازمه شناخت خدا، عملی خاص نیست و ارتباطی میان تصدیق ذهنی و رفتار وجود ندارد.

1. شناخت خداوند، خارج از هر گونه نظام و سیستم فلسفی محقق می شود؛
2. شناخت خداوند، قدیم است و معرفت ذات مقدسش از زمان تولد بلکه قبل از آن، با روح آدمی همراه بوده است؛
3. شناخت خداوند، بر علوم مختلف و مقدماتی توقف ندارد؛
4. شناخت خداوند، مسئله پیچیده ذهنی نیست و لذا مختص افراد خاصی نبوده و شامل عموم انسان ها می شود؛
5. کانون معرفت خدا، قلب آدمی است و انسان با روح و جانش و بدون واسطه مفاهیم ذهنی، خداوند را در می یابد؛
6. معرفت خدا، فعل و صنع خدا و تعریف اوست و این تعریف و معرفت از تقسیمات علوم بشری خارج است؛
7. در تعریف الهی، انسان متوجه خداوند خارجی و شخصی می شود نه خدای کلی و لذا توحید خدا از معرفت او جدا نیست؛
8. به جای «اثبات»، «تذکر» و یادآوری، مطرح می شود؛
9. میان اختیار انسان و اخلاق از یک سو و معرفت خدا و ایمان به او از سوی دیگر، ارتباطی عمیق حکمفرماست؛
10. لازمه شناخت خدا و ایمان دینی، عمل خاصی است و ارتباطی وثیق میان ایمان و عمل برقرار است .

ضمائم

اشاره

ص: 213

ضمیمه 1: معیار صحت و حقانیت فطرت

مهم ترین سوالی که پیرامون فطرت مطرح شده است این است که: به چه دلیل معرفت فطری، معرفتی مطابق با واقع یا اثبات کننده خداست؟ و اصولاً معیار صحت فطرت، عقل است یا نقل؟

این سؤال هنگامی به صورت یک شبهه و اشکال قوی مطرح می شود که براساس فطرت به برهان سازی عقلی پرداخته می شود و برهان فطرت به عنوان یکی از ادله اثبات خدا مطرح می گردد؛ چنان که در غرب از حدود قرن 18 و پس از هیوم و کانت، در جریان گذار از بیرون به درون و یافتن شواهد درونی برای اثبات خدا، از تجارب دینی بهره گرفته شد و برهان «تجربه دینی» یکی از براهین اثبات وجود خدا در غرب به شمار رفت.

قبل از بیان پاسخ، لازم است مقداری درباره معیار صحت به طور کلی بحث کنیم. اصولاً برای اثبات یک مطلب می توان از استدلال عقلی یا نقلی بهره گرفت. در این گونه موارد معیار صحت عقل یا نقل است. مسائل عقلی نیز به نوبه خود یا بدیهی و بی نیاز از استدلال است و یا نظری و نیازمند استدلال. همچنین مطالب نقلی، یا به جهت کثرت و صراحت نصوص، روشن و بدیهی است، و یا محتاج اجتهاد و بررسی پیرامون منقولات.

گذشته از موارد فوق، یک سلسله وجدانیات نیز وجود دارد که به طور بی واسطه توسط نفس ادراک می شود، مانند علم حضوری انسان به خود و حالات نفسانی خود. این گونه

و موارد نیز همچون بدیهیات عقلی، محتاج استدلال نیست؛ بلکه استدلال در این موارد و ممکن نیست و در مقام اثبات تنها با تذکر و تنبیه می توان انسان را متوجه علم وجدانی خویش نمود. حال باید دید معرفت فطری از کدام نوع از معارف مذکور است.

همان گونه که در متن کتاب به تفصیل بیان شد، معرفت فطری از معارف بشری نیست: و در تقسیمات علوم رایج نمی گنجد؛ زیرا این نوع شناخت، فعل و صنع خداست و و خداوند خود را قبل از عالم کنونی بر قلوب انسان هاشناسانده و اثری از آن معرفی، در و قلب و روح انسان بر جای مانده است. اما در مقام اثبات، مانند علوم وجدانی انسان، از طریق تذکر و یادآوری می توان آن معرفت فراموش شده را به یاد آورد؛ گرچه اصل یاد آوردن و ترکیب معرفت فطری نیز صنع خداست و پس از تسلیم اولیه انسان در مقابل خدا و ایمان به او و عبادت و تزکیه، خداوند درجات عالی تری از آن معرفت را بر قلب انسان نازل می کند، تا جایی که شدیدترین و قطعی ترین نوع معرفت انسان شده و با تعابیری و چون رؤیت و معاینه قلبی از آن یاد می شود.

بدین سان معرفت فطری در مقام ثبوت، امری وجدانی است و با عنایت خداوند این وجدان محقق می شود و در حین وجدان انسان قلبا و با تمام وجود خدایش را می شناسد و حقانیت او را می یابد و حجت قلبی که شدیدترین دلایل است به منصفه ظهور می رسد، و در مقام اثبات، انبیاء و اولیای الهی و مبلغان دینی از طریق تذکر و یادآوری، مخاطب خویش را به حالت وجدان نزدیک می کنند، گرچه اصل وجدان و ظهور معرفت، صنع خداست.

به طور معمول معرفت مفطور وقتی محقق می شود که سه عامل زیر دست به دست هم دهند:

1. تذکر دهنده ای باشد که خود نسبت به آن معرفت، غافل نیست؛

2. انسان در وضعیت روحی و اخلاقی مطلوب و مثبتی بوده و موانع اخلاقی در میان نباشد؛

با توجه به سه عامل فوق، نقش انبیاء، اخلاق و احتجاج در خداشناسی روشن خواهد شد. همانگونه که در متن کتاب گذشت، نقش اصلی انبیا تأمین عامل اول یعنی تذکر دادن است، غایت اخلاق ایجاد تعالی روحی و قلبی است، و احتجاج و جدال احسن نیز موانع فکری را از میان برمی دارد. بر این اساس، فطرت نظیر براهین و احتجاجات عقلی نیست و نباید آنچه از یک دلیل عقلی انتظار می رود، از فطرت نیز مورد توقع باشد، زیرا فطرت نه ثبوتاً یک مفهوم عقلی است تا مورد تجزیه و تحلیل عقلی قرار گیرد و نه اثباتاً یک دلیل عقلی است تا آن را با محک منطق صوری مورد نقد قرار دهیم؛ بلکه فراتر از شناخت های عقلی و شناخت های بشری است و به نحوی شدیدتر مورد وجدان قرار گرفته و حقیقت را بر انسان مکشوف می سازد. اصولاً - معرفت فطری حجتی خود را در درون خود دارد و حجت را در مرحله قلب بر انسان تمام می کند و حقیقت را بروی آشکار می گرداند. رمز ایمان مؤمنان و مردان را در طول تاریخ در اینجا باید جستجو کرده و دریافت

با این همه، دست انسان در قبول معرفت باز است و هنوز می تواند به ظاهر انکار کند و یا در مرتبه ذهن به وسوسه پردازد و این توانایی لازمه حریت و اختیار انسان است و اختیار نیز به نوبه خود از آن روست که دنیای کنونی محل امتحان و آزمایش الهی است. از آیات و روایات بدست می آید که در موطن اولیه تعریف، به این جهت که آن موقف، موقف اخذ اقرار و بستن میثاق با همه انسان ها بود معرفت خدا به گونه ای به انسان ها عرضه شد که احدی را یارای مخالفت نبود و لذا در پاسخ به سؤال «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» همه گفتند: «بلی» (1) ما در دنیای کنونی، در مرحله ترکیب و یادآوری معرفت مفطور شدت معرفت به آن حد نیست مگر برای اولیای خاص خدا.

ص: 217

سؤال دیگری که در اینجا مطرح می شود این است که: تمسک به ادله نقلی و آیات و روایات در بحث فطرت به چه معناست؟

در پاسخ باید گفت: استناد به نقل، دلایل متعددی دارد. مهم ترین دلیل آن است که آیات و روایات مهم ترین مذكرات هستند و با بهترین شیوه، قلب انسان را آماده تجلی معرفت خدا می سازند و یکی از وجوه اعجاز قرآن نیز همین است.

امیرالمؤمنین علیه السلام درباره قرآن می فرماید:

فَتَجَلَّى لَهُمْ فِي كِتَابِهِ (1)؛

خداوند متعال در قرآن بر بندگانش تجلی کرده است .

و در زیارت جامعه درباره معصومین علیه السلام می خوانیم:

السَّلَامُ عَلَىٰ مَحَالِّ مَعْرِفَةِ اللَّهِ ... إِلَى اللَّهِ تَدْعُونَ وَ عَلَيْهِ تَدُلُّونَ. (2)

دلیل دیگر استناد به نقل این است که نشان دهیم مطالب گفته شده برگرفته از اسلام بوده و بیانگر روش خداشناسی دینی و شیوه انبیای الهی در دعوت مردم به سوی خداست. اساسا هر گونه بحث، اعم از عقلی و نقلی و وجدانی اگر بخواهد به دین نسبت داده شود، باید بدون تحمیل و تأویل، به نصوص و ظواهر دینی مستند شود. در مورد متشابهات نیز باید سکوت کرد و آنها را به محکومات بازگردانید.

دلیل دیگر استفاده از آیات و روایات در این کتاب آن است که برخی مباحث نظیر وجود عوالم پیشین، در محدوده «غیوب» است و دست عقل و وجدان از این گونه مباحث کوتاه است. همه مباحثی که در محدوده غیوب جای دارند، تعبدی هستند و معیار صحت آنها نقل است .

خلاصه مطالب سابق الذکر این است که استناد به نقل را در سه محور می توان

ص: 218

1- شریف الرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة (صبحی صالح)، خطبه 147، ص 204.

2- ابن بابویه، محمد بن علی، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تصحیح سید مهدی حسینی لاجوردی ج 2، ص 273-274.

1. در مقام تبیین، موضع هر دین و مکتب باید مستند به ادله درونی باشد؛

2. در معارف اصولی و بنیادین، معمولاً آیات و روایات جنبه تذکری دارند، اعم از این که در این موارد بتوان دلایل عقلی را نیز اقامه کرد یا نتوان این کار را انجام داد؛

3. در معارف تفصیلی، معمولاً نقل جنبه تعبیدی دارد. البته اگر در محدوده غیوب باشیم، تعبد به نقل راه انحصاری است والا می توان دلیل عقلی نیز ارائه کرد.

سؤال دیگری که مطرح شده این است که: طرح اشکالات عقلی و پاسخگویی به آنها و احتجاج و استدلال در زمینه فطرت چه معنایی می تواند داشته باشد؟

در پاسخ باید گفت: این گونه مباحث نیز دلایل متعددی دارد. یکی از دلایل آن است که به هر نوع اشکال، باید با زبان همان اشکال پاسخ مناسب را فراهم نمود. ممکن است مطلبی فی نفسه عقلی نباشد، اما در معرض اشکالات عقلی قرار گیرد و غیر ممکن بودن آن اثبات شود. در این موارد، لازم است با احتجاج عقلی ممکن بودن آن مطلب را نشان داد و موانع ذهنی را برطرف نمود. بسیاری از امور دینی از این قبیل است و شأن اصلی متکلم دینی نیز دفاع عقلانی از امور دینی است. (1)

ص: 219

1- می توان کارهای متکلمان در دفاع از عقاید دینی را در شش مرحله تقسیم و بیان کرد: «استنباط»، «توضیح»، «تنظیم»، «اثبات»، «رد شبهات وارد شده بر دین» و «رد عقاید و نظریات ضد دینی». در مرحله «استنباط»، عقاید دینی از منابع آن: قرآن، احادیث و عقل، استخراج می شود. در مقام «توضیح»، متکلم به ایضاح مفاهیم اعتقادی مانند «رؤیت خدا»، «وحدانیت خدا»، «شفاعت» و «غیبت» می پردازد. در مرحله بعد، مطالب دینی در قالب هایی که در علوم بشری رایج است وارد می شود. متکلم در این مرحله و مرحله قبل به دلیل ضرورتی که در احتجاج و دفاع از دین احساس می کند، معارف دینی را تنزل داده، با زبان و نظم بشری توضیح می دهد. در قسمت «اثبات» مسائلی که قابل اثبات عقلی هستند به شیوه عقلی به اثبات می رسند و اگر فراتر از اثبات و فهم عقل باشند، معقولیت و مخالف نبودن آنها با عقل، نشان داده می شود. این کار معمولاً به وسیله «رد شبهات» عقلی که نسبت به عقاید دینی طرح شده، انجام می پذیرد. مرحله آخر یعنی «رد عقاید ضد دینی» نیز مانند مرحله قبل غالباً به عنوان مقدمه ای برای نشان دادن معقولیت عقاید دینی و یا اثبات آنها، انجام می پذیرد. لازم به ذکر است که متکلمان در مرحله «اثبات» با دو دسته مردم مواجه بودند: دسته اول غیر مسلمین بودند که در مواجهه با آنها عمدتاً از دلایل عقلی استفاده می شد و دسته دوم مسلمانان بودند که در مورد آنها، اکثر ادله نقلی به کار می رفت. براساس ملاحظات بالا بود که «کلام عقلی» و «کلام نقلی» متولد گشت.

جهت دیگر طرح مباحث عقلی آن است که در برخی موارد، اصل مسئله، عقلی نیست، اما تا حدی قابل تحویل و ارجاع به رتبه ذهن و عقل است و می توان با زبان عقلی گزارشی از آن تهیه و ارائه نمود. همان گونه که گذشت، معرفت فطری نیز از این قبیل است و در رتبه پایین تر می توان آن را با بحث «خروج از حدین» (تعطیل و تشبیه) بیان کرد. البته این مورد، گزارش عقل از یافت فطری است نه بحث استدلالی.

ص: 220

اشاره

این گونه اشکالات احتمالا- نخستین بار توسط معتزله طرح شده است. فخر رازی در تفسیر خویش، در ذیل آیه میثاق، دوازده اشکال معتزله را نقل کرده است (1) که آنها را به طور فشرده و در قالب چند اشکال کلی طرح و بررسی خواهیم کرد. اما قبل از ورود به بحث، توجه به این نکته سودمند است که اینگونه شبهات در زمان ائمه اطهار علیهم السلام نیز مطرح بوده است و راویان احادیث، آنها را نزد معصومین علیهم السلام بیان کرده اند و ضمن دریافت پاسخ مناسب، آنها را نقل نموده اند.

1- شبهه تناسخ

حاصل این شبهه که مهم ترین اشکالات است، آن است که: لازمه پذیرش عوالم سابق نوعی تناسخ است، زیرا طبق این نظریه، روح انسان قبل از تولد فعلی و قرار گرفتن در بدن کنونی، در عالم دیگری وارد بدن دیگر شده و سپس از آن خارج گشته و در این عالم وارد بدن مادی شده است؛ و این همان تناسخی است که در اسلام مردود شمرده شده است. چون تناسخ یعنی خارج شدن روح انسان از بدنی و وارد شدن در بدن دیگر. در پاسخ باید گفت:

اولا، این اشکال تنها متوجه عالم ذر می شود که ارواح انسان ها در بدن ذری قرار گرفته اند. اما در مورد عالم ارواح که روح انسان در هیچ بدنی قرار نگرفته بود، اشکال مورد

ص: 221

1- رک: فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، ج 15، ص 50-53.

ثانیه، حتی در مورد عالم «ذر» نیز اشکال وارد نیست. پاسخ این اشکال را می توان از آیات قرآن و روایات معصومین علیهم السلام دریافت کرد. در قرآن کریم آمده است:

«خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ» (1)؛

ما، شما را از خاک و سپس از نطفه، آنگاه از لخته خونی و سپس از پاره گوشتی، گاه تمام و گاه ناتمام، بیافریدیم.

در تفسیر «مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ» یعنی «گاه تمام و گاه ناتمام» از امام باقر علیه السلام چنین روایت شده است:

الْمَخْلُوقَةُ هُمُ الذَّرَائِدُ الَّذِينَ خَلَقَهُمُ اللَّهُ فِي صُلْبِ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، أَخَذَ عَلَيْهِمِ الْمِيثَاقَ، ثُمَّ أَجْرَاهُمْ فِي أَصْلَابِ الرِّجَالِ وَأَرْحَامِ النِّسَاءِ وَهُمْ الَّذِينَ يَخْرُجُونَ إِلَى الدُّنْيَا حَتَّى يُسْأَلُوا عَنِ الْمِيثَاقِ .

وَأَمَّا قَوْلُهُ: «وَوَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ» فَهُمْ كُلُّ تَسْمَةٍ لَمْ يَخْلُقْهُمُ اللَّهُ فِي صُلْبِ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ حِينَ خَلَقَ الذَّرَّوْ أَوْ أَخَذَ عَلَيْهِمِ الْمِيثَاقَ. وَهُمْ النَّطْفُ مِنَ الْعَزْلِ وَالسَّقَطِ قَبْلَ أَنْ يُتَفَحَّ فِيهِ الرُّوحُ وَالْحَيَاةُ وَالْبَقَاءُ. (2)

در این روایت بیان شده است که:

مراد از «مُخَلَّقَةٍ» همان بدن های ذری است که خداوند آنها را در صلب آدم خلق کرده است و از آنان میثاق گرفته است و سپس در صلب های مردان و ارحام زنان قرار داده است و همین بدن های ذری هستند که به دنیای کنونی وارد می شوند تا درباره میثاق از آنها سؤال و بازخواست شود.

و اما مراد از «غیر مخلقه» چیزی است که در زمان خلق شدن بدن های ذیری واخذ

ص: 222

1- سورة حج (22)، آیه 5.

2- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج 6، ص 12.

میثاق، در صلب آدم خلق نشده بود و این چیزها همان نطفه‌هایی است که یا با ممانعت فی مردان وارد رحم زنان نمی‌شوند، و یا اگر وارد رحم شوند، قبل از اینکه روح در آنها دمیده شود، سقط می‌شوند.

از این روایت معلوم می‌شود که اجسام ذری به نطفه‌های آدمیان منتقل گشته‌اند و جایی برای شبهه تناسخ باقی نمی‌ماند؛ زیرا روح انسان در دو قالب متفاوت وارد نمی‌شوند؛ بلکه در عالم ذر وارد بدن ذری می‌شود و در اینجهان نیز وارد همان بدن ذری می‌گردد که به نطفه منتقل شده و قابل رشد و نمو شده است.

با توجه به این نکته، می‌توان شبهه «آکل و مأکول» را نیز حل کرد. این شبهه، مهم‌ترین اشکال عقلی بر معاد جسمانی می‌باشد. اشکال این است که اگر بدن انسان در روز قیامت احیا می‌شود، پس اگر بدن کسی پس از مرگ تبدیل به خاک و سپس گیاه یا میوه شود و سپس وارد بدن انسان دیگر شود و جزء پوست و گوشت بدنش گردد، در این صورت این قسمت از بدن مادی هم جزء بدن انسان اول بوده و هم جزء بدن انسان مم دیگری؛ پس در روز قیامت جزء بدن کدام انسان خواهد بود؟

درباره این اشکال بحث‌های زیادی مطرح شده و پاسخ‌های مختلفی ارائه شده است. اما براساس پاسخی که به شبهه تناسخ داده شد، می‌توان گفت: بدن اصلی هر انسانی همان بدن ذری است که در روز قیامت عیناً زنده خواهد شد و مابقی اجزاء قابل تغییر و تحول است. بدن‌های ذری در عرض هم در عالم ذر خلق شده‌اند و هر یک هویت مستقلی داشته‌اند و در این دنیا هم هویت مستقلی پیدا می‌کنند و حتی اگر پس از مرگ، بدن ذری انسانی جزء بدن دیگری شود، در روز قیامت از آن بدن جدا خواهد شد و سپس به صورت بدن انسان در خواهد آمد.

صدرالدین شیرازی رحمه الله علیه خبر جواب دیگری به اشکال تناسخ داده است. وی می‌گوید: تناسخ مردود آن است که روح در یک عالم مثلاً عالم کنونی از بدن جدا شود و وارد بدن دیگر شود. اما روح در یک موطن وجودی دارای بدنی باشد و در عالم دیگر وارد دیگر

شود، این فرض اشکالی ندارد و تناسخ باطل بر آن منطبق نمی‌گردد:

يجوز أن تكون موجودة قبل هذه الابدان في عالم آخر متعلقة بأبدان آخر غير الاصباء الطبيعية - عنصرية كانت أو فلكية - فان استحالة التناسخ
انما يقام عليها البرهان اذا كان عبارة عن تردد النفوس و الارواح في هذه العالم من بدن مادی آخر... (1)

2- شبهه فراموشی

اشکال دیگر بر عوالم سابق آن است که: اگر انسان‌ها در چنین عوالمی موجود بوده‌اند، پس چرا وقایع آن به یاد ما نمی‌آید؟ پاسخ این اشکال نیز در احادیث بیان شده است. از این روایات دو حدیث برای نمونه نقل می‌شود:

عن زُرارة قال: سألت أبا عبد الله ه السلام عن قول الله: «وإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ...» قال: ثَبَّتَ الْمَعْرِفَةَ فِي قُلُوبِهِمْ وَنَسُوا لِمَوْقِفٍ. وَسَيَذْكُرُونَهُ يَوْمًا. ولولا ذلك، لَمْ يَدْرِ أَحَدٌ مَن خَالَقُهُ وَلَا مَن رَزَقُهُ (2)؛

از امام صادق علیه السلام در مورد آیه میثاق سؤال شد، امام علیه السلام فرمود: شناخت خدا در قلب‌ها ثابت ماند و آنها موقف میثاق را فراموش کردند و روزی به یادشان خواهد آمد و اگر این مسئله نبود، کسی نمی‌فهمید که آفریننده و روزی رسانش کیست .

عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله: «وإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ...» قال: كان ذلك مُعَايَنَةً لِلَّهِ . فَأَنْسَاهُمْ الْمَعَايَنَةَ وَأَثَبَتَ الْإِقْرَارَ فِي صُدُورِهِمْ. ولولا ذلك ما عَرَفَ أَحَدٌ خَالِقَهُ وَلَا رَازِقَهُ. وهو قول الله: «وَلَيْنَ سَيَلَّتْهُمْ مَن خَلَقَهُمْ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ». (3)

همان‌گونه که در روایت اول آمده است انسان‌ها موقف معرفت و خصوصیات عوالم

ص: 224

1- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج 9، ص 341.

2- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 3، ص 280.

3- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 5، ص 223.

پیشین را فراموش کرده اند، گرچه اصل معرفت الهی در قلب های ایشان باقی مانده است.

در روایت دوم آمده است که خداوند مشاهده بالعیانی عوالم پیشین را فراموشانده و اصل اقرار را در قلب های انسان ها قرار داده است. پس این خداوند است که به حکمت بالغه خویش، فراموشاننده اصلی بوده است.

اصولاً فراموشی مسئله ای عادی است که انسانها دائماً با آن مواجه هستند و این نیز نشانه عجز و نقص آدمی است. بسیاری از مسائل در همین دنیا - خصوصاً خاطرات دوران کودکی - تا آخر عمر مورد فراموشی انسان واقع می شود؛ پس چگونه است که خصوصیات عوالم پیشین که شاید هزاران سال با دنیای کنونی ما فاصله داشته، حتماً و ضرورت باید در حافظه انسانها محفوظ مانده باشد. گذشته از اینکه خداوند قدرت آن را دارد که مسئله ای را از حافظه ما پاک کند و این قدرت در مورد بحث ما نیز اعمال شده است یعنی خداوند به دلایلی؛ همان گونه که در روایت فوق مشاهده میکنیم برخی خصوصیات آن عوالم را از ما گرفته است و این مسئله، اشکال عقلی ندارد.

برخی این اشکال را به صورت دیگری مطرح کرده اند و گفته اند: همانگونه که ما حوادث عالم کنونی را در روز قیامت به یاد می آوریم، پس باید حوادث پیشین را هم به یاد داشته باشیم.

همان گونه که می بینیم این اشکال «قیاسی مع الفارق» است. چه اشکالی دارد که خداوند حوادث این عالم را در روز قیامت به یاد ما بیاورد، ولی حوادث عوالم پیشین را به یاد ما نیاورد؟! گذشته از این که چون قیامت صحنه محاکمه و جزاست، پس باید کسی که محاکمه می شود جرمش را بیان کنند و به خاطر او بیاورند و سپس او را مورد محاکمه قرار دهند اما به یاد آوردن خصوصیات مواقف پیشین ضرورتی ندارد.

ممکن است اشکال شود: اگر اینگونه است، پس حکمت تعریف در عوالم پیشین چه بوده است؟ در پاسخ باید گفت همانگونه که در روایات آمده، گرچه خصوصیات

آن موقف مورد فراموشی واقع شده است، اما اصل معرفت و اقرار در قلوب انسان ها باقی مانده است و انبیاء نیز به جهت تذکر و یادآوری همان معرفت مبعوث شده اند و اگر آن معرفت نمی بود، کسی خالق و رازق خویش را نمی شناخت.

برخی مفسرین در رد عالم پیشین به قرآن تمسک کرده اند و گفته اند: آیه شریفه «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا» (1) هرگونه معرفت پیشین را مورد انکار قرار میدهد.

پاسخ این اشکال با توجه به مباحث گذشته روشن است. در توضیح باید گفت: این به آیه شریفه علم و آگاهی را در هنگام تولد از آدمی نفی می کند، ولی نسبت به آگاهی های پیشین که در حال تولد فراموشانده شده و بعد از مدتی به یاد انسان خواهد آمد، بیانی ندارد. و این معرفت های پیشین در آیات و روایات دیگر مورد بیان و تأکید قرار گرفته اند و حتی بیان شده که این معرفت در هنگام تولد فراموشانده شده است. بنابراین هیچ و منافاتی بین آیاتی که معرفت قبلی را اثبات می کنند و آیه فوق وجود ندارد؛ بلکه آیات یکدیگر را شرح و تبیین می کنند.

همانطور که گذشت معرفت معاینه ای مورد نسیان و فراموشی انسان واقع شده است و فراموشانده نیز خداوند متعال بوده است. «کان ذلك معاینة الله. فأنساهم المعاینة». از این روست که در هنگام تولد، آدمی معرفت مفطور را فراموش می کند و به تدریج و بعد از سپری شدن دورانی از حیات و خصوصاً بعد از تذکر متذکرین و انداز مندرین، دیگر بار یادآور همان معرفت خواهد شد:

«أُولَئِكَ نَعْمَ لَكُمْ مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ» (2)

در پاره ای روایات حد اکثر سن متذکر شدن، هجده سال بیان شده است. (3)

ص: 226

1- سوره نحل (16)، آیه 78.

2- سوره فاطر (35)، آیه 37.

3- رک: بحرانی، سیدهاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، ج 3، ص 366، ح 3 و 4.

اشكال ديگر اين است كه: در عالم ارواح و ذر، انسان ها داراي زبان و دهان نبوده اند، پس چگونه در پاسخ به سؤال خداوند «ألسنت بربكم» گفته اند: «بلى»؟

در جواب بايد گفت: در روايات متعددى همين اشكال به صورت سؤال در حضورائمه اطهارعليهم السلام مطرح شده است و آنان در پاسخ بيان فرموده اند كه خداوند چيزى براى انسان ها قرار داده بود تا آنها بتوانند جواب دهند. در روايت ديگر سؤال مى شود كه آيا انسان ها با زبان و لسان پاسخ داده اند؟ امام عليه السلام در جواب مى فرمايند: هم با لسان و هم با قلب پاسخ داده اند:

عَنْ أَبِي بصير قال: قُلْتُ لِأبي عبد الله عليه السلام كيف أجابوه و هم ذر؟

قال: جعل فيهم ما إذا سألهم أجابوه . يعني في الميثاق(1)؛

عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله : «ألسنت بربكم قالوا بلى» : قالوا بالسننهم؟ قال: نعم، وقالوا بقلوبهم(2).

با توجه به اين دو روايت، مى توان درباره تفسير مخالفين عالم ذر از آية ميثاق، داوري نمود. معتزله و برخى مفسرين ديگر، پس از طرح برخى اشكالات كه در بالا اكثر آنها مورد بررسى قرار گرفت، در تفسير آيه ميثاق مى گويند: منظور از پيمان فطرت اين است كه خداوند انسان ها را طوري خلق كرده كه استعداد خداشناسى را دارند و تكوينا انسان قدرت خداشناسى را داراست. و در واقع اين گونه نيست كه خداوند در عوالمى خود را به همه انسان ها معرفى كرده باشد و پيمان و ميثاقى ميان خداوند و انسان بسته شده باشد؛ بلكه عبارات آيه شريفة، كنايه از نوع خلقت انسان مى باشد.

ص: 227

1- عياشى، محمد بن مسعود، كتاب التفسير، ج 2، ص 37؛ مجلسى، محمدباقر بن محمدتقى، بحار الانوار، ج 5، ص 257.

2- عياشى، محمد بن مسعود، كتاب التفسير، ج 2، ص 40 و مجلسى، محمدباقر بن محمدتقى، بحار الانوار، ج 5، ص 258. همچنين رك: عياشى، محمد بن مسعود، كتاب التفسير، ج 2، ص 42، ح 117 و مجلسى، محمدباقر بن محمدتقى، بحار الانوار، ج 5، ص 258، ح

وی در پاسخ باید گفت: اولاً ظاهر آیه این است که خداوند انسان ها را در جایی جمع کرد و با آنها تکلم نمود و از آنها خواست که بر ربوبیت خداوند اقرار کنند و انسان ها هم این کار را کردند و برای رد کردن این ظهور به دلیل معتبر احتیاج داریم و دلایل رد ظهور آیه همان ها بود که قبلاً مورد نقد و بررسی قرار رفت.

ثانیاً، در روایات فراوانی بر این تکلم و اخذ میثاق تصریح شده و تفسیر فوق صریحاً رد شده است. همانگونه که در روایت فوق دیدیم، امام علی وقتی در مقابل این سؤال قرار می گیرد که

«چگونه انسان ها با خداوند تکلم کردند؟» می فرمایند: «خداوند وسیله تکلم را در آسمان ها قرار داده بود».

در روایت دیگری ابن کواء که از خوارج و مخالفین امام علی علیه السلام بود به خدمت امام علیه السلام می رسد و می گوید: آیا خداوند با انسانی قبل از حضرت موسی علیه السلام از تکلم کرده

است؟ امام علیه السلام می فرمایند: خداوند قبل از حضرت موسی علیه السلام با همه انسانها تکلم به کرده بود و آنها نیز به خداوند جواب داده بودند. تحمل این پاسخ بر ابن کواء سنگین

می آید و لذا می پرسد: این مسئله چگونه ممکن است؟ امام علیه السلام در پاسخ می فرمایند:

مگر قرآن نخوانده ای؟» و سپس آیه میثاق را قرائت کرده و می فرمایند: مردم کلام خدا را شنیدند و جواب دادند: بلی. (1)

در روایت دیگر آمده است که برخی انسانها هنگامی که «بلی» گفتند قلباً راضی نبودند و خلاف آنچه اظهار داشتند پنهان کرده بودند: أُسْرَ بَعْضُهُنَّ خِلَافَ مَا أَظْهَرَ. (2)

در روایت دیگر آمده است هنگام پاسخ برخی با کراهت پاسخ دادند و برخی با رضایت. (3)

ص: 228

1- عیاشی، محمد بن مسعود، کتاب التفسیر، ج 2، ص 41 و مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 5، ص 258.

2- عیاشی، محمد بن مسعود، کتاب التفسیر، ج 2، ص 42؛ مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج 5، ص 258-259.

3- رک: عیاشی، محمد بن مسعود، کتاب التفسیر، ج 1، ص 182.

و برخی روایات از آزمایش و امتحاناتی که درعالم پیشین برانسان ها گذشته است، خبر می دهد. (1)

آیا می توان همه این تصریحات را که در بیش از صد روایت مورد تأکید قرار گرفته است، حمل بر مجاز و کنایه کرد؟

دکتر بهشتی پس از طرح مسئله فطرت، به تفسیر آیات میثاق پرداخته و نتیجه می گیرد:

این آیه ها از گفتگویی میان خدا و همه انسان ها یاد می کند که در آن آدمیزادها در برابر خدا قرار گرفته و با او در گفتگو بوده اند و در این گفتگو همه آنها به خداوندگاری خدا و اینکه او کارگردان هستی است اعتراف کرده و شهادت داده اند، شهادتی که در روز رستاخیز جلوی هر نوع عذر و بهانه، عذر آگاه نبودن و خبر نداشتن و تحت تأثیر گذشتگان قرار گرفتن را می گیرد. ایشان پس از بیان این مطالب، به صحنه ای که پیمان فوق در آن بسته شده است می پردازد و پس از نقل نظریه منکرین عالم ذر - یعنی حسن بصری و معتزله و برخی تفاسیر که به تعبیر ایشان آهنگ تأویل دارد به خود وجود عالم ذر را پذیرفته، می نویسد:

آنچه درباره مفاد این آیه می توان گفت این است که در آن اجمالا از یک مرحله از هستی انسان ها یاد می شود که در آن به خداوندگاری خدا اعتراف داشته اند. (2)

ص: 229

1- رک: عیاشی، محمدبن مسعود، کتاب التفسیر، ج 1، ص 182.

2- حسینی بهشتی، سیدمحمد، خدا از دیدگاه قرآن، ص 47-53.

اشاره

پس از انتشار کتاب، یکی از مواردی که تذکر داده شد این بود که در کتاب به اندازه ای کافی شواهدی از کتاب های مقدس یهودیت و مسیحیت عرضه نشده است؛ خصوصاً در فصل های اخیر کتاب نظیر مرحله تسلیم و موانع معرفت فطری.

باید گفت شواهد کتب عهد عتیق و جدید بیش از آن است که بتوان در کتابی با حجم کم همه آنها را نقل کرد؛ به خصوص که نگارنده احساس می کرد که مخاطبین بیشتر مایلند شواهدی از دین اسلام ارائه گردد. به هر حال در این ضمیمه تعدادی شواهد دیگر به جز آنچه در متن کتاب آمده است نقل می گردد و به توضیح متن کتاب درباره آنها اکتفا می شود.

الف - راه معرفت خدا

1. خداوند خود را شناسانیده است. (مزامیر 9، آیه 16)
2. ای خداوند نور چهره خویش را بر ما برافزار ... توقف ای خداوند در اطمینان ساکن می سازی. (مزامیر 4، آیه 8، 6)
3. مرا از حضور خود مینداز. (مزامیره 5، آیه 11)
4. ای پسر من! اگر سخنان مرا قبول می نمودی، و اوامر مرا نزد خود نگاه می داشتی، تا گوش به حکمت فراگیری و دل خود را بظلمات مایل گردانی. اگر فهم را دعوت

می کردی و آواز خود را بفطانت بلند می نمودی. اگر آن را مثل نقره می طلبیدی و مانند خزانه های مخفی جستجو می کردی، آنگاه ترس خداوند را می فهمیدی و معرفت خدا را حاصل می نمودی زیرا خداوند حکمت را می بخشد و ازدهان وی معرفت و فطانت صادر می شود به جهت مستقیمان حکمت کامل را ذخیره می کند؛ زیرا حکمت به دل تو داخل می شد و معرفت نزد جان تو عزیز می گشت. (امثال سلیمان، 1/2 به بعد)

5. مراجستجو خواهند نمود، اما مرا نخواهند یافت چون که معرفت را مکروه داشتند و ترس خداوند را اختیار نمودند و نصیحت مرا پسند نکردند. (امثال سلیمان 1، آیه 28)

06 راستان روی او را خواهند دید. (مزامیر 11، آیه 7)

7. خداوند با موسی روبرو سخن می گفت مثل شخصی که با دوست خود سخن می گوید. الان اگر فی الحقیقه منظور نظر تو شده ام طریق خود را به من بیاموز تا تو را بشناسم و در حضور تو فیض یابم و ملاحظه بفرما که این طایفه، قوم تو می باشند. گفت: روی من خواهد آمد و تو را آرامی خواهم بخشید. (سفر خروج 33، آیه 11 به بعد)

ب- شرایط و موانع معرفت خدا

1. راستان روی او را خواهند دید. (مزامیر 11، آیه 7)

2. به خوراکی که نصیب من باشد مرا پرور. مبادا سیر شده تو را انکار نمایم و بگویم خداوند کیست. (امثال سلیمان 30، آیه 9)

3. خداوند سخن می گوید: پسران پروردم و برافراشتم، اما ایشان بر من عصیان ورزیدند.

4. گاو، مالک خویش را و الاغ، آخور صاحب خود را می شناسد، اما اسرائیل نمی شناسد و قوم من فهم ندارند. وای بر امت خطاکار و قومی که زیر بار گناه

ص: 232

می باشد و برذریت شریران و پسران مفسد، خداوند را ترک کرده و قدوس اسرائیل فی را اهانت نمودند. به سوی عقب منحرف شدند.
(اشعیاء 1، آیه 2-5)

5. احمق در دل خود می گوید که خدایی نیست. فاسد شده شرارت مکروه کرده اند و نیکوکاری نیست. خدا از آسمان بر بنی آدم نظر انداخت تا ببیند که فهیم و طالب خدائی هست. همه ایشان مرتد شده با هم فاسد گردیده اند. (مزامیر 53، آیه 1-3 و همچنین رک: مزامیر 14، آیه 1)

6. امر خداوند پاک است و چشم را روشن می گرداند ... احکام خداوند حق و تمام عدل است. بنده تو نیز از آنها متنبه می شود. (مزامیر 19، آیه 8 و 10)

7. شریر در غرور خود می گوید بازخواست نخواهد کرد. همه فکرهای او این است که خدائی نیست. (مزامیر 10، آیه 4)

8 شریران ... به خدا می گویند از ما دور شو؛ زیرا که معرفت طریق تو را نمی خواهیم .

قادر مطلق کیست که او را عبادت نمی نمائیم. و ما را چه فایده ای که از او به استدعا نمائیم. (ایوب، 21/15، 16)

9. من دوست میدارم آنهایی را که مرا دوست می دارند ... هر که مرا بجد و جهدطلبد مرا خواهد یافت. (امثال سلیمان 8، آیه 17)

10. اما صالحان شادی کنند و در حضور خدا به وجد آیند. (مزامیر 68، آیه 3)

11. در کتاب مقدس، جمله «خدایی وجود ندارد توسط ناوال Naval ادا شده است و او شخص فاسد اخلاقی است.» (گنجینه ای از تلمود، ص 29)

ج- احتجاج به آیات و اثبات صانع

1. آسمان، جلال خدا را بیان میکند و فلک از عمل دستهایش خبر می دهد. (مزامیر 19، آیه 1) 2. رفتار ایشان را به خود ایشان رد نما. چونکه در اعمال خداوند و صنعت دست وی تفکر نمی کنند. (مزامیر 28، آیه 524)

ص: 233

3. تسمیه های گوناگون برای خداوند معمول شده است که از همه عادی تر «آنکه سخن گفت و جهان به وجود آمد» و «آفریدگار است و این اسامی و عناوین خود مبین این حقیقت است که ایمان به وجود خداوند نتیجه مسلم آگاهی از هستی جهان و کائنات است که بدون خالق و آفریدگار، پدید نیامده است و به عبارت دیگر هستی جهان، نتیجه قهری وجود خداست. (گنجینه ای تلمود، ص 27)

4. هنگامی که سلطان مصر از موسی و هارون پرسید: «خدای شما کیست تا که من کلام او را بشنوم» چنین پاسخ دادند: «جهان آکنده از اقتدار و جبروت خدای ماست، او پیش از خلقت کائنات وجود داشت و پس از پایان جهان نیز وجود خواهد داشت، او تو را آفریده و در کالبد تو روح حیات دمیده است، او آسمانها را گسترانیده و زمین را پی افکنده است ... او باران و شبنم را میفرستد و گیاهان را می رویاند. او جنین را در شکم مادر شکل می دهد و او را به صورت موجود زنده به دنیا می آورد.» (گنجینه ای از تلمود، 22 و 27 و 28)

5. طبیعت، خود بهترین گواه و نشانه وجود خداست. این حقیقت در حدیثی که ضمن آن ابراهیم استدلال می کند [آمده است]: جمیع موجودات ناگزیر از داشتن خالق و صانع هستند. (گنجینه ای از تلمود، ص 28).

1. انجیل برنابا، ترجمه سردار کابلی، دفتر نشر کتاب، تهران، 1363.
2. آربری، آرتورجان، عقل و وحی در اسلام، ترجمه حسن جوادی، انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ اول، 1358.
3. ابن بابویه، محمدبن علی، التوحید، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، قم، 1363 ش.
4. ابن بابویه، محمدبن علی، الخصال، تصحیح سیداحمد فهری، انتشارات علمیه 37 اسلامی، تهران، بیتا.
5. ابن بابویه، محمدبن علی، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تصحیح سید مهدی حسینی لاجوردی، میرزا محمد رضا مهتدی، چاپ اول، 1377 ق.
6. ابن بابویه، محمد بن علی، معانی الاخبار، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، قم، 1416 ق.
7. ابن بابویه، محمدبن علی، علل الشرائع، طبع قدیم، تهران، بیتا.
8. ابن فارس، احمد بن محمد، معجم مقاییس اللغة، نشر مکتب الاعلام الاسلامی، قم، چاپ اول، 1404 ق.
9. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ اول، 1408 ق.
10. ابن میثم، میثم بن علی، شرح علی المئته کلمة لامیرالمؤمنین علیه السلام بن ابی طالب، تصحیح محدث ارموی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی،

11. ارسطو، اخلاق نیکو ماخس، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول، 1368.12.
12. ارسطو، متافیزیک، ترجمه دکتر شرف، نشر گفتار، تهران، چاپ اول، 1367.
13. افلاطون، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، طبع چهارم، 1360.
14. بحرانی، سیدهاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم، بی تا.
15. پاپکین، ریچارد هنری، کلیات فلسفه، انتشارات حکمت.
16. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، تصنیف غررالحکم و درر الکلم، دارالکتب، قم، بی تا.
17. جوادی آملی، عبدالله، ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، انتشارات الزهراء علیها السلام، تهران، 1363.
18. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة، دارالعلم للملایین، بیروت، چاپ چهارم، 1407ق.
19. حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة لتحصیل مسائل الشریعة، داراحیاء التراث العربی، بیروت، چاپ پنجم، 1403ق.
20. حسینی بهشتی، سیدمحمد، خدا از دیدگاه قرآن، انتشارات بعثت، تهران.
21. حویزی، عبدالعلی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، تصحیح سیدهاشم محلاتی.
22. دورانت، ویل جیمز، تاریخ تمدن، چاپ قدیم.
23. دورانت، ویل جیمز، تاریخ تمدن، طبع جدید.
24. زمخشری، محمود بن عمر، اساس البلاغة، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
25. ژیلسون، اتین، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه علی مراد داوودی، انتشارات علمی و

فرهنگی، تهران، چاپ اول، 1366.

26. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الدر المنثور فی التفسیر بالماثور، دارالفکر، بیروت.
27. شرف خراسانی، شرف الدین، نخستین فیلسوفان یونان، شرکت سهامی کتاب های جیبی، تهران، چاپ دوم، 1375.
28. شریف الرضی، محمدبن حسین، نهج البلاغة (صبحی صالح)، تحقیق فیض الاسلام، انتشارات هجرت، قم، 1414ق.
29. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، کتاب العرشیه، انتشارات مهدوی، اصفهان.
30. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، داراحیاء التراث العربی، بیروت، 1981م.
31. عهد عتیق (تورات)، لندن، 1995م.
32. عیاشی، محمد بن مسعود، کتاب التفسیر، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپخانه علمیه، قم.
33. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، النافع یوم الحشر فی شرح الباب الحادی عشر، تحقیق مهدی محقق، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، تهران، 1365.
34. فخر رازی، محمدبن عمر، التفسیر الکبیر، دارالفکر، بیروت، 1410ق.
35. فولکیه، پل، مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم، 1366.
36. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، مؤسسه الأعلمی، بیروت.
37. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر.
38. قمی، عباس، مفاتیح الجنان، آستان قدس رضوی، مؤسسه چاپ و انتشارات، مشهد، 1367.
39. قیصری، داود بن محمود، رسائل قیصری. رساله التوحید و النبوة و الولاية.
40. کاپلستن، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه جلال الدین مجتوبی.
41. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ چهارم، 1407ق.

42. لاهیجی، محمد بن یحیی، شرح گلشن راز، انتشارات پورنگ، تهران، 1379.
43. مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، بحار الانوار، بحار الانوار، دارالکتب الاسلامیه.
44. محقق حلّی، جعفر بن حسن، شرایع الاسلام، دارالهدی للطباعة والنشر، قم، چاپ سوم، 1403ق.
45. مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، طبع دار المعرفه.
46. مفید، محمد بن محمد، تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد، جامعه مدرسین حوزه و علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
47. مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، مثنوی مولوی، امیرکبیر، تهران، 1363.

نشریات و مقالات

1. نشریه معارف، دوره پنجم، شماره 3 آذر و اسفند 1367، جهانگیری، محسن، پیدایش علم کلام و منزلت آن در میان علوم»، ص 80-081
2. کیهان اندیشه، شماره 59، «خدا و جهان در اندیشه ارسطو».
3. رشد آموزش معارف اسلامی، پاییز و زمستان 1371، مقاله «برهان حرکت 2»
4. مجله رشد آموزش معارف اسلامی، زمستان 1372، «خدای ارسطو، واحد یا کثیر؟» 5. نامه فرهنگ، سال اول، شماره 3، میزگرد «جایگاه دین در دورنمای فرهنگی جهان».
6. نشریه تخصصی کلام، شماره 4، «برهان محرک اول در فلسفه ارسطو».

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می دانند و کسانی که نمی دانند یکسانند؟

سوره زمر / 9

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

