

۱۵۷/۲

آرشیو

اصول اعتقادی ۲

متن درس

این جزوه امانی است

مخصوص جامعه بهایی است

فهرست مطالب متن درس

- ۱ - عالم حق - الوهیت
- ۲ - رابطه خداوند با خلق
- ۳ - رابطه خدا با خلق از دیدگاه اسلام و مکاتب اسلامی
- ۴ - اعیان ثابت
- ۵ - عالم و رابطه آن با حق تعالی
- ۶ - قضا و قدر
- ۷ - عالم امر، خلق واسطه، انسان کامل
- ۸ - امر بهایی، قضیه رابطه حق و خلق
- ۹ - انسان به معنی نوع انسان، بشر
- ۱۰ - امر مبارک و قضیه انسان و تکامل انسان
- ۱۱ - جبر و اختیار
- ۱۲ - تصویر ما از جهان

۱ - عالم حق - الوهیت

بدون تردید مفهوم خدا در اشکال مختلف خود یکی از مهمترین مفاهیم زندگی انسان است. اعم از عالی و دانی، عالم و عامی، مفهومی خاص و استثنائی که سعی همه را معطوف خود نموده است یا در جهت اثبات و یا در جهت نفی، لهذا مسأله خداوند دائر مدار هستی انسانها بوده است. سؤالات پیرامون هستی حق از جنبه‌های مختلف و متفاوت در اذهان مطرح گردیده است و هر صنفی بر اساس ذوق خود به آن پاسخ داده است. کتابهای گوناگون، مقالات گوناگون مشتمل بر آراء گوناگون، از جمله مهمترین این سؤالات عبارتند از:

- ۱ - مفهوم خداوند چگونه در ذهن انسان ایجاد شده است؟
 - ۲ - آیا این مفهوم ذهنی در خارج متحقق است و وجود عینی دارد؟
 - ۳ - آیا وجود حق قابل اثبات است؟
 - ۴ - آیا وجود حق را می‌توان انکار نمود؟
 - ۵ - آیا خدا شناخته شدنی است؟
 - ۶ - آیا خداوند حقیقی واحد است و نظیر ندارد؟
 - ۷ - آیا لازم است خداوند با جهان ارتباط داشته باشد؟ اگر ارتباط دارد این ارتباط به چه صورت است؟
 - ۸ - آیا همه آثار زیبایی و خیر از خدا سرچشمه می‌گیرد؟
 - ۹ - منشاء بدیها در عالم چیست؟ خدا؟
 - ۱۰ - آیا خدا بر همه امور عالم مسلط است؟ آیا بر همه چیز آگاه است؟
 - ۱۱ - آیا خداوند منشاء همه اموری است که در عالم رخ می‌دهد و یا از انسانها سر می‌زند؟
- مفهوم خدا چگونه در ذهن انسان متصور شده است؟ در این زمینه دیدگاههای مختلفی وجود دارد:
- ۱ - فطرت: گروهی بر این اعتقادند که تصور خداوند از مفاهیم و تصورات فطری انسان است و آن را از خارج دریافت نموده است. نشانه‌ها و آیات فقط یاد آورند.
 - ۲ - عقل: جمع کثیری بر این عقیده‌اند که بشر از طریق تعقل و تفکر در عالم بی به وجود خداوند برده است. از جمله:
 - وجود نظم در عالم مدلل بر وجود نظم دهنده است.
 - سیر حرکت و جنبش عالم باید به سویی و جهتی باشد و عالم غایتی داشته باشد، این غایت خداست.
 - نفس حرکت در عالم نیاز به محرک را الزام آور می‌نماید.
 - جهان و خلق آن باید معنا و مفهومی داشته باشد. خدا معنا و دلیل جهان است.

- نفس وجود یا تحقق وجود خود معترف وجودی حقیقی و مطلق است.

۳- نقل: مکاتب و متفکرینی بر این باورند که خداوند، وجود خود را از طریق گفتار و کلام انبیاء و اولیاء به انسان معرفی نموده است. بر این اساس در عالم شبه و مثلی برای او وجود ندارد که از طریق مقایسه و یا علائم و نشانه‌های به وجود او پی برد. مگر آنکه او خود، خویشتن را معرفی نماید.

۴- قلب و فؤاد: بر اساس اعتقاد عده‌ای، اگر قلب و یا فؤاد انسان صیقلی گردد و غبار کدورت از آن پاک گردد مستعد قبول تجلی فیض فیاض می گردد و در قلب و فؤاد خویش شاهد جمال حق می گردد. نوری است که مشرق می گردد.

۵- افاضات روح القدس: گرچه این مقوله با مسأله نقل مرتبط است ولی جا دارد که مستقلاً مطرح شود. بر این اعتقاد، ظهور مظاهر مقدسه در عالم وجود، گویای وجود خداوند است. به عبارت دیگر، این وجودات مقدسه آینه‌هایی هستند که نور وجود حق از حقیقت وجودی آنها بر عالم می‌تابد و بر اثر این تابش انسانها به وجود خداوند در عالم پی برده‌اند. و به عبارتی دیگر خداوند در حقیقت وجودی مظاهر مقدسه‌ای چون موسی و مسیح و محمد تشخیص می‌یابد و انسان به درک وجود او نائل می‌گردد.

۶- حقایق ازلی و امور استعلایی: این مطلب را نیز می‌توان با فطرت مرتبط نمود ولی به لحاظ اهمیت مجزا ذکر می‌شود. بر اساس بعضی معتقدات بعضی حقایق و تصورات در فطرت انسان نهفته است و یا با خلقت او عجین است و به عبارت دیگر بر این اساس و بر این فطریات خلق شده است. این امور او را به وجود فطرت دهنده اولیه رهنمون می‌شود. از جمله مفهوم کمال، مفهوم ارزش، عشق به زیبایی و محبت ذاتی...

پس فرق است بین آنکه مفهوم خدا در فطرت انسان است که در ابتدا گفته شد و اینکه بعضی فطریات عالی او را به وجود خداوند متوجه می‌نماید.

همین زمینه‌ها و دیدگاهها که راجع به تصور وجود خداوند در ذهن و اندیشه انسان، وجود دارد بدون شک شیوه نگرش او را در اثبات وجود خداوند تحت الشعاع قرار می‌دهد و نحله‌ها و مکاتب مختلفه فلسفی، کلامی، عرفانی و دینی را به وجود می‌آورد و حتی در مواردی باعث بسیاری از اختلاف نظرها شده است و منازعات فکری و اعتقادی زیادی را سبب شده است. و افراد را به تحلیل آراء و عقاید یکدیگر و نقد یکدیگر واداشته است. بطور کلی سه نگرش اساسی را می‌توان برشمرد:

۱- نگرش معروف به صدیقین: این نگرش مشتمل است بر شیوه‌ای از اثبات و قبول هستی خداوند که معترف است، هستی خداوند بدیهی‌تر از آن است که بتوان وجود او را به کمک شیئی دیگر اثبات نمود. بسیاری از افراد متأله ذیل این نگرش قرار می‌گیرند. از جمله ائمه و اولیاء الهی، عرفا و متصوفین و اهل ادیان. برای این متألهین وجود حق اصل است و از وجود حق به وجود حق استدلال می‌کنند.

آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید از وی رخ برمتاب (مولوی)

«ما رأيت شيئاً إلا وقد رأيت الله فيه او قبله او بعده»

«بک عرفتک و آنت دللتنی علیک ولو لا انت لم أدر ما انت»

«شیشی را ندیدم جز اینکه خدا را در او، بعد از او یا قبل از او دیدم.»

«به تو، تو را شناختم و تو مرا بسوی خود دلالت کردی و اگر تو نبودی نمی دانستم که تو که هستی»

۲ - نگرش حکماء و فلاسفه: در این نگرش که محور آن اصول و مقتضیات عقل است، همان قواعد عقلی محور استدلال است. از جمله این اصول و قواعد است:

- بسیط الحقیقه کل الاشياء و ليس بشيء منها

- الترجیح من غیر مرجح محال ----- لزوم علت برای حوادث عالم

- التسلسل محال ----- لزوم قبول مبداء عالم

- کل حرکة لا بد لها من محرک ----- در جهت اثبات محرک اول

- کل ذی ماهیة معلول

۳ - نگرش متکلمین: که نوعی نگرش عقلی ولی متکی بر دین است. بر اساس این نگرش حدوث و تجدد مداوم عالم مستلزم وجود خالق است. به عبارت دیگر خلق مدام قیومیت خداوند را واجب می نماید. هیچ جسمی خالی از حرکت و سکون نیست و حرکت و سکون حادثند پس جسم خالی از حوادث نیست و هر چه خالی از حوادث نیست حادث است پس اجسام حادثند و هر حادثی محتاج است به محدث.

بدیهی است که در این استدلال هم از معتقدات دینی استفاده شده است که همان حدوث عالم است و هم از قواعد فلسفی که همان بطلان دور و تسلسل است و نیز شکل منطقی استدلال مجموعاً معزف نوعی استدلال کلامی است.

ضعف براهین

یکی از معضلات اساسی علماء و متفکرین در زمینه اثبات وجود خداوند فساد استدلال و به سخن دیگر ضعف استدلالهاست. بطوری که می توان مدعی شد برای هر استدلال نوعی هم ضعف وجود دارد و همین ضعفها برخی را بر آن داشت که هر گونه استدلالی را بر وجود خداوند نفی کنند و معتقد شوند که اصولاً نباید بر وجود خداوند استدلال نمود.

در یک دسته بندی می توان ضعف و فساد استدلال را چنین بیان نمود:

۱ - استدلالها در چهار چوب خلق و پدیده های عالم است. چگونه می توان از آنچه که در چهار چوب خلق است و بالنتیجه مخلوق است به وجود کسی بی برد که در این چهار چوب قرار نمی گیرد.

۲ - ذهن و فکر ما محصور در اجزاء است. چگونه می توان از بررسی اجزاء یک کل جامع را تصور نمود.

۳ - براهین عقلی هر اندازه مهم باشد فقط برای ما اثبات یک وجود می کنند اما چگونه می توان اثبات

نمود که مصداق این وجود همان خداوند است.

۴- اگر کسی از طریق شهود به درک وجودی نائل شود چگونه می‌توان اثبات نمود که مورد شهود خداوند است.

ایرادات فوق زمینه‌ساز نوعی الهیات است که به الهیات تنزیهی معروف است و نافی هرگونه استدلال بر وجود خداوند است.

برای تحقیق در باره وجود خداوند، چنانکه امروز برای ما مطرح است، شاید ضروری نباشد و حتی زیانبخش هم باشد، که تاریخچه‌ای از تصور راجع به خدا را، هر چند ضرورتاً به نحو کلی و غیر قطعی باشد، مورد بحث قرار دهیم، اما به نظر ما چنین می‌آید که روش طبیعی آن است که بحث را با همین تاریخچه آغاز کنیم و با توجه به اینکه چون قضاوت در باره قدر و اعتبار این تصور فی نفسه مطرح نظر باشد، بهتر آن است که آنچه را در باره تاریخ آن می‌توان گفت، به دست فراموشی بسپاریم. البته درست است که پیش از آنکه در باره این تصور، فی نفسه قضاوت کنیم، اگر نتوانیم به تحدید و تعریف آن دست یابیم، باید لافل به توصیف آن پردازیم و جنبه‌های آن را محدود و مفروض کنیم. در این صورت آن کس که از نظر تاریخی به مسأله می‌نگرد، خواهد گفت این توصیف و کوشش ما برای مفروض کردن آن تصور، ارتباطی نام با موقعیت تاریخی ما دارد.

برای وجود تصور خداوند در ذهن انسان نمی‌توان به یک اصل و منشاء واحد قائل شد. در تورات خدا در رعد و برق سخن می‌گوید و اگر باز در سابقه تاریخی آدمیان، از زمان تورات فراتر برویم، به وقایع خارق‌العاده که نشان‌دهنده وجود و حضور خدایان است، برمی‌خوریم. البته در این مورد تنها نباید به حوادث طبیعی توجه بکنیم، باید اشباح و ارواح را نیز مورد نظر داشته باشیم، و نه تنها حوادث طبیعی خارق‌العاده، بلکه عالم طبیعت را، آنچنان که فرادید می‌آمده، نیز باید مورد عنایت قرار بدهیم. مثلاً از همین روست که کسنوفانس، چنانکه گفته‌اند، به آسمان اشاره می‌کرد و می‌گفت خداوند یگانه است. گذشته از این نباید تنها به پدیدارهای طبیعت نظر داشته باشیم، باید در عین حال پدیدارهای اخلاقی و اجتماعی و اوامر و نواهی وجدان را نیز مورد التفات قرار بدهیم. فی‌المثل با تحقیق در دیانت چین باستان، هم از آغاز، سه منشاء برای افکار و احساسات دینی می‌یابیم؛ نخست اعتقاد به وجود داشتن قوایی نظیر جان و روان ما در طبیعت و از آنجا باران و ابر و رعد و برق و زمین و آسمان را چون خدایان پنداشتن. دوم، تصور یک فرمانفرمای مطلق در عالم بالا که مقیم در آسمان و در بلندیها جای دارد، قادر مطلق است و همه چیز را می‌داند و موضع هر شیء را تعیین می‌کند. در جنب این دو منشاء باید بی‌درنگ منشاء سوم را که پرستش نیاکان است قرار داد.

در فکر یونانی تصور الوهیت از چند تصور نزدیک بدان، مانند تصور طبیعت^(۱) و تصور ضرورت^(۲) متأثر است.

تصور طبیعت همان تصور اصل همه جا حاضر^(۳) است که به موجودات هستی و بالیدن می‌دهد و

Physis - ۱

Ananke - ۲

* از کتاب بحث در مابعدالطبیعه، نوشته ژان وال، ترجمه یحیی مهدوی

این همان نیروی درونی است که اشیاء را حفظ می‌کند و استمرار می‌بخشد. لفظ طبیعت خود برای یونانیان تصور نمو طبیعی را نشان می‌دهد. اما اصل ضرورت در پندار آنان نیرویی است که هم بر خدایان حاکم است و هم بر آدمیان.

طالس می‌گوید جهان مملو از خدایان است. این جمله در عین حال، هم حاکی از وحدت خدایان با جهان است و هم حاکی از جدایی و انفکاک بین آن دو. در طی تاریخ فلسفه همواره، در صورتهای مختلف، این وحدت و این تقابل حال بودن خداوند در جهان و متعالی بودن او را از آن، می‌یابیم.

همین دو اصل را در اندیشه هراکلیتوس نیز مشاهده می‌کنیم. عقل (Logos)، بدان سان که هراکلیتوس در نظر دارد، امری نیست جز پیامد عناصر متضاد که از نزاع دائمی بین آنها جهان تقوم می‌یابد و آتش است که به جهان جان می‌بخشد و عقلی است که در عالم حضور دارد. اما از سوی دیگر وی همین عقل (Logos) را از کل عالم جدا می‌شمارد.

در فلسفه رواقی، که بخش مابعدالطبیعه آن تا حدی با آراء هراکلیتوس مرتبط است، نیز می‌توان نظیر همین دوگانگی را باز یافت. چه بدون شک در حکمت رواقی از طرفی حال بودن خداوند در عالم تأیید می‌شود، و از طرف دیگر همان تعبيرات و الفاظی که مؤید این حلول است، ممکن است مخالف آن را به نظر آورد، یعنی بر امری متعالی دلالت کند. از همین روست که کلفانتس^(۱) فیلسوف رواقی می‌گوید: عالم خانه زئوس (Zeus) است، در حالی که دیگر رواقیان می‌گویند عالم کلمه الله است، یعنی کلمه‌ای است که خداوند انشاء فرموده است.

اگر بخواهیم در تاریخ فلسفه ادامه این نظرهای مبتنی بر حلول [یا به تعبیر دیگر وحدت وجود] را مورد توجه قرار دهیم، می‌توانیم از فلاسفه‌ای چون جوردانو برونو یا اسپینوزا یاد کنیم. خداوند از نظر اسپینوزا طبیعت طبیعت ساز^(۲) یعنی جنبه خلاقیت طبیعت است.

شلینگ به وحدت بین طبیعت و روح قائل است و همین وحدت را اصل و مبداء همه امور می‌داند.

اعتراض هگل بر شلینگ این است که شلینگ به یک امر مطلق می‌رسد که در آن هیچ گونه تمایزی باقی نمی‌ماند و آن امر مطلق، به تعبیر هگل، امری نیست جز یک تاریکی یا یک عدم. پس باید به وحدتی دست یافت که در آن تمایزی بتمام باشد، و برای وصول به این منظور نمی‌توان از وحدت طبیعت و روح ابتدا کرد، بلکه باید مبتنی بر این قول بود که جوهر موضوع است و این

← ۳ - Omnipresent

۱ - Kleanthes

۲ - Nature naturante

موضوع به خود آگاهی کامل نایل نمی آید مگر با پیمودن همگی مراحل تاریخ. بنا بر این خدای حقیقی مثال یا معنایی است که به نحو مطلق، بدان سان که در پایان تاریخ ظهور می یابد، تحقق خواهد یافت.

اینک می توان این سؤال را مطرح کرد که ما چگونه و به چه معنی می توانیم فیلسوفی همچون برگسن را در زمره این متفکران قرار دهیم؟

بدون شک در برخی از آثار برگسن می توان اشاراتی یافت مشعر بر نوعی تصور بسیار نزدیک به مذهب همه خدایی.^(۱) مثلاً وقتی از جهش حیاتی سخن می گوید دیدگاهش لزوماً به دیدگاه قائلان به خدای شخصی یکی نیست. و همچنین است وقتی که خداوند را تمرکز و تراکم دیمومت می نامد. اما از طرف دیگر هم می گوید جهش حیاتی از امری جز خود نشأت می یابد. و باز می گوید این امر، یعنی آنچه غیر از جهش حیاتی است، عشقی است متوجه اشخاص، و بدون شک این عشق از فردی معین [یعنی خداوند] سرچشمه می گیرد. و بدین ترتیب ما از تصور الوهیتی که حال در جهان باشد دور می شویم، [یعنی به خدایی فردی و متعالی نسبت به عالم می رسیم].

حال وقتی خداوند را به عنوان اصل و مبدایی که عالم را انتظام می بخشد و بر آن سیطره و غلبه دارد در نظر آوریم، تصویری دیگر از خداوند می یابیم معادل و نظیر بعضی از تصوراتی که تاکنون بیان کردیم، مانند تصور «آتش» هراکلیتوس، و «عقل» رواقیان. و همچنین است در مورد خدای ایوب در تورات. خدای اناکساگوراس یعنی «عقل» همچنانکه افلاطون در محاوره «فیدون» نقل می کند، نظام بخش طبیعت است، و حتی در فلسفه افلاطون نیز می توان به یکی از دو تصور او از خداوند اشاره کرد که همان خدای صانع^(۲) باشد. یعنی صنعتگر یا صورتگری که به صور مثالی می نگرد و بر حسب آن سر مشقهای^(۳) جاودانه، ماده را صورت می بخشد.

می توان از همین دیدگاه به فلسفه دکارت و لایبنیتس و مالبرانش نظر انداخت و دید که خدای دکارت قوانین حرکت را مستقر می سازد، و خدای لایبنیتس، که به منزله مهندس و معمار عالم است، با نظم ریاضی دقیق خود اعمال و تأثیرات متقابل ظاهری منادها را هماهنگ می سازد، و خدای مالبرانش قوانین عمومی را مقرر می دارد، یعنی قوانینی را وضع می فرماید که علل معده^(۴) بر حسب آنها در کارند. یکی از اشکال این گونه تصور را که عمیقترین آنها هم نیست، می توان در خدای «ساعت ساز»^(۵) [یعنی در خدایی که نسبت او به عالم همچون نسبت ساعت ساز به ساعت است] در نزد

۱- Pantheisme

۲- Demiurge

۳- Modeles

۴- Causes occasionnelles

۵- Dieu horloger

ایزدانگاران^(۱) انگلیسی و در نزد ولتر یافت.

شاید اینجا مناسب باشد که به فرقی که معمولاً بین ایزدانگاری و خداپرستی^(۲) می گذارند اشاره ای بشود. خدای ایزدانگاران [که قائل به وحی و تنزیل نیست] خدایی است عقلی و معنوی [که ذات او نامتعین است] و موجود بودن او به دلیل وجود نظم در عالم به اثبات می رسد. در صورتی که خدای خداپرستان خدایی است متفرد و معین.

تیبینهایی که با توسل به علل غایی می شود، مانند آنچه در آثار نویسندگان قرن هجدهم خاصه برناردن دوسن پیر^(۳) نویسنده فرانسوی دیده می شود، ممکن است به مطالب پوچ و بی اساس منجر گردد. برخی از فلاسفه، با توجه به اینکه منظور داشتن علل غایی در اعتقاد به خداوند- یعنی اینکه خدا عالم را بر اساس علل غایی و برای غایاتی به انتظام می آورد- با اشکالاتی مواجه می شود، اساساً مخالف لزوم دخالت دادن علل غایی هستند، و می توان از سه تن از آنان نام برد: سقراط و دکارت و کانت. و حتی با افزودن نام برگسن به آنان می توان تعداد آنها را به چهار تن رساند.

به نظر سقراط دخالت دادن غایت در اعمال خداوندی نوعی ناسزا به ساحت اوست، زیرا در این صورت ما خود را در موضع خداوند قرار داده ایم.

دکارت نیز، برای اقناع دانشمندان به اینکه منحصرأعلل فاعلی را- که در نظر وی تنها علت های حقیقی است- مورد توجه قرار دهند، همین استدلال را به کار می برد:

با وجود این، این سؤال بجاست که آیا دکارت در برخی از نوشته های خود، خدایی را معرفی نمی کند که به بهترین وجه روابط اشیاء را با بدن آدمی چنان سازگار می کند، و بدن ما را چنان ساخته است که ما را از مخاطراتی که اشیاء برای ما ایجاد می کنند، می آگاهاند؟

در اینجا می توانیم از تصور خداوند نظام بخش جهان، به تصویری مشابه، یعنی به تصور خداوندی که اساساً خالق اذهان است، منتقل شویم. این دو تصور، یعنی خدای خالق جهان و خدای خالق اذهان، در اندیشه لایبنیتس درهم آمیخته است، زیرا به نظر وی عالم مجمع بزرگی است از ارواح، و خداوند به وسیله بارقه هایی منادها را می آفریند و به تعبیر خود او بر این جمهوری ارواح فرمانروایی می کند.

بالاخره می توان از تصور خدایی سخن گفت که در حقیقت از تصوراتی که پیش از این گذشت، چندان متفاوت نیست، بلکه وجهی دیگر از همان تصورات است، و آن خدای خالق حقایق ازلی و ابدی^(۴) است، بدان سان که باز در فلسفه دکارت دیده می شود. چه اوست که می گوید: خداوند

۱- Destes

۲- Theism

۳- Jacques Henri Bernardin de Saint - Pierre (1737 - 1814)

۴- Verites eternelles

تنها خالق هستیها نیست، آفریدگار ذوات نیز هست.

بدین ترتیب، در حالی که آگوستینوس یا مالبرانش یا لاینیتس حقایق جاویدان را همان علم خداوند می‌دانند، و بنا بر این هرگز نمی‌گویند که آن حقایق آفریده خداوند است، دکارت آنها را ناشی از اراده خداوند [و در نتیجه مخلوق الهی] می‌داند.

اکنون می‌توان آنچه را که دو گونه تلقی افلاطون از تصور خداوند می‌توان نامید، مورد بحث قرار داد. در همه فلسفه‌های اصحاب عقل، و نیز در تمامی کلام مسیحی خداوند فقط خالق نیست، بلکه خالق است نیکو و مهربان. این دو صفت خالقیت و رحمانیت در فلسفه افلاطون در تصور خدای صانع، و در تصور دیگر او از خداوند، که در کتابهای ششم و هفتم «جمهوریت» به عنوان خورشید معقول و معنوی عرضه می‌کند، و آن را به نام خیر مطلق می‌نامد، مشاهده می‌شود. و همین تصور را از خداوند در فلسفه مالبرانش نیز می‌توان یافت.

اینک از خدای افلاطون می‌توان به خدای ارسطو عطف توجه کرد. و آن خدا غایتی است متعالی که عالم به سوی او گرایش و شوق دارد و عالم را، با خیر اعلی و فعل اعلای خود، به جنبش برمی‌انگیزد. البته در فلسفه ارسطو، در اثبات نخستین محرک، ابهاماتی وجود دارد؛ زیرا وی بر آن است که خداوند جهان را تنها به سبب گرایشی که در موجودات به سوی او هست، به حرکت درمی‌آورد، در صورتی که در اثبات وجود خداوند از راه اثبات نخستین محرک، فعل الهی را منشاء هر حرکت می‌داند. بنا بر این باید دید آیا نخستین محرک عالم، به سبب جذب عالم به سوی خود، عالم را به حرکت درمی‌آورد، یا به نحو دیگر؟

این خدای ارسطو و نیز خدایان اپیکوروس، از اشیاء جدایند.

اکنون می‌توان از این گونه تصور خداوند، به تصور خدایی که برای وجود عمل اخلاقی ضروری است عطف توجه کرد، و این خدا همان خدای سقراط است. ژان ژاک روسو در «بیان شهادت کشیش اهل ساووا»^(۱) چنین خدایی را تقدیس می‌نماید. و بالاخره خدای کانت نیز چنین است، یعنی به عنوان اصل موضوع عقل عملی در نظر گرفته می‌شود.

با مقایسه این گونه تصور خداوند با تصور ارسطو، می‌توان تصور فیلسوف فرانسوی واشرو^(۲) را نیز افزود که می‌گفت خداوند مقوله ایده آل است. و نیز می‌توانیم تصور ارنست رنان را یادآور شویم که می‌گفت «خدا نیست، خدا خواهد بود» [یعنی بشر تدریجاً با سیر تکاملی خود به شناخت او نایل خواهد آمد]. حتی می‌توان رنان را با فیلسوفی مقایسه کرد که کاملاً از حیث شیوه فکری با او فرق دارد، یعنی با ویلیام جیمس، آنجا که وی خدا را تا حدی به عنوان وابسته به ایمان و کوششهای ما نشان

۱. Profession de Foi du Vicaire Savoyard

۲. Etienne Vacherot (1809 - 1897)

می‌دهد. البته بین رنان (و حتی هگل که رنان در این زمینه از او الهام گرفته است) و ویلیام جیمس اختلافات فاحشی وجود دارد. زیرا که به نظر رنان، خداوند با وجود تمام تجارب ما، همچون یک کل تام و تمام در نظر گرفته شده، در صورتی که بر حسب نفس گفتار ویلیام جیمس، خداوند دوستی متحد و دوست و پشتیبان بسیار قوی ما در مبارزه ما است. پس در نظر یکی، خدای غیر شخصی، و در نزد دیگری خدای شخصی هست.^(۱)

برای اینکه بدانیم فیلسوفان نزدیکتر به ما راجع به خدا چه عقیده دارند می‌توانیم از نظری که الکساندر در کتابش موسوم به «مکان و زمان و الوهیت»^(۲) اظهار داشته است یاد کنیم. الکساندر، سلسله‌مانندی از کیفیات را در نظر می‌آورد که پایه اصلی و فرودین آن مکان-زمان است. و از رهگذر همین مکان-زمان است که اوصاف ثانوی و همچنین حیات و نفس و یک سلسله واقعیات دیگر، که آنها را اوصاف می‌نامند، بسط می‌یابد، تا آنجا که سرانجام ذهن به تصور وضعی برتر از هر آنچه ما می‌توانیم در تصور آوریم، نایل می‌آید، و همین است که ما آن را به نام خدا می‌خوانیم. بنا بر این، خدا ارج و قدر و مقامی است والا تر و بالاتر از تمام ارجمندیهای شناخته شده [و نشده].

اما خدا، چنانکه وایتهد تصور کرده، بسیار نزدیک است به خدای لاینیتس، و این نزدیک بودن از آن جهت است که به عقیده لاینیتس، خداوند از بین امکانات مختلف، یکی را برمی‌گزیند. به نظر وایتهد باید در اصل و ابتدای جهان انتخابی وجود داشته باشد، تا مسأله امکان خاص جهان را، که ما بدان وجدان داریم، بتوان تبیین کرد. این انتخاب یا ترجیح، با فعل موجودی انجام می‌گیرد که در بین مجموعه متکثری از امکانات گوناگون و متعدد، برخی را رجحان نهاده و همانها را تحقق بخشیده است.

تصور ریمون رویر از خداوند را می‌توان تا حدی با تصور الکساندر و مخصوصاً با تصور وایتهد از خدا نزدیک دانست، اگرچه در نهایت از آنها متمایز می‌شود. الکساندر مخصوصاً خدا را به عنوان برترین مقوله و به نحوی ایده آل جهان در نظر آورده است. در صورتی که وایتهد خدا را اساساً یا ذاتاً به عنوان «برگزیننده جهان» تصور کرده است و به رابطه‌ای، که در همه موارد چندان هم روشن نیست، بین خداوند و خلاقیت^(۳) حال در جهان، قائل می‌شود، و به این معنی است که می‌توان گفت وایتهد خداوند را از دو دیدگاه مورد نظر قرار می‌دهد: یکی از جهت خلاقیت و دیگری از جهت غرض و اثر اصلی این خلاقیت [که جهان ما باشد]. مآل سعی رویر در تصور خدا را می‌توان جمع و توحید تصور خداوند برگزیننده، و تصور خدا به عنوان خلاقیت، در یک تصور، دانست. چنانکه می‌گوید: «خداوند

۱- [بعد از این عبارت جمله‌ای هست که نقل آن را لازم ندانستیم. م.خ.]

۲- Space, Time and Deity

۳- Creativite

همچنانکه علت فاعلی نهایی است، علت غائی نهایی نیز هست... او در عین حال که عالم است از عالم جدا و ممتاز است. رویبر از طرفی به یک مجموعه علت قائل است و از طرف دیگر به یک مجموعه غایات و سرانجام بدانجا می رسد که می گوید مجموعه علت فاعلی در نهایت یک علت فاعلی بیش نیست [یعنی علت العلل است]. چنانکه غایات نیز در نهایت امر به یک غایت واحد [یعنی به غایت الغایات] منجر می شود. اما باید در نظر داشت که این علت فاعلی، از حیث فاعل بودن، و همچنین غایت، از حیث غایت بودن، از دسترس فهم آدمی خارج است. زیرا غایات را، جز با عمل کردن بر وفق آنها و جز با تجسم آنها، نمی توان در نظر آورد. همچنانکه غایات و آرمانها را نمی توان مستقیماً دریافت، علت فاعلی را نیز، جز به نحو غیر مستقیم، نمی توان ادراک کرد. همین که متفکر از او سخن می گوید، او به صورت موضوعی برای متفکری بیشتر دور، در می آید و هکذا.

همچنین باید در نظر داشت که «من» خود آگاه دنبال و ادامه فعل صورت بخش جینی است که آن نیز خود دنباله و ادامه فعل تولد و نمو است. و هر اندازه این سیر را ادامه بدهیم و به سوی عوامل دوردست برویم، پیوسته در جهان، فعالیت و حیات خواهیم دید. بنا بر این بر خصوصیتی که گوشزد کردیم، یعنی خصوصیت غیر مستقیم بودن، باید خصوصیت ازلی و ابدی بودن هم، چه در مورد فاعلیت و چه در مورد غایت، افزوده شود.

از این رهگذر است که می توان وحدت بین علت فاعلی و علت غائی را دریافت. در بافت کل عالم، هر رشته ای از فعالیت را که دنبال کنیم، می بینیم به نحوی با رشته های دیگر پیوند می یابد. حال آیا همین امر دال بر یک وحدت عمیق نتواند بود؟ و آیا همین امر در باره غایات و آرمانها نیز صادق نمی آید؟ بدین سان آدمی به اینجا می رسد که وجود فاعلی واحد و غایتی واحد را قائل بشود که آن فاعل و آن غایت نیز با هم یکی خواهند بود. اگر * را در هست بودن هر گز آغازی نیست [یعنی حادث نیست] و اگر ممکن نیست که چون گیری بیرون از خود معلوم خود باشد، برای این است که او خدا است. و این خدا است که در هر یک از ما وجود دارد همچنانکه در هر یک از غایات نیز همواره موجود است... نفس ما با تصرف در بدن و ساختن امتداد و دنباله های بدن، یعنی ادوات و افزارها، بتدریج حدوث می یابد. اما نفس نفس ما، به تعبیر عارفان، هر گز حدوث تدریجی ندارد... همچنانکه ما در عین تصرفاتی که در اشیاء می کنیم، خود باقی و برقرار هستیم، و همچنانکه ما می توانیم از فعالیت به فعالیت دیگر دست یازیم... خدا، با وجود تغییرات و صیوررتهایی که در اشیاء و نفوس بوجود می پیوندد، همچنان باقی و پایدار است. در اینجا به افکاری می رسیم که در واقع ادامه افکار و ایتهد است. «ساحت صورتها - مثالها، نسبت به خداوند، در حکم طبیعت است. اما همان ساحت، نسبت به جهان محفوف به زمان و مکان، در حکم خدا است.» [یعنی همچنانکه خدای متعال بدید آورنده و مربی عالم مثل و صور است، عالم صور و مثل، بدید آورنده و مربی جهان مادی است]. این زمان - مکان، خود امری نیست جز میانگین صرفاً آماری از هزاران فعالیت گوناگون. در اینجا به

تصور خدایی می‌رسیم که در عین حال هم فاعل است و هم غایت. و این فاعل و غایت هم، وحدت تام دارند. خداوند نه دارای قوا است و نه دارای صفات و نه دارای ماهیت و طبیعت. زیرا اوست که ماهیت و طبیعت را به وجود می‌آورد. گذشته از این، در بین مخلوقات نیز، نه فاعل محض وجود دارد و نه غایت محض. هر موجودی در عین حال هم خالق است هم مخلوق... فکر یک شخص مخترع ساخته و زائیده ذهن اوست. اما همین فکر، به نوبه خود، سازنده و آفریننده است. نفس، خود صورت یافته است، و در عین حال صورت بخش نیز هست. و از همین راه تبیین می‌شود که عالم بدور از بی‌جهتی و بی‌معنایی، نتیجه یک سلسله فعالیت‌های غایت‌دار و معنی‌دار است. من بر روی این زمینه طبیعت نظام بخش قرار دارم، اما من نیز خود، به این عالم معنی‌دار، معنی می‌بخشم. زیرا که من از عالم جدا نیستم. بدین ترتیب فاعل مختار بودن یا عالم بودن خداوند، با فاعل مختار بودن یا عالم بودن من منافاتی ندارد، زیرا که هم آن [موجب] اختیار و علم من است.

در برابر تمام این تصورات عقلانی از خداوند و اکثر تصوراتی که از آن سخن گفتیم و کم و بیش تصوراتی عقلانی است، می‌توان تصور پاسکال از خداوند را، که همان تصور کرکگور نیز هست، قرار داد. تصور پاسکال و کرکگور از خدا تصویری است اساساً مبتنی بر اعجاز، به نحوی که اعتقاد به امکان وجود امور خارق عادت و فوق طبیعی مستلزم قبول یک نوع نظریه راجع به رحمت و لطف^(۱) خداوند است که از برکت آن انسان به مقامی بالاتر از طبیعی ارتقاء می‌یابد، یا قادر به انجام اعمال خیر می‌شود. در همین جاست که ما می‌توانیم مسأله اعجاز را مورد توجه قرار دهیم. پیش از این، نظری را که بر حسب آن اعجاز جز با چشمان ایمان قابل رؤیت نیست، ذکر کردیم و در اینجا باید بیفزاییم که ایمان نیز خود نوعی اعجاز است.

می‌توان در باره مسأله اعجاز این ملاحظه کلی را یادآور شد که: اگر ما قدر و ارج طرح علمی نظام عالم را کاملاً بپذیریم، و معتقد باشیم که علت هر امر و واقعه‌ای در جهان و طبیعت جز امر و واقعه طبیعی دیگر نیست، معجزات بنظر منتع می‌آید. اما اگر قائل به طرح علمی نظام عالم هم نباشیم، باز محلی برای امکان اعجاز باقی نمی‌ماند. زیرا معنی اعجاز جز این نیست که امری مخالف قوانین عادی طبیعت پدید آید. البته اقوام ابتدایی و عبرانیانی که در عهد عتیق (تورات) وصف آنان آمده طرح علمی نظام عالم را نمی‌شناختند، اما در عین حال باید توجه داشت که اگر آنها ایمان به وقوع اعجاز داشتند، بدین معنی بود که به نوعی نظم عادی طبیعت عقیده داشتند و اعجاز را ناقض و در هم شکننده آن نظم می‌پنداشتند. بنا بر این تصور اعجاز در عین حال هم مستلزم اعتقاد به نوعی نظم بدون اعجاز است و هم مستلزم اعتقاد به امکان اعجاز.

حال اگر ما به معنی ریشه لغت **miracle** توجه کنیم می‌بینیم که اعجاز^(۲) امری است شگفت آور

و تعجب‌انگیز. از این نظر گاه، شاعرانی همچون تراهرن^(۱) و بلیک و نوالیس و رمبو، در همه جا اعجاز را ارائه می‌دهند.

در نظر تراهرن، سراسر عالم، شگفتی و اعجاز است. بلیک در یک دانه شن، بی‌نهایت را می‌یابد. احساس قهرمان نوالیس این است که آنچه را می‌بیند هرگز تاکنون ندیده است. اما در عین حال چنان است که گویی همواره از ازل آن را می‌شناخته است. حال در نظر داشته باشیم که به تأثیر همین اعجاز کلی است که تصور اعجاز، به عنوان یک پدیدار جزئی، محو می‌شود.

اما اهمیت پاسکال و کر کگور تنها از این جهت نیست. اهمیت آنها ابتداء در این است که آنها عقیده ندارند که با روش عقلانی بتوان به تصور خدا رسید.

در نظر کر کگور خداوند آن دیگر مطلق^(۲) است و به گونه‌ای می‌توان او را ادامه‌دهنده خداشناسی تنزیهی نوافلاطونیان و عارفانی که از ایشان پیروی کرده‌اند، دانست. البته ما نمی‌توانیم این «دیگر مطلق» را دریابیم، اما از طرفی هم نمی‌توانیم فکر خود را از او منصرف کنیم.

اما، این هنوز مهمترین نکته اصلی در فکر کر کگور نیست. مهمترین نکته اصلی در فکر او این است که وجدان دینی، به نظر وی، همان حیث نفسانی خاص ما است که به سبب نسبت با آن «دیگر مطلق» به منتهی درجه شدت خود رسیده است. فکر دینی اساساً نوعی فکر درونی و خودی است در برابر تمام ملاحظات عینی و خارجی سیستم. البته مراد کر کگور از سیستم، سیستم فلسفی هگل است. آنچه برای ما اساسی است این است که این نسبت خود را با امری که نمی‌توانیم از آن چیزی بگوییم، جز اینکه او برای ما در همین نسبت و به وسیله همین نسبت وجود دارد، پیوسته شدت و قوت بخشیم. و به نظر کر کگور شدت و قوت این نسبت است که به نحوی موضوع این نسبت را می‌آفریند. تصور اینکه یک «دیگر مطلق» وجود دارد، و می‌توانیم به نحوی او را مطلق به معنی حقیقی کلمه بنامیم، یعنی بدون نسبت و اضافه؛ و اینکه به واسطه نسبت ما با او است که او وجود دارد، خالی از تعارض با فکر دینی نیست.

این نیز تعارضی است که از طرفی فکر دینی جز به واسطه نسبت و رابطه آن با خداوند قابل فهم نیست، و از طرف دیگر خدا معلوم علم انسان قرار نمی‌گیرد، یعنی نمی‌توان با او رابطه و نسبتی داشت. به همین وجه این «دیگر مطلق» را به معنی دقیق کلمه نمی‌توان توصیف کرد، اما کر کگور می‌گوید: بهترین نامی که مطابق با روح مسیحیت شایسته اوست «عشق» است.

برخی از جریانهای اندیشه‌های معاصر با فکر کر کگور نزدیک است. فی‌المثل تصور «موجود

← ۲- [لفظ اعجاز که معادل miracle است نیز تا حدودی این معنی را می‌رساند.]

۱- Thomas Traherne (1637? - 1674)

۲- Autre absolu

مقدس و منزّه» در نزد رودلف اتو،^(۱) متکلم آلمانی که قائل است به اینکه عنصرهای رهبت و رغبت^(۲) در تصور ما از خداوند، متحد می‌شوند. از سوی دیگر در خداشناسی کارل بارت^(۳) در باره تصورات راجع به وجود «مطلقاً دیگری» و تعالی تاکید شده است و این تصورات را جز در یک خداشناسی جدالی نمی‌توان تعقل کرد و فهمید. بالاخره، خدا چنانکه یاسپرس در نظر می‌آورد، یعنی آن موجود متعالی که تنها با نسبت با اوست که هست بودن هست. در همه این تصورات، فکر اصلی کرکگور را، که هم‌اکنون ذکر کردیم، باز می‌یابیم.

سعی کردیم بعضی از تصورات فلاسفه راجع به خداوند را، از یکدیگر جدا سازیم، اما در واقع، همه این تصورات به نحوی با هم می‌آمیزند. اینک باید روابط آنها را با هم مورد توجه قرار دهیم، همچنین باید تحقیق کنیم که با مبدا قرار دادن این تصورات، صفات بارز خداوند در هر یک از این فلسفه‌ها چه خواهد بود؟

تاکنون تعداد زیادی از تصورات مربوط به الوهیت را دیدیم: از تصور خدای حال در جهان و تصور خداوند نظام‌بخش، تا تصور خدایی که بعضی از فلاسفه، قدرت او را محدود می‌پندارند، و بالاخره خدایی که ویلیام جیمس توصیف کرده است.

شاید عقاید مختلف در باره خدا را ما بیش از حد به نحوی صریح و قاطع از هم جدا دانستیم، اما باید توجه داشت که انواع امتزاج و اختلاط این عقاید در فلسفه‌های بزرگ وجود دارد، و در بعضی از آنها تصورهای گوناگون راجع به خدا خلط می‌شود و درهم می‌آمیزد. برای توضیح این مطلب از فلسفه افلاطون شروع می‌کنیم: به نظر وی در محاوره «تیمائوس» یک خدای صانع وجود دارد که نمی‌توان آن را مبدا المبادی^(۴) دانست، زیرا مثل در فوق او و برتر از او هستند و او فقط با سرمشق قرار دادن مثالها، جهان را از روی آنها می‌سازد. حال آیا خدای صانع در نظر افلاطون خدای حقیقی است؟ البته نه. زیرا چنانکه در کتاب ششم و هفتم از محاوره «جمهوریت» نشان داده شده، مبدا و اصلی برتر از خدای صانع وجود دارد که برترین مبادی و اصول ممکن است و آن خیر مطلق است. این خیر مطلق، خورشید معقول است که هم عامل نمو و تکامل اشیاء است و هم عامل شناخت اشیاء، درست مانند خورشید محسوس که علامت و نشان آن است که هم عامل رشد و نمو اشیاء است و هم، با نوری که بر اشیاء فرومی‌پاشد، عامل شناخت آنهاست.

با توجه به این وجه امتیاز که می‌توان بین دو گونه خدای افلاطون قائل شد، می‌توان گفت خدای

۱ - Rudolf Otto (1860 - 1937)

۲ - [یعنی خداوند متعال وجودی است که در برابر او، هم مرعوبیم و هم مجذوب. م.خ]

۳ - Karl Barth (1886 - 1968)

۴ - Principe supreme

مسیحیت جامع این دو جنبهٔ خدای افلاطونی است، یعنی هم برترین اصل و مبداء (خیر) است و هم صانع، چنانکه در تورات نیز خدا، هم سازندهٔ جهان خوانده شده است و هم مبداء خیر. البته سازنده‌ای که با همهٔ سازندگان ممکن فرق دارد. چه او جهان را از هیچ می‌آفریند، و به عبارت دیگر آنچه ساختهٔ اوست مسبوق به عدم است.

در نزد دکارت، تصور خدایی که مبداء معقولیت وجود است و تصور خدایی که ارادهٔ نامتناهی است، و نیز تصور خدایی که مبداء خیر است، یعنی خدایی که مخالف شیطان موزیبی است که دکارت در آغاز «تأملات»^(۱) تصور کرده است، همه با هم یکی و یگانه می‌شوند.

برای ادامهٔ این توجه گذرا و سریع به حوزه‌های فلسفی از لحاظ وحدت بین تصورات راجع به خدا، باید خاطر نشان ساخت که افلاطون معمولاً قائل به خدای یگانه است. اما با وجود این، گاه از خدایان به صورت جمع سخن می‌گوید.

همچنین، با اینکه تصور خدای یگانه در آثار ارسطو آمده است، در کتاب دهم «مابعدالطبیعه» تعدد خدایان مشاهده می‌شود، و می‌توان احتمال داد که ارسطو بتدریج که به تحقیق اختصاصی‌تر در علوم می‌پردازد، به کثرت خدایان روی می‌آورد و از همین جا به این نتیجه می‌رسد که هر ستاره به تدبیر و به فرمان خدایی جداگانه است.

حال به فلاسفهٔ نزدیکتر به زمان خود می‌رسیم. به نظر هگل عقیدهٔ به تثلیث، قول به وحدت و کثرت است و بینشی از وحدتی تقوم یافته از انضمام و تألیف تمایزها.^(۲)

بی‌مناسبت نیست که از بعضی از نظریه‌های عارف مشربان مسیحی یاد بشود: از جمله می‌توان از اکهارت نام برد که در خدا دو جلوه می‌دیده است: یکی خدای این جهان و دیگری الوهیتی که کنه آن برای ما ناشناخته است. این نظر را می‌توان در نزد متکلمانی که به نوعی خداشناسی تنزیهی قائل بودند، ملاحظه کرد. و مقصود از خداشناسی تنزیهی اعتقاد به خدایی است که بالمال هیچ چیز در بارهٔ آن نتوان گفت.

اینک، آیا خدایی نامرئی که در کتاب عهد عتیق چنین توصیف شده، و خدای ناشناخته‌ای را که در خداشناسی تنزیهی از او یاد شده است، می‌توان یکی دانست؟ این سؤالی است که سعی در پاسخ دادن به آن ما را به ورطه‌های عمیق علم کلام مسیحی می‌کشاند.

همچنین ملاحظه می‌کنیم که ترکیبهای مختلف بین عقیدهٔ به توحید و عقیدهٔ به کثرت وجود دارد. گاهی اختلاطی از دو نظریه، و گاه، مخصوصاً در مسیحیت، نوعی جمع و تلفیق تنوعات در تصور خدا دیده می‌شود.

۱- Les Meditations

۲- [بعد از این، چند سطر در اصل آمده است که از ترجمهٔ آنها صرف نظر شد. م.خ]

در اینکه آیا خدایی را که اسپینوزا در تصور آورده می‌توان خدایی غیر شخصی دانست یا نه؟ برخی از نویسندگان تواریخ فلسفه از جمله ویکتور دلپوس می‌خواهند حتی اسپینوزا را هم قائل به خدای شخصی بدانند. ما نیز می‌توانیم یادآور شویم که فی‌المثل در نظر طالس، که در آغاز به عقیده او اشاره شد، آنجا که می‌گوید عالم مملو از خدایان است، نوعی مذهب تعدد خدایان^(۳) و نوعی مذهب همه‌خدایی^(۴) مشاهده می‌شود.

پس از ملاحظه این آراء مختلف، و نیز ملاحظه وجه اشتراک آنها، می‌توان به تحقیق این مسأله پرداخت که خصوصیتی که معمولاً در تصور خدا خصوصیت خاص دارد، چیست؟ در بین اکثر کسانی که خدا را به عنوان نظام‌بخش عالم و خالق ارواح و حقایق جاودانه و به عنوان موجودی که بین امکانات مختلف انتخاب می‌کند، وصف می‌کنند، وجوه مشترکی وجود دارد و آن قدرت مطلقه خداوند است (در برابر نظر رنویه و میل و جیمس که قدرت او را قدرتی محدود می‌پنداشتند).

تصور جود و رحمت خداوند که در مسیحیت حایز اهمیت بسیار است، پیش از آن در نزد افلاطون نیز دیده می‌شود. وی در محاوره «جمهوریت» می‌گوید ما باید کودکان خود را با عقیده به خیر بودن خداوند پرورش بدهیم. در محاوره «قوانین» نیز قریب به همین عبارت، خیر بودن خداوند را اعلام می‌دارد. بدین ترتیب باید به قدرت و علم خداوند وصف خیر بودن نیز افزوده شود.

البته باید به بعضی حوزه‌ها و بعضی عقاید، که به دو جلوه از وجود خداوند قائلند، اشاره‌ای بشود. عارف مشربان مسیحی اشعار می‌دارند که خداوند، همچنانکه دارای محبت و رحمت است دارای قهر و غضب نیز هست.^(۵) در منظومه دانتی^(۶) غضب تابع رحمت^(۷) است. در صورتی که در نزد ژاکوب بومه غضب تقریباً هم‌طراز رحمت است و در قدرت خداوند دو جنبه وجود دارد: یکی جنبه سازنده و دیگر جنبه مخرب.

ویلیام بلیک قدرت الهی را در شز، همانند خیر، فعال می‌بیند و حتی گاهی از برخی جهات بیشتر

۱- Polytheisme

۲- Pantheisme

۳- [عاشقم بر قهر و بر لطفش به جد / بوالعجب من عاشق این هر دو ضد / ای بدی که تو کنی در خشم و جنگ / با طرب نراز سماع و بانگ چنگ / ای جفای تو ز دولت خوبتر / و انتقام تو ز جان محبوبتر / ناز تو این است نورت چون بود / ماتم این، تا خود که سورت چون بود / از حلاوتها که دارد جور تو / و ز لطافت کس نباید غور تو / نالم و نرسم که او باور کند / و ز کرم آن جور را کمتر کند.

در اصل «مثنوی»، بیت اول، مؤخر از ابیات دیگر است]

۴- Alghieri Dante (1265 - 1321)

۵- [در حدیث قدسی آمده است «سبقت رحمتی غضبی» م.خ]

و شدیدتر. و به قول خود او قدرت ناشی از او همچنانکه در بره هست در بر هم هست.

همچنین باید به صاحب نظرانی مانند دانش اسکاتلندی و دکارت که مخصوصاً اراده خدا را نامتناهی می دانند و در این باره اصرار می ورزند (هرچند هر دو، می گویند اراده خدا بر علم او تفوق ندارد) اشاره کرد و بین نظر آنان با عقیده کسانی که مانند مالبرانش و لایبنیتس خداوند را ذاتاً عقل مطلق می دانند، تفاوت گذاشت.

یکی از مهمترین صفات الهی نامتناهی بودن اوست، صفتی که مخصوصاً فیلسوفان دوره جدید آن را مطرح کرده اند. زیرا که تصور نامتناهی بیشتر در نظر فلاسفه باستان پست تر از تصور متناهی بوده است.

نامتناهی بودن مبدا عالم، تنها در نزد اناکسیماندروس و ملیسوس و پلوتینوس دیده می شود، و مخصوصاً دو فیلسوف نخستین، برای اینکه نامتناهی را برتر از متناهی می انگاشتند، به شدت مورد نقد و انتقاد ارسطو قرار گرفته اند. بنا بر این، در نظر حکمای اوایل، خداوند بیشتر به صورت متناهی تصور می شده است، و اساساً متناهی بودن در نظر آنان نوعی فضل و کمال بوده است. تنها با ظهور فلسفه نوافلاطونی و مسیحیت است که این نظر متحول شده است. تا آنجا که در نظر اهل مدرسه، و پس از آنان در نظر دکارت، کامل، عین نامتناهی دانسته شده است.

حال چگونه می توان به تعریف صفات خداوند، خواه قدرت مطلق و خواه خیر مطلق و خواه عقل مطلق، توفیق یافت؟ اهل مدرسه می گفتند از طریق اعتلاء^(۱) می توان بدان رسید. بدین معنی که آنچه را در نزد انسان کمال است، از قبیل قدرت و علم و خیر، به درجه بی نهایت می رسانیم و آن را به خداوند نسبت می دهیم. به این معنی می توان گفت تصور بی نهایت اصل همه صفات الهی است.

در برابر این طریق، طریقه عارف مشربان و طرفداران خداشناسی تنزیهی وجود دارد. اینان مؤکداً قائل به این اصل هستند که هیچ وجه مشترکی بین صفات خدا و صفات انسان وجود ندارد. و همین عقیده است که دینز آروپاژی، در کتابش به نام «اسماء الهی»، از آن دفاع کرده است. اصل این عقیده از نوافلاطونیان است که به نخستین فرضیه پارمنیدس مربوط می شود. بنا بر این نظر، نمی توان از طریق رفعت و قوت بخشیدن و نامتناهی ساختن صفات آدمی، به شناخت خداوند نایل آمد. طریق شناخت او منحصر است به طریق تنزیه یا سلب^(۲) صفات. و بدین سان آنچه آن را خداشناسی تنزیهی می نامند حاصل می آید.

پس از آنکه معجلاً و به نحو ایجاز، تصورات مختلف در باره خداوند و صفات گوناگون او را از نظر فلسفه های مختلف و طریق رسیدن به شناخت این صفات را دیدیم، اینک می توانیم با استفاده از

آنچه در باره صفات خداوند گفته شد، از دلایلی که برای اثبات وجود داشتن خدا آورده‌اند، یاد کنیم و در باره آنها اندکی مشروحتر بحث نماییم:

از خدا به عنوان نظام بخش و مدبر جهان سخن گفتیم. برای رسیدن به چنین عقیده‌ای در باره خدا می‌توان به دو دلیل از دلایلی که در اثبات موجود بودن خدا آورده‌اند مراجعه کرد. یکی استدلال از راه موجود بودن عالم و دیگری استدلال مبتنی بر وجود حرکت.^(۱)

نخستین دلیل، که ارسطو هم آن را ذکر کرده و لاینیتس آن را باز گرفته، چنین بیان شده است که: در صورتی که عالم - این عالمی که ممکن بود وجود نداشته باشد - موجود است، ناچار باید مبداء هست شدن آن موجودی باشد که وجود نداشتنش محال^(۲) است، [یعنی چون عالم ممکن وجود دارد، باید مبداء آن ذاتی باشد واجب‌الوجود یعنی ممتنع‌العدم]. زیرا که هر ممکن‌الوجودی متکی و قائم به موجودی واجب‌الوجود است. و این همان دلیلی است که «دلیل از راه امکان عالم»^(۳) نیز نامیده شده است.

معادل همین دلیل را به صورتی جدید، می‌توان در نظریه وایتهد ملاحظه کرد آنجا که می‌گوید خدا ذاتاً موجودی است که بین ممکنات گوناگون یکی را برمی‌گزیند. این تصور وایتهد، تصور خدای لاینیتس را بیاد می‌آورد که او نیز برای به‌وجود آوردن، بین امور ممکن، انتخاب می‌کند. بنا بر این، به نظر وایتهد، از فعلیت عالم، یعنی از اینکه عالم بالفعل موجود و متحقق است، به وجودی می‌رسیم که فعلیت بخش ممکنات است.^(۴)

دلیل دوم مبتنی است بر وجود حرکت و امتناع تسلسل. چنانکه ارسطو می‌گوید: ما در تعقیب سلسله علل سرانجام باید در جایی متوقف شویم و در آنجا است که ما به محرک نخستین^(۵) می‌رسیم.

۱ - این دو دلیل در اصل به ترتیب *Preuve physico - theologique* و *Preuve cosmo - theologique* خوانده شده است.

۲ - [همین دلیل است که آن را به صورتی صریح و با شرح و بسط ابن سینا در آثار خود مخصوصاً در الهیات کتابهای «نجات» و «شفا» آورده است.]

۳ - *a contingentia mundi*

۴ - [ممکن، وجود و عدم نسبت به ذاتش علی‌السوی است، و تا امر خارجی یکی از آن دو متساوی را بر دیگری ترجیح ندهد، هیچ‌یک واقع نشود، که ترجیح بلامرجح بدیهی است که محال است. و چون می‌بینیم که ممکنات موجودند و از استوا بیرون آمده‌اند، پس معلوم است که امر خارجی هست که اینها را موجود ساخته است. و آن امر خارج اگر واجب‌الوجود است همین مطلوب است. و اگر ممکن‌الوجود است نقل کلام به او می‌شود. چه او نیز محتاج به علت است. پس دور لازم می‌آید یا تسلسل و هر دو محال است. یا منتهی شود به واجب‌الوجود بالذات، و هو المطلوب. و این یک وجه است که از راه ناداری ماهیت ممکن، حاجت به علت اثبات کنیم.]

(اسرار الحکم، تألیف مرحوم حاج ملاهادی سبزواری؛ تصحیح مرحوم شعرانی؛ ربیع‌الاول ۱۳۸۵، ص ۸) م.خ]

۵ - *Le Premier moteur*

محرکی که دیگر خود متحرک نیست. در صورتی که حرکت محرکهای دیگر همواره معلول علتی است.^(۱)

چنانکه ملاحظه می شود این دو دلیل هیچ یک مستلزم اثبات وجود داشتن خدایی که عالم مسبوق به عدم را آفریده باشد، نیست. بلکه تنها موجود بودن خدایی را که فعلیت بخش است یا خدایی را که غایت موجودات است و موجودات را با جذب خود به سوی خود می کشد، اثبات می کند. و از همین جا معلوم می شود که چرا هیچ یک از این دو دلیل مورد قبول دکارت و کانت واقع نمی شود، اگرچه نوع استدلال دکارت در رد آن دو دلیل با نحوه استدلال کانت متفاوت است.

از نظر دکارت برای اثبات هست بودن خداوند نمی توان استدلال از موجود بودن عالم شروع کرد، زیرا ما وقتی می خواهیم موجود بودن خداوند را ثابت کنیم که هنوز به موجود بودن عالم، اطمینان نداریم. بلکه بالعکس، هنگامی می توانیم به وجود داشتن عالم اطمینان بیاوریم که پیش از آن به وجود داشتن خداوند یقین حاصل کرده باشیم. بنا بر این، در منطق نظام فلسفی دکارت، خدا را به دلیل وجود داشتن عالم نمی توان اثبات کرد. اما در مورد دلیلی که مبتنی بر امتناع تسلسل است، یعنی مبتنی است بر آنکه سلسله علل بی نهایت ادامه نمی یابد، دکارت می گوید هیچ چیز اثبات نمی کند که این تسلسل واقعی نباشد، زیرا اگرچه ما هرگز نمی توانیم این سیر را بی نهایت ادامه دهیم، حق نداریم قائل به امتناع آن به نحو مطلق باشیم.

۱- این دلیل به نحو بسیار مهذب و منفع در کتب فلسفه اسلامی آمده است و برای نمونه از کتاب اسرارالحکم نقل می شود: «دوم طریقه حکمای طبیعین است که از حرکت که موضوع علومشان می باشد استدلال کنند بر وجود واجب الوجود. و این طریقه نیز منسحب شود به دو وجه:

یکی آنکه از حرکت مطلق عالم و عالمیان استدلال شود. بدین گونه که هر متحرک به خود حرکت نمی کند، بلکه محرکی غیر خود می خواهد. و محرک دو قسم است فاعلی و غائی. و هر یک دو قسم است: محرک متحرک، و محرک غیر متحرک. مثلاً سنگ که حرکت می کند به جانب مرکز عالم، جسم آن متحرک است و همان محرک نیست... پس باید قوت فعلیه ای باشد در سنگ که آن را به مرکز حرکت دهد چنانکه در آتش به محیط. و آن قوت را طبیعت خوانند و آن محرکی است که خود هم متحرک است. و محرک غائی در این دو حرکت و وصول به مرکز و وصول به محیط است. پس اگر هر محرک متحرک باشد تسلسل لازم آید. پس باید به محرک غیر متحرک منتهی شود که واجب الوجود است. سررشته جمیع خلائق به دست اوست. این استدلال از حرکت بود از باب حاجت به فاعل. و اما از باب غایت، پس بدان که عالم و عالمیان در استکمالند و حرکت کنند به سوی غایبات، جمادات به سوی نباتات، نباتات به سوی حیوانات، و حیوانات به سوی اناسی. خاصه حرکات به غایبات را در صراط انسان مشاهده کن که در احام چگونه جماد، نبات و نبات، حیوان و حیوان، انسان شود... و تا قرب تخلقی و تحقق به غایت الغایات پیدا نکند آرام نمی گیرد. پس موجود کاملی علی الاطلاق باید باشد تا محرک غائی کل باشد به ترتیب (ظ: به ترتیب) و منتهی السلسل و نهایت الرغبات و الطلیبات اوست. و تحریک محرک غیر متحرک مانند تحریک معشوق است مرعاشق را و معلم مرتعلم را که خود حرکت ندارند و جلوه مطلوب طالب را به حرکت انداخته... (اسرارالحکم، تألیف حاج ملاهادی سبزواری، تصحیح مرحوم شعرانی، ص ۲۹ م. خ)

اما کانت، با دلایلی دیگر متفاوت با دلایل دکارت، به مخالفت با دو دلیل مذکور می‌پردازد. به نظر وی این هر دو دلیل در اثبات وجود خداوند نوعی استدلال فاسد^(۱) است، زیرا که در آنها از موجود بودن پدیدارها، موجود بودن ذوات را استنتاج کرده‌اند. در حالی که ما باید همواره در قلمرو پدیدارها بمانیم و از آن، پای فراتر ننهیم؛ زیرا که فاهمه ما برای نظام بخشیدن به پدیدارها ساخته شده و قانون علیت تنها در محدوده جهان ما معتبر است. حال آیا روا است و می‌توانیم از آن برای اثبات عالمی دیگر استفاده کنیم؟ البته روانیست. زیرا که این قانون علیت را من استعلایی^(۲) هنگام نظم بخشیدن به پدیدارها بیان کرده است.

گذشته از این، این دو دلیل مبتنی بر تصور جهان است. اما این تصور جهان چیست؟ این تصور، تصور یک کل و تمامیت است که قول به وجود آن، محتاج الیه عقل ما است و ما نیاز داریم که موجود بودن و تقرر آن را بپذیریم، اما به هیچ روی برای اثبات وجود آن در واقع و نفس الامر، وسیله‌ای نداریم. ما سلسله‌ای از پدیدار در می‌یابیم و باز سلسله دیگر از پدیدارها را و هکذا... اینک آیا با مشاهده این پدیدارهای پیاپی می‌توانیم بگوییم که از آنها یک کل به وجود می‌آید؟ عقل، قوه ادراک کل و تمامیت است، اما اگر بخواهد این تصور «کل» را بر پدیدارها منطبق سازد، مرتکب خطا خواهد شد. زیرا می‌توان گفت، همچنانکه اعمال اصل علیت با گذشت از پدیدارها، به ذات معقول، درست نیست، اعمال تصور کل و تمامیت در درون پدیدارها که در جهت مخالف آن است، نیز صحیح نیست. بالاخره ایراد سوم (اگرچه همه این ملاحظات در یک جهت است) این است که دلیل اول مبتنی بر تقابل ممکن و واجب است. در صورتی که این تقابل جز در قلمرو تجربه اعتبار و ارجحی ندارد، و ضرورت و وجوب آن است که لزوماً در پدیدارها تحقق دارد و ما نمی‌توانیم این تصور را در ماورای پدیدارها اطلاق کنیم.

علاوه بر دکارت و کانت، می‌توانیم از سومین فیلسوفی نام ببریم که فلسفه‌اش به نقد این دلایل اثبات وجود خدا، مؤدی می‌شود، و آن برگسن است در آنجا که از عمل عقل و استفاده از نظام طبیعت برای اثبات وجود خدا، انتقاد می‌کند.

حال می‌توان از دلایلی یاد کرد که مبتنی بر افتراض وجود داشتن خداوند است چنانکه در فلسفه دکارت و لایبنیتس ارائه شده است. یعنی تصور وجود داشتن خداوندی که ذاتاً خالق ارواح و اذهان و خالق تصوّراتی است که در آن اذهان و ارواح هست.

دکارت در اولین و دومین استدلالش، که خود، استدلال از راه معلول [یعنی برهان انی] می‌نامد، در فکر چنین خدایی است. نخستین دلیلش این است که در ذهن ما تصویری از بی‌نهایت وجود دارد،

۱ - Paralogisme

۲ - Notre Je transcendantal

و بودن این تصوّر بی‌نهایت در ما، ممکن نیست مگر اینکه آن را موجود بی‌نهایتی در ما نهاده باشد. [یعنی ممکن نیست از صرف مشاهده امور متناهی تصوّر بی‌نهایت در ذهن ما حاصل شده باشد یا معلول موجودی باشد که آن خود متناهی است]. دلیل دوم او بر اثبات وجود داشتن خداوند، وجه دیگری است از همان دلیل نخست: و آن نیز از بودن تصوّر وجود خداوند در ما آغاز می‌شود، اما بیشتر برای آنکه مبداء وجود ما، در حالی که دارای تصوّری از خدا هستیم، معلوم گردد. خلاصه این دلیل این است که ممکن نیست ما علت هستی خود باشیم، زیرا با دارا بودن این تصوّر بی‌نهایت، اگر ما خود را به وجود آورده بودیم، خود را بی‌نهایت می‌ساختیم [یعنی همه کمالات را به خود می‌دادیم]. بنا بر این، ناچار باید دیگری هستی بخش ما باشد. و همچنین ممکن نیست از اتصال و بهم پیوستن چند علت نشأت یافته باشیم؛ زیرا که این شرکت و جمع علل گوناگون ممکن نیست هستی بخش موجودی باشد که دارای چنان تصوّر وحدتی است که در تصوّر بی‌نهایت وجود دارد.

دکارت این دلیل را، با این نظر قوت می‌بخشد که خدا نه تنها خالق ما در آغاز است، بلکه در هر لحظه نیز ما را می‌آفریند، یعنی بر آن است که دوام و بقای ما مستلزم این است که در هر لحظه خداوند ما را بیافریند [اشاره است به خلق مدام].^(۱) یعنی اینکه خدای تعالی نه تنها علت موجد است، علت مبقیه نیز هست].

به نظر دکارت مزیت این دلیل بر دلایلی که پیش از این ذکر کردیم این است که ما را به تصوّر ابطال تسلسل نمی‌کشاند، زیرا که هم‌اکنون در همین آن فعلی، خدا آفریننده ما است، و در همین لحظه است که ما علت وجود خود را می‌یابیم. ما معلول بی‌واسطه و مستقیم قدرت الهی هستیم. این را هم مخصوصاً خاطر نشان کنیم که در این مورد اساساً به هیچ روی سخنی از موجود بودن جهان به میان نمی‌آوریم، زیرا به نظری موجود بودن جهان هنوز متیقن نیست و آنچه محقق است تنها موجود بودن ذهن ما است.

این دلایل نیز اشکالاتی را برانگیخته است که هم از زمان دکارت از طرف دو تن از تجربی‌مذهبان یعنی هابس و گاساندی مطرح شده است. عمده آن اشکالات این است که آیا برآستی در ما تصوّری از بی‌نهایت وجود دارد؟ آیا ممکن نیست که این تصوّر ناشی باشد از یک گونه فعالیت ذهنی خود ما؟

اما استدلال‌های مبتنی بر علل غایی،^(۲) از تصوّر نوعی نظم در جهان نشأت می‌یابد. در برابر این حجت، بسیاری از متفکران و از جمله کانت پس از دیگران، بر آنند که نظام جهان تا آن درجه تام و تمام نیست که ما را به تصوّر موجودی کامل در مبداء آن برساند. حجت مبتنی بر علل

۱ - Creation continuee

۲ - Argument des causes finales

غائی بالاترین امری را که ممکن است ثابت بکند، موجود بودن نظمی نسبی است و وجود داشتن خدایی در اصل و مبداء جهان ما، اما نه ضرورتاً خدای قادر مطلق.

اشکال دیگر در ردّ دلیل مبتنی بر وجود غایت در جهان، اشکالی است که می‌توان از ملاحظات برگسن در مورد نظم، در کتاب «تحول خلاق»، بیرون آورد. به نظر برگسن اصلاً طرح منشاء موجود بودن نظم به عنوان مسأله، درست نیست، زیرا که نظم همواره هست [یعنی اصل، وجود نظم است] و اگر در ما تصویری از بی‌نظمی هست، آن تصویری است مجازی و بی‌اساس یعنی غلط.^(۳) حال اگر تصویری بی‌نظمی تصور غلط باشد، دیگر این سؤال که نظم از کجا آمده است، بی‌مورد خواهد بود.

اما این تصویری بی‌نظمی چرا غلط است و چگونه در ذهن ما آمده است؟ برای آنکه وقتی نظم را نیابیم، می‌گوییم بی‌نظمی وجود دارد. در واقع نظم بر دو گونه است: یکی نظمی که سازمان یافته، یعنی برای وصول به منظور و غایتی و به اقتضای آن مقرر گشته است، و دیگر نظم ماشین‌وار. وقتی می‌گوییم یک اتاق در حال بی‌نظمی و آشفتگی است، این تعبیر ما در حقیقت کاملاً دقیق نیست، زیرا می‌خواهیم بگوییم که در این اتاق نظم مکانیکی برقرار است در صورتی که می‌جویای نظم متوجه به غایت هستیم.

اما در مورد دیگر، می‌گوییم بی‌نظمی وجود دارد برای اینکه در آنجا جویای نظم ماشین‌وار هستیم و نظم غایی را می‌یابیم. پس در هر حال نظمی وجود دارد. از همین روست که ملاحظات برگسن، اگرچه او را صریحاً بدین جهت رهنمون نشده باشد، بنظر می‌آید که ملاً از اعتبار و قوت دلیل مبتنی بر وجود غایت در جهان،^(۴) می‌کاهد.

به هر حال دکارت همواره با مسلم گرفتن تصویری خدای بی‌نهایت است که استدلال می‌کند: در نخستین دلیل، از تصویری بی‌نهایت که در من است ابتدا می‌کند، و در دومین دلیل، از من که دارای تصویری بی‌نهایت است. و بالاخره در دلیل سوم، که دلیل وجودی^(۵) است، نه از تصویری بی‌نهایتی که در من است ابتدا می‌کند و نه از من که دارای تصویری بی‌نهایت است، بلکه از تصویری بی‌نهایت فی‌نفسه، و نشان می‌دهد که تصویری بی‌نهایت به نوعی تصویری خداوند را موجب می‌شود. و بالاخره، با از سر گرفتن دلیلی که سنت آنسلم آورده بود و به نام او معروف است، می‌گوید: اگر خدا وجود نمی‌داشت، فاقد

۱- Pseudo idee

۲- Preuve teleologique

۳- در فلسفه برگسن از دوراه می‌توان به اثبات وجود داشتن خداوند نایل آمد. یکی از این تصویری که جهش حیاتی وابسته به مبداء و اصلی است غیر از خود آن (اگرچه به معنی دقیق کلمه نمی‌توان آن را اثبات کرد. اما قضاوت برگسن چنین است). راه دیگر اینکه لحظه‌های از خود بی‌خود شدن‌ها و شور و جذبه‌های عرفانی را جز با قبول وجود الوهیت نمی‌توان تبیین کرد.

۴- [یا برهان وجودی، و یا دلیل متخذ از هستی‌شناسی معادل با Preuve ontologique]

یکی از کمالات بود و دیگر کامل نبود، پس چون هر کاملی لزوماً باید موجود باشد و خداوند هم کمال محض است، موجود هم هست.

چنانکه دیدیم، به نظر بسیاری از متکلمان مسیحی، شناخت ما از صفات خداوند از اینجا ناشی می‌شود که ما صفات نیکی را که در خود می‌یابیم بی‌نهایت والاتر و عالیتر تصور می‌کنیم و به خدا نسبت می‌دهیم. اما اینکه ما می‌توانیم این صفات را بی‌نهایت والاتر تصور کنیم، برای این است که در ما تصویری از بی‌نهایت وجود دارد که اصل و منشاء همه اشیاء است.

با اصل قرار دادن همین تصور بی‌نهایت که جز کمال نیست، متکلمی چون سنت آنسلم برای اثبات هست بودن خدا چنین استدلال می‌کند که: وجود کامل وجودی است از همه وجودهای دیگر بزرگتر. حال اگر این وجود کامل وجود خارجی نداشته باشد و هست نباشد، بزرگترین همه وجودها نخواهد بود؛ زیرا می‌توان وجودی را تصور کرد که در عین داشتن همین کمالات، وجود خارجی هم داشته باشد و آن البته بزرگتر خواهد بود از آنکه وجود خارجی ندارد و نیست.

از همان زمان خود آنسلم، کسانی این استدلال را مورد نقد قرار داده گفته‌اند: این دلیل نمی‌شود که ما چون نمی‌توانیم چیزی را به عنوان لا موجود تصور کنیم، آن لا موجود نباشد.

بعدها طماس آکوئینی دلیل سنت آنسلم را معتبر و دارای قدر و ارج شناخت. با وجود این، همین دلیل است که دکارت آن را مجدداً از سر می‌گیرد آنجا که می‌گوید وجودی هست که از ذات آن می‌توان موجود بودن آن را استنتاج کرد. یعنی وجودی که ذات آن مستلزم موجود بودن آن است. دکارت این دلیل را صریحاً از دو دلیل قبل که دلایل اثباتی می‌نامد [از اثر به مؤثر رفتن] متمایز می‌داند و می‌گوید این دلیلی است مستند به حقیقت ذات الهی.

دکارت می‌گوید ذات در اینجا همان اثر علت را دارد و به تعبیر دیگر علت تقریبی موجود و هست بودن است. از همینجا به یکی از علل اهمیت دادن دکارت به دلیل وجودی واقف می‌شویم، و آن این است که این دلیل برای دکارت اطلاق تصور علت را به صورتی تغییر یافته و اعتلاء یافته بر خداوند میسر می‌سازد، و ما می‌توانیم همه جا در بی یافتن علت باشیم، حتی در مورد خداوند. اگر بخواهیم علت هست بودن خدا را بدانیم، بدانیم که آن جز خود او نیست، و موجود بودن مقتضای ذات او و عین ذات اوست [و هر چند سخن از علت و معلول در این مقام نارواست، تعبیری است که متناسب با فکر آدمی است] خدا علت خود است. تصور خداوندی که خود علت وجود داشتن خویش است. تصویری که دکارت اهمیتی شایان برای آن قائل است. در واقع جز عبارت اخرای دلیل وجودی، نیست. و این در نظر دکارت از این جهت نیز حائز اهمیت است که اگر تصور علت را بدین گونه به کار برند، خواهند دید که علت در این مورد اساساً همان علت صوری است.

در وجود خداوند نوعی وحدت دو علت از عللی که ارسطو در نظر داشته تحقق دارد، و همین دو علت [یعنی علت صوری و علت فاعلی] است که دکارت آنها را تأیید می‌کند. بنا بر این در وجود

خداوند علت^(۱) و جهت عقلی،^(۲) وحدت می یابد و عین هم است؛ مترادف بودن این دورا که دکارت بدان قائل است عیناً در نزد اسپینوزا هم می یابیم، و یکی از خصوصیات بارز فلسفه آن دو است. و همین نکته یک جنبه منطقی دلیل وجودی است. از همین رهگذر اهمیت تصور علت را به عنوان علت صوری یا به عنوان جهت عقلی استوار می دارند. بنا بر این، می توان گفت که این، بسط و گسترش بی نهایت شمول مذهب اصالت عقل به شیوه دکارت است.

اما از طرف دیگر می توان این دلیل دکارت را با نوعی جنبه عرفان مشربی یا نوافلاطونی در نظر گرفت. زیرا که به قول دکارت اگر خدا علت خود است به سبب نوعی شدت و سرشاری و فیضان ذات اوست. بنا بر این دلیل وجودی مؤید تلاقی دو جنبه تفکر دکارتی است. حتی می توان از این هم فراتر رفت، چه خدا در نظر دکارت در عین اینکه مبداء عقل است، اراده نیز هست، اراده ای که بی حد و حساب بنظر می آید.

دکارت خود، بین خداوندی که به عنوان اراده در نظر می آورد، و بین دلیل وجودی، ارتباطی برقرار نمی کند، اما به واسطه تصور علت خود بودن، می توان ارتباطی بین آن دو برقرار کرد به نحوی که می توان در دلیل وجودی سه جنبه تصور خدا را به لحاظ آورد: علیت، و سرشاری و فیضان ذات، و اراده.

لایبنیتس این دلیل وجودی را پذیرفته و فقط افزوده است که باید ثابت بشود که این تصور موجود کامل امری است ممکن،^(۳) چه اگر ممکن باشد واقعی هم هست. لایبنیتس دکارت را ملامت می کند که چرا ممکن بودن آن را به اثبات نرسانده است، و خود برای اثبات امکان تصور آن، این استدلال را پیشنهاد می کند که: هر کمالی امری است مثبت و واقعی و جهتی ندارد که در عین حال پابرجا و دائم نباشد، و تصور خدا [وجود کامل] هم تصور ممکنی است، و دکارت خود ثابت کرده است که اگر این تصور ممکن باشد، واقعی نیز هست.

کانت بر آن است که تمام دلایل دیگر برای اثبات وجود خدا بر دلیل وجودی مبتنی است و هنگامی که به نقد دلایل وجود خدا می پردازد، در نهایت امر دلیل وجودی را مورد نقد قرار می دهد.

کانت در این بحث و انتقاد با برخی از معاصران دکارت موافق است، آرنولد^(۴) و بعضی از متکلمان مسیحی پیش از کانت اظهار داشته بودند که آنچه دکارت آن را ثابت کرده این است که ما نمی توانیم فکر کنیم که خدا موجود نیست، یعنی وجود او در ذهن ما از کمال او ممتنع الانفکاک است. اما این امتناع انفکاک در ذهن ما ثابت نمی کند که در عالم واقع نیز چنین باشد. در اینجا

۱- Cause

۲- Raison

۳- [البته به معنی امکان عام در مقابل ممتنع، که اعم از امکان خاص و وجوب است].

۴- Antoine Arnauld (1612 - 1694)

دکارت آنچه را در فکر ما و مقتضای فکر ماست مقدمه و مبداء استدلال قرار داده است برای اثبات موجود بودن امری در عالم واقع، و حال آنکه ما حق چنین حرکت یعنی رفتن از ذهن به واقع را نداریم، و از اینکه ما خدا را نمی‌توانیم در ذهن خود به‌عنوان لا موجود تصور بکنیم، نمی‌توان استنتاج کرد که خدا در عالم واقع موجود است.

کانت از این هم پافراتر می‌گذارد و می‌گوید: نوعی افتراض و اصل موضوع به نحو ضمنی در دلیل وجودی مفروغ‌عنه گرفته شده است، و آن اصل موضوع راجع به تصور موجود بودن است. یعنی ابتدا چنین مسلم می‌گیرند که موجود بودن کمال است و سپس قیاسی بدین سان ترتیب می‌دهند: خداوند دارای همه کمالات است دارای همه کمالات دارای وجود است خداوند دارای وجود است.

در صورتی که این فرضیه که موجود بودن کمال است، باید به محک نقادی زده شود. ما می‌توانیم بگوییم فی‌المثل خدا حکیم است و خدا عالم به همه امور است و خدا خیر محض است. اما نمی‌توانیم وجود داشتن را هم بر این صفات اضافه کنیم و وجود داشتن را در ردیف صفات دیگر بگذاریم. یعنی نمی‌توانیم از موجود بودن خدا بدان گونه سخن بگوییم که از حکمت و علم او سخن می‌گوییم. زیرا که حکیم و عالم و نظایر آن همه محمولهای او و اوصاف اوست، در صورتی که موجود بودن محمول نیست.^(۳) حال اگر موجود بودن محمول نیست، پس چیست؟ کانت می‌گوید که آن نوعی وضع^(۴) است. یعنی اینکه مثلاً فلان چیز آنجاست. بنا بر این به‌نظر کانت وجود خارجی داشتن یا موجود بودن، یک محمول واقعی نیست. زیرا وقتی می‌گوییم فلان چیز وجود دارد، یا فلان چیز هست هیچ چیز به تصور آن چیز نیفزوده‌ایم. و اگر با گفتن اینکه فلان امر هست چیزی به تصور آن افزوده باشیم، بدان معنی است که در باره آن امری که تصویری از آن داشتم، نیست که می‌گوییم موجود است. و در نتیجه، برای اینکه بگوییم چیزی هست، باید فرض بکنیم که در حال اسناد موجود بودن بدان، چیزی به ذات آن نیفزوده‌ایم.

اینک برای توضیح، همان مثال سکه ده تالر^(۵) را که کانت آورده است می‌آوریم: از لحاظ تصور، هیچ فرقی نیست بین ده تالر خیالی، یعنی ده تالری که اصلاً وجود ندارد، و ده تالری که من در کیف خود دارم. اختلاف اختلاف از جهت مفهوم نیست، زیرا اگر ده تالری که من در کیف خود دارم واقعاً ده تالری است که موافق مفهوم آن است، نباید از هیچ حیث با مفهوم ده تالر فرقی داشته باشد. اما

۱- [مقصود این است که مثلاً در قضیه «خدا عالم است» یعنی خدایی هست که موجود است و عالم هم هست و بنا بر این «عالم» محمول است. اما در قضیه «خدا هست» تنها به موجود بودن خداوند حکم شده است نه به اسناد صفتی بدو. و در اصطلاح حکمای ما «است» مفاد «کان ناقصه» است و «هست» مفاد «کان تامه» م.خ]

۲- Position

۳- Thalers

اختلافی که بین تالرهای خیالی و تالرهای واقعی هست تنها این است که تالرهای خیالی وجود ندارد و تالرهای واقعی موجود است. و این هیچ ربطی با کمال ندارد.

پس وجود داشتن و هست بودن وضع است و در این صورت مسأله چنین طرح می شود که مقصود از وضع چیست؟ در نظر کانت تصور وضع به این قول بازمی گردد که چیزی ممکن است که در ضمن تجربه مشاهده بشود. اما این هست بودن یا وجود داشتن ممکن است معنی وسیعتری داشته باشد و همین معنی است که اصل و منشاء بعضی از تفکرات شلینگ است. و همین تفکرات است که فلسفه هستی یا قیام ظهوری بیشتر از آنها مایه و نشأت گرفته است.

هست بودن یک محمول نیست بلکه امری مثبت است. در فلسفه عقلی و استدلالی در باره خواص و محمولهاست که تحقیق می شود نه در باره وضع، زیرا که این فلسفه مثبت^(۱) و محصل نیست و به همین جهت شلینگ می گوید باید به فلسفه عقلی، که خود آن را بیشتر به عنوان فلسفه ای منفی می انگارد، فلسفه ای را که مثبت باشد بیفزائیم.

شلینگ تعبیری از نظریه کانت راجع به هست بودن را اساس و مبنای فلسفه خود قرار داده است و این فلسفه را از آن جهت که مثبت است، یعنی از جهت اینکه مثبت وضعهایی است، در برابر فلسفه های صرفاً عقلی که آنها را فلسفه های منفی خوانده است، می گذارد.

اما کانت خود تنها به این قناعت می کند که وضع، و داخل بودن در مجموع پدیدارها را معادل هم بداند. زیرا به نظر وی چیزی دارای وضع است که در مجموع تجارب ممکن برای ما، جایی داشته باشد، و تجربه ای برای ما امکان پذیر است که فقط در مورد پدیدارها باشد، اما خدا ذات معقول است نه پدیدار. بنا بر این وجود خدا را به عنوان یک وضع نمی توانیم ثابت بکنیم. زیرا ما از دیدگاه عقل نظری، جز پدیدارها، هیچ چیز را نه می شناسیم و نه اساساً می توانیم شناخت.

کانت با نقد دلیل وجودی، کل فلسفه عقلی متعارف را مورد نقد قرار می دهد. زیرا که دکارت، با بیان دلیل وجودی، یکی از اصول موضوعه اصلی تمامی فلسفه را از عهد افلاطون تا عهد خود و حتی تا زمان کانت، به صراحت بیان داشته است. و آن این است که واقعیت و کمال مساوق یکدیگرند، و واقعیات را در جاتی است که از آنچه کمال ناچیزی دارد و بسختی می توان گفت موجود است، آغاز می شود و تا کاملترین، که اعلی مراتب هست بودن است، ادامه می یابد.

در تمامی فلسفه متعارف این سلسله مراتب برای تصور هست بودن افتراض شده و وجود داشتن را در جاتی است، و بنا بر این می توان گفت خداوند از هر موجودی که فرض بشود، موجودتر است و از هر هستی هست تر. اما، کر کگور با الهام از کانت در این مورد می گوید از لحاظ هست بودن هیچ تفاوتی بین خداوند - اگر وجود داشته باشد - با موجودات دیگر نیست، و تصور هست بودن پذیرای

۱ - Positive [به رابطه ریشه این لغت با لغت Position به معنی وضع، توجه داشته باشیم.]

درجات نشاید بود. و برآستی امروز هم ما بهتر می‌توانیم در کنار کانت باشیم، یعنی این تصور را، که اشیاء کاملتر نسبت به اشیاء کمتر کامل از هست بودن بیشتری برخوردار باشند، نپذیریم.

اگر کانت اعتبار دلیل وجودی را نفی کرده است، هگل نیز دلایل کانت را در رد آن دلیل، نامعتبر شمرده است. به عقیده هگل، کانت بدرستی وسعت دامنه شمول دلیل وجودی را ندیده است، چه در واقع همین دلیل وجودی است که تمامی فلسفه متعارف و فلسفه هگل نیز، به لحاظ اینکه می‌توان گفت بسط و گسترش همان دلیل وجودی در سیر زمان است، بر آن اتکاء دارند. خدا، به نظر هگل، به وسیله کل جریان تاریخ به اثبات می‌رسد. زیرا همین جریان تاریخ سرانجام، مانند نوعی شکفتگی، به خدا منتهی می‌شود. تمامی تاریخ نوعی تکوین تصور خدا و تکوین توجه به مسأله بودن «کامل» و «واقع» است. در فلسفه هگل این کامل، برخلاف فلسفه افلاطون و دکارت، در آغاز نمی‌آید، بلکه در پایان ظاهر می‌شود. اما بدون شک این ظاهر امر است؛ زیرا، از آنجا که این کامل ازلی و ابدی است، چون در پایان است باید در آغاز هم بوده باشد.

اکنون می‌توان این تاریخچه مختصر بحث دلیل وجودی را ادامه داد: کر کگور نشان می‌دهد که سیستم فلسفی هگل جایی برای واقعیت انسان و برای اختیار انسان باقی نمی‌گذارد. به همین جهت کر کگور مجدداً قائل به تمایز میان هست بودن و ذات می‌شود و از نظر کانت در این باب دفاع می‌کند.

کانت پس از نقض همه دلایلی که به وسیله عقل نظری اقامه شده، ندای عقل عملی را جایگزین عقل نظری می‌کند، و بدین ترتیب با جنبه جدیدی از تصور خدا مواجه می‌شویم که آن خدا به عنوان اصل و مبنای اخلاق و اخلاقی بودن است. بدین وجه که چون ما در درون خود احساس تکلیف می‌کنیم، در ما، هم اختیار وجود دارد، و هم یک نفس، و هم یک غریزه به تعبیر غیر کانتی. غریزه‌ای که می‌خواهد بالاخره روزی سعادت و فضیلت منطبق بر هم شوند و صاحب فضیلت، سعادت‌مند گردد، و چون آن روز فرامی‌رسد یا لاقلاً ضرورتاً در این دنیا فرامی‌رسد، باید مقارنه سعادت و فضیلت در ورای دنیای ما یافت بشود و این منوط است بر تصور خدا.

این استدلال مبتنی بر اخلاق، یادآور اقوال فلسفه‌های عقلی سابق است. فی‌المثل افلاطون در محاوره «جمهوریت» و در کتاب «قوانین»، اعتقاد به خدا را یکی از شرایط ضروری اخلاقی بودن دانسته است.

در واقع در تمام فلسفه متعارف، گرایش به اینکه موجودی را مبدء عالم قرار دهند که در آن خیر و واقعیت با هم متحد و یگانه می‌شوند، به چشم می‌خورد.

اختلاف بین افلاطون و کانت این است که کانت این امر را به عنوان یک اصل موضوع بیان می‌کند. اما البته باید توجه داشت که او از یک اصل موضوع عقلی سخن می‌گوید. زیرا عقل عملی باز عقل است، و جنبه دیگری از عقل. این اصل موضوع نوعی مقتضای منطقی عقل عملی است، و

همین ندای عقل عملی است که در فلسفه افلاطون نیز شنیده می شود.

اما تصور خدا به عنوان یک اصل موضوع عقل عملی با واقعیت اعتقادی که در قلب یک مؤمن جلوه گر می شود، مطابق و سازگار نیست؛ زیرا آنچه یک مؤمن می طلبد آن است که خداوند بیش از یک اصل موضوع باشد، ولو به معنی کانتی آن.

پیش از این گفتیم که صفات خداوند، البته با علو و رفعتی که می توانیم برای آنها تصور کنیم، مبتنی بر تصور بی نهایت است. اما باید توجه داشته باشیم که ما از برخی فلاسفه یا متفکران دینی هم سخن گفتیم که اساساً منکر این هستند که بتوان شوون یا صفاتی را به مقام الوهیت نسبت داد، و به نظر آنان خداوند دارای صفت به معنی حقیقی کلمه نیست.

این نفی صفات از خداوند همان خداشناسی تنزیهی است که می توان مشابه آن را در نزد کر کگور نیز یافت، آنجا که صریحاً می گوید: ما در باره خداوند می توانیم بگوییم که هست، اما نمی توانیم بگوییم چگونه است. مع هذا هم او می گوید که با وجود همه این تنزیه ها می توان گفت خدا عشق است.

به نظر کر کگور، بدرست سخن، برای اثبات موجود بودن خدا دلیلی وجود ندارد، و حتی وی ما را از استدلال در این باره بر حذر می دارد، و حتی جستجوی دلایل یا قبول دلایل برای اثبات موجود بودن خدا را نوعی بی حرمتی به دین می داند، زیرا که جستجوی دلیل مستلزم نوعی شک در باره وجود داشتن اوست.^(۱)

بدین ترتیب در نظر کر کگور مانند پاسکال دلایل اقامه شده بر وجود خدا فاقد اعتبار است. پاسکال می گوید آن دلایل بسیار پیچیده و مبهم است و کر کگور از آن فراتر می رود و می گوید آن دلایل حتی مستلزم نوعی بی ایمانی است.

این دو متفکر، کلام الهی یعنی وحی را به عنوان مبنای ایمان خود می پذیرند. و آنچه ما را بدان حواله می دهند همان کلمه ای است که در کتاب مقدس به تحریر در آمده است. با این همه می توان گفت در ذهن آنها نوعی کشمکش درونی بین اراده آنها برای پذیرفتن آن کلمه، و نوعی شک و عدم ایمان وجود دارد. کر کگور از نوعی عدم ایمان که باید همواره در دل ایمان باقی باشد، سخن می گفته است. و همین مسأله کشمکش درونی است که موجب قدر و ارجمندی آثار او می شود.

پس از بیان خداشناسی تنزیهی و آراء کر کگور، می توانیم از فلاسفه ای سخن بگوییم که به نظر

۱- [البته این مقام موحدین کامل و عرفای شامخ است که ارتباط آنها با خدا ارتباطی شهودی و اشراقی است و حاجتی و التفاتی به دلیل ندارند. در دعای عرفه از حضرت سیدالشهداء ع روایت شده است که: کیف یستدل علیک بما هو فی وجوده مفتر الیک؟ الفیرک من الظهور ما لیس لک حتی بکون هو المظهر لک؟ متی غبت حتی تحتاج الی دلیل بدل علیک؟ او متی بعدت حتی بکون الاثار هی التی توصل الیک؟ عمیت عین لا تراک و لا تنزل علیها رقیباً... (م.خ)]

آنان می‌توان شناخت خدا را از تجارب عرفانی آغاز کرد، تجاربی که متضمن نوعی کشف و شهود عرفانی است. اما البته کشف و شهودی فردی و شخصی. پاسکال هم برای رسیدن به تصور خدا تا حدی به همین کشف و شهود توسل جسته است.

ویلیام جیمس کتابی مستقل در خصوص تجربه دینی^(۱) نوشته است. معیار نهایی او در این کتاب برای معتبر شمردن سخنان عارفان این است که این کشف و شهودها موجب نوعی بسط و عمق ذهنی می‌شود و در واقع این تجارب را با نوعی اصالت مصلحت عملی می‌سنجد.

مانه از دلایلی که ارسطو بر اساس ملاحظات در باره عالم طبیعی آورده است خرسند شدیم و نه از دو دلیل اولی دکارت مبتنی بر ملاحظات راجع به عالم مابعدالطبیعه، و نه از دلیل کانت مؤسس بر ملاحظات اخلاقی، و نه از دلیل منطقی و وجودی که دکارت آن را مقتضای ذات خداوند دانسته است.

پس از بررسی اجمالی دلایل موجود بودن خدا، و پس از مختصر درنگی در باره تجربه دینی پاسکال، و کشف و شهود کرکگور، شاید بتوان به نخستین اقوال فلسفی در باره خدا بازگشت آنجا که طالس می‌گوید عالم پر از خدایان است، و آنجا که کسنوفانوس، برعکس طالس، آسمان را نشان می‌داد و می‌گفت: خدایی هست، خدای یگانه.

با وجود انتقادهایی که کانت و برگسن از دلیل مبتنی بر علت غائی کرده‌اند و ما آنها را به اجمال نقل کردیم، می‌توان تصور نظم را، که به نوعی، از ملاحظات صرفاً ماشینی در می‌گذرد، نگاه داشت. بلی، نوعی نظم مادی وجود دارد که می‌توان یک مثال صریح آن را در آسمانی که کسنوفانوس توجه ما را بدان معطوف می‌دارد، یافت و نیز در آسمانی که کانت بدان اشاره می‌کند و می‌گوید؛ دو چیز عالی و والا وجود دارد. یکی آسمان پرستاره و یکی قانون اخلاقی.

اینک پس از ملاحظه نتایجی که فلاسفه دیگر به دست آورده‌اند، با بازگشت به سخن طالس و کسنوفانوس، می‌بینیم که در عبارات آنها نه فقط آنچه مثل جهان و آسمان، وجود داشتن آنها ثابت می‌شود، به دیده می‌آید، بلکه قوت و شدت ذهنی که مثبت علو آرزومندی خود است، نیز احساس می‌شود.

از طرف دیگر علاوه بر این نظام مادی، نظام حیاتی، نیز وجود دارد که برگسن در کتاب «تحول اخلاق» از آن یاد کرده است، به نظر برگسن این نظم را نمی‌توان صرفاً به نحو ماشینی یا با استناد به وجود غایت در جهان، تبیین کرد. بنا بر این، نه با علل فاعلی قابل تبیین است و نه با علل غائی، بلکه آن نوعی جنبش و جهش است.

اما ماورای نظامهای مادی و حیاتی، با نظمی دیگر نیز مواجه می‌شویم، که معمولاً به عنوان قلمرو

تجربه دینی توصیف می‌شود، و آن شاید صرفاً همان وجدان به‌شور و شعف آمده و هیجان زده ما است نسبت به متعالی‌ترین امری که در ما وجود دارد. از این قبیل است واحدی که پلوتینوس به آن قائل بود که با خدایی که کر کگور در تصور می‌آورد و گرایش درونی ما به سوی آن است، چندان اختلاف ندارد.

اکنون پس از سیر در همه این دیدگاه‌های مادی و زیستی و روانی و مافوق روانی، به وصفی از خداوند، چنانکه الکساندر رسیده است، می‌رسیم: خداوند مطابق عالیت‌ترین و والاترین صفتی است که ذهن آدمی می‌تواند بشناسد.

بدین سان، پس از اینکه با کر کگور به درجه نهایی معتبر شناختن امور نفسانی رسیدیم، اینک باز متوجه بیانی بیشتر عینی می‌شویم. شاید عیب بیانی که الکساندر کرده، این است که بیشتر ناظر به آینده و به خدا در آینده است، و حال آنکه در تصور خداوند، علاوه بر تمام صفات، آنچه بیشتر منظور نظر است حضور و واقعیت آن در حال نیز هست.

حال می‌بینیم که در تصور خدا، به نحوی که وصف آن گذشت، و در رابطه ما با او، از طرفی؛ معتبر شمردن صرف جنبه ذهنی و درونی وجود دارد چنانکه کر کگور می‌گوید: خدا واقعیتی است که من در شدیدترین حالت کشش روحی خود در آن هستم و او با شدت یافتن رابطه من با او، برای من شناخته می‌شود؛ اما از طرفی هم، می‌بینیم که این تصور جنبه عینی دارد که کر کگور آن را به «دیگر مطلق» توصیف می‌کند و می‌گوید دیگر مطلق فاعل^(۱) است.

بدین سان فکر ما بین معتبر شمردن صرف امور نفسانی، و توجه به صرف امور عینی و خارجی، در کشاکش است. چنانکه فکر کر کگور بین این دو نظر در تردد است که وجود داشتن خدا امری است قلبی بین من و او، و اینکه او کاملاً جز من است و بدون ارتباط با من وجود دارد و می‌گوید: من از جهتی و به گونه‌ای با او ارتباط دارم، اما از جهت دیگر و به گونه‌ای دیگر باید او را بدون ارتباط با خود [یعنی ذاتی مستقل و خارج از خود و غیر خود] بدانم.

بدین نحو ما از کیفیت به شدت می‌رویم، و از شدت نفسانی به عین، و از عین به فاعل. در اینجا می‌توانیم به نوعی تعبیر از نوع تعبیر شلینگ برسیم، که گفته است: خدا نه این است و نه آن.^(۲) یا به تعبیر دیگر مانند تعبیری که هگل کرده است که خدا این است و آن است. اما این تقابل بین شلینگ و هگل امری نیست جز صورتی جدید از تقابلی که در محاوره «پارمنیدس» افلاطون دیده می‌شود.

افلاطون در این محاوره متوالیاً دو نوع تعبیر از وحدت می‌کند که هر یک از آن دو، اگر به همان

۱- Sujet

۲- [این نوع تعبیر مبنای فلسفه‌ای است که آن را Philosophie de l'indifference نامیده‌اند].

صورت ساده ابتدایی در نظر گرفته شود، خود نافی خود است. آن دو تعبیر چنین است:

از یک طرف، واحد هست، واحدی با چنان وحدت محض و بسیط که نمی توان آن را به بیان آورد و حتی نمی توان آن را تصور کرد، و بالمال نمی توان گفت واحد است یا حتی وجود دارد؛ و از طرف دیگر، واحدی هست که همه اشیا است و کثرتی است بی نهایت.^(۱)

فعلاً نمی خواهیم نه متعرض نحوه ای بشویم که افلاطون با گذشت از تصور نخستین واحد به تصور دومین، به امری می رسد که خود می گوید که آن از هیچ یک از آن دو کمتر شگفت انگیز نیست، و آن «آن» است، و نه متعرض نحوه ای که در پایان این محاوره، و حتی در ضمن این محاوره، سعی کرده است نشان بدهد که باید راهی برای آشتی دادن وحدت و کثرت با هم، یافت؛ این امری است که افلاطون بعدها به مدد تصورات حد و نامحدود انجام می دهد، آنچه فعلاً بدان توجه داریم همان تقابل بین تعالی و حلول است که هر یک به ترتیب در نخستین فرضیه، و دومین فرضیه، منظور شده است، و نیز می خواهیم ببینیم چگونه کوشش فلسفی عبارت است از سعی در برقرار ساختن وحدت بین این دو فرضیه، با داشتن این فکر که واحد در عین حال هم برتر از همه امور و اشیا و هم درون همه آنهاست.

در واقع این دو تصور از واحد، یعنی واحد حال در عالم و واحد متعالی و برتر از عالم، تقابلی با هم ندارند. زیرا وقتی راجع به خداوند فکر می کنیم، یکی را با دیگری متحد می سازیم، چه ما در حالی که خدا را برتر و مافوق همه موجودات می دانیم، در همان حال حیات و حرکت و هستی خود را در او می یابیم.

این تقابل دو گونه تصور خداوند در فکر خود را، می توانیم با این تعبیر بیان کنیم که خدا در عین حال، هم آن است که در برابر فکر ماست و هم آنکه غیر از فکر ماست، یعنی هم آن دیگر مطلق است که کرکگور از آن سخن می گوید، و هم آنکه وحدت بخش است.

بالاخره همین خداشناسی تنزیهی است که آن را در فکر گابریل مارسل می یابیم، آنجا که می نویسد: «وقتی از خدا سخن می گویند، از خدا نیست که سخن می گویند.» اما از طرف دیگر، کی بهتر از او، در برخی از مواضع کتابش با عنوان «روزنامه مابعدالطبیعه»، ما را به احساس واقعیت حضور خداوند در ندبه و استمداد و استغاثه رهنما می شود.

در تحقیقی که تاکنون در باره اشیا و اشخاص و ارجها و نیز در باره وجود و هست بودن داشته ایم، به این دو تصور برخوردیم. اینجانب نیز یک مرتبه دیگر باز در مورد تصور خدا، با این دو تصور، که در عین تخالف متحد و یکی هستند، مواجه می شویم، آن هم در بالاترین قله آنها.

خداشناسی اثباتی و خداشناسی سلبی یا تنزیهی وقتی به عنوان مکمل هم آورده شوند، بخوبی این

۱- [شاید این نظر جوانه ابتدایی است از اصل بسیار معروف «بسیط الحقیقه کل الاشياء. م.خ»]

شور و شوق و این وحدت دو تصور را نشان می‌دهند. به این معنی خدا کمال و تمامیت وجود و هست بودن است، همچنانکه قلّه رفیع سلسله مراتب اشیاء و اشخاص و ارچها است.

این دو تصور متعارض، در تصور خدا متحد می‌شوند. خداشناسی اثباتی و خداشناسی تنزیهی یا سلبی مکمل یکدیگرند، و همین امر که هر دو با هم حضور دارند جنبه نفسانی و صمیمی ما را، به نحوی که کرکگور می‌خواست، حاد و پرشور می‌کند.

تا اینجا سعی کردیم اقسام و ضعفهای مقابل و تضاد آراء را در باره تصور خدا، و اثبات موجود بودن خدا، بیابیم. اما معلوم است که اقاریل و پندارهای متضادی در انکار وجود خدا عرضه شده است...^(۱)

اکثر مسائل فلسفی، یا لاقلاً بسیاری از آنها، از لحاظ ارتباطی که با تصور خدا دارد، مورد بحث و تحقیق قرار گرفته است. مثلاً این بحث که آیا خدا شخصی است [یعنی موجودی است متفرد و مستقل از عالم] یا غیر شخصی، ذهن آدمی را به تفکر در باره تصور «شخص» رهنمون شده است. آنچه در کلام مسیحی مطرح می‌شود در باره معنی اینکه خدا یک «کل» است، در حالی که متضمن کثرتی از اشخاص است [تثلیث] و مسأله صدور این اشخاص و نسبت آنها با یکدیگر، گاه موجب روشن شدن تصورهای شخصیت و وحدت می‌شود، و گاه موجب ابهام آنها.

مسأله دیگر این است که آیا خداوند، خود از قوانین عقلی تبعیت می‌کند، یا خود مبداء و اصل آنها است؟

مسأله دیگر مسأله آزادی و اختیار انسان است و نسبت آن با اختیار و اراده مطلق خداوند. از نظر دکارت، خداوند مختار مطلق است، زیرا چنانکه اشاره کردیم، اوست که حقایق جاویدان را آفریده است. از طرف دیگر انسان هم مختار است. حال این اختیار آدمی چگونه با احاطه علم خداوند به همه امور سازگار تواند بود؟ بعضی از متکلمان مسیحی بر آنند که خدا کلیه اعمال آدمی را، به معنی حقیقی کلمه پیش بینی نمی‌کند. زیرا که او ماورای زمان است. در این مقام اصطلاح پیش بینی و قبل و بعد معنی و محلی ندارد، و گذشته و آینده‌ای نیست، آنجا حضور است و حضور، و خداوند حاضر جاویدان. حال مسأله این است که آیا با این راه حل، مختار بودن انسان تأمین می‌شود؟ اعم از اینکه خداوند اعمال آدمی را پیش بینی بکند یا در آنی جاویدان ببیند، چگونه اعمال آدمی از روی اختیار خواهد بود؟

بسوئه، چون این مسأله را از دیدگاه ما لاینحل یافته است، می‌گویید: ما را تکلیفی جز این نیست که دو سر این رشته را نگاه بداریم: اختیاری که در خود احساس می‌کنیم و تصور علم محیط الهی،

۱- [در اصل اشاره به افکار نیچه و اشکال و تضاد آنها شده است که به لحاظ تعبیرهای مختلفی که از آن افکار کرده‌اند، از ترجمه یک صفحه از اصل چشم پوشیدیم].

بدون اینکه بهر سیم چگونه این دو حقیقت با یکدیگر متحد و سازگار توانند بود...^(۱)
این بود برخی از مسائلی که عقل آدمی در مواجهه با تصور خداوند، در آنها امعان نظر کرده است.

مسئله دیگر مسأله توجیه شر در جهان است و اینکه آیا بودن شر در جهان^(۲) با خیر محض بودن خداوند و قدرت مطلقه او سازگار است یا نه؟

لایبنتیس، سه قسم شر تشخیص داده است: شر متافیزیکی و شر طبیعی و شر اخلاقی. شر متافیزیکی عبارت از محدودیت ذاتی مخلوق است، و از همان آن که خدا آفریده است نوعی شر متافیزیکی، یعنی محدودیت ذاتی مخلوق نسبت به خالق، یافت شده است. زیرا خدا آنچه را می آفریند مادون خود او [از حیث کمال^(۳)] است، پس نقص و محدودیت در آن ذاتی است، و این محدودیت را باید بپذیرد. بنا بر این شر مابعدالطبیعه بدین نحو موجه می شود.

شر دیگر، شر طبیعی است که غالباً نتیجه شر اخلاقی است و این شر هم به نظر لایبنتیس امری است روا و مجاز، زیرا ممکن است در تربیت اخلاقی ما به کار رود. و گذشته از آن به عقیده لایبنتیس، چون بر لذایذ ما می افزاید، موجه می نماید. زیرا مثلاً زیباترین نغمه ها بدون برخی ناموزونیها خوب جلوه نمی کند.^(۴) بالاخره شر اخلاقی است که آن هم ناشی است از مختار بودن ما. به نظر لایبنتیس، در اینکه آیا جهانی کامل باید آفرید که در آن اختیار وجود نداشته باشد، یا جهانی که ناقص باشد و اختیار هم در آن موجود باشد؟ خداوند، به عقیده دکارت و لایبنتیس و بسیاری از فلاسفه دیگر، این شق دوم را رجحان نهاده است. بدون اختیار در جهان، هر چند شر را در پی داشته باشد، بر جهانی که در آن اختیاری نباشد، رجحان دارد.

البته جهان ما جهان کاملی نیست، اما بهترین عوالم ممکن است. و همین نتیجه است که ولتر در کتاب «ساده دل»^(۵) آن را نقد کرده است.

ولتر در قسمت عمده ای از زندگیش نیکو گمان^(۶) بود و به طور کلی قسمت اعظم قرن هجدهم دوره نیکو گمانی بوده است. اما در این قرن، نقطه عطفی وجود دارد که مقارن زلزله شدید شهر لیسبون است.

گذشته از ولتر، برخی از فلاسفه، نظریه لایبنتیس را رد کرده اند، اما ژان ژاک روسو با دید گاهی

۱- [در اینجا نیز از ترجمه چند سطر صرف نظر شد.]

۲- [یا به اصطلاح ابن سینا دخول شر در قضای الهی.]

۳- [در صورتی که خداوند مساوی خود در کمال بیافریند، اگر آن غیر از او باشد شرک و ثنویت لازم می آید.]

۴- [مالیس موزونا لبعض من نعم ففی نظام الکل کل منتظم. م.خ.]

۵- Candide

۶- Optimiste

شبهه به دیدگاه لاینیتس، به مخالفت با آنان پرداخته است.

اگر لاینیتس نیکوگمان است، می‌توان گفت قائلان به همه خدایی نیز به نحو قاطعتر نیکوگمان هستند. چنانکه رواقیان می‌گفتند در خانه جهان هیچ چیز زشتی وجود ندارد.^(۱) در فلسفه اسپینوزا هم هر چیز تجلی صفات الهی است و عیبها و کمبودهایی که مادر عالم مشاهده می‌کنیم تنها نتیجه محدود بودن دیدگاههای ما و نتیجه جزئی بودن و محدود بودن ادراکات ماست.

همین تصور را در نزد هگل نیز می‌یابیم، با این متمم که وجود شر برای گسترش و بسط معنی یک لحظه ضروری است، و بدبختی یک مرحله ضروری برای تحصیل عمیقترین خوشبختی. بعضی فلاسفه مانند رنویه و ویلیام جیمس با نظریه‌های مبتنی بر نیکوگمانی، مخصوصاً با نظریه هگل مخالفت کرده‌اند. به نظر آنان اگر همه چیز خوب باشد، دیگر هیچ چیز واقعاً خوب نخواهد بود، و با این تصور تساوی و یک‌گونه بودن اشیاء و امور، وجدان اخلاقی تنزل می‌کند. می‌توان دیدگاه این دو متفکر را با دیدگاه کانت مقایسه کرد که پیش از آنان به معارضه با منادولوژی لاینیتس برخاسته است. وی با تکیه بر تصور گناه آدم ابوالبشر [که به عقیده مسیحیان آن را فرزندان به ارث برده‌اند] و به شر بنیادی^(۲) تعبیر شده است می‌گوید: بین خیر و شر، همانند همه اشیاء دیگر، تنها اختلاف درجه وجود ندارد، بلکه اختلاف در ماهیت آنها است. و قبول همین اختلاف ماهیت خیر و شر، برای حفظ و مراعات امور اخلاقی امری اساسی است، می‌توان گفت این عقیده بین کانت و رنویه و جیمس مشترک است.

در مقابل نظریه‌های مبتنی بر نیکوگمانی، نظریه‌هایی مانند نظریه شوپنهاور وجود دارد مشعر بر بدگمانی.^(۳) به نظر وی، اراده که در کنه عالم وجود دارد لاینقطع برای نیل به غایاتی که هرگز بدان نمی‌تواند رسید، در مجاهده است، غایاتی که خوب بودن آنها ضرور نیست، بلکه بالضروره، برای مخلوقات محدودی که آن اراده موقتاً در آنها تجسم می‌یابد، بد است. بدین سان ما، به گونه‌ای فریب‌خوردگان اراده طبیعت هستیم. علاوه بر این، اراده همواره غایاتی را در نظر می‌گیرد، اما همین که بدان غایات نایل می‌شود، خود را خرسند نمی‌یابد، و مخصوصاً مخلوقات جزو وسیله در دست اراده طبیعت نیستند، و آن اراده‌ای که سعی آن مصروف به بقای خود است، توجهی به وسایلی که فرسوده می‌کند، ندارد. با وجود این، باید این نکته را بیفزائیم که در فلسفه شوپنهاور جایی برای تفکر و تأمل هست. به نظر وی می‌توان به وسیله هنر این جد و جهد هرگز ارضاء نشده را که همواره در

۱- [جهان چون خط و خال و چشم و ابروست / که هر چیزی به جای خویش نیکوست. این بیت سعدی محصل نظریه نیکوگمانی است].

۲- Peche original

۳- Pessimisme

بی ارضای خود است، متوقف ساخت. و می‌توان جذب در «نیروانا»^(۱) شد. از این روی بدگمانی شوپنهاور یک بدگمانی کامل نیست.

می‌توان بدگمانی کاملتری را در فلسفه فیلسوفی همچون ادوارد فون هارتمان^(۲) یا در سروده‌های شاعری چون جیمس تامسون^(۳) شاعر انگلیسی، یا داستانهای هاردی^(۴) که متأثر از فلسفه شوپنهاور بوده‌اند، ملاحظه کرد.

همچنین می‌توان تا حدی فلسفه شلینگ و شوپنهاور را با هم مقایسه کرد، زیرا در نظر شلینگ هم اراده‌ای وجود دارد که کنه طبیعت است. شوپنهاور معتقد به بی‌سعادت بودن این اراده است، در صورتی که شلینگ آن را سعادت‌مند می‌داند.

چنانکه فیلسوف امریکایی جو سایا رویس و برونشویک توجه کرده‌اند، عقاید آن دو فیلسوف دو وجهه یک فکر است که یکی در دفتر نیکوگمانی شلینگ و دیگری در طومار بدگمانی شوپنهاور ثبت شده است. «آنچه به نظر شلینگ پیشروی پیروزمندانۀ اراده می‌نماید، در نظر شوپنهاور دنباله شکستهای آن است».

بالاخره می‌توان، چنانکه قبلاً اشاره کرده‌ایم، جنبه نیکوگمانی در فلسفه‌های الکساندر و ایتهد را یاد آور شد. و نیز می‌توان نوعی نیکوگمانی در فلسفه برگسن، یا لاقل در بعضی از وجهه‌های فلسفه او، ملاحظه کرد. با وجود این، یک جنبه بدگمانی هم در فلسفه او مشهود است، به این معنی که جهش حیاتی پیوسته به ماده، که قسمتی است از خود آن که کندروتر و سنگینتر است، برمی‌خورد، و برای داخل شدن در ماده، باید انقسام پذیرد، یعنی به غریزه و هوش انقسام یابد، و با هیچ یک از این دو، مشکل آن حل نمی‌شود. گذشته از این، به نظر برگسن، جامعه بسته، که در قلمرو ذهن معادل ماده است، مانعی است برای بسط و گسترش آزاد حیث نفسانی و باطنی ما. ولی باید در نظر داشت که برگسن بالمال چنین می‌اندیشد که غریزه و هوش ممکن است در آنچه وی شهود می‌نامد، سازگار شوند. همچنین معتقد است که وجود جامعه‌ای باز، امکان‌پذیر است، و به این معنی می‌توان گفت که نیکوگمانی در آراء او بر بدگمانی غلبه دارد.

ما تاکنون از نیکوگمانی در فلسفه‌های لایبنتس و اسپینوزا و شلینگ سخن گفتیم، و همچنین به بدگمانی در بعضی از فلسفه‌ها اشاره کردیم. در برابر اینها فلسفه دیگری هست که در آن، هم نیکوگمانی نفی شده است و هم بدگمانی، و آن فلسفه ویلیام جیمس است که خود به آن عنوانی^(۵) داده

Nirvana - ۱

Edouard Von Hartmann (1842 - 1906) - ۲

James Thomson (1834 - 1882) - ۳

Thomas Hardy (1840 - 1928) - ۴

Meliorisme - ۵

که آن را از جرج الیوت^(۱) رمان‌نویس انگلیسی، اقتباس کرده است. آن عنوان، مشعر بر این است که جهان فی نفسه نه نیک است و نه بد. و ما هستیم که باید با کار و کوششهای خود آن را بهبود بخشیم و نیکو سازیم.

از تمام این مسائل به مناسبت ربط آنها با تصور خدا، بحث شده است. و این به جهت گرایش دینی عده بسیاری از فلاسفه است. خاصه اینکه تصور خدا در نظر آنان والا و برترین واقعیت بشمار می‌آید. و بنا بر این، اگر از همه مسائل مذکور بحث شده، به جهت ربط و نسبت آنها با آن برترین واقعیت است.

از این مسائل به جهت قرابت آنها با تصور خداوند با تعمق خاصی بحث شده است. که شاید در غیر این صورت، چنین نمی‌شد. و فکر آدمی، در محیطی که می‌توان آن را محیط خداشناسی نامید، به بختگی و بلوغ رسیده است. گاهی به جهت موافقت با این محیط و گاه نیز به جهت مخالفت با آن. این بدان معنی نیست که تمامی این مسائل نباید یکی پس از دیگری فی‌نفسها مورد نظر و بحث قرار گیرد و سپس با «کامل» و «بی‌نهایت» و «واحد» و «مطلق» و «متعالی» مربوط شود.

رابطه خداوند با خلق

یکی از مباحث مهم خداشناسی مبحث ارتباط خداوند با خلق است. و منظور از خلق به تعبیری ماسوی الله است. اعم از مخلوقات مجردة یا عالم علوی و مرکبات یا عالم سفلی طبیعت و یا عالم کون و فساد. همه معتقدین به خداوند ارتباط خداوند با ماسوی الله را از ضروریات می دانند و هر کدام به نحوی این ضرورت را مستدل نموده اند از جمله:

- عالم برای وجود یافتن محتاج به خداست.

- عالم برای بقاء و دوام محتاج به خداست. (عالم قائم به خداست)

- عالم برای رسیدن به کمال و تمامیت خود محتاج به خداست.

نویسنده کتاب علم و دین این مسأله را طی سه برداشت بخصوص در زمینه معتقدات علمای مسیحی طبقه بندی نموده است:

(الف) برداشتهای کلاسیک و قدیمی (ب) برداشتهای اگزیستانسیالیستی و تحلیل زبانی (ج) برداشتهای فلسفه پویش

بر اساس برداشت کلاسیک که حاصل نظرات قدما است، خداوند قادر مطلق و قیوم عالم مخلوق است و بر همه امور عالم مسلط است، و حکومت بلاشروط دارد.

برداشتهای اگزیستانسیالیستی و تحلیل زبانی سعی بر آن دارند که خدا را در امور عالم به نحو واقعی دخیل ندانند. از نظر آنها نحوه ارتباطی که بیان شده در واقع نوعی مواجهه انسان با طبیعت است. نوعی اسطوره سازی انسان است. و در حقیقت بیانگر ارتباط انسان با طبیعت است و نه ارتباط خدا با طبیعت.

و بالاخره در برداشت سوم و متأخر از طرفی با برداشت اول هماهنگی دارد و خداوند را در امور عالم مؤثر می داند و از طرفی با برداشت اول متفاوت است. زیرا در برداشت اول نوعی ثبات در جهان وجود دارد که متأثر از ثبات خداوند است. در حالی که در برداشت فلسفه پویش چون عالم متجدد است و متحول لهذا خداوند نیز از این تحول متأثر خواهد بود.

معضلات برداشتهای سه گانه مسیحی

هر یک از برداشتهای فوق که در توجیه مسأله ارتباط خدا با طبیعت مطرح شده است مشکلات و معضلاتی را در پی خواهد داشت که برخی از آنها غیر قابل حل است و برای بسیاری از متألّهین قابل قبول نمی تواند باشد.

۱ - اگر خدا را قادر مطلق و مسلط بر همه امور بدانیم مسائلی همچون اختیار انسان قابل توجیه نیست (تقابل بین اراده انسان و عمل خدا در عالم). همچنین توجیه مسأله شرور و مظالم در عالم نیز دچار

مشکلات عدیده خواهد شد.

۲- اگر در واقع اراده خدا را در امور عالم دخیل ندانیم، خدا را از عالم دور نموده و او را تبدیل به فرضیه‌ای می‌نماییم که ممکن است قابل بحث نباشد و فراموش گردد.

۳- اگر اصول فلسفه پویش را هم بپذیریم بناچار خداوند را حداقل از جنبه‌هایی متحول و متغیر خواهیم یافت که این امر نیز مشکلات خاص خود را در پی خواهد داشت.

منتخبی از فصل سیزده کتاب علم و دین ذیل عنوان رابطه خداوند و طبیعت مطالب این فصل بر اساس آراء نمایندگان جدید متکلمان مسیحی است که یا از کلام کلاسیک مسیحی حمایت کرده‌اند و یا نگرشهای جدیدی ارائه نموده‌اند.

الف - برداشتهای کلاسیک

از نظر این محققان خداوند حکمفرمای قیوم نظام آفرینش است. همه رویدادها در سلطه اوست و قوانین طبیعی سدی و حدی در برابر قدرت مطلقه او نیست رأی بارت در پرورش این مضمون، طابق النعل بالنعل مطابق با توصیفات کتاب مقدس از اختیار الهی به عنوان پروردگار و آمرزگار جهان است...

۱ - خداوند به عنوان آمرزگار قیوم

کارت بارت، که هنوز برجسته‌ترین شخصیت در نوار تندو کسی اروپایی است، طرفدار قیومیت الهی بر طبیعت، به اکیدترین وجه است. خداوند، «بلاشرط و بلامنزاع بر همه حوادث حکمفرمایی دارد» طبیعت در خدمت او و وسیله بر آوردن اهداف اوست. خداوند در کمال تسلط به تمشیت و تعیین بخشیدن امور می‌پردازد «چه هیچ چیز بدون اراده او انجام نمی‌گیرد» خداوند نه تنها علم پیشین دارد، بلکه پیشاپیش به تعیین و تمهید امور پرداخته است...

بارت در عین حال اصرار می‌ورزد که قدرت مطلقه الهی باید همیشه در پرتو عمل خداوند در مسیح ملاحظه شود... قدرتی که در مسیح ظاهر شده که همانا قدرت عشق است... قدرت خداوند به سادگی عبارت است از آزادی بر آوردن اهداف که در قاعده یا میثاق لطف متمرکز است. علاوه بر این بارت هم مدافع آزادی انسان و هم قانونمندی نظام آفرینش است. خداوند میزانی از استقلال را که به آفریده‌های خود داده است محترم می‌شمارد. هستی آنها را حفظ می‌کند و فعالیت مخلوقات را که همزیست با فعالیت الهی است منحل یا ضایع نمی‌گرداند. همچنین بارت می‌گوید سخن گفتن از خداوند همچون «علت» عمل او را خیلی شبیه به قوای دنیوی می‌نماید... حکمفرمایی خداوند در ساحت دیگری است که متمایز از همه علل طبیعی است.

بدین سان بارت هم قیومیت الهی را تأیید می‌کند و هم خودمختاری عالم آفرینش را. هر گونه تعیین بخشیدن در عالم آفرینش کلاً و کاملاً در ید قدرت او است، مخلوق «به راه خود می‌رود ولی در واقع همیشه خود را در راه خداوند می‌یابد».

به نظر بارت ساخت جهان چنان است که خداوند: آن را در خدمت به ملکوت خویش به کار می گیرد. او ساخت جهان را با کار خویش در ملکوت هما راویگانه می سازد و آن را وادار می سازد که با سرنوشت ملکوت همیاری کند. بنا بر این قوانین عالم هر چند نشان دهنده نظم است و نوامیس عالم را توصیف می نماید ولی این قوانین قدرت آن را ندارند که یک رویداد را بوقوع برسانند. لهذا این سؤالات در پی این نحوه از نگرش است.

۱ - اینکه همه چیز با فعالیت خاص خویش باید در خدمت فعالیت لطف باشد این سؤال را برمی انگیزد که آیا طبیعت صحنه‌ای برای لطف است، به عبارت دیگر آیا جهان صحنه اعمال بزرگ خداوند یعنی لطف و رستگاری بخشیدن است.

۲ - اختیار انسان و علیت طبیعی چگونه به قدرت مطلقه الهی ارتباط می یابد.

۲ - خداوند همچون علت اولیه

برخی دیگر از متکلمان متأخر مسیحی (نوتوماسی اندیشی) در عین حال که قائل به قیومیت خداوند هستند و علیت الهی را راجح می نهند ولی از واقعیت علل ثانویه و طبیعی هم غفلت نمی کنند. به اعتقاد آنها:

نخستین سطح عمل خداوند در طبیعت حفاظت است، اگر خداوند جهانی را که آفریده است حفظ نکند دوباره به کام عدم در خواهد غلطید. علاوه بر این قدرت عوامل طبیعی مستلزم جریان مداوم قدرت الهی برای کارایی بخشیدن به آن است. قدرتها مادام که به تحقق نیپوسته‌اند بالقوه‌اند. هر قدرتی باید به حول و قوه الهی عمل کند... به گفته سنت توماس، خداوند: الف) به گرما قدرتی می بخشد که با آن آب را بجوشاند، ب) این قدرت را تا عمل واقعی جوشاندن آب پیش می راند، پ) آب را می جوشاند.

در عین حال این دسته از متکلمین به علل ثانویه نیز اهمیت می دهند و تاکید دارند که فعالیت جهان را هم نباید دست کم گرفت. به عبارت دیگر خداوند منشأیت اثر را به مخلوق تفویض نموده است تا مبنایی هم برای علم بشر بتوان پیدا کرد. جهان فعال و آلی است نه منفعل و مکانیکی. به گفته ژیلسون: اگر ما فعالیت جهان را دست کم بگیریم، با این کار شأن و شکوه بیشتری برای خداوند به بار نیاورده‌ایم، ستایش بیشتر آن است که تفویض منشأیت اثر علی او را به مخلوقاتش بشناسیم.

و به گفته توماس اکویناس: اگر معلولها بر اثر عمل اشیاء مخلوق ایجاد نشود بلکه فقط بر اثر عمل خداوند... ما از همه دانش علوم طبیعی که در آنها غالباً برهان از معلول آورده می شود، محروم می شویم.

در پی این نحوه نگرش نیز دو سؤال و مشکل وجود دارد:

الف) چگونه یک معلول واحد هم به علیت الهی و هم طبیعی نسبت داده می شود؟

ب) آیا چنین نظارت و سلطه الهی مانع حدوث طبیعی و اختیار انسان نمی شود؟ زیرا بر اساس این

نگرش خداوند پیشاپیش همه جزئیات جهان را می‌بیند و معین می‌سازد و بر هر رویدادی حکم می‌راند و عنایت ذاتی او علت همه چیز است.

ب - برداشتهای اگزستانسیالیستی

در نگرش کلاسیک و سنتی، تلقی از خداوند، حکمفرمایی مطلق و قیومیت الهی را بر کل حوادث جهان در فکر و ذهن انسان القاء می‌نماید. او را و امی دارد که خداوند را علت کلیه حوادث و مهارکننده همه بی‌نظمیها بداند. اما در کلام اخیر و مبتنی بر آراء اگزستانسیالیستها و همچون رودولف بولتمان و کارل هایم آلمانی چنین برداشتی از عمل خداوند در جهان قابل ایراد است. مبنای فکر این متکلمین همانا قبول نظام سراپا جبری و مکانیکی طبیعت است. بدین مفهوم که طبیعت آنچنان از روی جبر سازمان یافته و چنان علیت مکانیکی بر آن حاکم است که جایی برای عمل خداوند در نظام طبیعت نمی‌توان پیدا نمود.

اکنون این سؤال پیش می‌آید که نقش و تأثیر خداوند در جهان چگونه است؟ پاسخ این است که حوزه فعالیت و عمل خداوند همانا زندگی انسان و حوزه خودشناسی و جودی انسانی است، «خداوند دگرگون‌ساز هستی انسانی است» بر این اساس و بطور شخصی ظهور مسیح و مخاطب قرار دادن انسان و نیز ایمان به مسیح علائم واضح و روشنی از دخالت خداوند در هستی انسانی و دگرگون‌سازی آن است. در طول تاریخ اسطوره‌ها نیز از چنین کیفیتی برخوردارند. به عبارت دیگر اسطوره گویای واقعیتی عینی و خارجی نیست بلکه بیان‌کننده نوعی مواجهه انسان با خداست و نوعی پاسخ انسان است. همچنین در همین پاسخ دادن به دعوت مسیح است که انسان زندگی و امید می‌یابد.

آنچه که بیان شد خلاصه‌ای از نحوه نگرش بولتمان به قضیه ارتباط خدا با عالم است. کارل هایم نیز در عین آنکه همانند بولتمان معتقد به عمل خدا در طبیعت نیست ولی به کمک یک تمثیل سعی می‌کند به نحو غیر مستقیم راهی برای تأثیر خداوند بر طبیعت باز کند. به عقیده وی همان‌طور که در علم از مفهوم بُعد برای نظم بخشیدن به امور استفاده می‌شود، مثلاً یک رویداد و حادثه مشخصی را می‌توان بر حسب ابعاد زمانی و مکانی توصیف نمود و یا به کمک همین ابعاد می‌توان معنا و مفهوم طول و سطح و حجم و به‌طور کلی فضا را فهمید، همین‌طور که دو بُعد یک سطح و سه بُعد یک حجم و سه بُعد مکانی به اضافه زمان یک مفهوم متصل چهاربعده را تشکیل می‌دهند؛ بنا بر این می‌توان استدلال نمود که هویت انسانی به معنی روح و فکر نیز یکی از ابعاد عالم هستی است. لهذا همان‌طور که ابعاد بهم وابسته‌اند و مرز مشخصی بین آنها نمی‌توان در نظر گرفت و همان‌طور که هر بعد مراحل قبل خود را نیز داراست، پس هر چند که خداوند در بعد یا ساحت زندگی انسان تأثیر می‌گذارد، ولی می‌توان گفت که هستی انسان مرز یا محلی است که از این طریق اراده خدا بر جهان تأثیر می‌گذارد و بدین طریق هم جنبه تقدیس و تنزیه خدا حفظ می‌شود و هم جایی برای تأثیر خداوند بر عالم نیز باز می‌شود.

ج - برداشتهای فلسفه پویش

اصحاب فلسفه پویش هم به طبیعت و هم به خداوند نگرشی متفاوت دارند. بر اساس این نگرش ارتباط طبیعت و خدا نیز کیفیتی متفاوت نسبت به آراء مکاتب دیگر مسیحی دارد. مطالب این مبحث بر اساس آراء دو تن از نمایندگان این مکتب بیان می شود. فیلسوف معروف معاصر وایتهد و چارلز هارت شورن (Hartshorne) معتقدند که اولاً جهان یا طبیعت نظامی است که هم آرگانیک است و هم بویا، لهذا برداشتهای جهان ثابت و ایستا و یا جهان صرفاً مکانیکی و تحت قانونهای علی مورد قبول نیست.

آثار این بویایی به صورت «خودجوشی و بداعت و آمادگی پذیرش عمل الهی» جلوه می نماید. بدیهی است بر اساس این نگرش که مبتنی بر تحول و خودجوشی و بداعت یا تازه شدن جهان است چنانچه قرار باشد با خداوند مرتبط باشد و یا برعکس اگر قرار است خداوند با چنین جهانی مرتبط باشد معقول است که تصور شود چنین خدایی باید متأثر از حوادث عالم باشد و یا خود در جریان این بداعت و تحول باشد. و به اعتقاد وایتهد و هارت شورن هر حادثه و رویدادی محصول مشترک علل قانونمند و خودآفرینی و تأثیر خداوند است و بطور خلاصه:

۱ - خداوند به روابط عالم، علم دارد، اهداف خلقت را برمی گزیند و به آنها نظم می دهد، و در برابر جهان واکنش دارد. همین قضیه، روشن می نماید که چرا فقط این نظم در عالم وجود دارد و نه نظم دیگر. پس «خداوند اَس اساس نظم» است.

۲ - جهان بدون تکرار عین حوادث قبل مدام تازه می شود و بدیلهای جدید را به وجود می آورد. و این تازگی در انسان بصورت نوخواهی و زیبایی دوستی جلوه می کند. انسان میل به کمال دارد و در برابر آن واکنش نشان می دهد. و خداوند چون خود، این امکانات را فراهم آورده است، به واکنشهای انسان ارج می نهد و بدین طریق خداوند با نوآفرینی خود اساس ابتکار است. و این امر پاسخ سؤالی است که چرا در جهان امور بدیع به ظهور می رسد. پس «خداوند اَس اساس ابتکار» است.

۳ - خداوند دارای اهداف و صفات ازلی است، و تحول عالم در جهت این اهداف شکل می گیرد. بنا بر این خداوند بطور مدام به جهان مدد می رساند و در جریان این امداد خود نیز تحت تأثیر رویدادها قرار می گیرد و علم او در جریان تغییرات و تحولات نیز تغییر می یابد. «او حیات جهان را در حیات خویش نهفته دارد. در این همگنشی خداوند از جهان می گیرد و تنوع تجربه خود را به شیوه خاص خویش وحدت می بخشد به طوری که آزادی او در جنب آزادی جهان محفوظ می ماند. خداوند در ارائه خود به آفریدگانش، و در اینکه بخشی از داده هایی است که مخلوقات در برابر آن واکنش دارند، بر آنها تأثیر می گذارد.»

وایتهد بر حلول خداوند تأکید دارد. ولی تنزه و تعالی او را از یاد نمی برد. بین خداوند و جهان یک تعامل، همبستگی و حلول متقابل اصیل وجود دارد. یعنی یک همگنشی دوسویه. ولی این

دوسویگی به هیچ وجه متقارن نیست. چه جهان خیلی جدیتر به خداوند تکیه دارد تا خداوند به جهان. توصیفی مختصر از نگرشهای کلامی مسیحی پیرامون مسأله ارتباط خداوند با طبیعت ذکر شد. این توصیفها با همه زیبایی و معقولیتی که در برخی از موارد دارند در عین حال مشکلاتی را در الهیات مسیحی به وجود می آورند که حل آنها ممکن نیست و یا سخت است.

- ۱ - آیا می توان حلول خداوند را با مسئله تعالی و تقدیس او جمع کرد؟
- ۲ - در جهانی که ارگانیک و پویاست بدیهی است که منشاء نظم او باید درونی باشد، همزمان باشد. در چنین تصویری چگونه تقدس خداوند حفظ می شود؟
- ۳ - در جهان پویا بین عمل خداوند و اختیار انسان چگونه می توان رابطه برقرار کرد؟
- ۴ - با فرض قیومیت بی قید و شرط الهی در نگرش کلاسیک چگونه می توان برای انسان اختیار قائل شد؟

۵ - اگر تقدس و تنزیه را شرط قرار دهیم و خداوند را کلاً از امور عالم جدا انگاریم آیا خداوند را به فراموشی نسپردیم؟

۶ - با پذیرش فلسفه پویش و دخالت دادن خداوند در طبیعت و درون عالم آیا خداوند را محدود نکرده ایم؟

همان طور که ملاحظه می شود، در نگرش متکلمان مسیحی تصویری قانع کننده از قضیه ارتباط خداوند و جهان نمی توان در ذهن القاء نمود. جانب هر یک را که فرد بگیرد، سؤالاتی را در برابر خود می یابد که پاسخ دادن به آنها ممکن نیست، البته پاسخی که در جهت معتقدات باشد.

رابطه خدا با خلق از دیدگاه اسلام و مکاتب اسلامی

به لحاظ قرآن کریم خداوند برترین موجودات است و در مرکز جهان هستی است و هر آنچه غیر اوست مخلوق اوست. در مکاتب مبتنی بر اسلام نیز تا آنجا که جنبه عقلی دارد تمایز بین خدا و خلق حفظ شده است.

نویسنده کتاب «خدا و انسان در قرآن» رابطه بین خدا و انسان را که در حقیقت اشرف مخلوقات است به صورت زیر خلاصه می کند:

۱ - رابطه وجودشناختی، میان خدا به عنوان سرچشمه نهایی وجود انسان و انسان، همچون نماینده جهان هستی که هستی خود را از خدا دارد. به عبارتی خداشناسانه تر، رابطه خالق - مخلوقی میان خدا و انسان

۲ - رابطه تبلیغی یا ارتباطی: در اینجا خدا و انسان از طریق ارتباط دوطرفی، رابطه نزدیک با یکدیگر پیدا می کنند که البته پیشقدمی و ابتکار در این ارتباط با خداست... ارتباط شفاهی (وحی) و غیر شفاهی (نزول آیات)...

۳- رابطه پروردگار - بنده: رابطه‌ای متضمن جلال و سلطه و قدرت مطلق در طرف خدا و متضمن فروتنی و خضوع و فرمانبرداری مطلق در طرف بنده...

۴- رابطه اخلاقی بین خدای خیر نامحدود و لطف و بخشنده‌گی و یا خدای قهر و خشم و غضب و بنده شاکر و سپاسگزار و باتقوی...
 به تبعیت از همین نگرش قرآنی اکثر مسلمین از پذیرش قدمت عالم به عنوان یک حقیقت ابدی در برابر خداوند سرباز زدند و در مقابل وجود خدا خلق را معدوم شمردند، مگر آن دسته از بزرگان اسلام که از حکمت یونانی پیروی کردند. در عین حال همه نحله‌های فکری اسلامی همچون مسیحیت با مسأله‌ای به نام خلق روبرو بودند، و ناچار باید آن را به نحوی برای خود معنا می‌کردند، و توضیح می‌دادند و رابطه آن را با حق تبیین می‌نمودند. مسأله ارتباط حق با خلق یکی از غوامض مسائل بشری بوده و هست و بسیاری از نگرشها متأثر از تعلق شدید آنها به حق و یا تعلق شدید آنها به خلق است.

چرا عالم خلق شده است؟ از اساسیترین سؤالات بشر است و پاسخ به آن نیز اساسی است.
پاسخ اول: بسیاری از متفکرین مسیحی و مسلمان به تبعیت از نگرش فیلسوف معروف اسکندرانی فلوطین، نظریه فیض را مطرح نموده‌اند. بر اساس این تفکر خلق فیض خداست، همان طور که نور فیض خورشید. ضروری وجود حق است. این نگرش اساس تفکر فلاسفه مسلمان را تشکیل می‌دهد. مبنای این نظریه دو اصل اساسی فلسفه اسلامی است:

۱- بین واجب الوجود و ممکنات تمایز و تفاوت اساسی وجود دارد.

۲- قاعده معروف الواحد لا یصدر عنه الا الواحد.

۳- علم خداوند به این عالم علت هستی این عالم است.

این قاعده‌ها در تمام مراتب وجود معنا دارد. بدین طریق که صادر اول از حق عقل اول است. عقل اول هم علم به ذات حق دارد و هم علم به ذات خود. علم عقل اول به ذات حق سبب صدور عقل دوم است و علم عقل اول به ذات خود علت صدور نفس اول و فلک اول و برای عقل دوم نیز همین قاعده است یعنی صدور عقل دوم و نفس دوم و فلک دوم. این سیر تا فلک قمر ادامه دارد. و کره خاک و عناصر اولیه همان عالم تحت القمر و عالم کون و فساد است. بنا بر این هر فلک از عقلی صادر شده است و تدبیر آن فلک با عقل مربوطه است و این سیر از وحدت به کثرت ادامه می‌یابد.

بدین طریق در حکمت اسلامی عقول و نفوس و افلاک نوعی ارتباط بین حقیقت الوهیت و جهان کثرت و مخلوق را تبیین می‌نمایند. در این نگرش در عین آنکه سعی می‌شود تقدس و جلالت حق متعال حفظ شود، ولی عالم خلق نیز به عنوان واقعیتی خارجی پذیرفته شده است و در سلسله فیوضات حق قرار دارد. یکی از ایرادات اساسی که به این نگرش وارد شده است این است که می‌گوید وقتی که ما عقل اول را به علت تعقل ذات خود منشاء کثرت می‌دانیم، چگونه است که همین موضوع

را برای حق متعال محال می‌دانیم. آیا همین تعقل حق به ذات خود منشاء کثرت در ذات نیست و حق را متوجه جهتی از جهات و یا حیثیتی از حیثیات نمی‌کند؟

انتقاد دیگری که بر این نگرش وارد شده است، این است که اصولاً این علم راجع به نحوه تفزب خلق به خدا بحث زیادی ندارد و اصل رجوع خلق به حق را به طور جدی مورد توجه قرار نداده است. پاسخ دوم: این پاسخ در نگرش عرفانی نهفته است. در این نگرش به طور کلی توجه به حق در اولویت قرار دارد. و این توجه در حدی است که در مواردی وجودی به نام خلق محلی از اعراب پیدا نمی‌کند. به عبارت اخیری جز حق وجود ندارد. لهذا در نگرش عرفان و تصوف مفهوم وجود مطلق و ذات الوهیت در مرکز عقاید است و مادون او سایه و تموجی بیش نیست. بر اساس این نگرش عرفان اشرف علوم است زیرا موضوع آن و تنها موضوع اصلی آن ذات حق و نعوت و اوصاف او و چگونگی صدور کثرت از او و نیز چگونگی رجوع این کثرات به اوست. شاید همین مسأله رجعت به حق است که نوعی سنخیت بین حق و آنچه را که خلق می‌دانند ایجاب نموده است. و این مطلب که خلق جلوه‌های گوناگون حق است معنا پیدا می‌کند.

محبت و جاذبه‌ای خاص در متن عالم وجود دارد که او را متوجه منشاء خود نموده است. برای درک بهتر لازم است بعضی مصطلحات عرفانی فهرست شود:

۱ - ذات الوهیت از حیث آنکه ذات الوهیت است خواه به صفتی موصوف باشد و خواه نباشد حقیقة الحقائق است.

۲ - ذات الوهیت به اعتبار تجرد از صفات زائد بر ذات، احدیت و عماء است.

۳ - ذات الوهیت به اعتبار انصاف به جمیع صفات کمال، واحدیت است.

پس آنچه اصل است، حقیقت وجود است که واجب است و وجود حق است. آنچه از احدیت و واحدیت و غیره گفته می‌شود، به اعتباری است که انسان از حق سخن می‌گوید. آنچه نزد عارف حقیقی مهم است، حق است و ماسوای او معدوم است. وجود متحقق وجود حق است و ماسوای او خیال است و توهم وجود می‌رود.

البخر بحر، علی ما کان فی قدم
ان الحوادث امواج، وانهار (اشباح)
و بر همین اساس و نگرش است که در عرفان مفهوم تجلی از اهمیت خاص برخوردار می‌شود. یعنی نمی‌گوید خلق افاضه حق است و غیر اوست بلکه می‌گوید حق است که برای ما به تجلیات جلوه می‌کند و این تجلیات مراتبی است که عوالم هم گفته می‌شود:

۱ - تجلی اول و فیض اقدس که ظهور حق است به نفس خود و علم ذاتی خود به صور اعیان ثابته.

۲ - تجلی و فیض ثانی که اعیان ثابته را بر اساس مقتضیات ذاتی آنها در خارج ظاهر ساخت و بدین طریق سلسله مراتبی از عوالم به وجود آمد که عبارتند از:

- عالم اعیان ثابته که عالم غیب مطلق است.

- عالم عقول و نفوس مجردة که جنبه خارجی دارد یا عالم جبروت
 - عالم مثال مطلق و موجودات مجردی که با حواس باطنی درک می شوند یا عالم ملکوت
 - عالم عرش و کرسی و آسمانها و عناصر و مرکبات یا عالم ملک
 - عالم الانسان کامل به لحاظ جامعیت و شمول او بر عوالم خارجی و کلیه مراتبی که مادون حق است.
 اینکه در تجلی ثانی اعیان بنا به استعدادات خود جنبه خارجی پیدا نمودند، خود منشاء بسیاری از
 مباحث شد و در مکاتب عرفانی و فلسفی و کلامی آراء و نظراتی له و علیه به وجود آمد. از جمله قبول
 این نگرش باعث می شود که جلوه های خارجی را مخلوق و مجعول ندانیم چون مجبور می شویم ذات
 حق را محل حوادث بدانیم و از طرفی مجعول دانستن اعیان خارجی مستلزم قبول نوعی جبر در عالم
 است.

اهم دلائل و براهین مختلفه در این باره را هیکل مبارک حضرت عبدالبهاء در لوح مبارک
 تفسیر کنت کنز ذکر می فرمایند. و به تفصیل مورد مطالعه قرار خواهد گرفت. در این لوح مبارک
 اساس نگرش عرفانی در قالب تفسیر حدیث قدسی کنت کنز بیان گردیده است. این حدیث مبارک
 در توجیه عرفانی خلقت از موقف عظیمی برخوردارست و امتیاز اساسی آن بر دیگر زمینه های
 توضیح دهنده خلقت در این است که به زبان خالق آمده است. یعنی شخص خالق جلت جلاله گوید
 که چنین خلق کردم و چرا خلق کردم و بدیهی است که از دقیقترین اشکال پیدا کردن معنا و مفهوم
 خلقت همان است که خالق، خود گوید.

مشکل دیگری که در نگرش عرفانی جلوه می کند و برای حل آن مباحث متعددی به میان آمده
 است مسأله وحدت وجود است و عوارضی که از قبول این وحدت به وجود می آید و توجیه آنها آسان
 نیست. بر اساس این وحدت، وجود ممکنات در واقع چیزی نیست جز تعینات و تمیزات همان وجود
 حقیقی که در مرتبه ای از مراتب ظهور به لباس احکام و آثار اعیان ثابت، که همان حقایق ممکنات
 است جلوه نموده است. به عبارت دیگر از مرتبه غیب مطلق تا آخرین مرتبه تنها یک وجود است،
 آنچه مهم است اختلاف در تجلیات و تعینات است که به اختلاف مراتب هم تعبیر شده است. در عین
 حال این تعینات هم اضافی و اعتباری است و به قول شاعر:

گرچه آب و حباب باشد دو
 در حقیقت حباب، آب بود
 لهذا می توان گفت که در دیدگاه عارف وجودی که بر ممکنات عارض شده است چیزی مغایر با
 وجود حق نیست. و به زبان دیگر یک وجود واحد است که در مراتب خود قرار گرفته و در این مراتب
 به اسامی مختلفه تسمیه گردیده است.

همان طور که ملاحظه می شود در بطن و متن چنین نگرشی تمایزی اساسی بین حق و خلق وجود
 ندارد. و این همان اشکالی است که به لحاظ عقلی و منطقی و نیز به لحاظ تقدس و تنزیه حق بر این نحو
 توجیه مسئله خلقت وارد است. و در مطالعه لوح مبارک تفسیر کنت کنز ملاحظه می شود که

مخالفین این نظر با تمسک به علم حق تعالی سعی دارند مرز بین حق و خلق را مشخصتر نمایند و ماسوی الله را جامه مخلوقیت و مجعولیت بپوشانند تا تقدس و تنزیه حضرت الوهیت را تثبیت نمایند. طرح اعیان ثابته و اینکه اعیان معدومات ازلی هستند نیز مشکل دیگری را به میان می آورد که همان نفی و طرد عالم خارج است. زیرا وقتی که قرار باشد حقایق برای همیشه معلوم باشند پس به منصفه ظهور و وجود خارجی نمی رسند. و بر این اساس چاره ای جز پذیرش این مطلب نیست که عالم خارج چیزی جز اشباح نیست. به عبارت اخروی عالم خارج سایه اندر سایه است. پذیرش این مطلب با واقعیت در تقابل و تضاد می افتد.

همچنین مسأله قضا و قدر چنانچه در ارتباط حق و خلق مورد سنجش قرار گیرد به علم خدا مربوط می شود. علمی که خدا به حقایق اعیان دارد و با توجه به اینکه اعیان صور علمیه حقتند پس چنانچه جنبه خارجی پیدا کنند علاوه بر مشکل تکوینی معضل جبر و حکمی که خدا در مورد ذوات دارد پیش می آید. و جایی برای تغییر و تکامل و ظهور و بروز حقایق موجودات باقی نمی ماند. هر چه هست همان است که هست و بر این اساس خلق یا جعل صورت گرفته است. ملاحظه می شود که هر کدام از مباحث اعیان با قضا و قدر که در ارتباط با حق مورد توجه و بررسی قرار گیرد، چون طرف دیگر خلق است معضلات متعددی به وجود می آید و چاره ای جز قبول این حقیقت نیست که بپذیریم اصل طرح مطلب که چگونگی ارتباط بین حق و خلق است، بدون واسطه، معقول و منطقی به نظر نمی رسد و این همان اصلی است که امر بهایی در مورد آن اصرار دارد.

اعیان ثابتة*

ابن عربی واضح اصطلاح اعیان ثابتة است. گویا ابن عربی، نخستین اندیشمند اسلامی است که اصطلاح اعیان ثابتة را وضع کرده و در تفکر فلسفی و تصوفش، برای بحث در آن، بانی وسیع گشوده است. پس از وی به پیروی از وی، تابعان و شارحان افکارش دنباله کارش را در این بحث، مانند سایر ابیحات گرفته به شرح و بسط بیشتری پرداخته‌اند. من برای روشن ساختن و رساندن اندیشه وی در این باب، نخست به گزارش اصطلاحات و نقل عبارات خود او می‌پردازم و پس از آن در موضعی که مناسب به نظر آید پارهای از شروح و اضافات پیروان و شارحانش را نیز به آنها می‌افزایم.

معنای اعیان ثابتة: اعیان ثابتة، در عرفان ابن عربی و پیروانش، حقایق و ذوات و ماهیات اشیاء است، در علم حق و به بیان دیگر، صور علمی اشیاء است، که از ازل الازل در علم حق ثابت بوده است.

تعابیر و تعاریف مختلف اعیان ثابتة: ابن عربی و پیروانش، از اعیان تعبیرات مختلف آورده و آنها را با تعریفات متنوع تعریف کرده‌اند، که با وجود وحدت معنی و مقصود هر تعبیری حاوی نکته‌ای و هر تعریفی شامل فائده‌ای است، از آن جمله است حروف عالیات^(۱) اعیان ممکنات در حال عدمشان^(۲)، حقایق موجودات که عبارت است، از نسب تعیین آنها در علم حق^(۳)، حقایق ممکنات که در علم حق ثابت است.^(۴) یواظن ظاهر، که بطونشان ابدی است^(۵)، صور عالم، که در علم الهی ثابت است.^(۶) معانی موجود در علم حق.^(۷) تعینات ذات الهی و ظلال و صور اسماء حق تعالی، که موجودات خارجی با آثار و هیات لازمشان ظلال آن ظلالند^(۸)، موجودات علمیه حق تعالی^(۹)، حقایق ممکنات در علم حق تعالی و صور حقایق اسماء الهی در حضرت علمی، که تأخرشان از حق ذاتی است نه زمانی.^(۱۰) قوابل تجلیات الهی، در برابر اسماء الهی، که فواعل است^(۱۱) شوون ذاتی حق.^(۱۲) صور اسمایی که متعین در

۱- ابن عربی، اصطلاحات الصوفیه کاشانی، ص ۱۰۴

۲- فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۲۶۳

۳- صدرالدین قونبوی در نصوص خود (ص ۲۹۵) آورده است که حقیقت هر موجودی عبارت است از، نسبت تعیین او در علم پروردگارش که در اصطلاح محققان اهل الله، عین ثابتة و در اصطلاح غیرشان ماهیت نامیده می‌شود.

۴- اصطلاحات الصوفیه کاشانی، ص ۹۰

۵- شرح فصوص کاشانی، فص ابراهیمی، ص ۷۵

۶- یالی شرح فصوص، ص

۷- عبدالکریم جیلی، الانسان الکامل، ج ۱، ص ۵۱

۸- شرح فیضی، فص یوسفی، ص

۹- شیخ مکی، الحاتب الغریبی، ص

۱۰- شریف جرجانی، التعریفات، ص ۲۴

* از کتاب معنی الدین عربی چهره برجسته عرفان اسلامی تألیف دکتر محسن جهانگیری

حضرت علمی است.^(۳)

عدم مجعولیت اعیان در ازل: ابن عربی و پیروانش تاکید دارند، که اعیان ثابتة بازلی العلم هاند، که تقدم علم به ممکنات نعت ذاتی آنهاست.^(۴) مقصود اینکه این اعیان، با وجود ثبوتشان در علم حق و اتصافشان به وجود علمی، از ازل مجعول نبوده، به وجود خارجی متصف نشده و تنها در ذات عالیشان موجود بوده‌اند، بنا بر این، مقصودشان از عدم اعیان، سلب مطلق آنها نیست، بلکه سلب وجود خارجی است، که با ثبوت و وجود علمی سازگار است و منظورشان از عدم مجعولیت آنها عدم وجود خارجی آنهاست، آن هم به طور مستقل و گرنه به نحو تبعی از ازل با وجود حق تعالی موجود بوده‌اند. بدیهی است که اگر آنها در ازل دارای وجود خارجی مستقل باشند، تعدد ذوات و موجودات ازلی بی نهایت در خارج لازم آید که محال و مستحیل است.^(۵)

تجلی حق و ظهور اعیان: عرفان ابن عربی، عرفان تجلی و جهان بینی وی، جهان بینی تجلی الهی است، که در نظر وی اگر حق تعالی در اطلاقش می ماند و متجلی نمی شد، اعیان ثابتة ظهور نمی یافت و در نتیجه عالم موجود نمی گشت. خلاصه تجلی حق باعث ظهور اعیان در علم و وجود احکام آنها در خارج است، بنا بر این در صورت عدم تجلی حق و عدم ظهور و سر بیان او به اشیاء، یعنی در صورت غیب او، جهان تمام معنای خود را از دست می داد.

اقسام تجلی حق: فیض اقدس و فیض مقدس: تجلی حق بر دو گونه است. اول تجلی علمی غیبی، که تجلی ذاتی حُبی^(۶) نیز خوانده شده و به فیض اقدس تعبیر گشته است. آن عبارت است، از ظهور حق، در صورت اعیان ثابتة در حضرت علم.

← ۱۱ - سید حیدر آملی، جامع الاسرار، ص ۱۳ و ۶۸۳

← ۱۲ - همان کتاب، ص ۶۸۵

۱ - عبدالرحمن جامی، نقل التصویر، ص ۴۲

۲ - ابن عربی در فتوحات، ج ۲، ص ۲۵۵ آورده است. و کان تقدم العلم للمکنات نعتاً نفسياً لأن الممكن يستحیل علیه الوجود ازل لا یبق الا ان یکون ازل العلم.

۳ - برای تحقیق مراجعه شود به نصوص قونیوی، ص ۲۹۵ مفتاح غیب الجمع و الوجود یا شرح مفتاح الاتس، ص

۷۲-۷۳ جامع الاسرار سید حیدر آملی، ص ۱۹۸ نقل النفود فی معرفة الوجود از همین مؤلف، ص ۶۸۱-۶۸۰

۴ - سید حیدر آملی شارح شیعی ابن عربی در رساله نقل النفود فی معرفة الوجود (ص ۶۸۳-۶۸۲) آورده است که مراد ابن عربی از فیض اقدس، سر تجلی ذاتی حُبی است، که موجب وجود و استعدادات اشیاء در حضرت علمی و بعد در حضرت فعلی است، چنانکه در حدیث قدسی آمده است: «کت کثرأ تخفياً فأحییبت أن أعرف» و در اصطلاح قوم فیض بر دو قسم است اقدس و مقدس، مقصود از فیض اقدس هم اکنون دانسته شد اما فیض مقدس عبارت است از تجلی اسمایی که موجب ظهور مقتضیات استعدادات اعیان است در خارج، پس فیض مقدس مترتب است بر فیض اقدس و فیض مقدس مترتب است بر اسماء الهی و اسماء الهی مترتب است بر کمالات ذاتی ازلی قدسی و معنای اقدس، اقدس از شوائب کثرت اسمایی و نقایص حقایق امکاتی است.

دوم تجلی شهودی و جودی که فیض مقلس نامیده شده و در این تجلی، حق به احکام و آثار اعیان نابته ظاهر می شود و در نتیجه این عالم خارج وجود می یابد. تجلی ثانی مترتب بر تجلی اول و مظهر کمالاتی است، که با تجلی اول، در قابلیت و استعدادات اعیان مندرج گشته است. به بیان دیگر، اینکه حق تعالی، نخست به تجلی ذاتی و به حسب فیض اقلس، به صورت استعدادات و قابلیت^(۳) تجلی یافت و خود را در مرتبه علم به رنگ اعیان نمایان ساخت و به این ترتیب از حضرت احدیت به حضرت واحدیت نزول فرمود، پس از آن به حسب فیض مقلس، به احکام و آثار اعیان، برابر استعدادات و قابلیت آنها هستی بخشید و این عالم را پدید آورد، پس هم قایل از فیض لوست فیض اقلس و هم مقبول از فیض لوست فیض مقلس. بنا بر این فیض اقلس تجلی ذاتی حق است که باعث ظهور اعیان است و فیض مقلس تجلی و جودی لوست، که باعث وجود احکام و آثار اعیان است، خلاصه وجود عالم، اثر تجلی حق و از برکت فیض لوست^(۴).

عبارت قصوص که می گوید: *بأن لله تجلیین: تجلی غیب و تجلی شهادة*^(۵) ... ناظر به مطالب مذکور است، که کاشتی در شرح آن نوشته است: تجلی ذاتی غیبی، استعداد ازلی می بخشد، که ذات حق با این تجلی در عالم غیب به صور اعیان و احوال^(۶) آنها ظاهر می شود و غیب مطلق، حقیقت مطلق و هویت مطلق که حق با آنها از خود تعبیر می نماید همین ذات متجلی در صور اعیان است، اما تجلی شهادت، تجلی حق است در عالم شهادت که در اثر آن، اشیاء را برابر استعدادشان ایجاد می نماید.^(۷) قیصری شارح دیگر قصوص عبارت مذکور را، به این گونه شرح کرده است: که برای الله به حسب اسم الباطن و الظاهر دو تجلی است، تجلی غیب و تجلی ذاتی که تجلی او به حسب اسم الباطن است، که هویت او، با آن ظهور می یابد و در نتیجه او به صورت اعیان نابته و استعداداتشان در می آید و تجلی شهادت و آن تجلی او، به حسب اسم الظاهر است که مترتب بر تجلی اول است.

عدم مجعولیت اعیان تا اید: در گذشته گفته شد که، اعیان نابته، در ازل مجعول نبوده است اکنون می گوئیم که بر خلاف ظاهر بعضی از عبارات ابن عربی و تابعانش^(۸) آنها هرگز مجعول نخواهند بود،

۱- معمولاً میان قابلیت و استعداد فرقی نمی گذارند اما جامی در نقل النصوص (ذیل ص ۱۱۸) آورده است که قابلیت وصفی است ذاتی، بدون انضمام شرطی و امری زاید و استعداد تنمۀ آن است، با انضمام وصفی و امری خارجی.

۲- مراجعه شود به قصوص الحکم فص آدمی ص ۵۵ و ۴۹ شرح کاشانی ص ۲۴-۱۰

۳- قصوص الحکم، فص شعبی، ص ۱۲۰

۴- فرق میان استعداد و حال در آن است که صاحب استعداد را به تفصیل استعدادات جزئی که مقتضی فیضان معنی جزئی است، شعوری نیاند مگر آن کس از کمال افراد باشد که از مکاشفان احوال اعیان نابته در علم حق و از عارفان به سزاقمر باشد، اما صاحب حال هر که باشد به حال خود آگاه باشد. برای آگاهی بیشتر مراجعه شود به

قصوص الحکم، فص شبلی، ص ۱۶۰؛ نقل النصوص، ص ۱۱۹

۵- شرح قصوص کاشانی، فص شعبی، ص ۱۴۶

۶- ظاهر بعضی از عبارات ابن عربی و شارحاتش این است که، خود اعیان نابته، به واسطه تجلی حق از حالت عدم و ←

یعنی وجود خارجی نخواهند یافت، بلکه تا ابتدایاد همچنان در حال عدم ثابت و در مرتبه اختفاء باقی بوده و تنها از نبوت، یعنی وجود علمی بر خوردار خواهند بود و آنچه در خارج ظاهر و در عالم عین موجود است، احکام و آثار آنهاست، نه خود آنها که گفته اند:

اعیان به حسیض عین ناکرده نزول
 حاشا که بود به جعل جاعل مجعول
 چون جعل بود لخاصة تصور وجود
 توصیف علم به آن نباشد معقول^(۳)
 این عربی در فتوحات مکیه عبارتی دارد، که برگردان پارهای از آن این است: عقلها سرگردان شده اند، در اینکه آیا موصوف به وجود، که مُلَوک به این ادراکات حسی است، خود عین ثابت است، که از حال عدم به حالت وجود انتقال یافته است، یا حکم آن است، که به عین وجود حق تعلق یافته و به وسیله آن ظاهر شده است و خود عین همچنان در حال عدم ثابت و باقی مانده است. محققان اهل الله بر آنند که اشیاء و العیانی است ثابت و آن اعیان را هم احکامی است، نبوتی که ظهور آن اعیان در خروج به وسیله این احکام است.^(۴) چنانکه ملاحظه شد رأی محققان اهل الله که در واقع رأی خود لو هم است بر این است که اعیان ثابت همچنان در علم الهی باقی و به عبارت دیگر در حال عدم ثابت است و آنچه در این عالم ظاهر است، آثار و احکام آنهاست، نه خود آنها.

در فصوص نیز تاکید کرده است، که اعیان ثابت در عدمشان ثابت است و هرگز وجود نمی یابد و آنچه وجود می یابد آثار و صور آنهاست، که به حکم تعددشان و به حسب انعکاسشان در آینه وجود و وجود واحد و ایه صورت موجودات متعدد در می آورد.^(۵)

عبدالله رحمن جامی هم که از پیروان و شارحان سرشناس ابن عربی است، در کتاب نقلالتصوص، که شرحی بر «نقش الفصوص» اوست، تصریح کرده است، که بطون صفت ذاتی اعیان است و آنها اولاً و ابتدأ در مرتبه بطون است و آنچه ظاهر می نماید احکام و آثار آنها می باشد نه خود آنها.^(۶) جامی

۳- نبوت، به عالم وجود خارجی انتقال می یابد، مثلاً این عبارت ابن عربی در فتوحات: «فبالتجلی تغیر الحال علی الاعیان الثابتة من النبوت الی الوجود» (ج ۱، ص ۲۰۴) و نیز عبارت «وان الوجود الالهی لا یزال یمتن علیها بالابجد» (ج ۲، ص ۱۶۲)

و این عبارات صدر الدین قونوی در کتاب مفتاح غیب الجمع و الوجود یو العالم لیس بشی و زائد علی حقایق معلومة لله تعالی معلومة لولا منتصفه بالوجود ثانیة (ص ۷۲ با شرح مفتاح الانس) و عبارت شاگرد وی فخرالدین عراقی، علق (عین ثابت) سیراب آب حیات شد از خواب عدم بر خاست و قیامی وجود در پوشیدم (المعانی ضمیمه دیوان عراقی، ص ۳۷۹) و نیز برخی از عبارات عبدالله رحمن جامی و دیگران، که همه حکایت از این دارد، که خود اعیان در خروج وجود می یابد ولی عبارات دیگری از ایشان که در متن نقل شد دلالت می کند که مقصودشان از وجود و ظهور اعیان همان احکام و آثار آنهاست، نه خود آنها.

۱- وایمی مقبول از شرح رباعیات جامی، ص

۲- فتوحات، ج ۴، ص ۱۱۱

۳- فصوص الحکم، فص عربی، ص ۷۶

در کتاب لویح نیز به این نکته توجه کرده و آن را با عبارتی روشنتر و استوارتر بیان داشته است، آنجا که نوشته است: «و اشیای موجوده عبارتند از تعینات وجود، به اعتبار انصباغ ظاهر وجود، به آثار و احکام حقایق ایشان، یا خود وجود متعین به همین اعتبارات، بر وجهی که حقایق همیشه در باطن وجود پنهان باشند و احکام و آثار ایشان در ظاهر وجود پیدا زیرا که زوال صور علمیه از باطن وجود محال است و الا جهل لازم آید»^(۱). او در شرح رباعیات نیز آورده است که: «صوفیه موحدین با حکمای محققین متفقند، در نفی مجعولیت از اعیان ثابته و ماهیات»^(۲). شایسته توجه است، همان طور، که در گذشته گفته شد، مقصود از جعل ایجاد، به عبارت دیگر، تأثیر مؤثر در ماهیات است، به اعتبار افاضه وجود عینی و شک نیست، که وجود عینی خارجی، از اعیان، از این حیث که صور علمیه است، منتفی است.

فرق اعیان ثابته در عرفان ابن عربی، با معدومات ازلی در کلام معتزله: پیش از ابن عربی، طایفه معتزله، ثبوت را اعم از وجود، شیء را اعم از موجود و معدوم را اعم از منفی پنداشته^(۳) و به دنبال آن از ثابتات ازلی سخن به میان آوردند و آنها را معدومات نامیدند و به این ترتیب، به ثبوت معدومات قائل شدند، که مقصودشان از آنها ماهیات ممکن - نه ممتنع - و ذوات موجودات است، که در حالت عدم، یعنی پیش از وجود خارجی، در عین و خارج - نه در عقل و ذهن^(۴) - متقرر و ثابت است، به پندار این طائفه، تأثیر فاعل، یعنی خداوند در این ذوات و ماهیات این است، که آنها را - که گفته شد ثبوت و تقررشان ازلی است - ایجاد می نماید و به آنها لباس هستی می پوشاند، نه اینکه تقرر و ثبوت می بخشد، که بنا بر این پندار ایشان، آنها از ازل آزال متقرر و ثابت بوده است. توضیح و تاکید این نکته لازم است، که این جماعت تنها برای ماهیاتی، که وجودشان ممکن است، مدعی تقرر و ثبوتند، نه برای

← ۴ - نقدالنصوص، ص ۴۸

۱ - لویح، ص ۴۲

۲ - شرح رباعیات، ص

۳ - مقصود اینکه ممکن است. چیزی ثابت و به صفت شیبیت متصف باشد ولی در عین حال معدوم یعنی در خارج موجود نباشد، معتزله معدوم ممکن را ثابت و معدوم ممتنع را منفی می نامند و به این ترتیب چنانکه در متن اشاره شد، معدوم را اعم از منفی می پندارند. اما حکما و اشاعره وجود را مرادف ثبوت، مساوی شیبیت و عدم را مرادف نفی می دانند.

۴ - فلاسفه معتقدند، که ماهیت پیش از تحقق در خارج همان طور که از وجود خارجی متعری است از ثبوت خارجی نیز متعری است که گفته شد به عقیده ایشان وجود و ثبوت با هم مرادف است، اما از آنجا که معقول است، به تقرر عقلی و ثبوت ذهنی موصوف است، چنانکه ما مثلاً ماهیت مثلث را تعقل می کنیم ولو در خارج موجود نمی باشد (مراجعه شود به شفا، الهیات، مقاله اولی، فصل ۴، ص ۲۹۱) بنا بر این فرق معتزله با فلاسفه در این است که معتزله ماهیات ممکن را پیش از وجود خارجی، در خارج ثابت و متقرر می دانند، اما فلاسفه به تقرر عقلی آنها قائلند. پس عبارت «نه در عقل و ذهن»، که در متن ذکر شده برای اشاره، به فرق عقیده معتزله با فلاسفه است.

ماهياتی که وجودشان ممتنع است، دلیل ایشان بر این مدعا، یعنی تقرر و ثبوت ماهیات ممکن، این است که، معدوم معلوم است و هر معلومی، متمیز است و هر متمیزی ثابت است پس معلوم ثابت است^(۱) جای تردید نیست که استدلالشان نادرست است، زیرا قضیه «هر متمیزی ثابت است» درست نمی باشد، که مقصودشان از ثبوت چنانکه اشاره شد، ثبوت خارجی است، نه ثبوت ذهنی و برای هر اندیشمندی روشن است، که هر متمیزی، در خارج ثابت نیست، خلاصه کلام، سخن این طایفه با اصول حکمت سازگار نیست، که از نظر عقل و به حسب اصول حکمت، ثبوت مرادف با وجود است و چیزی که ثابت است موجود است و آن چیزی که در خارج موجود نیست و به اصطلاح معدوم است، ثابت هم نیست. اما ابن عربی، چنانکه دیدیم، ماهیات موجودات و به اصطلاح وی اعیان ثابته را، از ازل، در علم حق تعالی، نه در عین و خارج، ثابت یعنی موجود می داند یعنی همان طور که افکار ما، در عقول و اذهان ما موجود است و وجودی مستقل از آنها و زاید بر وجود آنها ندارد، اعیان هم در علم حق موجود است و وجودشان وابسته به وجود او و بلکه به اعتباری عین اوست، پس مقصود وی از ثبوت اعیان، ثبوت خارجی آنها نیست، بلکه وجود علمی آنها در علم حق تعالی است، که بر وجود خارجی آنها سابق است، بنا بر این، برابر اصطلاح ابن عربی، برخلاف معتزله، ثبوت در اعیان ثابته اعم از وجود نیست، بلکه نوعی از وجود است، لذا اعتقاد به آن با اصول عقل و حکمت منافات ندارد. خلاصه میان معدومات معتزله و اعیان ثابته ابن عربی فروق زیر را می توان یادداشت کرد:

معدومات معتزله پیش از وجود، مستقل از هر فاعل و جاعلی، در خارج مقرر و ثابت است. و این ثبوت نوعی از وجود نیست، بلکه واسطه میان وجود و نفی است.

اعیان ثابته ابن عربی، پیش از وجود خارجی در علم الهی ثابت است و این ثبوت اولاً در خارج نیست، بلکه در علم است، ثانیاً مستقل نیست بلکه وابسته به وجود حق و به وجهی عین اوست و ثالثاً واسطه بین وجود و نفی نیست بلکه نوعی از وجود، یعنی وجود علمی است. بنا بر این به عقیده معتزله خلق عبارت است از اعطای وجود خارجی به ثابتات خارجی و بنا بر اعتقاد ابن عربی خلق عبارت است از اعطای وجود خارجی به ثابتات و موجودات علمی. علاوه بر این، در نظر معتزله با ایجاد حق، خود اعیان در خارج موجود می گردد، اما به طوری که در گذشته گفته شد به عقیده ابن عربی احکام و آثار اعیان ثابته در خارج ظهور و وجود می یابد، نه خود آنها، چنانکه او خود در کتاب فتوحات مکیه، آنجا که عقیده محققان «اهل الله» را که خودش نیز از ایشان است در خصوص اعیان ثابته، با نظر اشاعره و معتزله می سنجد، به این فرق اشاره می نماید، چنانکه می نگارد: «در نظر اشاعره، ممکن در حال عدم، یعنی پیش از ایجاد، عینی ندارد و در صورتی دارای عینی می شود، که حق آن را ایجاد

۱- برای آگاهی بیشتر مراجعه شود به: مباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۴۵؛ اضیاح المقاصد، ص ۲۲؛ شرح مقاصد، ج

می‌نماید. در نظر معتزله، ممکن پیش از ایجاد دارای عینی است ثابت، که حق به آن وجود می‌بخشد، ولی ممتنع را که وجودش در خارج محال می‌نماید، عین ثابتی نمی‌باشد، اما محققان اهل الله بر آنند که برای اشیاء اعیانی است ثابت، و آن اعیان را احکامی است ثبوتی که آن احکام، در خارج ظهور و وجود می‌یابد.^(۱)

چگونگی ظهور احکام اعیان در خارج: از گذشته معلوم گشت، که اعیان، با تجلی ذاتی و فیض اقدس، از ازل در علم حق ثابت و با وجود او وجود داشته ولی در عین حال معدوم، یعنی نامجمول بوده، یعنی وجودی خارج و مستقل از ذات حق نداشته است و تا ابد هم، همچنان در حال عدم و اختفاء پایدار خواهد ماند و آنچه با تجلی شهودی حق ظاهر می‌شود و به فیض مقدس او، وجود عینی و خارجی می‌یابد، احکام و آثار اعیان است، نه خود آنها.

اکنون جای آن است که چگونگی این ظهور عینی، از دید ابن عربی و پیروانش مورد توجه قرار گیرد. آنچه از مقالات آنان استفاده می‌شود، ظهور احکام و آثار اعیان را دو اعتبار است، یا وجود حق آئینه است، که احکام و آثار اعیان، نه خود آنها و نه وجود حقیقی «من حیث هو»، در آن ظاهر شده است و یا اعیان آئینه است، که اسماء و صفات و شؤون و تجلیات حق، یا وجودی که به اقتضای آنها تعیین یافته است، نه وجود من حیث هو، در آن ظاهر گشته است که گفته‌اند:

اعیان همه آئینه و حق جلوه گر است
 در چشم محقق که حدید البصر است
 یا نور حق آئینه و اعیان صور است
 هر یک زین دو آئینه آن دگر است^(۲)

بنا بر این، به هر دو اعتبار، چنانکه به کرات گفته شد، نه خود اعیان ظهور می‌یابد، و نه وجود حقیقی من حیث هو، که هر دو ازلاً و ابداً در حال اختفاء و در مرتبه کمون و بطون است و آنچه نمودار می‌گردد، به اعتبار اول احکام و آثار اعیان است و به اعتبار دوم اسماء و صفات و شؤون و تجلیات حق و به عبارت دیگر وجود متعین، پس به هر صورت وجود ممکنات در خارج، عبارت می‌شود از تعین و تمیز وجود حقیقی، در مرتبه‌ای از مراتب ظهور، به سبب تلبس او به احکام و آثار اعیان ثابت که حقایق ممکنات است، به این ترتیب ذات حق، همان طور که به اعتبار تجلی ذاتی، مبداء ظهور اعیان در علم است به اعتبار تجلی اسمایی نیز مبداء پیدایش آثار و وجود احکام آنها در خارج است و میان این مبداء و این ذوی المبداء نسبی، بلکه معیتی و مقارنه‌ای موجود است، اما این مقارنه، نه از نوع مقارنه عرض به عرض است، نه از نوع مقارنه عرض به جوهر و نه از نوع مقارنه جوهر به جوهر، بلکه از نوع مقارنه مبداء است به ذی المبداء، که در آن حیز و مکان و موضع و محل شرط نیست، که مجرد تأثیر و تأثر است و مقصود از این تأثیر، احاطه قیومی حق به اشیاء و اعیان و ظهورش به صور

۱- فتوحات مکیه، ج ۴، ص ۲۱۱

۲- ابیات از شرح رباعیات جامی (ص ۲۳۳) نقل شده است.

متنوع و آثار و احکام مختلف آنهاست. ممکن است این پرسش پیش آید، که چنانکه گفته شد آثار و احکام مختلف است، زیرا مثلاً آثار و احکام آتش احراق و اشراق و گرمی است در صورتی که آثار و احکام آب سیلان و رطوبت و خنکی است و به همین قیاس است، سایر اشیاء که آثار و احکامشان با یکدیگر مختلف است در صورتی که وجود حق یک حقیقت است، که در آن به هیچ وجه اختلاف و تباین نیست پس چگونه مبداء این همه آثار متضاد و متباین می شود و در یک زمان به صورت همه آنها ظاهر و در یک آن با همه آنها مقارن می گردد؟

در پاسخ این پرسش ابن عربی و پیروانش، برای تقریب این نکته باریک و ژرف عرفانی به اذهان و عقول مردمان عادی، با توجه به آیه مبارکه «وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»^(۱) به ذکر و ایراد امثالی محسوس پرداخته اند، که امثال زیر از آن جمله است:

۱- مثال تابش نور بر آبگینه ها: هنگامی که آبگینه ها، با رنگها و اندازه ها و اکوان و اوضاع مختلف، در برابر آفتاب واقع می شود، نور آفتاب بر آن آبگینه ها می تابد و به آن رنگهای گوناگون در می آید و به دیواری، که پشت آن آبگینه هاست می افتد و با همه آن خصوصیات مختلف، در آن دیوار نمایان می گردد، پس ملاحظه شد با اینکه نور آفتاب، در حد ذات خود، از جمیع آن خصوصیات عاری و خالی می باشد، با وجود این، تمام آن الوان و مقادیر و اوضاع، به سبب آن نور ظهور می یابد، نه غیر آن. پس ظهور آثار مختلف از شیء واحد، که واجد قوایل متعدد می باشد و نیز مقارنه آن با آنها، جایز و بلکه واقع است که گفته اند:

آفتابی در هزاران آبگینه تافته	پس به رنگ هر یکی تابشی عیان انداخته
جمله یک نور است، لیکن رنگهای مختلف	اختلافی در میان این و آن انداخته ^(۲)

و یا:

اعیان همه شیشه های گوناگون بود	کافتاد بر آن پرتو خورشید وجود
هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود	خورشید در آن هم به همان شکل نمود ^(۳)

وجه تمثیل: اعیان ثابت، که گفته شد صور علمی از لینی حق است، به منزله آن آبگینه ها است و الوان و اکوان و اوضاع و سایر خصوصیات آنها، مانند آثار و احکام آن اعیان است، که اشاره شد، هر یکی از آن اعیان، آثار و احکامی خاص خود دارد که دیگری آن را ندارد، همان طور که آن آبگینه ها، هر یکی رنگی، وضعی و شکلی و اندازه ای مخصوص به خود دارد، که دیگری آن را ندارد و مبدئیت وجود حق تعالی، نسبت به آثار و احکام اعیان ثابت در خارج، مانند اشراق نور آفتاب است بر آن

۱- سوره الروم، سوره ۳۰، آیه ۲۶

۲- ابیات از لمعات عراقی (ضمیمه دیوان او لمعه پانزدهم، ص ۳۸۹) نقل شده است.

۳- از اشعة اللمعات جامی (ص ۸۶) است.

آبگینه‌ها و دیواری که پشت آن آبگینه‌ها مفروض است، به مثابه عالم خارج است، که مقابل ذهن است و نوری که به الوان و اشکال آن آبگینه‌ها درآمده، یعنی انوار مختلف محسوس، به منزله موجودات مختلف خارجی است.

نتایج: از مقال و مثال مذکور می‌توان نتایج زیر را به دست آورد:

نتیجه اول: هر یک از موجودات خارجی، در واقع دو چیز است، یکی اثر عین ثابت و یا ماهیت و دیگری مبدا مقارن آن، بنا بر این موجودات خارجی را دو جهت است. یکی جهت خلقت و امکان و عبودیت، که جهت ماهیت است و آن را فرق گویند و هر کس که این جهت را، عین باری تعالی بداند کافر باشد، که جهت مذکور امکان صرف و عبودیت محض است و دیگری جهت مبدئیت، که جهت حقیقت و جوب و ربوبیت است و آن را جمع گویند.

نتیجه دوم: نوری که بر دیوار پشت افتاده و به رنگهای گوناگون ظاهر شده، موجود خارجی است، نه غیر آن و آنچه وقوعش بر دیوار مذکور محقق است، فقط نور است و رنگهایی که در وی روی نموده است، معدوم موجود نما و موهوم محقق الفناست، نوریت جهت جمع است و لونیت جهت فرق است و موجود خارجی میان این دو جامع و در معنی میان جوب و امکان واسطه و برزخ است، پس نه واجب ممکن می‌شود و نه ممکن واجب می‌گردد. جاهلان میان نور و لون و ماهیت و مبدا فرق نمی‌گذارند و آنها را یکی می‌پندارند، اما عارفان نور را نور و لون را لون، ماهیت را ماهیت و مبدا را مبدا می‌شناسند و در نتیجه کثرت را در احکام می‌بینند نه در ذات، که بخوبی واقف می‌باشند، که تکثر و تغییر در احکام، در وحدت ذات اثر نمی‌نماید، که ذات، متعالی و متقدس از تکثر و تغییر می‌باشد و اگر چه به نظر متکثر و متغیر می‌نماید، همان طور که نور، در حقیقت به الوان آبگینه متلون نمی‌باشد و لو در ظاهر چنین می‌نماید. بالاخره عارف کاشف، بین جمع و فرق خلط نمی‌کند و همچنان عبد را عبد و رب را رب می‌شناسد و مترنم می‌شود که:

العبد عبد والرب رب فلا تخالط ولا تخلط^(۱)

۲- مثال شراب و جام: از کمال شفافیت جام و لطافت شراب، جام و شراب هر دو در چشم یک چیز می‌نماید، در صورتی که عقل می‌داند، که دو چیز است. ابن عربی گفته است که:

رَقَّ الزَّجَاجُ وَرَقَّتِ الْخَمْرُ فتشابهها وتشاكل الامر
فكانما خمر ولا قدح وكانما قدح ولا خمر^(۲)

۱- برای تحقیق بیشتر مراجعه شود به فتوحات، ج ۲، ص ۵۴۳، ص ۲۰۰ و ۲۰۲؛ لمعات عراقی ضمیمه دیوان وی، ص ۳۸۹؛ اشعة اللمعات جامی، ص ۸۶؛ اصل الاصول، ص ۲۹۹
۲- ظاهر آیات از خود وی نیست ولی او در ماخذ زیر به نقل آنها پرداخته و مضمونشان را پذیرفته است. رسائل ابن عربی، ج ۲، رساله تجلیات، ص ۴۳؛ فتوحات مکیه، ج ۱، باب دوم، ص ۶۴

فخرالدین عراقی پیرو وی، به زبان پارسی سروده است که:

از صفای می و لطافت جام
درهم آمیخت رنگ جام و مُدام
همه جام است و نیست گویی می
یا مُدامست و نیست گویی جام
تا هوارنگ آفتاب گرفت
رخت برداشت از میانه ظلام
روز و شب با هم آشتی کردند
کار عالم از آن گرفت نظام^(۱)
وجه تمثیل: جام به مثابه ماهیت و حکم و اثر عین ثابت، شراب مانند مبداء وجود و اجتماع هر دو به منزله موجود خارجی است.

نتایج: اولاً: همان طور که شراب صاف و لطیف، در ظرفها و جامهای شفاف، به ظاهر و به رنگ و شکل آنها، که اغلب متضاد و متباین می باشد، در می آید، در صورتی که در واقع به رنگ هیچ یک در نیامده و شکل هیچ یک را نپذیرفته است، حقیقت وجود حق هم، که به صورت آثار و احکام اعیان ظاهر شده، این چنین می باشد، که با تغییر و تکثر آنها تغییر نمی یابد، با وجود ظهورش در آن احکام و آثار متباین و متغیر و متکثر وحدتش پایدار می ماند و قدوسیتش با شوائب آنها آلوده نمی گردد و تعالیش به تدنی و تنزل نمی گراید. ثانیاً: موجود خارجی را که جامع میان ماهیت، یا حکم عین و مبداء وجود است، اگر از حیث اشتمالش بر مبداء، عین آن بدانیم، دور نمی باشد و اگر از حیث اشتمالش بر ماهیت، غیر آن بخوانیم باز بعید نمی نماید، بنا بر این، آن به اعتباری، نه عین است (عین مبداء) نه غیر و به اعتباری، هم عین است و هم غیر، به بیان دیگر نه حق است و نه خلق، هم حق است و هم خلق. عبارت ابن عربی، در فصوص ناظر به این مطلب است آنجا که می گوید: «فقل فی الکون ما شئت. ان شئت قلت هو الخلق، و ان شئت قلت هو الحق و ان شئت قلت هو الخلق و ان شئت قلت لاحق من کل وجه و لا خلق من کل وجه و ان شئت قلت بالحیره فی ذلک»^(۲) حاصل اینکه، می توانی کون، یعنی موجود خارجی را، به اعتبار صفات نقص خلق بنامی، به اعتبار صفات کمال حق بدانی، به اعتبار جمع بین آنها، حق خلق بخوانی و نیز می توانی آن رانه حق بدانی، از جمیع وجوه و نه خلق بخوانی، از تمام جهات، بالاخره می خواهی قائل به خیرت باش، یعنی که در این باره چیزی مگوی و به عجز و ناتوانیت اعتراف نمای، که عجز از درک ادراک، ادراک است.^(۳)

۳- مثال ظهور چهره در آینه ها: چهره ای، در آینه های متعدد که در کوچکی و بزرگی، پهنا و درازا، کجی و راستی مختلف است، روی می نماید، آن آینه ها هر یک به اندازه استعداد و متناسب با کمیت و کیفیت و خصوصیت خود، آن چهره را می نمایند. پس آن چهره، به حسب تعدد و اختلاف آینه ها به

۱- لمعات عراقی، ضمیمه دیوان لمعه دوم، ص ۳۷۹

۲- فصوص الحکم، فص هودی، ص ۱۱۲

۳- شرح فیصری، فص هودی، ص

گونه‌های متعدد مختلف نمودار می‌گردد، که اگر آینه مستدیر باشد، آن مستدیر، مستطیل باشد. مستطیل، بزرگ باشد، بزرگ، کوچک باشد، کوک و ... که گفته‌اند:

معشوقه یکی است، لیک بنهاده به پیش
از بهر نظاره، صد هزار آینه پیش
در هر یک از آن آینه‌ها بنموده
بر قدر صفالت و صفا صورت خویش^(۱)

اما با وجود این روشن است که در حد ذات خود یکی بیش نیست و به گونه‌ای واحد است.

وجه تمثیل: آینه‌های گوناگون، مانند احکام و آثار متنوع اعیان ثابت و چهره‌ای که در آن آینه‌ها نمودار می‌گردد، به مثابه مبداء وجود است، که با اینکه واحد است به وحدت حقیقی، به حسب تعدد و تنوع و سرایسای آثار اعیان ثابت متعدد و متنوع می‌نماید، در صورتی که در واقع واحد است و در وحدتش ثابت. صور گوناگونی که از این چهره، در آینه‌ها نمودار می‌گردد، نسبت به آن، به منزله ظلال و عکوس است می‌توان گفت: آن چهره، هم در آینه است و هم نیست. هم عین آن است و هم غیر آن، نه عین آن است و نه غیر آن، پس درست آمد گفته شود، که صاحب چهره، چهره‌اش را در آینه، هم دیده و هم ندیده است که گفته‌اند:

بنه آینه‌ای اندر برابر
در او بنگر ببین آن شخص دیگر
یکی ره باز بین تا چیست آن عکس
نه این است و نه آن پس کیست آن عکس^(۲)

اشیاء خارجی هم، که در اثر ظهور مبداء وجود، در مرایای اعیان پدیدار گشته است، به مثابه ظلال و عکوس مبداء وجود است و از وجود متأصل، متعری است و چنانکه به تکرار گفته شده از وجهی عین آن است و از وجهی غیر آن. لذا می‌توان گفت که مبداء وجود هم ظاهر است و هم غیر ظاهر، و نیز درست آمد که گفته شود، با دیدن موجودات خارجی، مبداء وجود هم دیده می‌شود و هم دیده نمی‌شود.^(۳)

۲- مثال ظهور دریا به صورت پدیدارهای آبی: آب دریا به صورتهای مختلف در می‌آید، که چون دریا نفس زند بخار باشد، اگر بخار تراکم یابد، ابر باشد و اگر ابر فروچکد باران باشد، اگر باران جمع گردد، به صورت سیل در آید، که دوباره به دریا می‌پیوندد و ناگفته پیداست، که همان آب دریاست، که خود را به این صور و اشکال آراست که گفته‌اند:

هر نقش که بر تخته هستی پیداست
آن صورت آن کسی است، کان نقش آراست
دریای کهن، چو بر زند موجی نو
موجش خوانند و در حقیقت دریاست^(۴)

۱- ابیات منقول از کلمات مکنونه فیض کاشانی، ص ۴۱ است.

۲- ابیات از شیخ محمود شبستری صوفی نامدار قرن هفتم است، شرح گلشن راز، ص ۳۸۰

۳- مراجعه شود به فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۳۰۴؛ شرح فصوص قیصری، فص ادربیسی، ص

۴- ابیات منقول از کلمات مکنونه، ص ۴۱

پس آب دریا، که واحد است به اشکال مختلف درمی آید، گاهی به شکل بخار، گاهی به شکل ابر، گاهی به شکل حباب و بالاخره زمانی هم به شکل امواج و انهار نمودار می گردد. وجه تمثیل: بخارها و ابرها و حبابها و موجها و رودها و نهرها، به مثابه موجودات خارجی است، که گفته شد احکام و آثار اعیان ثابت است، که در خارج ظاهر آمده است و آب دریا به منزله وجود حق تعالی است که به صور و اشکال آثار اعیان در خارج ظهور یافته است.

موجهایی که بحر هستی راست	جمله مرآب را حباب بود
گرچه آب و حباب باشد دو	در حقیقت حباب، آب بود
پس از این روی هستی اشیاء	راست چون هستی سراب بود ^(۱)

ایضاً:

ز دریا موج گوناگون برآمد	ز بیچونی به رنگ چون در آمد
گاهی در کسوت لیلی فروشد	گاهی بر صورت مجنون در آمد ^(۲)

نادانان نمی دانند، که این همه پدیدارهای متنوع و متباین آبی، ز موج و حباب و بخار و ابر و باران و برف و یخ و سیل و نهر و رود و امثال آنها، در واقع همان دریاست. اما دانایان، بخوبی درمی یابند که همان آب دریاست که به این صور متنوع و به ظاهر متضاد و متباین در آمده است و در حقیقت میان آنها تغایری و تباینی و تضادی موجود نیست.

نتیجه: همان طور که بسیاری و گوناگونی آن پدیدارهای آبی، دریا را متکثر و متنوع نمی گرداند و به وحدتش آسیبی نمی رساند، کثرت و تنوع موجودات خارجی، هم به وحدت وجود حق تعالی، که مبداء وجودی آنهاست زبانی نمی رساند و او که واحد حقیقی است، با ظهورش به صور گوناگون موجودات همچنان وحدتش را حفظ می نماید و اگرچه به سبب اجتناب آن به کثرت، جاهل غافل از آن بی خبر می باشد و جز کثرت چیزی نمی بیند و در نمی یابد که گفته اند:

بحری است وجود، جاودان موج زنان	زان بحر ندیده غیر موج اهل جهان
از باطن بحر، موج بین گشته عیان	بر ظاهر بحر و بحر در موج نهان ^(۳)

۵- مثال ظهور الف در صور حروف: الف^(۴) ملفوظ صوتی است ممتد و مطلق، که نه به خروج از مخرج خاصی مقید است و نه به عدم خروج از آن، الف مکتوب هم امتدادی است خطی، که به شکل خاصی از حروف و به عدم آن مقید نیست، با وجود این، الف لفظی، حقیقت حروف ملفوظ است، که

۱- ابیات منقول است از نقد النصوص، ص ۶۷

۲- ابیات منقول است از اساس المعرفة، ص ۱۰۱

۳- رباعی از حامی است لوایح، ص ۶۱

۴- در اصطلاح عرفاء الف اشاره به ذات احدیت، یعنی حق است، از این حیث که اول اشیاء است در ازل آزال.

نقد النصوص، پاورقی صفحه ۶۹

به واسطه مرور بر مخارج مخصوص به کیفیات مختلف متقید و به اسامی متعدد مسمی می گردد، الف خطی هم حقیقت حروف مکتوب است، که به اشکال مختلف متشکل و به نامهای گوناگون نامیده می شود، بنا بر این در واقع حروف مختلف، همان الف است، که با اینکه خودش حرف نیست،^(۱) به اشکال و ارقام متنوع حروف در آمده است که اگر الف، از مرتبه اطلاق و وحدت، به مرتبه تقید و کثرت تنزل نمی یافت، اشکال و صور حروف ظاهر نمی شد. پس حروف با همه اختلافشان در صور، حقیقتشان واحد است که گفته اند:

اعیان حروف در صور مختلفند لیکن همه در ذات الف مؤتلفند
از روی تعیین همه به اسم غیرند و ز روی حقیقت همه عین الفند^(۲)

وجه تمثیل: موجودات خارجی که گفته شد، همان احکام و آثار عینی اعیان است، به مثابه حروف است، وجود مطلق حق که مبداء ظهور و وجود آنهاست، به منزله الف است، که گفته شد در ذات خود مطلق و متنزه و عاری از هر قیدی ولی با وجود این مبداء ظهور صور و اشکال حروف است که متقید است، همان طور که اگر الف از مرتبه اطلاقش به مرتبه تقید تنزل نمی یافت، حروف ظاهر نمی شد، وجود مطلق حق هم اگر از حضرت اطلاق به مراتب تعینات نازل نمی گشت، موجودات خارجی ظاهر نمی گشت و نیز همان طور که الف، قیوم حروف است و تحقق و تشکل حروف وابسته به آن است، وجود مطلق حق تعالی هم قیوم همه موجودات است، که اگر نازی کند از هم فروریزند قالبها، همچنان که دیدیم تباین و اختلاف حروف به وحدت ذات الف که مبداء ظهور آنهاست زبانی نرسانید اختلاف و تباین آثار و احکام عینی اعیان و یا موجودات خارجی هم، به وجود حق تعالی آسیبی نمی رساند، که این موجودات اگر چه از وجهی عین اوست ولی از وجهی دیگر غیر اوست.^(۳)

۶- ظهور واحد به صورت اعداد: در عرفان این مثال برای نمایاندن ظهور حق به صورت اشیاء خارجی بیشتر از مثالهای دیگر مورد توجه قرار گرفته و مثالی تام شناخته شده است.^(۴) شرح مثال این است: واحد چون مکرر می گردد، در تکرار اول اثنین پدیدار می شود، در تکرار دوم ثلثه، در تکرار سوم

۱- به عقیده ابن عربی با اینکه الف منشاء پیدایش همه حروف است و به اصطلاح آن را مقام جمع است، خودش از حروف نیست و اگر چه عامه آن را حرف می نامند و وقتی که محقق آن را حرف می نامد، بر سبیل مجاز خواهد بود و نیز با اینکه در مقام ذات، متنزه از هر شکل و صورتی است و آن را تنزیه قبلی است، در موقع تنزل از آن مقام، به ملابس اشکال و صور جمیع حروف در می آید و آن را اتصال بعدی است. مراجعه شود به فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۶۵؛ رسائل ابن عربی، ج ۱، کتاب الالف، ص ۱۲

۲- از عبدالرحمن جامی، شرح رباعیات، ص ۲۶۱

۳- برای تحقیق بیشتر مراجعه شود به فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۶۵؛ رسائل ابن عربی، ج ۱، کتاب الالف، ص ۱۲؛ رساله نقد النفود فی معرفة الوجود، ص ۷۰۳-۶۹۹؛ نقد النصوص، ص ۶۸؛ شرح رباعیات جامی، ص ۲۶۲-۲۶۱

۴- قیصری می نویسد: ظهور واحد در مراتب اعداد مثالی تام است برای ظهور حق در مظاهرش. شرح قیصری، فص ادریسی، ص

اربعه، در تکرار چهارم ختمه و همین طور الی غیرالنهایه و اگر واحد متکثر نگردد، هیچ عددی متحقق نباشد، پس تمام اعداد، در اثر تکرر واحد تحقق می یابد و همه اعداد برای ظهور و تحققشان نیازمند ظهور واحد است، در مراتب اعداد، در صورتی که واحد در مقام ذات، از وجود اعداد و از ظهور به صور آنها غنی و بی نیاز است. آثار و احکام اعیان ثابت، و موجودات عینی به منزله اعداد و وجود مطلق حق به مثابه واحد است. همان طور که اعداد، جهت تحققشان به واحد نیازمند است و واحد در مقام ذات از آنها بی نیاز است، آثار و احکام اعیان، هم برای ظهور و وجودشان نیازمند وجود و ظهور حق است در صورتی که او در مقام ذات از آنها، یعنی که از جهان و جهانیان بی نیاز است و همان طور که واحد برای ظهور کمالاتش به اعداد که مظاهر نامتناهی آن است محتاج است، تا به وسیله آنها، کمالات بی پایانش ظاهر آید، همین طور حق تعالی برای اظهار کمالات بی پایان خود، به موجودات و اشیاء عینی، که مظاهر نامتناهی اوست محتاج است، تا به وسیله آنها کمالات بی پایانش را ظاهر نماید و نیز همان طور که احتیاج واحد به اعداد، از جهت مذکور، از نقص واحد در مقام ذات حکایت نمی کند، همین طور احتیاج ذات حق تعالی، به اشیاء عینی، از حیث مزبور، نشانه نقص او نمی باشد، که این احتیاج ذاتی نیست و در جایی که احتیاج ذاتی نباشد، حاکی از نقص نباشد، باز همان طور که وجود اعداد، مستلزم کمال و عدم آنها، موجب نقص ذات واحد نیست، همین طور وجود موجودات، باعث کمال و عدم آنها، موجب نقص در ذات حق تعالی نیست.

باز همان طور که کمال و نقص اعداد راجع به خود اعداد است، نه به واحد، که به صور و مراتب آنها ظاهر شده است، زیرا مثلاً کمال و نقص عدد چهار از ماهیت آن است، که اقتضاء کرده است، تا عدد واحد به صورت آن ظاهر آید، یعنی که تنها سه مرتبه تکرار یابد، همین طور کمال و نقص موجودات از ناحیه خودشان بوده و به خودشان برمی گردد، نه از ذات و وحدانی حق تعالی، که به صور و مراتب آنها ظاهر گشته است، که ماهیت و ظرفیت آنها طلب کرده است، تا حق به گونه ای خاص در آنها ظهور یابد و تجلی نماید. باز همچنان که واحد را نصف اثنین، ثلث ثلثه، ربع اربعه، خمس ختمه و همین طور الی غیرالنهایه خوانند و این نسب و اضافات نامتناهی را در واحدیت آن قاضی ندانند، که آنها اعتبارات محض است، همچنین از غیب مطلق گرفته تا آخرین مرتبه ظهور حق یک وجود است، که به حسب اختلاف تجلیات و تعینات، مستقی به مراتب گشته است و از آنجا که این تعینات اعتبارات محض است، لذا به احدیت ذات رفیع الدرجات حق آسیبی نمی رساند.

باز همان طور که واحد، در هر مرتبه ای از مراتب اعداد ظهور خاصی دارد و در هر یک خاصیتی و فائدت می دهد و در نتیجه حقیقت هر یک، مغایر با حقیقت دیگری می نماید ولی با وجود این، همه تفصیلات مرتبه واحد و ظهورات آن است، زیرا چنانکه به تکرار گفته شد، همان واحد است، که در این مراتب متعدد ظهور کرده و علت تزیید و منشاء پیدایش اعداد گشته است، همین طور ذات حق در اعیان و ماهیات موجودات برابر حالات و استعدادات آنها، که مختلف و متباین است، ظهور می یابد و

در نتیجه موجودات که همان ظهورات و تجلیات حق است، با یکدیگر متباین و متغایر می‌نماید ولی با وجود این، همه آنها تفصیل وجود واحد حق است که علت و مُبدع و مُظهر جمیع آنهاست. باز همان طور که از عدم واحد، عدم جمیع انواع عدد لازم می‌آید، بدون عکس، همین طور از عدم حق تعالی عدم جمیع موجودات لازم آید، بدون عکس. باز همان طور که واحد را نه جزیی است و نه مثلی همین طور ذات حق را نه جزئی باشد و نه مثلی.

باز همان طور که بقای عدد به بقای واحد است، همین طور بقای موجودات به بقای ذات حق است. باز همان طور که حصول واحد در اثنین، ثلاثه، اربعه، خسه و غیر آنها، از حیث وجه خاص آن است و اما ذاتش و نیز نامش در مراتب آن اعداد، هرگز ظهور نمی‌یابد، که آنها را اثنین، ثلاثه، اربعه، خسه و... خوانند، نه واحد. به علاوه اگر ذات و نام واحد، در مرتبه‌ای از مراتب اعداد ظاهر شدی، حقیقت آن عدد باطل شدی، همین طور، ظهور حق در مراتب موجودات، از حیث وجه خاص است و ذات متعال او، هرگز به مراتب موجودات تنزل نفرماید، که اگر چنین باشد حقایق موجودات باطل آید. پس همان طور که همه اعداد نامتناهی به واحد موجود است و با وجود این، واحد ازلاً و ابداً، در احدیت خود پایدار است، همین طور جمیع موجودات متکثر خارجی به وجود واحد حق موجود است و با وجود این، این کثرت، آن را از وحدتش خارج نمی‌کند و آن همچنان در احدیتش باقی می‌ماند.^(۱) ابن عربی در فصوص آورده است: «فاختلطت الامور و ظهرت الاعداد بالواحد فی المراتب المعلومة فاوجد الواحد العدد و فضل العدد الواحد».^(۲)

از ما تقدم این نکته واضح آمد، که در عرفان ابن عربی و پیروانش، مبدا آثار و احکام، واحد حقیقی است، که به هر ماهیتی وجه خاصی دارد، که به دیگری ندارد و از آن وجه خاص است، که آثار و احکام آن ماهیت ظاهر می‌شود و نیز به واسطه همان وجه خاص است، که آن ماهیت در ماهیت دیگر اثر می‌گذارد، تا فاعل غیر حق نباشد و لا مؤثر فی الوجود الا الله درست آید^(۳) و از این وجه خاص

۱- برای مزید اطلاع در باره مثال واحد و اعداد مراجعه شود به فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۴۹۴-۴۹۲؛ رسائل ابن عربی، ج ۱، کتاب الالف، ص ۱۲؛ شرح فصوص قیصری، فص ادریسی، ص ۶۴-۶۵؛ نقد النصوص، ص ۱۴۵؛ جامع الاسرار، ص ۱۹۲؛ الجانب العربی، ص کلمات مکنونه، ص ۳۸؛ جامع الاسرار، ص ۱۹۲

۲- فص ادریسی، ص ۷۷

۳- مراجعه شود به انشاء الدوائر، ص ۶۹؛ فصوص الحکم، فص الیاسی، ص ۱۸۳. ایضاً ابن عربی در فتوحات مکیه، ج ۴، ص ۷۱ آورده است: و اهل الكشف الذین یرون ان الوجود لله بكل صورة، جعلوا الشجرة هی صورة المتکلم كما کان الحق، لسان العبد و سمعه و بصره بهویته، لا بصفته كما یظهر فی صورة تنکر و تتحول الی صورة تعرف و هو هو لا غیره، اذ لا غیر فما تکلم من الشجرة الا الحق فالحق صورة شجرة و ما سمع من موسی الا الحق فالحق صورة موسی من حیث هو سامع كما هو الشجرة من حیث هو متکلم و الشجرة شجرة و موسی موسی لا حلول لان الشیء لا یحل فی ذاته فان الحلول یعطی ذاتین و هنا انما هو حکمان.

است که شجره موسی «انی انا الله»^(۱) گفت و حسین بن منصور حلاج^(۲) «انی انا الحق». جلال‌الدین مولوی، نیز به این نکته نظر دارد آنجا که می‌سراید:

حقا که هم او بود که می‌گفت انا الحق، در صوت الهی

منصور نبود آنکه بر آن دار بر آمد، نادان به گمان شد^(۳)

ظهور آثار اعیان در عین به ترتیب تعلق علم به آنها و برابر استعدادات آنهاست: به عقیده ابن عربی و پیروانش تجلی حق تعالی، در آثار اعیان و ظهورشان در خارج، به ترتیب تعلق علم و به تقاضا و تمنای ذات و به حسب استعدادات اعیان است، یعنی که حق تعالی، آثار و احکام اعیان را، برابر با ترتیب و مطابق با حالتی، که در علم ازلی بر آن بوده است، در خارج ظاهر و موجود می‌سازد و به صور آنها متجلی می‌گردد. ابن عربی و تابعانش، به کرات با عباراتی گوناگون، به این مطلب اشاره کرده‌اند.^(۴) که از آن جمله است: «و ما منا الا وله مقام معلوم و هو ما کنت به فی ثبوتک ظهورت به فی وجودک»^(۵) یعنی هر یک از ما را مقامی است معلوم، که تعدی از آن ناممکن است آن مقام، اختصاص تو به اوصافی است، که در حال ثبوت علمی به آن بوده‌ای و در حال وجود خارجی با آن پدیدار گشته‌ای.^(۶)

۱- سورة الفصص، سورة ۳۸، آیه ۳۱

۲- تذکرة الاولیاء، ج ۲، ص ۱۱۵

۳- منتخب دیوان شمس تبریزی، طهران، ۱۳۳۶، ص ۶۹

۴- مراجعه شود به فتوحات، ج ۳، ص ۲۵۵ و ۲۶۳؛ فصوص الحکم، فص لوطی، ص ۱۳۰

۵- فصوص الحکم، فص ابراهیمی، ص ۸۳

۶- شرح فصوص کاشانی، ص ۸۶؛ شرح فصوص فیضری، فص ابراهیمی، ص

قضا و قدر*

از جمله مسائل مهم، در تصوف ابن عربی و تابعانش، مسأله قضا و قدر است. که ارتباطی تام با مبحث اعیان ثابته و ظهور احکام و آثار آنها دارد. لذا به نظر مناسب آمد، که به دنبال گفتار مربوط به اعیان ثابته، در گفتاری جداگانه مورد توجه و تأمل قرار گیرد و لازم شد، تا برای روشن شدن مسأله، پیش از طرح آن در عرفان ابن عربی، به عنوان مقدمه، به نحو اختصار، در معنای قضا و قدر در لغت و نیز تعریف آنها، در دیگر اقسام حکمت اسلامی مطالبی یادداشت شود، که مسلم در ایضاح این مسأله و حل آن در عرفان ابن عربی مفید خواهد بود.

معانی قضا: کلمه قضا در لغت و قرآن مجید، به معانی مختلف به کار رفته است، از جمله به معنای امر، مانند «و قَضَى رَبُّكَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ»^(۱) یعنی پروردگارت امر فرمود که جز او را نپرستید. به معنای حکم، مانند «فَأَقْضَىٰ مَا آتَىٰ قَاضٍ»^(۲) یعنی پس حکم کن به آنچه تو حکم کننده‌ای. به معنای خلق و احکام و اتمام مانند «فَقَضِيهِنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ»^(۳) یعنی پس خداوند آفرینش هفت آسمان را با احکام و استحکام در دو روز به پایان رسانید. به معنای اعلام مانند «و قَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَ لَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا»^(۴) یعنی در کتاب به بنی اسرائیل اعلام نمودیم، که البته در زمین، دو مرتبه فساد خواهید کرد و هر آینه سرکشی خواهید کرد، سرکشی بزرگ.

اما قضا در اصطلاح اهل شریعت، به معنای فصل خصومات و قطع منازعات و اتیان مثل واجب، در غیر وقت آن، به کار رفته است و در اصطلاح اشاعره عبارت است، از اراده ازلی خداوند، که به اشیاء تعلق یافته است و در نزد فلاسفه عبارت است از عنایت ازلی، یعنی علم خداوند به موجودات، بر احسن نظام و ترتیب، که مبداء فیضان آنهاست.^(۵) به نظر نصیرالدین طوسی قضا عبارت است از

۱- سورة الاسراء، سورة ۱۷، آیه ۲۵

۲- سورة طه، سورة ۲۰، آیه ۷۶

۳- سورة فصلت، سورة ۴۱، آیه ۱۱

۴- سورة الاسراء، سورة ۱۷، آیه ۴

۵- ان العنایة هی کون الاول عالماً لذاته بما هی علیه الوجود فی نظام الخیر و علة لذاته للخیر و الکمال بحسب الامکان و راضياً به علی النحو المذكور فیعقل نظام الخیر علی الوجه الابلغ فی الامکان فیفیض عنه ما یعقله نظاماً و خیراً علی الوجه الابلغ الذی یعقله فیضاناً علی اتم تأدیة الی النظام بحسب الامکان. فهذا هو معنی العنایة. شفاء، الهیات، مقاله تاسعه، فصل ۶، ص

قطب الدین رازی صاحب محاکمات میان عنایت و قضا چنین فرق نهاده است: در مفهوم عنایت تخصیص است، که آن تعلق علم است به وجه اصلح و نظام البق، اما قضا علم به وجود موجودات است به نحو کلی حاشیه شرح اشارات خواجه نصیرالدین طوسی، نمط سابع، ص ۸۹. برای مزید اطلاع در باره معانی قضا و عقاید متکلمان و فیلسوفان مراجعه شود به کشف، ج ۲، ص ۱۲۳۵-۱۲۳۴؛ شرح مقاصد، ج ۲، ص ۱۴۲

* از کتاب محی الدین عربی تألیف دکتر محسن جهانگیری

وجود و اجتماع جمیع موجودات در عالم عقلی، به نحو اجمال و بر سبیل ابداع، در صورتی که قدر عبارت است از وجود آنها در مواد خارجی، پس از حصول شرائطشان، به تفصیل و ترتیب و یکی پس از دیگری.^(۱)

امیر مؤمنان علی بن ابیطالب علیه السلام در حدیث اصْبَغِ بِنِ نِبَاتِهِ^(۲) معنای قضا و قدر را امر و حکم الهی دانسته و با بیان شافی و شرح کافی آن را به گونه‌ای شرح و بسط داده است، که با وعد و وعید، ثواب و عقاب و امر و نهی سازگار باشد.^(۳)

معانی قَدَر: در لغت، قدر شئی به سکون دال، اندازه چیزی است و قدر به فتح دال، به معنای حکم و قسمت و در واقع مرادف تقدیر است.^(۴) در قرآن مجید به خلق و بیان و اخبار، اطلاق شده است مانند «و قدر فیها اقواتها»^(۵) یعنی روزیهای آن را در آن «زمین» آفرید.

و «فانجیناه و اهله الامراته قدرناها من الغابرین»^(۶) یعنی پس رهانیدیم او را و اهلش را مگر زنش را، که خیر دادیم او از بازماندگان است و نیز به معنای ایجاب و الزام آمده است مانند «نحن قدرنا بینکم الموت»^(۷) یعنی که مرگ را میان شما لازم و واجب گردانیدیم. در اصطلاح فلاسفه و برخی از متکلمان قدر عبارت است از وجود جمیع موجودات در مواد خارجی به طور مفصل و مرتب، یعنی یکی پس از دیگری، در صورتی که قضا عبارت بود از وجود آنها در عالم عقلی به طور مجتمع و مجمل^(۸) گاهی هم قدر اطلاق می شود، به اسناد افعال عباد به قدریشان و به همین جهت است، که معتزله، قدرته نامیده شده‌اند که آنان کارهای بندگان را به قدرت خودشان، نه قدرت خداوند، نسبت می دهند.^(۹)

مفهوم قضا در عرفان ابن عربی: ابن عربی و تابعانش قضا را عبارت دانسته‌اند از، حکم کلی خداوند در باره اشیاء، که پس از علم او، به احکام و احوال اعیان در غیب و پیش از وقوع آنها در خارج، واقع است. بیان مطلب اینکه خداوند بر احوال و احکام جمیع اعیان، که از ازل منطبق در آنها بوده و تا ابد نیز اعیان مقتضی و قابل آنها خواهد بود، عالم است و پیش از وجود آنها در عین، به مقتضای علمش بر آنها حاکم است و این حکم، قضای الهی در باره اشیاء عینی و موجودات خارجی است.^(۱۰)

۱- شرح اشارات خواجه، نمط سابع، ص ۸۹

۲- اصْبَغِ بِنِ نِبَاتِهِ حنظلی کوفی تابعی از یاران علی علیه السلام بوده است.

۳- برای اطلاع کافی از متن حدیث مراجعه شود به شرح مقاصد، ج ۲، ص ۱۴۳؛ کشف المراد، ص ۲۴۷؛ گوهر مراد، ص ۲۳۱

۴- کشف، ج ۲، ص ۱۱۷۹؛ در شرح مقاصد (ج ۲، ص ۱۴۲) هم قدر به معنای تقدیر آمده است.

۵- سوره فصلت، سوره ۴۱، آیه ۹

۶- سوره النمل، سوره ۲۷، آیه ۵۹

۷- سوره واقعه، سوره ۵۶

۸- شرح مقاصد، ج ۲، ص ۱۴۲

۹- کشف، ج ۲، ص ۱۱۷۹

قضا تابع معلوم است: چنانکه دانسته شد، به عقیده ابن عربی، قضا عبارت از حکم است، به عقیده وی حکم نیز به مقتضای علم و علم هم تابع معلوم است، پس قضای الهی تابع و مقتضای معلومات او، یعنی احوال و احکام اعیان ثابته است چنانکه در فصوص آورده است: «اعلم ان القضاء حکم الله فی الاشیاء و حکم الله فی الاشیاء علی حد علمه بها و فیها و علم الله فی الاشیاء علی ما اعطته المعلومات مما هی علیه فی نفسها... فما حکم القضاء علی الاشیاء الا بها»^(۱).

یعنی قضا حکم خداوند است در اشیاء و حکم او در اشیاء به حد علمی است که به آنها و نیز به آنچه در آنهاست دارد زیرا حکم مستدعی و تابع علم به «محکوم به»، «محکوم علیه» و احوال و استعدادات آنهاست و علم خداوند در اشیاء برابر است، با آنچه معلومات، یعنی خود اشیاء و احوالشان به او می دهد، یعنی که تابع آنهاست، پس حکم خداوند بر اشیاء، اقتضای خود آنهاست، که خداوند در باره اشیاء حکمی نمی کند مگر آنها خود مقتضی و مستدعی آن باشند. توجه به این نکته همان طور که قیصری توجه داده لازم است، که تابعیت علم خداوند به اعیان و احوال و استعدادتشان در مرتبه واحدیت و الهیت است، که نوعی مغایرت میان علم و عالم و معلوم متصور است و اما در مرتبه احدیت از آنجا که علم و معلوم شیء واحد است، مغایرتی مفروض نمی گردد تا تابعیتی متصور شود.^(۲)

مفهوم قدر در عرفان ابن عربی: قدر توقیت احوال اعیان است، به حسب اوقات و تعلیق هر یک از آنها به زمانی معلوم، وقتی مقدر و سببی معین، پس به عقیده ابن عربی در حالی که، در قضا توقیت نیست در قدر توقیت است، چنانکه هم اکنون اشاره شد و کاشانی شارح معتبر ابن عربی تفصیل داده است که: قدر، تعیین احوال اعیان است، به اوقاتی معین، که از آن اوقات، نه تقدم یابد و تأخر و تعلیق آنهاست، به سبب یا اسبابی معین، که از آنها تخطی و تخلف ننماید. به عبارت دیگر قدر تفصیل قضا و تقدیر ما قضی است، بحسب الازمان من غیر زیاده و نقصان.^(۳)

قدر هم تابع معلوم است: در گذشته اشاره شد که در عرفان ابن عربی، قضا تابع معلوم است، اکنون گوییم بنا به نظر وی، قدر نیز تابع معلوم یعنی اقتضات و استعدادات اعیان است، زیرا چنانکه گفته شد، قدر توقیت و تعیین احوال اعیان است، به وقت مقدر و زمان معین، اما این تعیین و توقیت نیز، در حقیقت مقتضای خود اعیان است، که اعیان به حسب استعدادات خود، طالب این توقیت و تعیین

← ۱۰- رسائل ابن عربی، کتاب المسائل، ص ۳۴؛ نقد النصوص، ص ۲۱۱؛ التعریفات، ص ۱۵۵

۱- فصوص الحکم، فص عزیزی، ص ۱۳۱

۲- شرح فصوص قیصری، فص عزیزی، ص ، فص شینی، ص

۳- فتوحات، ج ۴، ص ۱۷-۱۶-۱۵؛ شرح فصوص کاشانی، فص عزیزی، ص ۱۶۱؛ شرح قیصری، ۲۹۸؛ نقد النصوص، ص ۲۱۱. کاشانی در شرح فصوص خود همان فص و ص مذکور در فوق، آورده است: وقتی که رسول الله ص از دیوار خم شده ای، که بر سر راهش بود احتراز کرد، از وی پرسیده شد، آیا از قضای الهی می گریزی؟ فرمود از قضای او به قدرش می گریزم.

هستند، پس درست آمد که قدر هم تابع معلوم و مقدر یعنی استعدادات اعیان است. **سز القدر**: مقصود از سز القدر،^(۱) که ابن عربی گاهی آن را، «سز الاخلاص» نیز خوانده است،^(۲) اعیان ثابت و قابلیت و استعدادات و احوال و نقوش منطبع و منقش در آنهاست، که البته، چنانکه در گذشته به کرات اشاره شده است، ممکن نیست، عینی از اعیان، از حیث ذات و صفت و فعل در دار هستی ظاهر شود، مگر به قدر خصوصیت، قابلیت و استعداد ذاتیش.^(۳)

علم به سز القدر: علم به سز القدر، که ابن عربی آن را به حق از اجل علوم می داند، که انسان را از راز عظیم هستی آگاه می سازد، عبارت است از علم به اعیان اشیاء و استعدادات و احوال و آثار آنها، در علم ازلی و کیفیت ظهور و وجود آنها در خارج و نیز علم به ارتباط بین حق و خلق و خلاصه علم به نظام هستی، که آن را عالم می نامیم. پس عالم، به این علم و صاحب آن، از اسرار هستی آگاه و از احوال و افعال عباد مطلع است و بخوبی می داند، که هر موجودی را مسیری است معین، که بناچار آن را می بیناید و از قانون هستی و سز القدر که حاکم و متحکم در سراسر وجود است پیروی می نماید.

علم به سز القدر مُعْطَى رَاحَتِ كَلْبِي وَعَذَابِ الْيَمِّ است: از آنجا که علم به سز القدر، علم به آثار اعیان، اسرار عالم و سرنوشت بنی نوع آدم است، لذا عالم به آن هم از آسایش و آرامش کلی برخوردار می شود و هم دچار عذاب الیم می گردد. پس آن، در واقع مُعْطَى نَقِیضِیْن است. چنانکه در فصوص آمده است: «فَالْعِلْمُ بِهٖ يُعْطَى الرَّاحَةَ الْكَلْبِيَةَ لِلْعَالِمِ بِهٖ وَيُعْطَى الْعَذَابَ الْاَلِیْمَ لِلْعَالِمِ بِهٖ اَيْضًا فَهٗو يُعْطَى النَّقِیضِیْنِ»^(۴) شرح این عبارت بنا بر شرح شارحان معتبر وی مؤیدالدین جندی، عبدالرزاق کاشانی، داود قیصری این است که: چون عالم به سز القدر، از برکت آن بخوبی می داند، که حق تعالی در قضای سابقش در باره وی جز به مقتضای ذات وی، حکمی نکرده است و نیز می داند، که ذات به وجهی، از وجوه از مقتضای خود تخلف نمی ورزد و مقتضای ذات هرگز تغیر و تبدل نمی یابد، یعنی که نه چیزی بر آن افزوده می شود و نه چیزی از آن کاسته می گردد، لذا اطمینان می یابد، که حتماً به هر کمالی، که حقیقتش آن را اقتضاء می کند و به هر گونه رزقی، اعم از صوری و معنوی، که عینش آن را طلب می نماید، خواهد رسید. در نتیجه او از تعب طلب، آرامش می یابد و اگر هم در «سز القدر»

۱- علاوه بر «سز القدر» در اصطلاح شارحان ابن عربی عنوان «سز سز القدر» هم به کار رفته و چنین تعریف شده است. سز سز القدر این است، که اعیان ثابتة اموری خارج از حق نبوده بلکه نسب یا شؤن ذاتی اوست، بنا بر این امکان ندارد، که حقایقشان متغیر گردد، زیرا آنها اموری ذاتی است و ذاتیات حق قابل جعل، تغیر، تبدیل و مزید و نقصان نمی باشد. نقد النصوص، ص ۲۱۱

۲- فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۱۸۲

۳- مراجعه شود به فتوحات، ج ۲، ص ۷۸؛ فصوص الحکم، فص عزیزی، ص ۱۳۱؛ اصطلاحات کاشانی، ص ۱۳۳؛ شرح فصوص قیصری، فص عزیزی، ص ۲۵۱؛ نقد النصوص، ص ۲۱۱

۴- فصوص الحکم، فص عزیزی، ص ۱۳۲

برای وی طلب مقدر شده باشد، به نیکی در مقام طلب برمی آید، اما خود را به زحمت نمی اندازد، پس بنا بر این او به هر حال از راحت و آسایش و آرامش کلی برخوردار می شود و از اضطراب و پریشانی برکنار. همچنین عالم به سزاقدر، به سبب علم به آن، دچار عذاب الیم می گردد، زیرا ذاتش را مقتضی اموری مانند تنگدستی و بیماری و جهل و نادانی و کودنی و گنگی می بیند، که ملایم با نفسش نمی باشد و در مقابل دیگران را در دولت و صحت و دارای استعداد تمام، برای رسیدن به حظوظ دنیا و آخرت مشاهده می نماید و در عین حال این را هم بدرستی می داند، که وی برای رهایی از آن امور ناملایم چاره ای ندارد که آنها مقتضای ذات اوست و مقتضای ذات زایل نمی گردد، لذا او دچار اندوه و حسرت شده و به عذاب الیم مبتلا می گردد، پس درست آمد که علم به سزاقدر معطی نقیضین، یعنی ضدین است.^(۱)

عالمان به سزاقدر: به عقیده ابن عربی، اکثر اهل عالم، از علم به سزاقدر بی بهره اند و حتی رسل از حیث رسالتشان از آن آگاه نیستند.^(۲) و این علم از طریق وحی به آنان نرسیده است، که بهره ایشان از علم، از حیث مذکور، درست به اندازه ای است، که امتهایشان در امور معاش و معاد به آن نیازمندند، نه بیشتر از آن و نه کمتر و امم را در امور ذکر شده، به علم سزاقدر نیازی نمی باشد، به علاوه اگر رسل به وسیله وحی به سزاقدر عالم می شدند و در نتیجه از احکام لایتخلف اعیان و احوال و افعال و ارزاق لایتغیر بندگان آگاه می گشتند، در دعوتشان قصوری و در همتشان فتوری رخ می داد، که می دانستند افعال و اعمال مردمان مقتضای اعیان و ذوات آنهاست، که هرگز تغیر و تبدل نمی یابد، در صورتی که مقتضای رسالت جد و عزم و قوت و همت است.

اما طایفه ای از اولیاء که در سفر ثانی^(۳) متحقق و به معرفت نامه مختص و راسخ در علم و اعلم و

۱- مراجعه شود به شرح فصوص جندی، فص عزیزی، ص ۱۷۷؛ شرح فصوص کاشانی، فص عزیزی، ص ۱۶۳؛ شرح فصوص قیصری، فص عزیزی، ص . شارح قیصری توجه داده است که اطلاق نقیضین به راحت و الم مجاز است، که آنها در واقع ضدین است، اما چون وجود هر یک مستلزم عدم دیگری است، لذا اطلاق نقیضین بر آنها مجازاً درست است.

۲- رسل سه جهت دارد: جهت رسالت، آن تحمل احکام الهی است، که متعلق به افعال امم و موجب صلاح معاش و معادشان است، ایشان در این جهت امینند و جز آنچه را، که تحمل فرموده اند تبلیغ نمی فرمایند. جهت ولایت، آن فناء فی الله است به اندازه ای، که بر ایشان مقدر شده است، از کمالات صفات و اسماء او و جهت نبوت و آن اخبار از خداوند است، به اندازه ای، که از معرفتش مرزوق شده اند، چنانکه در متن اشاره شد رسل از جهت رسالتشان عالم به سزاقدر نیستند، زیرا از این جهت به ایشان فقط آن گونه و آن اندازه علم اعطاء شده است، که متناسب با استعدادات امتهایشان باشد، نه بیشتر و نه کمتر، که ایشان از این حیث مأمور اصلاح معاش و معاد مردمان خود هستند و اما از این حیث که اولیای فانی در حق و انبیای عارف به حقند، به سزاقدر عالم و عارفند که از این حیث آنان را با امتهایشان کاری نیست.

۳- مقصود از سفر ثانی سفر فی الحق بالحق است که از اسفار اربعه اهل الله است. برای آگاهی به اسفار اربعه اهل الله مراجعه شود به التعریفات، ص ۱۰۵

اکمل از دیگرانند و نیز رسل از حیث ولایتشان به سز القدر عالم و از گذشته و آینده مردمان آگاهند.^(۱) عالمان به سز القدر دو طائفه اند: طایفه‌ای که به اجمال بر آن عالمند، ایشان اهل برهان یا ایمانند و علمشان از راه برهان یا ایمان است و طائفه‌ای دیگر به تفصیل، این طائفه اهل کشف و عیانند و علمشان اکمل و اتم از طائفه اول است، که بدرستی و روشنی، به احوال و احکام اعیان ثابت در علم ازلی خداوند عالمند و به کمال و تمام به گذشته و آینده آنها مطلع و در واقع علمشان به خودشان، به منزله علم خداوند است به ایشان، که هر دو علم از مأخذ و معدن واحدی متخذ است^(۲) و آن اعیان ثابت آنان است که فرضاً هم معلوم خداوند است و هم معلوم خود ایشان و چنانکه اشاره شد، طریق علمشان به کشف و عیان است، به این صورت که خداوند اعیان ثابت آنان و نیز انتقالات احوال را بر آنان، تابی نهایت، بر ایشان مکشوف می گرداند و آنان اعیانشان را مشاهده می کنند و بر لوازم و احوالی که در مقامات و مراتب مختلف بر آنها لاحق می گردد، آگاه می شوند و اگر عین کسی، مانند عین خاتم الاولیاء، مظهر اسم جامع الهی باشد،^(۳) از طریق اطلاعش بر عین خود، به سایر اعیان اطلاع می یابد، که عینش بر آنها احاطه دارد، مانند احاطه اسم جامع الهی، به سایر اسماء و اگر عینش در احاطه عین اسم جامع نباشد، بلکه به آن نزدیک باشد، به حسب قربش به آن، از احوال و لوازم اعیان دیگر آگاه می گردد، ولی اگر آن را به اعیان دیگر اصلاً احاطه‌ای نباشد، دیگر به امری، جز احوال عین خود آگاهی نمی یابد.^(۴)

به سبب سز القدر است که حق خود را به غضب و رضا وصف کرده است: مقصود اینکه غضب و رضای الهی، به علم به سز القدر مترتب است، به این ترتیب که چون خداوند بر استعداد کامل بندگانش، که مقتضای رحمت و رأفت، منشاء کمالات علمی و عملی و باعث سعادت دنیا و آخرت است و قوف می یابد، خرسند می شود و صفی رضایش تحقق می یابد، اما چون بر نقصان استعداد و عدم قابلیتشان برای خیر و رحمت و کمال، سعادت و عدم اهلیتشان، برای علم و عمل نافع آگاه

۱- مراجعه شود به فصوص الحکم، فص شینی، ص ۶۰؛ فص عزیزی، ص ۱۳۲؛ شرح کاشانی، فص عزیزی، ص

۱۶۲؛ شرح فیصری، فص شینی، ص ؛ فص عزیزی، ص

۲- عنایت و علم الهی بر دو نوع است نوعی مقتضای عین ثابت و نوعی دیگر مقتضای ذات الهی است. نوع اول به حسب فیض مقدس مترتب بر اعیان و احوال و استعدادات آنها و به عبارت دیگر تابع آنهاست. نوع دوم به حسب فیض اقدس و جاعل اعیان و احوال و استعدادات آنها و به عبارت دیگر متبوع آنهاست. پس عبارت متن که هر دو از معدن واحد مأخوذ است و آن عین معلوم است ناظر به نوع اول علم حق است که چنانکه ملاحظه شد معدن و مأخذش همان عین ثابت است که از معدن و مأخذ عارفان کامل و عالمان به سز القدر نیز هست.

۳- اسم جامع. این اسم، جامع جمیع اسماء است و آن اسم اعظم است و گفته شده است آن والله است که ذات موصوف به جمیع صفات و مستقی به جمیع اسماء است. اصطلاحات الصوفیه کاشانی حاشیه شرح منازل السائرین، ص ۸۹؛ التعریفات، ص ۱۹

۴- فصوص الحکم، فص شینی، ص ۶۰؛ شرح کاشانی، ص ۳۱؛ شرح فیصری، فص شینی، ص

می‌گردد، خشمگین می‌شود و صفت غضبش پدیدار می‌گردد.

گذشته از این، از آنجا که خداوند، به اعیان علم پیدامی‌کند و آنها را از حیث کمال و نقص و ایمان و کفر می‌شناسد عین مؤمن مطیع از او می‌خواهد، تا به لطف و رضا بروی تجلی کند، در صورتی که عین کافر از او می‌خواهد، تا به غضب و قهر بروی متجلی شود، پس به این صورت هم درست آمد که علم‌القدر باعث اتصاف حق به رضا و غضب^(۱) است.

به سبب علم‌القدر است که اسماء الهی متقابل شده است: زیرا حق تعالی بذاته، ذاتش را می‌داند و از علم به ذاتش، علم به نسب و کمالاتش، که تعبیر دیگری از اسماء و صفاتش است، حاصل می‌گردد، که از جمله آنها، نسبت و صفت رضا و غضب است، پس علم به ذاتش، باعث پیدایش رضا و غضب می‌گردد و در اثر آن، اسماء جمال و جلال تحقق می‌یابد^(۲) و در نتیجه بهشت و دوزخ پدیدار می‌گردد، پس درست آمد، که علم حق به ذاتش که در معنی همان علم‌القدر است، باعث پیدایش تقابل در اسماء او می‌باشد و اسماء متقابل الهی ظهور می‌یابد، باز درست آمد که ممکن نیست چیزی از حقیقت سزالقدر اقوی و اعظم و اشمل باشد، که حکمش عام است و همان‌طور که در خلق حاکم و متحکم است در خصوص حق و اسماء و صفات او نیز حاکم است، از این حیث که آنها هم تابع اعیان است، یعنی که حقیقت سزالقدر از او می‌خواهد، تا در باره هر عینی برابر استعداد و قابلیتش حکم نماید، بنا بر این حقیقت سزالقدر همان‌طور که حاکم در خلق و وجود مقید است، که هیچ مخلوقی را از آن گزیزی و یا گزیری نیست، حاکم بر حق و وجود مطلق هم هست یعنی که حق هم محکوم است، تا به مقتضای اعیان و برابر حکم قدر، حکم نماید.^(۳)

کفر و ایمان، اطاعت و عصیان اقتضای ذات انسان است: لازمه آنچه تاکنون در باره قضا و قدر گفته شده این است، که هر انسانی، کافر یا مؤمن، عاصی یا مطیع، بدکار و یا نیکوکار متولد می‌شود و این کفر و ایمان و اطاعت و عصیان، ذاتی هر انسانی و به حسب و اقتضای عین ثابت اوست، که در علم قدیم ازلی بر آن بوده است. ابن عربی در کتب و رسائلش به این لازمه تصریح کرده از جمله در کتاب فصوصش آورده است: «فَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا فِي ثُبُوتِ عَيْنِهِ وَحَالَ عَدَمِهِ ظَهَرَ بَتَلْكَ الصُّورَةِ فِي حَالِ وُجُودِهِ وَ قَدْ عَلِمَ اللَّهُ ذَلِكَ مِنْهُ أَنَّهُ هَكَذَا يَكُونُ فَلِذَلِكَ قَالَ وَهُوَ عَلِيمٌ بِالْمُهْتَدِينَ^(۴) فَلَمَّا قَالَ مِثْلَ هَذَا قَالَ أَيْضًا^(۵) مَا

۱- فصوص الحکم، فص عزیزی، ص ۱۳۲؛ شرح فصوص کاشانی، فص عزیزی، ص ۱۶۳؛ شرح فصوص

قیصری، فص عزیزی، ص

۲- رجوع شود به ص ۲۲۵

۳- فصوص الحکم، فص عزیزی، ص ۱۳۲؛ شرح کاشانی، فص عزیزی، ص ۱۶۳؛ شرح قیصری، فص عزیزی،

ص

۴- سوره انعام، سوره ۶، آیه ۱۱۷؛ سوره نحل، سوره ۱۶، آیه ۱۲۶؛ سوره قصص، سوره ۲۸، آیه ۵۶؛ سوره فلم،

سوره ۶۸، آیه ۷

يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدِي^(۳) یعنی کسی که در نبوت عین و در حال عدمش مؤمن بوده در عرصه وجودش نیز، به همان صورت ظهور می‌یابد و همانا خداوند به ایمان وی، در حال عدمش و به اینکه در عرصه وجود خارجی نیز مؤمن خواهد بود دانا بوده است و به همین جهت است که خداوند فرموده: «و او به هدایت یافتگان داناتر است» و هنگامی که مثل این قول را فرموده، به دنبال آن افزوده است: حکم به ایمان بعضی و به کفر بعضی دیگر، نزد من تبدیل نمی‌یابد. شارح قیصری در مقام شرح عبارت مذکور نوشته است که: امر خداوند بر دو قسم است، یک قسم امری است، که ممکن نیست عینی از اعیان، از امثال آن سرباز زند و آن امر تکوینی است، که عدم امثال آن ممتنع است، اما قسم دیگر امری است و به هیچ نحوی تغیر و تبدیل نمی‌یابد و خداوند آنها را دگرگون نمی‌سازد که تغیر ذاتی، مستحیل می‌نماید و امر خداوند به امر مستحیل تعلق نمی‌یابد، پس هیچ موجودی را از این احکام و به اصطلاح قضا و قدر الهی مَفْزُی و مَخْلُصی نمی‌باشد و در نتیجه اختیار به معنای انتخاب آزاد، نه تنها در مورد خلق بلکه در خصوص حق نیز منتفی می‌گردد و جبری فراگیرنده و حاکم و متحکم سرتاسر هستی را فرامی‌گیرد و به هر موجودی اعم از حق و خلق حکومت می‌کند. چنانکه در کتاب انشاء الدوائر با کمال صراحت و جسارت اختیار را از خداوند سلب کرده، امکان را انکار کرده و وجود را منحصر در وجوب و استحاله دانسته است.^(۴) جبر او همان طور که با جبر علمی و جبر دینی اشعری تفاوت داشت، با جبر به معنای سرنوشت و تقدیر نیز متفاوت است زیرا سرنوشت و تقدیر معمولاً به این معنی است، که خداوند و یا یک قدرت فائق و مرموز دیگری آغاز و انجام و افعال مردمان را پیش از خلقتشان معین و مقدر کرده است به طوری که ایشان را به هیچ گونه چاره و وسیله‌ای از آن رهایی نیست. چنانکه ملاحظه شد در این نوع جبر برخلاف جبر ابن عربی اولاً خدا و یا هر موجود دیگری که سرنوشت بندگان را تعیین می‌کند حاکمی خود کامه و مطلق العنان شناخته شده است که بدون توجه به استعداد و اقتضای ذاتی مردمان و تقاضا و تمنای آنان هر گونه که بخواهد حکم می‌کند، ثانیاً دیگر خود او محکوم به این حکم و مجبور به این جبر نیست که او فَعَالٍ مَیْشَاءُ است و با اینکه همه چیز در قبضه قدرت و دستخوش حکم و تحکم اوست او محکوم هیچ حکمی و مطاع هیچ اصل و قانونی نیست.

← ۵- سوره ق، سوره ۵۰، آیه ۲۹

۱- فصوص الحکم، فص لوطی، ص ۱۳۰

۲- انشاء الدوائر، ص ۱۰

عالم و رابطه آن با حق تعالی *

معانی عالم: عالم، به فتح لام، در لغت مأخوذ از علامت است و اسم است برای چیزی که به وسیله آن چیز دیگر شناخته و دانسته می شود، همان طور که خاتم به فتح تاء اسم است برای چیزی که به وسیله آن چیزی پایان داده می شود. اما در اصطلاح متألهان و عارفان از جمله ابن عربی و پیروانش که انسان کبیر^(۱) نامیده شده است، عبارت است از جمیع ماسوی الله. در فتوحات آمده است که: «إِنَّ الْعَالَمَ عِبَارَةٌ عَنِ كُلِّ مَسْوِيٍّ مِنَ اللَّهِ وَ لَيْسَ إِلَّا الْمَمَكَنَاتِ سِوَاءِ وَجِدَتِ أَوْ لَمْ تَوْجِدْ فَأَنهَا بِذَاتِهَا عَلَامَةٌ عَلَيَّ عَلِمْنَا أَوْ عَلَيَّ الْعِلْمُ بِوَأَجِبِ الْوُجُودِ لِدَاتِهِ» چنانکه از عبارت بر می آید وجه مناسبت میان معنای لغوی و اصطلاحی این است که این موجودات باعث شناسایی و علامت حق است^(۲) البته نه از حیث ذات، بلکه از حیث اسماء و صفات، یعنی که با هر امری از امور عالم اسمی از اسماء الهی شناخته می شود که هر امری مظهر اسم خاصی از آن اسماء است مثلاً اجناس و انواع حقیقی مظهر اسماء کلی است، عقل اول^(۳) به جهت اشتمالش بر جمیع کلیات حقایق عالم و صور آنها به طریق اجمال، عالمی است کلی که مظهر اسم «الرحمن» است و نفس کلی^(۴) به جهت اشتمالش به طریق تفصیل بر جمیع جزئیات اموری که عقل اول مشتمل بر آنها بود، عالمی است کلی که مظهر اسم الرحیم^(۵) است و انسان کامل^(۶) که جامع جمیع آن امور است در مرتبه روحش اجمالاً و در مرتبه قلبش تفصیلاً عالمی است کلی که مظهر اسم الله است که جامع جمیع اسماء است و از آنجا که هر امری از امور عالم علامت و مظهر اسمی از اسماء الهی است و هر اسمی هم از حیث اشتمالش بر ذات که جامع جمیع اسماء است مشتمل بر جمیع آنهاست از این حیث می توان گفت که هر امری از امور عالم علامت و نشانه جمیع اسماء است.^(۷)

۱- فیصری می نویسد به این جهت عالم را انسان کبیر نامیده اند که جمیع آنچه در عالم است عبارت است از مجموع آنچه در نشأه انسانی موجود است یعنی که عالم تفصیل نشأه انسانی است. فص آدمی، ص

۲- فتوحات، ج ۳، ص ۴۴۳

۳- به اصطلاح مشائیان عقل اول صادر اول از واجب تعالی است. در عرفان ابن عربی بجای آن حقیقت محمدیه به کار رفته است چنانکه در فتوحات (ج ۱، ص ۹۵) آمده است: وَ كَذَلِكَ الْمَفْعُولُ الْإِبْدَاعِيُّ الَّذِي هُوَ الْحَقِيقَةُ الْمَحْمُودِيَّةُ عِنْدَنَا وَالْعَقْلُ الْأَوَّلُ عِنْدَ غَيْرِنَا.

۴- فلاسفه نفوس افلاک را نفوس کلی می خوانند که مانند خود افلاک از عقول صادر شده اند مثلاً نفس فلک اول از عقل اول صادر شده است. ابن عربی نیز نفس کلی را مفعول ابداعی می داند که منبعث از عقل و تحت حیطة و خاطری از خواطر اوست. فتوحات، ج ۱، ص ۹۵

۵- در خصوص اسم الرحمن و الرحیم مراجعه شود به ص ۲۶۱

۶- در خصوص انسان کامل در آینده به تفصیل سخن گفته خواهد شد.

۷- مقدمه فیصری بر فصوص الحکم، فصل پنجم، ص ؛ تعریفات جرجانی، ص ۱۲۶؛ کشاف، ج ۲، ص ←

✻ از کتاب محی الدین عربی تألیف دکتر محسن جهانگیری

اعتبار عالم در عرفان ابن عربی: تاکنون بارها گفته شده است که در عرفان وحدت وجودی ابن عربی با اینکه به اعتباری وجود حق و وجود عالم واحد و عین هم است و در دار هستی جز وجود حق وجودی نیست اما به اعتباری دیگر، آنها غیر هم اند به این بیان که حق از حیث اسماء و صفاتش که از این حیث متجلی در مرایای اعیان و مظاهر ممکنات است همان عالم است اما از حیث ذاتش که مجرد و معزی از جمیع اوصاف و نسب است غیر عالم و متعالی از آن است و به این اعتبار است که در برابر حق خلق و در برابر باری ماسوی باری یعنی عالم معنی می یابد^(۱) و لذا همان طور که حق و اسماء و صفاتش موضوع بحث قرار می گیرد از عالم و اوضاع و خصوصیاتش نیز که اشاره شد مظاهر و مجالی اسماء حق است مباحثی به میان می آید و از آن جمله است:

نسبت عالم به حق مانند نسبت سایه است به صاحب آن: اکنون که گفته شد که به اعتباری حق و خلق در برابر هم قرار می گیرد و با هم تقابل می یابد. ابن عربی این تقابل را به صور متنوع و امثله متعدد نمایانده است که از آن جمله است سایه و صاحب سایه زیرا همان طور که سایه بخودی خود معدوم و به وسیله شخص و یا شیء صاحب سایه موجود است، همین طور آنچه ماسوی الحق و عالم نامیده شده است فی نفسه معدوم و به وسیله حق موجود است چنانکه در فصوص آمده است:

«اعلم ان المقول علیه سوی الحق او مستی العالم هو بالنسبة الی الحق كالظل للشخص و هو ظل الله و هو عین نسبة الوجود الی العالم لان الظل موجود بلاشک فی الحس»^(۲) کاشانی در مقام شرح این عبارت آورده است که تحقق ظل به وجود شرائط زیر موکول است:

۱- وجود شخصی مرتفع که ظل به آن متصل باشد.

۲- محلی که ظل به آن واقع گردد.

۳- نوری که به وسیله آن ظل امتیاز یابد.

در مورد عالم می توان گفت شخص عبارت است از وجود حق مطلق، محل عبارات است از اعیان ممکنات که مظاهر حق است و نور عبارات است از ظهور اسم «الله» که اسم الظاهر است. پس اگر اعیان که محل ظهور حق است به نحوی موجود نباشد یا نور وجود و ظهور به گونه ای از ذات حق نترارد و یا عالم که در اصطلاح وجود اضافی است به وجود حق تعالی که وجود مطلق است اتصال نیابد، عالم معنی و وجود پیدا نمی کند، که گفته شد عالم ظل الله است و تحقق ظل به شرایط مذکور

← ۱۰۵۳

۱- کاشانی می نویسد: در عرف عام ماسوای حق عالم نامیده می شود اما در عرف خاص و در نزد اهل تحقیق سوای حق وجودی نیست و تنها با اعتبار وجود اضافی، که با تعدد اعیان، تعدد می یابد سوی الحق مفهوم پیدا می کند و عالم نام می گیرد. شرح کاشانی، ص ۱۱۳. باز می نویسد که سوی الحق حق متخیل و ظل حق و وجود اضافی است زیرا اصل آن همان وجود حق است به اعتبار نسبت و اضافه یا تعین و تفید، همان کتاب، ص ۱۱۹

۲- فصوص الحکم، فص یوسفی، ص ۱۰۱

وابسته است. توجه به این نکته لازم است که همان طور که در عالم حس، ظل متصل به ذات ذی ظل است و انفکاکش از آن مستحیل است، همین طور نور وجود و ظهور حق که بر اعیان ممکنات یعنی عالم گسترده است متصل به حق است و انفکاکش از او محال است، الا اینکه میان این دو گونه اتصال فرق است، که اتصال ظل به ذات ذی ظل در حس، حکم به اثنیت می کند، ولی اتصال نور وجودی یعنی وجود عالم به حق حکم به احدیت می نماید، زیرا این اتصال از نوع اتصال مقید به مطلق است و چنانکه بارها گفته شده مقید همان مطلق است به اضافه خصوصیتی که به آن مقید است.^(۱)

خلاصه همان طور که در صدر گفتار اشاره شد برابر عرفان ابن عربی و پیروانش تقابل حق و خلق و باری و ماسوای او که عالم باشد اعتباری است، برخلاف تقابل ظل و ذی ظل که حقیقی است.

عالم خیال بلکه خیال اندر خیال است: عرفان ابن عربی بر این اصل استوار است، که وجود حقیقی قائم به خود، منحصر در وجود حق است و وجود عالم مجازی و اضافی و اعتباری و ظلّی یعنی ظل وجود حق و وابسته به او و در نتیجه در ذات خود ناپایدار و به عبارت دیگر وهم و خیال است.^(۲) او عالم را به این جهت خیال می داند، که به نظر وی ماهیت خیال عبارت است از تبدل در هر حالی و ظهور در هر صورتی و از آنجا که برابر اصول عرفان وی عالم هم همواره در حال تبدل و تغیر و حرکت و انتقال است پس آن خیال است.^(۳) او گاهی هم خیال را چنین معنی می نماید، که آن چیزی است، که چیزی را در صورتی دیگر می نمایاند اما چون تأمل شود دریافته شود، که آن صورت در واقع همان چیز است، نه غیر آن. بنا بر این می نویسد: کسانی که در ظلمت حجاب جهل، محجوب و از نور عرفان راستین محرومند، دچار این تخیل و گرفتار این توهم شده اند، که عالم را وجودی است حقیقی که قائم به خود و خارج از حق است و این خلاف نفس الامر است زیرا که اگر تعمق و تأمل نمایی دریابی که وجود عالم، همان وجود حق است که در مظاهر اعیان و به صور آنها ظاهر گشته است^(۴) بنا بر این مقصودش از خیال نه خیال واهی بی اساس است که نوعی مرض و وسواس است، و نه خیال به اصطلاح فلاسفه است که خزانه حس مشترک است^(۵) و محلش مؤخر بطن اول دماغ است و نه به

۱- شرح فصوص کاشانی، فص یوسفی، ص ۱۱۳

۲- وهم و خیال به یک معنی به کار رفته است.

۳- در فتوحات (ج ۲، ص ۳۱۳؛ ج ۱، ص ۲۰۷) آورده است: فکل ماسوی ذات الحق فهو فی مقام الاستحالة السریعة و البطیئة فکل ماسوی ذات الحق خیال حائل و ظلّ زائل فلا یبقی کون فی الدنیا و الاخرة و ما بینهما و لاروح و لانفس و لاشیء مما سوی الله اعنی ذات الحق علی حالة واحدة بل تتبدل من صورة الی صورة دائماً و لیس الخیال الا هذا.

۴- در فصوص، فص یوسفی، ص ۱۰۳ آمده است: فالعالم متوهم ماله وجود حقیقی و هذا معنی الخیال ای خیل لک انه امر زاید قائم بنفسه خارج عن الحق و لیس کذلک فی نفس الامر.

۵- حس مشترک قوه ای است که مرتب در اول تجویف مقدم دماغ و قابل جمیع صوری است که در حواس خسته منطبق است و خیال در آخر تجویف مقدم دماغ مرتب است و به منزله خزانه حس مشترک است و آنچه را ←

معنای عالم خیال است که از حضرات خمس است^(۱) بلکه مقصود از آن معنای فلسفی وسیعی است که شامل هر حضرت و حالتی است که حقایق وجودی در آن به صورت رمزی نمایان می‌گردد و آن صورت نیز تغییر و تبدل می‌یابد، بنا بر این جمیع اموری، که در حس و عقل به صورت گوناگون ظاهر می‌شود و برای معرفت حقایقشان تأویل و تعبیر آنها لازم می‌نماید، خیال است. برابر این معنی است که او حیات را هم خواب و خیال، بلکه خیال در خیال نامید و وجود حقیقی را مخصوص خداوند متعال دانست که ثابت و لایتغیر است. چنانکه اشاره شد او به خیال بودن عالم اکتفا نمی‌کند بلکه از آن می‌گذرد و این نکته را خاطر نشان می‌سازد که وجود کونی خیال اندر خیال است زیرا گفته شد که وجود عالم و از جمله وجود ما و قوای مدرک ما، ظل و خیال است، مدرکات ما هم که باز وجوداتی اضافی و در ذات خودشان ناپایدار است پندار و خیال است، بنا بر این درست آمد که وجود کونی که مدرک ما است خیال در خیال و یا به قول حافظ هیچ در هیچ است.^(۲) عبارت زیر ناظر به این نکته است: «فاعلم انک خیال و جمیع ما تدر که مما تقول فیه لیس انا خیال. فالوجود کله خیال فی خیال»^(۳) چون تقریر افتاد که وجود عالم حقیقی نیست، بلکه اضافی است و وجود حقیقی فقط وجود حق است، پس بدان که تو و قوای مدرک تو و همچنین جمیع مدرکات تو که آنها را غیر خود می‌نامی خیال است، بنا بر این وجود همه‌اش خیال در خیال است. مقصود از خیال اول، کل عالم و وجود ظلّی است و مراد از خیال ثانی مخاطب و همه قوای مدرک اوست.^(۴)

عالم خیال است ولی نماینده یک حقیقت است: اکنون که معلوم شد ابن عربی عالم را خواب و خیال، وهم و پندار و وجود مجازی و ظلّی و اضافی می‌داند این پرسش پیش می‌آید که آیا این خواب، خواب پریشان، این خیال، خیال بوج، این پندار، پندار بیهوده و بالاخره این وجود ظلّی و اضافی، به کلی بوج و هیچ و بی‌اساس است و از آن یکسره باید دست برداشت و رهاش ساخت یا اینکه این خواب را تعبیری و آن پندار و خیال را اساسی و آن مجاز را حقیقتی و آن ظل را ذاتی و صاحبی است. علاوه بر اینکه عقاید گذشته ابن عربی در خصوص ظهور حق در عالم و مظهریت عالم برای او و معنای خیال مؤید شق دوم است، نصوص دیگری از وی مشاهده شده که تصریح می‌کند که وجود مجازی و ظلّی این عالم نماینده یک هستی راستین و نشانه یک وجود حقیقی است و به تعبیری دیگر وجودات این عالم آیات وجود حق است و همان طور که ما خوابهای خود را تعبیر می‌کنیم همین طور باید، به طریق

← که حس مشترک از حواس خمس می‌پذیرد، آن را در خود نگه می‌دارد. نجات، ج ۱، ص ۱۶۳

۱- رجوع شود به ذیل ص ۱۷۶

۲- اشاره به این بیت است:

جهان و کار جهان جمله هیچ در هیچ است

۳- فصوص الحکم، فص بوسفی، ص ۱۰۴

۴- شرح فصوص بالی ذیل شرح کاشانی، ص ۱۱۹

هزار بار من این نکته کرده‌ام تحقیق

صحیح، به تعبیر و تفسیر این واقعیت متعارف، که در حقیقت پندار و خواب و خیال است بپردازیم تا مگر حقیقت امور این عالم را در ماورای این نمودها و خیالات و منامات دریابیم. او با الهام از حدیث نبوی «الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا» می گوید که پیغمبر ص ما را با این حدیث متنبه و آگاه ساخته است که هر چه انسان در این عالم و در حیات دنیا می بیند، آن به منزله رؤیای نائم و خیال است، پس به ناچار باید تأویل و تعبیر گردد چنانکه در فصوص آورده است: «ولما قال عليه السلام الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا»^(۱) تبه علی انه کل ما یراه الانسان فی حیاة الدنيا ائما هو بمنزلة الرؤیا للنائم: خیال فلا بد من تأویله. انما الکلون خیال و هو حق فی الحقیقه. و الذی یفهم هذا حاز اسرار الطریقه»^(۲) کاشانی در شرح خود نوشته است که: مضمون و معنی حدیث این است که حیات نوم است و همه محسوسات و مشهودات مانند رؤیای نائم خیال است همان طور که رؤیا را معانی است متمثل در خیال و حقایقی است متجسد که نیازمند تأویل است همین طور برای تمام اموری که در این عالم برای ما متمثل و متجسد است، معانی و حقایقی است که در عالم مثال و پس از آن در عالم حس تمثیل و تجسد یافته است که اهل ذوق و شهود از این ظواهر می گذرند و به آن معانی و حقایق می رسند. به بیانی گسترده تر و رساتر این صور و اشکال و هیات و احوالی که در عالم مشاهده می کنیم آیات و اعلام و امثله ای است برای حقایق و صور و معانی معقول ازلی. پس کون از حیث این صور و اشکال خیال است ولی خیالی که نماینده حقیقت است و آن حقیقت وجود حق متعال است که در این صور و اشکال ظاهر گشته است.^(۳) این عربی در کتاب فتوحاتش نیز با بیانی دیگر به شرح مطلب فوق پرداخته و چنین نگاشته است که انسان را دو حالت است: خواب و بیداری و خداوند برای هر حالتی، ادراکی مخصوص گردانیده است که به وسیله آن اشیاء مربوط ادراک می گردد، ادراک مخصوص به بیداری حس و ادراک مخصوص به خواب حس مشترک نامیده می شود. مردم معمولاً آنچه را که به حس درمی یابند رؤیا نمی دانند و لذا به تعبیرش نمی پردازند، در صورتی که رؤیا را تعبیر می نمایند، اما کسانی که به درجات معرفت نائل می گردند بخوبی درمی یابند که انسان در حال بیداری نیز در خواب است و صوری را نیز که در

۱- ظاهر معنای حدیث این است که مردمان در این دنیا در خواب غفلتند و بسیاری از حقایق را نمی دانند، اما وقتی که می میرند و از این دنیا درمی گذرند، از خواب غفلتشان بیدار می شوند و متنبه و آگاه می گردند که حقیقت جز آن بوده که می پنداشتند. ظاهر معنای آیه «لقد كنت فی غفلة من هذا فکشفنا عنک غطاءک فیصرک الیوم حدید» نیز همین باشد اما این عربی چنانکه خوی و روش وی است برای حدیث و آیه مذکور معنی و تأویل صوفیانه قائل شده است، که معنی نوم را غفلت از معانی غیبی و حقایق الهی دانسته و موت را به معنای موت اختیاری و فناء فی الله در نظر گرفته است یعنی همان طور که خفته در خواب از حقیقت فقط صورتی می بیند، انسان هم در این حیات از حقیقت فقط صورتی درمی یابد و تنها در صورتی از معانی غیبی و حقایق الهی آگاه می گردد که حس و عقلش بمیرد یعنی که به مقام فناء فی الله ارتقاء یابد.

۲- فصوص الحکم، فص سلیمانی، ص ۱۵۹

۳- شرح کاشانی، ص ۲۰۱-۲۰۰

این حال می بینند باز خواب و رؤیا است و مانند رؤیا نماینده معانی و حقایقی است که در پشت پرده این صور مخفی و پنهان است، لذا خداوند پس از اینکه امور واقع در حس ظاهر را ذکر کرد، فرمود «فاعتبروا»^(۱) «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً»^(۲) یعنی از آنچه برای شما در حس ظاهر بیدار گشته است، عبور کنید، تا به علم آنچه ناپیدا و پنهان است برسید، نبی علیه السلام هم فرموده است که «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا ولكن لا يشعرون»: مردمان در خوابند وقتی که مردند بیدار می گردند ولیکن نمی دانند، پس هستی همه اش خواب است، بیداریش هم خواب است، منتهی آنچه معمولاً خواب نامیده می شود خواب در خواب است، کسانی که از این نکته غافلند و چون از خواب معمول بیدار شدند دیگر به طور کامل خود را بیدار می پندارند، مانند کسانی هستند، که در خواب می بینند، که از خواب بیدار شده اند، در صورتی که هنوز در خوابند^(۳) باز در جای دیگر همان کتاب با الهام از حدیث نبوی مذکور تاکید می کند که انسان در زندگانی این جهان همواره در خواب و غفلت است و بیداری و آگاهی به وسیله مرگ بیدار می گردد، کسانی که پیش از مرگ خود را بیدار می انگارند مانند کسانی هستند که در خواب خود را بیدار می پندارند و در نتیجه این پندار در حالت خواب رؤیای خود را برای دیگران نقل می نمایند، مؤید حدیث نبوی است آنچه خداوند در مورد مرده می فرماید. فکشفنا عنک غطاءک فیصرک الیوم حدید^(۴) مقصود اینکه تو به واسطه مرگ ادراک می کنی آنچه را که در زندگانی دنیا ادراک نمی کردی پس مرگ بیداری است نسبت به آن حالتی که در حیات دنیا با آن بوده ای.^(۵)

باز در همان کتاب پس از ذکر حدیث مذکور به آیه مبارکه و من آیاته منامکم باللیل والنهار و ابتغوا کم من فضله^(۶) استناد می جوید و می نگارد که منظور از منام در لیل خواب عادی و مراد از منام در نهار همان خوابی است که پیامبر به آن تصریح کرده و «الناس نیام» فرموده است^(۷) یعنی غفلت از حق و حقیقت.

۱- سوره حشر، سوره ۵۹، آیه ۲

۲- سوره نور، سوره ۲۴، آیه ۴۴

۳- مراجعه شود به فتوحات، ج ۲، ص ۸۰ و ۳۷۵

۴- سوره ق، سوره ۵۰، آیه ۲۱ تمام آیه: لقد كنت فی غفلة من هذا فکشفنا عنک غطاءک فیصرک الیوم حدید.

۵- فتوحات، ج ۲، ص ۳۱۳

۶- سوره روم، سوره ۳۰، آیه ۲۲. معنای ظاهر آیه این است: از آیات خداوند که بر توحیدش دلالت می کند خواب شماست در شب و در روز و طلب شماست از فضل او یعنی که شب و روز هر دو هم وقت خواب است و هم وقت کسب و کار و طلب معیشت که بعضی شب می خوابند و روز کار می کنند و بعضی دیگر روز می خوابند و شب کار می کنند. اما ابن عربی چنانکه دیدیم به تأویل آیه پرداخته و میان خواب در شب و خواب در روز فرق نهاده است که خواب در شب را به معنای خواب عادی و خواب در روز را به معنای غفلت از حق و حقیقت گرفته است.

۷- فتوحات، ج ۱، ص ۲۰۷

فرق میان قول یوسف و قول پیامبر ما محمد ص در خصوص رؤیا: به عقیده ابن عربی فرق است میان قول یوسف که پس از تأویل و تحقق رؤیایش گفت: «هذا تأویل رؤیای من قبل قد جعلها رتی حَقّاً» و قول محمد ص که فرمود: «الناس نيام، فاذا ماتوا انتبهوا» زیرا یوسف چون خواب دید و بیدار گشت چنین پنداشت که از خواب غفلت بیدار شده است در صورتی که او همچنان در خواب غفلت بود تا مرد و در واقع حال یوسف مانند حال کسی بوده که در خواب دیده که از خواب بیدار شده و آنگاه به تعبیر رؤیایش پرداخته است، غافل از اینکه وی هنوز در خواب است و آنچه راهم که معمولاً بیداری می‌گوییم در واقع خواب است و آنچه راهم که معمولاً خواب می‌نامیم حالتی از حالات بیداری معمول است و جمیع اشیاء و اموری که در بیداری معمولی و یا در خواب معمولی می‌بینیم خیال است و تأویلش واجب لذا اصل و حق همان است که نبی ما محمد یعنی یوسف محمدی فرمود که: الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا.^(۱) کاشانی می‌نویسد: فرق میان ادراک محمد و ادراک یوسف در این است که یوسف چون دید که رؤیایش تعبیر شد و آنچه در عالم خیال بود به عالم حس انتقال یافت، گفت: «قد جعلها رتی حَقّاً» و به این گفتار صورت خارجی حتی را حق انگاشت در حالی که آن به معنای درست کلمه حق نیست اما محمد ص صورت حسنی را خیال بلکه خیال در خیال دانست و متنبه ساخت که بیداری و انتباه از این غفلت به وسیله موت یعنی «فناء فی الله» تحقق می‌یابد.^(۲)

فکته شایسته توجه: توجه به این نکته شایسته می‌نماید که به عقیده ابن عربی خداوند به یوسف علیه‌السلام علمی اعطاء فرموده بود، که او به نور تام آن، حقایق صور متخیل در منام را کشف می‌کرد، به این ترتیب که نور این علم و حکمت بر حضرت خیال می‌تابید و از آنجا به عالم مثال^(۳) گسترده می‌شد و صاحب آن به معانی صور خیالی که در عالم مثال موجود است اطلاع می‌یافت و انبساط این نور اولین مبداء از مبادی وحی است به انبیاء علیهم‌السلام که اهل عنایت الهیند. و به این جهت است که منامات و وحی از مشکات واحد است. ابن عربی اضافه می‌کند که عایشه گفته است: «مبداء وحی نبی ص رؤیای صادقه بود و این وضع تا شش ماه ادامه داشت و پس از آن فرشته وحی بروی ظاهر شد» ولی علم عایشه ناقص بوده است، که مبداء کشف نبی را رؤیای صادقه و منتهای آن را ظهور فرشته پنداشته و ندانسته که نبی ص فرموده است «الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا» و او در تمام عمرش هر چه در حال بیداری هم می‌دیده به منزله رؤیای صادقه بوده و برای وی معنا و تعبیری درست داشته است که می‌دانسته است هر چه از عالم غیب در عالم شهادت به نوعی ظاهر گشته است، چه ظهورش در حس

۱- فصوص الحکم، فص یوسفی، ص ۱۰۱؛ شرح عقیقی، ص ۱۰۷

۲- شرح فصوص کاشانی، فص یوسفی، ص ۱۱۳ - ۱۱۲

۳- عالم مثال، عالم ظهور اشیاء بسیطه و لطیفه است همان طور که عالم حس ظهور اشیاء مرکبه و کثیفه است.

باشد، چه در خیال و چه در عالم مثال، آن وحی است و مثال و صورت است برای معنی و حقیقتی که اراده الهی به تعلیم و تعریف آن به وی تعلق یافته است.^(۱)

۱- فصوص الحکم، فص یوسفی، ص ۹۹؛ شرح فصوص کاشانی، فص یوسفی، ص ۱۱۱-۱۱۰

عالم امر - خلق واسطه - انسان کامل

در مسأله توجیه عالم خارج و چگونگی وجود یافتن او ملاحظه شد که در نگرش فلسفی واسطه‌ای بین وحدت محض یعنی حق متعال و کثرت محض یعنی ماسوی الله، قرار می‌گیرد و آن واسطه همان فیض اول یعنی عقل اول است. و مسأله تعقل ذات باری و ذات خود منشاء کثرات گردید. همچنین ملاحظه گردید که در نگرش عرفانی بحث تجلی به میان آمد و در پی این تجلی ذاتی اعیان ثابت که صور علمیه اسماء الهیه‌اند، منشاء حقایق اعیان خارجی‌شدند. و بدین طریق اعیان خارجی‌ه فیض وجود یافتند (متناسب با قابلیت خود).

در عین حال در هر دو نگرش شائبه کثرت در وجود حق متعال وجود داشت. لهذا با توجه به اهمیت تنزیه و تقدیس ذات، سعی شد که حقایق اعیان موصوف به صفت مخلوق و یا مجعول نشود. و چنین امری هم خود بخود به قبول نحوی از وحدت وجود و یا همه‌خدایی منجر می‌گردد.

ولکن آنچه از اهمیت برخوردار است، پذیرش وساطت است، در هر حال و وضع. اول حقیقتی که در تجلی و یا افاضه وجود حق متعال زیور وجود یافت و واسطه فیض گردید عبارت است از «نفس رحمانی» که همان صورت عقلیه است. و در حدیث مشهور آمده است «ان اول ما خلق الله العقل» و عقل اول هم در حقیقت همان آدم حقیقی و یا حقیقت آدم است که آدم ابوالبشر جلوه‌ای از اوست و بر این اساس، در عرفان یکی از بزرگترین عرفای اسلامی یعنی محی‌الدین عربی، مسأله «انسان کامل» مطرح شد و از موقف مهمی برخوردار گردید و بر اساس دیدگاه او انسان الکامل که گاهی هم با عنوان انسان حقیقی اسم می‌برد، نایب‌الحق در زمین و معلم‌الملک در آسمان است. «کاملترین صورتی است که آفریده شده است. و موجودی اکمل از آن به وجود نیامده است... او صورت کامل حضرت حق و آئینه جامع صفات الهی است. مرتبه‌اش از حد امکان بالاتر است بین و جوب و امکان برزخ است و میان حق و خلق واسطه که به واسطه و مرتبه وی فیض و مدد حق که سبب بقای عالم است به عالم می‌رسد. او حادث ازلی و دائم ابدی و کلمه فاصله جامعه است... انسان کامل در حقیقت حق «مخلوق» به است یعنی که عالم به سبب او خلق شده است و از حیث رحمت اعظم از هر مخلوقی است یعنی که او رحمت عظیم الهی است بر خلق که دلیل معرفت حق است. کسی که بخواهد از طریق مشاهده نه از طریق اندیشه به او معرفت بیابد می‌تواند به انسان کامل بنگرد...»

انسان کامل سبب وجود و مایه شرافت و معنی و کمال در عالم است. واسطه تجلی حق در این عالم است و چون او این عالم را ترک می‌نماید و به عالم آخرت انتقال می‌یابد این عالم تباه و از معانی و کمالات خالی می‌شود...»

همان‌طور که ملاحظه شد انسان کامل، واسطه خلق همه موجودات است. لهذا میان او و حق واسطه‌ای نیست. معرفت به او به لحاظ جامعیت او، معرفت حق است و سرّ محبت حق متعال به خلقت

در حدیث «كنت كنزاً مخفياً...» محبت حق به انسان کامل است. در مواردی هم از انسان کامل به «خليفة حق» تعبیر شده است، گاهی نیز به «حقیقت محمدی» تسمیه گردیده است.

بحث و نتیجه گیری

ملاحظه شد که چه در نگرش عقلی و چه در نگرش عرفانی موضوع فاصله بین حق و خلق مدنظر است. یعنی در سلسله مراتب وجود، بین حقیقت مجرد ذات الوهی تا عالم کثرات مراتبی از موجودات واسطه و یا عوالم قرار دارد، و این خود حقیقتی را بیان می کند که در پی تلاش انسان برای درک خداوند از طرفی و به دست آوردن معنا و مفهومی برای خلقت از طرف دیگر، بعمل می آورد. اما سؤال این است که چرا این طرز تلقی از نظام ارتباطی بین خدا و خلق جنبه عمومیت پیدا نکرد و در فرهنگ و معتقدات و باور پیروان ادیان بطور واضح جایی پیدا نمود؟ یعنی چرا با توجه به اینکه اذهان بسیاری از بزرگان ادیان به قضیه وساطت پی برده بود ولی باز هم سخن از ارتباط خدا و خلق است، بدون توجه دقیق به واسطه خلقت. و مباحث همچنان به شناخت خدا، لقای خدا، عبادت خدا و رضای خدا و قبول خدا و زیارت خانه خدا و... اختصاص دارد و بحث ارتباط بصورت یک بحث نظری خلاصه می شود.

به این سؤال حداقل دو پاسخ می توان داد:

اول که بسیار هم اساسی است، مربوط است به عدم تصریح مظاهر مقدسه در کتب آسمانی از جمله قرآن کریم.

دوم که به اولی مربوط است، به مقتضیات زمان و استعداد انسانها برمی گردد و اقتضای حکمتهای بالغه موجود در نظام عالم را می رساند.

لذا با آنکه در قرآن کریم از ملائکه تدبیرکنندگان امر نام برده شده است، و یا آنکه در پاسخ از سؤال مربوط به روح، آن را از امیر پروردگار می داند؛ و یا امور هستی عالم را به اراده حق منوط می نماید؛ در عین حال کسی نمی تواند با مطالعه و تلاوت این سفر جلیل وجود خلق واسطه را بالصراحه درک نماید. کما آنکه بزرگان اسلام در این باره معمولاً به احادیث و روایات استناد جسته اند تا آیات قرآن کریم مثل اینکه اول خلق عقل است یا اول خلق حقیقت محمدی است و یا اینکه اصولاً فلسفه و علت خلقت در حدیث کنت کنز ذکر می شود.

به لحاظ دیگر همین نکته دقیق که مباحثی راهگشا راجع به چگونگی خلقت بجای اینکه در متن کتاب مقدس آسمانی ذکر شود، بصورت حدیث ظاهر می شود مدلل بر این است که فهم عمومی در دوره های قبل آمادگی پذیرش چنین طرحی را از نظام خلقت نداشته است و این قضیه اختصاص به دوره های بعد و زمان مناسب، یافته است و جنبه خاص پیدا نموده است تا عام.

مشکل دیگری که در همین جنبه خاص نیز وجود دارد، این است که در مظهریت عقل اول هم اختلاف نظر است. آیا آدم ابوالبشر است، آیا مسیح است، آیا حضرت محمد است؟ در پاسخ به این

سؤال هم در عرفان و فلسفه و کلام اسلامی که جامع ادوار قبل است، نیز وحدت رأی و نظر وجود ندارد.

امر بهایی - قضیه رابطه حق و خلق

اهم آراء امر بهایی راجع به موضوع ارتباط حق و خلق در درس اصول اعتقادی ۱ مورد بررسی قرار گرفته است. آنچه در این مقال مطرح می شود، به منظور به دست آوردن بعضی اصول و مبانی در جهت مقایسه است و بر سبیل اختصار به شرح ذیل است:

۱ - در امر بهایی موضوع خلق واسطه و یا به عبارت دیگر واسطه خلقت، در مرتبه نخست جنبه معرفت شناسی دارد و مبنای آن این است که بالصراحه معرفت کُنه و ذات حق از دسترس ابزار شناخت انسان خارج می شود. خواه ابزار حسی باشد، اعم از حواس ظاهره و باطنه و خواه ابزار عقلی، لهذا غایت و نهایت معرفت انسان به معرفت خلق منتهی می شود تا معرفت حق و مرتبه اعلای خلق هم، همان عالم واسطه و رابط است.

۲ - در امر بهایی واسطه خلقت خود در مرکز دایره خلقت قرار می گیرد و این موضوع از تفاوت های بارز معرفت شناسی بهایی و ادوار گذشته است. این مرکزیت ایجاب می کند که قبله و منظر خلقت، همان واسطه خلقت باشد و اشعه جاذبه و محبت متقابل خلق و خالق به این مرکزیت منتهی شود و بر این اساس مسأله حق واسطه جنبه وجودشناسی هم پیدا می نماید. بنا بر این چه به لحاظ وجودشناسی و چه به لحاظ معرفت شناسی، در امر بهایی مشیت اولیه یا خلق واسطه و به اصطلاح بهایی در مقام نفس حق قرار می گیرد.

۳ - در امر بهایی ظهور ادیان الهیه با مظهریت کامله مظاهر مقدسه و رسولان الهیه نظم و استمرار می یابد و همین نظم و استمرار که در گذشته به محور روشنی تعریف نشده بود و ادوار قبل را در یافتن مصداق انسان کامل و مظهریت تامه دچار مشکل نموده بود، در امر مبارک روشنی خاصی می یابد. و بر این اساس مصداق دقیق خلیفه الهی، عقل اول، آدم اول، تجلی اول و یا فیض اول مشخص می شود. و این مصداق کسی نیست جز طلعات قدسی و وجودات مبارکی که با عناوین طلعات مقدسه، مظاهر مقدسه، رسول و یا انبیاء الهی توصیف و تسمیه شده اند.

۴ - امر بهایی عنوان مشیت اولیه را به آنچه که خلق اول نامیده شده اطلاق نموده است. این اطلاق که مأخوذ از روایات اسلامی است (إن اول ما خلق الله المشیه...) نخست در آثار حضرت رب اعلی و سپس در آثار مبارک که بهایی جلوه یافت و مسأله مشیت اولیه در جهت تأویل و تفسیر بسیاری از معضلات کتب مقدسه قبل به کار رفت. حضرت رب اعلی در باب سابع از واحد ثالث بیان فارسی می فرماید: «... ملخص این باب آنکه ذات ازل بذاته لن یدرک و لن یوصف و لن ینعت و لن یوحد و لن یرئی بوده اگر چه کل به او ادراک کرده و وصف کرده و نعت کرده و مجد کرده می شود و آنچه که در کتب سماویه ذکر لقاء او شده ذکر لقاء ظاهر به ظهور اوست که مراد نقطه حقیقت که مراد مشیت

اولیه بوده و هست...»

۵ - در امر بهایی کمال صنع حق و جامعیت خلق او در مشیت اولیه به ظهور می‌رسد و همین کمال و جامعیت عاملی است که حد معرفت بشر به معرفت خلق، یعنی مشیت اولیه و مظاهر او که مظاهر مقدسه باشند منتهی می‌شود.

۶ - امر بهایی از بُعد تکوینی نیز مشیت اولیه را در مرکز عالم مشاهده می‌کند و آنچه که بر او لفظ شیء اطلاق می‌شود به مشیت اولیه شیعیته یافته است.

۷ - بدء و عود خلق در امر بهایی به مشیت اولیه و مظاهر وی راجع می‌شود و این مسأله جزء معتقدات بهایی قرار می‌گیرد و بر اساس همین جنبه اعتقادی مسأله خلق اول و اهمیت وی و توجه به او از معتقدات عمومی تلقی می‌شود.

۸ - در امر بهایی توجه به عالم واسطه که از آن به عنوان عالم امر تعبیر می‌شود، جنبه اطاعت از حق می‌یابد و مثل اعلای اطاعت از او امر پروردگار می‌شود. بدین دلیل که حق متعال خود چنین اراده نموده است. و اگر بخواهیم رمز و نمونه آن را در ادوار گذشته پیدا نماییم بدون تردید مسأله امر پروردگار به سجده آدم توسط فرشتگان و ملائک از اهمیت خاص برخوردار می‌شود و گویای واقعیت می‌گردد. یعنی حکم سجده بر غیر حق، چنانچه اجراء گردد چیزی نیست جز سجده بر حق آنهم به صورت حقیقی و واقعی زیرا خود چنین اراده نموده است.

انسان به معنی نوع انسان - بشر

دانستیم که انسان به معنی انسان کامل مرکز و مصدر خلقت است و وجود بر وجود جمیع موجودات تقدم و شرف ذاتی دارد. آنچه به نام عالم معروف است، به واسطه او آفریده شده است. مظهر مشیت و جامع جمیع اسماء و صفات حق است.

اما آنچه که به نام نوع انسان می‌شناسیم معقول آن است که تصور شود، پس از سایر انواع موجودات در کره ارض ظاهر شده باشد و پیش از آنکه وجود عنصری او متحقق و متکون شود، خلق آسمانها و زمین صورت پذیرفته باشد. در عین حال از همان ابتدا عواملی آنچنان مؤثر بودند که انسان به درک این حقیقت نائل شود که مرکز و محور عالم خلقت است و بر همه انواع موجودات شرافت دارد. بطور خلاصه می‌توان عوامل مورد نظر را فهرست نمود، بدون مشخص نمودن اولویت:

۱ - مقایسه - در ضمن مقایسه خویش با محیط و موجودات دیگر انسان دریافت که از قوای خاصی برخوردار است که دیگر موجودات از آن بی‌بهره‌اند و یا کم‌بهره‌اند. مهمترین این قوا عبارت بودند از قوه تفکر و قوه اختیار. این قوا زمینه‌ساز تسلط انسان بر طبیعت و تغییر آن بود.

۲ - رابطه کلامی که بین انسان کامل با مظاهر مقدسه و خدا برقرار گردید. به عبارت دیگر این حقیقت که انسان خود را و نوع خود را مورد خطاب خالق و یک طرف مکالمه شناخت، به او این باور و اعتقاد را داد که بین موجودات از ارجحیت خاصی برخوردار است.

۳ - قول مظاهر مقدسه و تعاریف و توصیفات مهم و باارزشی که در کلام این طلعات قدسی در باره انسان مطرح گردید. «ان الله خلق آدم علی صورته» و اینکه بر اساس متون کتب مقدسه و روایات گل انسان در بهشت و به امر پروردگار سرشته شد و روح حق در او دمیده شده و مقام خلیفه‌اللهی در میان مخلوق پیدا نمود برای انسان موقعیتی متعالی به ارمغان آورد.

۴ - در طول زمان ساختن ابزار و تسلط بر فن و تکنیک عواملی شدند که انسان را بر طبیعت و دیگر موجودات مسلط نمودند. و این اساس را در او ایجاد نمودند که مرکز و یا قطب عالم هستی است و آنچه هست برای او و یا بخاطر اوست.

۵ - قول مظاهر مقدسه و نیز درک خود انسان از این واقعیت که در عین فانی بودن همه موجودات پیرامون وی، از صفت بقای روحانی برخوردار است و یا اینکه زندگی او فقط به این عالم خلاصه نمی‌شود، از دیگر عوامل امیدبخشی بود که انسان خود را ممتاز از سایر موجودات مشاهده نماید.

منطقی خواهد بود اگر فکر کنیم که مجموعه عوامل فوق باعث غلبه فکر مرکزیت کره زمین در عالم طبیعت بود و همچون مرواریدی در صدف افلاک قرار گرفته باشد و از این تفکر که ممکن است زمین در مرکز عالم نباشد حمایتی صورت نگیرد. زیرا به شرف و موقعیت انسان در عالم صدمه وارد می‌گردد.

از قرن شانزدهم به بعد حوادثی اتفاق افتاد و کشفهایی بعمل آمد که این تفکر را که انسان عالیترین است و در مرکز عالم هستی قرار دارد از جنبه‌های تضعیف نمود و یا حداقل در بعضی اذهان ایجاد سؤال نمود و باعث شد که موقعیت انسان در عالم مورد بررسی مجدد قرار گیرد.

۱ - بر اساس تلاشهای مستمر بزرگانی چون کپرنیک و کپلر و گالیله به اثبات رسید که زمین نه تنها در مرکز عالم نیست، بلکه در فاصله‌ای نسبتاً دور به عنوان یک سیاره همچون سیارات دیگر بدور خورشید در گردش است. و مدتی بعد هم به وسیله نیوتن کشف شد که همان قانون جاذبه‌ای که بر همه اجزاء عالم حاکم است بر زمین نیز مسلط است و از لحاظ موقعیت، زمین هم جزئی از اجزاء عالم است که مقر انسان قرار گرفته است. با این کشف تا حدودی امتیاز مکانی انسان در میان اجزاء عالم نسبتاً کم‌رنگ شد.

۲ - در قرن نوزدهم چارلز داروین بر اساس برخی یافته‌های خود ضمن مطالعات مربوط به زمین‌شناسی و زیست‌شناسی نظریه‌ای را ارائه داد که بر اساس آن برای جستجوی اصل و منشاء انسان لازم است به قوانین طبیعی توجه نمود تا توجیحات غیرطبیعی. بنا بر نظر داروین موجودات جاندار در طی دوران تغییراتی چه بر سبیل وراثت و چه بر سبیل تصادفی، به نحو جزئی پیدا می‌کنند و به مرور این تغییرات جزئی و تدریجی به تغییر نوع می‌انجامد و بر اساس همین روند و شباهتی که بین انسان و نوعی از میمونها وجود دارد، نوع انسان حاصل تغییرات تدریجی و سرانجام تغییر نوع از میمون به انسان به وجود آمده است.

در جهت این تغییرات تدریجی دو قانون دیگر در اعمال این روند طبیعی و تکاملی وجود دارد که عبارتند از:

الف - تنازع بقاء: بر اساس این قانون، تغییرات به وجود آمده به مرور زمان منجر به رقابت شدیدی میان افراد یک نوع می شود که لازمه بقای آنها در این کشمکش است و حتی این نزاع ممکن است میان افراد انواع مختلف نیز باشد.

ب - بقای انسب و یا انتخاب طبیعی: بدیهی است در این تنازع و رقابت برای باقی ماندن، افرادی که بیشتر خود را با طبیعت وفق دهند، زاد و ولد بیشتری داشته باشند و از امتیازات تغییرات تدریجی و مفید برخوردار باشند، شانس ادامه حیات در مرحله تکامل یافته تری را پیدا می کنند.

این شیوه تفکر و تلقی داروین از پیدایش انسان در قرون نوزده و بیست مباحث متعددی را در محافل علمی و فلسفی و دینی به وجود آورد و منشاء بسیاری از آثار مثبت و منفی گردید. اثر مثبت این تئوری بیشتر در جنبه های زیست شناسی بود و باعث شد مطالعات زیادی روی موجودات زنده صورت گیرد و طبقه بندی های مفیدی در زمینه انواع جانداران صورت گیرد و در پی این تحقیقات فوائد مهمه ای نصیب انسان گردید.

در عین حال اثرات منفی این طرز تفکر در معتقدات دینی خصوصاً علماء و دانشمندان و سست نمودن گرایش های مبتنی بر خداشناسی و خداپرستی بود. همچنین از تقدس انسان و جایگاه او به عنوان موجودی که جنبه الهی و معنوی دارد، کاسته شد. علاوه بر این، اثر منفی دیگری که حاصل این نظریه بود ایجاد این طرز تفکر بود که انسان هم حاصل طبیعت و جزئی از طبیعت است و اخلاقیات او متأثر از همین قوانین طبیعی تنازع بقا و انتخاب طبیعی است. از طرف دیگر با قبول تغییرات تدریجی و خصوصاً تصادفی یکی از براهین مهم خداشناسی تضعیف گردید و آن برهان متینی بر اتقان صنع و وجود طرح و تدبیر و نظم و در نتیجه طراح و مُدبّر و ناظم در عالم بود.

لازم به ذکر است که اینهمه آثار مثبت و منفی در زمانی به وجود آمد که هنوز اصل تئوری بر کرسی اثبات دقیق تجربی جالس نبود و بسیاری از سؤالات را پاسخ نمی داد و علی الخصوص مسأله «حلقه مفقوده» اصطلاحی دقیق و مُدل بر این واقعیت بود که برای رسیدن از نوع میمون به نوع انسان شواهد دقیق و قابل اثباتی باید وجود می داشت که در آن زمان به دست نیامده بود و پس از آن هم به دست نیامد. ولی نظریه همچنان در محافل علمی و کلامی متداول بود و مورد نقد و بررسی قرار داشت.

تأثیر این تئوری بر محافل مذهبی بسیار قابل ملاحظه است:

۱ - برخی محافل مذهبی به علت مغایرت تئوری تکاملی داروین با موضوع پیدایش انسان در بهشت و قضیه آدم و حوا و نصوص کتب مقدسه، بطور کامل مسأله پیدایش انسان از نوع پست تر خود را غیر ممکن دانسته اند.

۲ - برخی از محافل مذهبی مسیحی از جمله کاتولیکها تحت تأثیر شدید عقاید مبتنی بر آراء داروین، پیدایش انسان را جسماً از نوع ماقبل خود ممکن دانستند ولی برای او حقیقت ماوراءطبیعی که همان افاضه روح باشد، قائل شدند.

۳ - برخی محافل مذهبی مسیحی از جمله ارتدکسها به تأویل و تفسیر داستان پیدایش آدم در تورات پرداختند و بر آن شدند که داستان موجود در سفر پیدایش قصد ندارد چگونگی به وجود آمدن نوع انسان را شرح دهد بلکه این داستان کنایه و رمزی است از آثار وجودی خداوند در عالم، به عبارت دیگر مندرجات سفر پیدایش به این معناست که خداوند بر عالم حاکم است، تواناست و جهان دارای نظم و هدف است و به منظوری خاص خلق شده است.

امر مبارک و قضیه انسان و تکامل انسان

به برخی از انواع مواجهه محافل مذهبی و فلسفی به مسأله تکامل انسان اشاره شد. موضوع مهم در باره امر مبارک این است که این شریعت الهیه معاصر اوج این مسائل مهمه به ظهور رسید، با رسالتی خاص و بر اساس مقتضیات دوره‌ای از ادوار ظهورات الهیه و اهدافی والا که این ظهور را با ظهورات قبل متمایز می‌ساخت. در عین حال در مرحله‌ای از این ظهور اعظم و در عهد میثاق، نسبت به قضیه تکامل نوع انسان قضاوت نهایی بعمل آمد.

قضاوت امر مبارک و نحوه مواجهه با موضوع از چند جنبه صورت گرفت.

۱ - امر بهایی بطور قاطع این طرز تفکر را که انسان جزئی از طبیعت است مردود دانست و تکیه امر مبارک در این زمینه بر قوای فکری انسان و ابعاد روحانی انسان و موضوع بقای روح بود. بدین طریق به برکت وجود روح:

الف) انسان دارای قوه تفکر است و موجودی با اراده است. به وسیله تفکر و اراده انسان کشف طبایع اشیاء می‌نماید و نه تنها اسیر طبیعت نیست بلکه بر طبیعت مسلط است. لهذا در انسان کمالاتی است که در طبیعت وجود ندارد. از همین قوای خارق‌العاده و کاشف و مُدرک حقائق اشیاء امر مبارک حکم می‌نماید که نوع انسان با حیوان فرق دارد.

ب) روح انسانی تجلیگاه ظهور و بروز کمالات ربوبیت و آثار ظهورات مظاهر مقدسه است. چنانچه نوع انسان نبوده و یا نباشد کمالات ربوبی جلوه نمی‌نمود. لهذا نوع انسان همیشه لازم‌الوجود بوده و نمی‌توانسته زمانی حیوان باشد و نه انسان. جنبه دیگر قضیه این است که در صورت عدم وجود انسان، عالم وجود ناقص بود و قبول نقص در اصل آفرینش عقلاً محال است.

ج) آثار و تصرفات روحانی مظاهر مقدسه در عالم وجود پس از صعود این طلعات قدسی حکایت از آن می‌کند که روح حقیقتی باقی است و پس از ایجاد، فنا ندارد. و چون به حکم امر مبارک انسان به روح انسان است، لهذا روح انسان باقی است، و موضوع بقای روح بطور کلی انسان را از طبیعت جدا می‌کند و نمی‌تواند حاصل تغییر و تحول نوع خاصی از حیوان تا هر موجود دیگر

طبیعی باشد. و این قضیه که چرا روح در این جسد ظاهر می شود و به صورت حیات عنصری جلوه می نماید بنا بر نظر امر مبارک از حکمت‌های بالغه الهیه است.

د) طبیعت با همه عظمت، متحرک بالاراده نیست و جمیع حرکاتش مجبوره است. لهذا طبیعت فاقد اختیار است و از قواعد خاصی مجبور به پیروی است و سرمویی تجاوز ندارد. پس اختیار از طبیعت حاصل نشده است. انسان موجودی است مختار و این اختیار از قوای روح انسان سرچشمه می گیرد که ماوراءالطبیعه است. لهذا انسان نوعاً متمایز است و منشاء حیوان ندارد، بلکه از تعلق روح و ایجاد الهی به ترکیب خاص خود به وجود آمده است.

علاوه بر طرح مسائل اساسی، امر مبارک راجع به برخی نظریات ارائه شده پیرامون قضیه ظهور تدریجی انسان از تکامل تدریجی حیوان قضاوت نموده و استدلال‌های رائج را مورد بررسی قرار می دهد. از جمله این موارد:

«اولاً آنکه سبقت حیوان بر انسان دلیل ترقی و تغییر و تبدیل نوع نه که از عالم حیوان به عالم انسان آمده زیرا مادام که حدوث این تکوّنات مختلفه مسلم است، جائز است که انسان بعد از حیوان تکوّن یافته...» (مفاوضات مبارک، ص ۱۴۷)

ثانیاً... فرض نمائیم که وقتی انسان مشابهتی به حیوان داشته و حال ترقی کرده و تغییر یافته. بر فرض تسلیم این قول دلیل بر تغییر نوع نیست. بلکه مانند تغییر و تبدیل نطفه انسان است تا بدرجه رشد و کمال...» (مفاوضات مبارک، ص ۱۴۸)

ثالثاً... اما بعضی از فلاسفه اروپا ظن و گمان چنانکه ترقی از جنس به نوع است مثلاً حیوان ترقی کرده است و انسان شده ولی در نزد انبیاء این قول غیر مقبول...»

رابعاً... همین حلقه که می گویند مفقود است برهان بر این است که انسان هیچ وقت حیوان نبوده چطور می شود که همه حلقات موجود و یک حلقه مفقود باشد... مسلم است که هیچ وقت پیدا نخواهند کرد...»

و نصوص مبارک که دیگری که موقعیت خاص و ممتاز انسان را در عالم مورد تاکید قرار می دهد. از جمله:

«... کائنات منتهی به انسان کامل گردد دیگر یک موجودی بالاتر از انسان کامل نیست...»

«... حقیقت انسانیه محیط بر حقایق اشیاء است و کشف حقایق و خواص و اسرار اشیاء را

می نماید...»

«هو الله - ای طالب حقیقت انسان جزء اعظم عالم وجود و ثمره شجره جهان شهود است، نوعیت

ابدی است و این حقیقت سرمدی او را بدایتی نه و نهایتی نیست...»

ه) مسأله اختیار و آزادی اراده انسان و قضیه مجازات و مکافات که در کتب مقدسه آمده و

حکایت از اختیار و مسؤولیت انسان دارد، و نیز مسأله ارسال رسل و تنزیل کتب جملگی نشان دهنده

واقعیتی است که گویای مقام و موقعیت انسان در عالم هستی است و علی‌الخصوص موقعیتی که در عالم طبیعت دارد. این اختیار که خواه عقلاً و خواه شهوداً و خواه بالفطره و یا به بداهت برای وجدان انسان حاصل می‌شود، به نظر امر مبارک حکایت از قوای روحانی انسان دارد و معنایی ماوراءالطبیعی دارد. بر این اساس مقاله‌ای با استفاده از برخی نصوص مبارک و نیز به کمک تلخیصی از کتاب «شناسایی و هستی» انتخاب شده است تا به نحو مطلوبتری موضوع اختیار و آزادی اراده انسان بررسی شود.

جبر و اختیار*

حضرت نطقه در صحیفه اصول و فروع می فرمایند، قوله الاعلی:

«... عمل عاملین نه جبر است و نه تفویض بل امر الله سوای این دو امر است و این امر اوسع از مابین سماء مشیت است تا ارض جماد که منتهای رتبه قوایل است و سزا امر این است که خداوند عالم، اختیارات کل شیء را عالم است و بر سبیل اختیارات کل، کل را خلق می فرماید و جزا می دهد ایشان را به وصف اختیار ایشان. و هر گاه شیئی بر غیر رتبه قبول خودش خلق فرماید، ظلم به او کرده.»

نیز بیان حضرت عبدالبهاء است، قوله الاعلی:

«وَأَمَّا مَسْأَلَةُ لَاجِبِرٍ وَلَا تَفْوِیضَ... فَأَعْلَمُ أَنَّ الْقُدْرَةَ الْقَدِيمَةَ مُحَرِّكَةٌ لِلْإِفْطَاقِ مُقَلَّبَةٌ لِلْقُلُوبِ وَالْأَبْصَارِ وَ مَدْخَلُ الْإِنْسَانِ فِي الْأَفْعَالِ هُوَ الْإِرَادَةُ وَالْمَيْلَانُ وَالْقَابِلِيَّةُ وَالْإِسْتِعْدَادُ. فَالْبَشَرُ وَالشَّجَرُ مُتَحَرِّكَانِ وَالْمُحَرِّكُ لِهَاتَيْنِ الْحَرَكَتَيْنِ هُوَ اللَّهُ وَلَكِنْ حَرَكَةُ الْإِنْسَانِ مُبَايِنَةٌ لِحَرَكَةِ الْأَشْجَارِ لِأَنَّ الْحَرَكَةَ الْأُولَى بِالْإِخْتِيَارِ وَالْإِرَادَةِ وَالْمَيْلَانِ وَالثَّانِيَةَ بِالْإِضْطِرَارِ وَعَدَمِ الْإِخْتِيَارِ وَالْمُحَرِّكُ هُوَ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ... وَ لَنَا مَثَلٌ آخَرٌ وَ هُوَ إِذَا اشْتَدَّتْ رِيحٌ صَرَصَرَ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ تَرَى الْفُلَّكَ مَوَاجِرًا إِلَى الشَّرْقِ وَ الْغَرْبِ وَ الْمَحَرِّكَ لَهَا الرِّيحُ الشَّدِيدُ... وَلَكِنْ إِذَا مَالَ الْمَلَّاحُ بِالسُّكَّانِ إِلَى الشَّرْقِ فَتَذْهَبُ بِقُوَّةِ الرِّيحِ مُشْرِقَةً وَإِنْ أَمَالَهُ إِلَى الْغَرْبِ تَذْهَبُ بِهَا الرِّيحُ مُغْرِبَةً.»

و نیز از حضرت عبدالبهاء در سفرنامه اروپا است، قوله العزیز:

«انسان در اموری که راجع به حسن صفات و تعدیل اخلاق است و سبب صعود به مقامات عالیه متعالیه، مختار است... اما در امور کلیه و قانون، قدرت انسان مداخله نتواند.»

یکی از اصولی که در طبیعت، مبنای جبر قرار می گیرد، اصل موجبیت است.

موجبیت:

«اصل موجبیت متضمن نظمی است که در اشیاء و طبیعت وجود دارد و اشیاء به طوری از چنین نظمی تبعیت می کنند که جز به صورتی که قوانین طبیعی اقتضاء دارد و شرایط ضروری ایجاب می کند نمی توانند باشند.»

موجبیت چون قانون کلی عالم است، قبول آن را می توان به منزله سلب اختیار از نفس انسان دانست فقط کافی است این قانون را که بر عالم مادی حاکم است در نفس انسان نیز صادق بدانیم تا بتوانیم انسان را نیز محکوم به جبر بشماریم. اما چنین نیست و اگر کمی تأمل کنیم معلوم می شود که نمی توان منکر اختیار انسان بود. بلی انسان به طور خاص و حتی برخی از اشیاء نیز، همیشه تابع این جبر علمی نیستند، مثلاً میکرو فیزیک، حاکی از این است که پدیدارها در زمینه میکروسکپی قابل پیش بینی دقیق نیست و قاعده موجبیت در آنها صادق نمی کند و... بعضی از فیلسوفان بر آن رفته اند که از همین جا می توان امکاناتی برای توجیه اختیار انسان به دست آورد. چه اگر بتوان گفت که در

* غیر از نصوص مبارکه، سایر مطالب مربوط به مقاله از کتاب "شنا سایی و هستی" تألیف مینار، ترجمه دکتر داوودی به نحو تلخیص انتخاب شده است.

طبیعت جمادی و حیات نباتی و حیوانی، محلی برای عدم تعین وجود دارد و سلسله ضرورت در بعضی از موارد گسسته می‌شود، چرا اختیار انسان را یکی از همین موارد عدم صدق موجبیت نتوان دانست بدین ترتیب که بگوییم:

«آزادی نخست در خود ماده بی جان رخ می‌گشاید. منتهی هنوز جنبه سلبی (فقدان تعین) دارد. یعنی به صورت امکان یا تصادف است. از آن پس در موجود ذی حیات در مرحله عالیتری جلوه می‌کند، یعنی بدین صورت در می‌آید که حیوان می‌تواند به صرافت طبع و به حال استقلال در جنبش باشد، سرانجام در وجود آدمی با ظهور روح به صورت اختیار نمایان می‌شود. بدین ترتیب فقدان تعین در ماده بی جان و استقلال نسبی در حیات حیوان به منزله تمهید مقدمات اختیار و قدرت انتخاب و ابداع در انسان است.»

با توجه به استدلال فوق آیا می‌توان گفت که وجود اختیار در انسان یکی امر غیر عادی و خارق طبیعت است؟

در جواب باید گفت که ممکن نیست بتوان از مقام ممتاز انسان در جهان غافل بود. انسان به واسطه «فکر» دارای مقام ممتازی در جهان است چه که انسان با فکر خود به وجود ضرورت بی می‌برد و همین تصویری که از «ضرورت» در ذهن انسان صورت می‌پذیرد، خود در فوق ضرورت جای می‌گیرد و بدین طریق انسان از قید ضرورت آزاد می‌شود تا آن را بشناسد و بفهمد و تصدیق کند و این خود نمایانگر اختیار انسان است.

با توجه به اینکه انسان از قید ضرورت آزاد است اما این آزادی را نباید امری خارج از نظم و قاعده و قرار، نسبت به سایر اشیاء دانست چه که وضع انسان مستثنی از سایر اشیاء این جهان است و این به جهت علو قدر اوست و نشان بر خورنداری او از قدرت و مفخرتی است که بخاطر دارا بودن «روح» برای او حاصل می‌شود.

راه یافتن به اختیار با گردن نهادن به ضرورت:

قبول اصل «موجبیت» عاملی برای آزاد شدن یا وسیله‌ای برای اختیار یافتن است. چه «علم به قوانین طبیعت» و «اعتماد به ثبات این قوانین»، ما را به «تبیین عقلی طبیعت» و «تأثیر بر آن از طریق صنعت» برای بهبود بخشیدن به زندگی خود از لحاظ مادی موفق می‌سازد.

بدین ترتیب از این راه دو گونه آزادی برای ما به دست می‌آید که یکی آزادی از «نادانی» به جهان و دیگری آزادی از «ناتوانی» در برابر آن است.

بنا بر این مسأله اختیار جز در حیات انسانی طرح نمی‌شود و ارتباطی با عالم طبیعی خارجی ندارد، یعنی از جمله مسائلی که به جهان‌شناسی مربوط باشد به شمار نمی‌رود.

اقسام اختیار:

اختیار مفهوم ساده‌ای نیست بلکه مشتمل بر مراتب و درجاتی است:

- اختیار از لحاظ طبیعی:

این اختیار تعلق به موجودی دارد که الزامی از جانب عاملی که خارج از طبیعت خود او باشد بر او وارد نیاید. اختیار از این لحاظ شمول بسیار دارد و بر موجوداتی غیر از انسان نیز حمل می‌شود. در مورد انسان اختیار طبیعی بدین معنی است که او را از تأثیر خاص ساختمان بدنی و عوامل زیستی و اجتماعی که با جنبه روحانی وجود او پیوند می‌پذیرد فارغ بدانیم. در این صورت انسان را زمانی می‌توانیم مختار یا آزاد بنامیم که بیماری بدنی و نارسایی عضوی او را محروم ندارد یا به بردگی و زندان محکوم نباشد. و بدین ترتیب مفهوم طبیعی اختیار با مفهوم اجتماعی و سیاسی آن ارتباط می‌یابد.

- اختیار از لحاظ اجتماعی و سیاسی:

این اختیار نخست بدین معنی است که انسان فارغ از هر گونه الزامی ناشی از خودرایی و خود کامگی دولت باشد.

در معنای دیگر، بسیاری از اقسام اختیارات مدنی و سیاسی وجود دارد که قدرت دولت در یک جامعه متمدن باید حافظ آنها باشد از قبیل آزادی وجدان، آزادی بیان، آزادی اجتماع، آزادی دین و آئین، آزادی در نظارت بر قدرت دولت و مشارکت در وضع قوانین.

این قبیل اختیارات را می‌توان به عنوان حقوق بشری و مدنی اشخاص و نتایج حاصله از اصل شرافت و فضیلت انسان و لزوم مراعات آن تلقی کرد. از آن جمله مفاد یکی از مواد اعلامیه حقوق بشر مورخ سال ۱۸۷۹ است: «آزادی عبارت از این است که هر کاری را که زیان به دیگران نرساند بتواند کرد».

افراد انسانی از لحاظ قانونی صرف آزادند در اینکه آنچه را که به حکم قانون ممنوع نباشد، بکنند و همچنین می‌توانند آنچه را که به حکم قانون دستور داده نمی‌شود نکنند. بدین ترتیب آزادی مدنی و سیاسی از یک طرف در مقابل اباحه و اغتشاش و از طرف دیگر در مقابل ظلم و جبر قرار می‌گیرد. از لحاظ اخلاقی باید گفت که آزاد بودن بدین معنی است که افراد انسان بتوانند آنچه را که به حکم اخلاق گفته می‌شود بکنند اگر چه به حکم قوانین مأمور بدان یا ممنوع از آن باشند یا نباشند.

- اختیار از لحاظ اقتصادی:

در باره تعریف اختیار از لحاظ اقتصادی اختلاف نظر وجود دارد:

۱ - در سیستم مبنی بر اصالت آزادی فردی (لیبرالیسم) و نظام سرمایه‌داری (کاپیتالیسم) آزادی اقتصادی اولاً مستلزم عدم مداخله دولت در جریان امور اقتصادی و یا لاقلاً محدودیت این مداخله است و این وضع در مقابل وضعی قرار می‌گیرد که هدایت ملت را در اقتصادیات لازم بدانند.

۲ - در سیستم مبنی بر اصالت تمرکز یا بر طبق آراء پیروان مارکس، آزادی اقتصادی مستلزم لغو مالکیت فردی و منع رقابت آزاد در امور اقتصادی است، زیرا که این هر دو موجب عدم مساوات

اجتماعی می شود.

البته خود این تفکر و سیستم سلب آزادیهای بسیاری می شود و اشکالات زیادی بر آن وارد است که در این مقوله وارد این مبحث نمی شویم.

- اختیار از لحاظ اخلاقی:

این اختیار عبارت از اختیار در تکلیف است. لایانند می گوید این اختیار در مقابل شهوات یا هوای نفس است، به معنی آزاد بودن از بند تمایلات پست و غرایز فرودست است و تنها در اندرون کسی می تواند رخ بگشاید که بخوبی آموخته باشد که چگونه باید عقل خود و تمایلات عالی انسانی خود را بر مادون آن چیره سازد.

چنین اختیاری با ارزشهای اخلاقی و روحی مرتبط است و پایبند بودن به همین ارزشهاست که می تواند انسان را در فعل اختیاری خود موفق نماید.

- اختیار از لحاظ روحی:

اختیار از لحاظ روحی بدین معنی است که موجودی در حالتی قرار گیرد و از مزیتی بهره مند باشد که بتواند به تبع «رؤیت» و با «علم به علت» و به عنوان شخصی که «فکر» می کند رفتار نماید. پیداست که این حالت اختصاص به انسان دارد و بنا به تعبیر لایانند، حالت کسی است که می داند چه می خواهد، چرا می خواهد و جز بر طبق دلائلی که معتبر می داند رفتار نمی کند.

* * *

تقسیم اختیار به این اقسام ما را در آستانه بحث در مسأله حقیقی که از لحاظ فلسفی در باره اختیار طرح می شود قرار داد و اینک باید این بحث را با مطالعه مدارج مختلف اختیار آغاز کنیم.

مدارج اختیار روحی:

اختیار روحی به صور مختلف ظاهر می شود که می توان آنها را به منزله مدارج آن نیز دانست و دارای سه مرحله عمده است:

۱- فعل جزافی:

اختیار در این مرحله بدین معنی است که شعور ما در مقابل دواعی متضادی که بدو عرضه می شود در عدم تعین محض باشد. وضع روحی ما در این مورد مقرون به فقدان تصمیم است، به طوری که انسان در بین دو جانب یک امر در نوسان می ماند و در ترجیح جانبی بر جانب دیگر مردود می شود و در حالتی از تعادل در بین قوای متقابل که تأثیر همدیگر را زائل می سازند قرار می گیرد.

در چنین وضعی انسان به همین سبب که نه این و نه آن است، نمی تواند برقرار بماند و محال است که آزادی حقیقی را در این مرحله بتوان یافت. این مرحله نازلترین درجه اختیار است ولیکن آن را می توان شرطی برای وصول به درجه بالاتری از اختیار دانست که در ضمن آن انسان به جهات تصمیم

و علل انتخاب خود آگاه باشد.

۲- فعل عمدی:

دکارت می گوید: اراده یا اختیار در این مرحله تنها عبارت از این است که بتوانیم کاری را بکنیم یا همان کار را نکنیم، امری را قبول یا همان امر را انکار نمائیم، به دنبال شینی برویم یا از همان شی دست برداریم.»

بدین ترتیب با شعوری که به اختیار می یابیم مطمئن می شویم که در انتخابی که فکر می کنیم تابع امری خارج از اراده خودمان که جهتی برای تعیین نحوه عمل ما باشد و مقاومت ما در برابر آن امکان نپذیرد، نیستیم.

۳- استقلال در فعل یا اختیار به معنی اصلی:

این اختیار عبارت از این است که بی آنکه محالی لازم آید یا رفتاری بی جهت و بی معنی از ما سرزنند بر حسب دلایلی که آنها را صحیح می دانیم و اموری که به صراحت و بر اثر تفکر به اعتبار آنها قائل می شویم بتوانیم به نحو ایجابی و واقعی به فعل خود تعین بخشیم. دکارت از هر جهت به معنی آن پی برده آنجا که گفته است:

«اگر من همواره روشن و آشکارا آنچه را که درست است و آنچه را که نیکوست می شناختم، هرگز در باره اینکه تصمیم به چه حکمی بگیرم یا چه امری را انتخاب کنم، دچار زحمت نمی شدم و به تمام معنی آزاد می بودم، بی آنکه هرگز در وضعی قرار گیرم که همه چیز در نظرم یکسان و بی تفاوت جلوه کند.»

پس اختیار به معنی اصلی خود تألیفی از اختیار روحی و اختیار اخلاقی است. چنین اختیاری شایسته این است که نام اختیار روحی بر آن گذاریم زیرا که روح ما بتمامه به صورت این اختیار جلوه می کند و در قالب آن داخل می شود. در طی صدور فعلی که مبنی بر چنین اختیاری باشد، یکی از عالیترین مزایای روح تحقق می پذیرد و یکی از مسلمترین علائم عظمت آن به ظهور می رسد. یا به قول دکارت: «مهمترین کمالات انسان این است که برخوردار از اختیار است و همین امر است که او را ممدوح یا مذموم می سازد.»

عظمت انسان و مسؤولیت او در فعل اختیاری چنان جمع می شود که آن دورانمی توان از یکدیگر جدا ساخت.

حدود اختیار آدمی:

اختیار به معنی توانایی انسان به انتخاب است، به معنی رضا دادن او به امری است، به معنی قبول یا رد امری از جانب اوست. چنین فعلی تنها نسبت به تمایلات طبیعت بشر و ارزشهایی که به قوه عقلیه یا قوه شوقیه او عرضه می شود، وجود دارد و خود او نمی تواند این ارزشها را ایجاد کند، مگر اینکه اراده او در ایجاد آنها یار و یاور قدرت خدا باشد.

انسان موجود مختاری است ولیکن اختیار او در ذاتی ظاهر می شود که آن را خود او به خویشتن نداده است.

اختیار آدمی و کمال قدرتی که به اخذ تصمیم دارد یکی از صفات ذاتی اوست بی آنکه منشاء این ذات باشد. پس باید قبول داشت که اختیار انسان هر چه بیشتر باشد، مطلق نیست و این از آن روست که سایر قوایی که ما از آنها برخورداریم محدود به حدودی است.

اختیار ما «نسبی» است یعنی نسبت به اموری که حیات ما مشروط بدانهاست وجود دارد، و یا به اصطلاحی که در زمان ما متداول کرده اند، متناسب با وضعی است که ما در آن هستیم: هم نسبت به وضع ما به طور کلی و هم نسبت به هر کدام از اوضاع جزئی داخلی و خارجی که ما بدانها پایبندیم. اما باید دید که آیا اختیار روحی چنانکه مراد ماست وجود دارد؟

تجربه اختیار:

آیا انسان حقیقتاً موجودی مختار است؟

می توان در مقابل این سؤال فوراً جوابی را که دکارت آورده است، باز گفت: «تنها از راه تجربه ای که از اختیار خود داریم معلوم ما می شود که مختاریم بی آنکه در اثبات آن به دلیل احتیاج افتد.» در مقابل این قول نافذ و قاطع گفته اند که احساسی که ما می کنیم و به تبع آن احساس خود را مختار می پنداریم توهمی بیش نیست.

وجدان به اختیار:

در باره شعوری که نسبت به اختیار خود داریم می توانیم این مسأله را طرح کنیم که این تصور تا چه اندازه صحیح است و تا چه حدودی می توان آن را قبول داشت. «وجدان» ما شاهد اختیار خویش است ولیکن بعضی در تصدیق شهادت او تردید می کنند زیرا که به قول اینان چنین شهادتی همواره ممکن است در معرض تأثیر اموری باشد که در نفس خود، آنها را معتبر می گیریم و یا مقرون به اشتباهی باشد که ما را در رؤیت باطن خود دست می دهد.

بی آنکه قصد تبرئه وجدان را داشته باشیم، گوییم که اگر شهادت وجدان را در باره خود آن انکار کنیم و علمی را که به خود دارد به معنی جهل بدانیم، دچار محال می شویم. البته مشروط بر اینکه وجدان را از خیالاتی که ممکن است بجای واقع امر گرفته شود تصفیه کنیم.

اختیار را نمی توان از سیستم فکری معینی استنتاج کرد، یا به عبارت دیگر اثبات وجود آن به دلیل عقل ممکن نیست، بلکه باید آن را در طی زندگی در خویشتن احساس نمائیم. یعنی در پرتو فکری که می کنیم و از همانجا به وجود خود پی می بریم، تصور اختیار را در نفس خود باز یابیم و اگر نتوانیم بدینسان اختیار را احساس کنیم هر چه در باره آن بگوییم ندانسته گفته ایم. به قول لاپورت: «یا باید گفت که اختیار لفظی بیش نیست یا باید آن را معلوم به علم وجدانی دانست.»

اختیار وجدان:

پیش از اینکه ببینیم فعل اختیاری چگونه در مجموعه شعور ما امکان وقوع می‌یابد، این امر را به عنوان اصل می‌پذیریم که ما در حیات روحی خودمان آشکارا شاهد اختیار خویشیم.

مختار بودن یعنی خواستن، تخیل کردن، تصور کردن، شک کردن، فهمیدن، حکم کردن، دقت کردن، ابداع کردن.

کسی که بتواند به وجدان بنگرد و همه احوالی را که در آن پدید می‌آید بازبیند، هیچ کیفیتی را نمی‌یابد مگر اینکه مسبوق به اختیار یا مستلزم آن باشد. البته این بدان معنی نیست که ما از هر جهت مختار باشیم یا اختیار خود را چنان به کار بریم که به هیچ گونه عاملی از درون یا بیرون مشروط نشود.

اختیار را بی آنکه به جنبه روحانی وجود ما مقرون باشد نمی‌توان تصور کرد. یعنی انسان از آن حیث که روح دارد، از آن لحاظ که فکر می‌کند و به نسبت درجه روحانیتی که در ذات اوست، مختار است. به عبارت دیگر هر چند که اقسام مختلف اضطرار، از قبیل اضطرار طبیعی یا زیستی یا اجتماعی یا حتی نفسانی، بر ما احاطه دارند؛ در درون خود و از لحاظ روحانی وجود خویشتن که به هیچ کدام از این جنبه‌ها تأویل پذیر نیست، همچنان مختار می‌مانیم. پس در جواب کسانی که می‌گویند اختیار را به دقت در کدام قسمت از وجدان می‌توان یافت؟ گوییم که اگر اختیار را جداگانه در جایی نیابیم تنها به همین دلیل است که در همه جا هست، عیناً مثل خود وجدان، یا به اصطلاح دکارتی مثل خود فکر؛ و باز یافتن آن جدا از سایر احوال کاری بس دشوار است. اختیار در رغبت و اراده و دقت و تخیل و حکم و ابداع، همچنین در کوششی که برای ساختن و پرداختن خویشتن می‌کنیم و در سایر احوال نفسانی، از این قبیل، حاضر است. اختیار لازم ذاتی شخصیت ماست. اختیار را می‌توانیم هم به عنوان صورت کلی وجود انسانی ملحوظ داریم، هم به منزله هیأت خاص وجود فردی بشماریم.

پس اختیار امری نیست که آن را بتوان اثبات کرد، بلکه از جمله اموری است که باید به احساس درونی یافت. وجود آن از حیث پداهت معادل با وجود فکر در انسان است. اگر من فکر می‌کنم بدان معنی است که اختیار دارم، یعنی اختیار، خود روح است.

تصور انسان از جهان (طرح عالم)

در کنار تلاش انسان در فهم حقایق مابعدالطبیعی و تفکر در باره حقیقت الوهیت و یا عوالم واسطه نظیر افلاک و یا فرشتگان، موضوع دیگری که مدام فکر انسان را بخود مشغول نموده است، عالم طبیعت و جهانی است که دور و بر ما را احاطه نموده است. از ستارگان درخشان زیبا و خورشید تابان و ماه و زمین مسکون، تا شکل و هیأت کل عالم جملگی برای بشر سؤال و راز و رمز بوده است. و برای حل این معما تلاش موفور نموده است. لہذا طرح عالم و تصور انسان از جهان نیز به مرور دستخوش تغییر و تحول شده است. زمانی آسمانها و زمین خود بصورت خدایان و الهه و رب النوع تصور می شدند و زنده و فعال بودند و زمانی خورشید و ستارگان و زمین بصورت استوانه‌هایی فرض می شدند با در پوشهایی که در مواقع خسوف و کسوف این در پوشها بسته می شد و در مواقع دیگر باز، در مقطعی بسیار طولانی از تاریخ، نظام بطلمیوسی بر افکار بشر مسلط بود، نظامی مبتنی بر کرویت عالم و زمینی که جایگاه انسان بود و در مرکز عالم قرار داشت، و امروز که در پی تلاشهای بزرگانی چون کپرنیک، گالیله و کپلر و نیوتن و ...، بشر طرح جدیدی از عالم را در ذهن دارد و بهتر است بگوییم انواع طرحها. امروز صحبت از جهان انبساط یابنده، جهانهای باز و بسته و غیره است که به همت تلاش علماء و دانشمندان بزرگ و به برکت انواع وسایل و ابزارهای دقیق و پیشرفته، حاصل شده است. در این مبحث و بر اساس یک مقاله مفید، مختصری از تصویر انسان از جهان، مورد مطالعه قرار خواهد گرفت.

برخی نصوص مبارکه استخراج شده از منابع مطالعه که مواضع اساسی اهداف این درس را شامل است:

«... و همچنین انواع موجوده در کره ارض حادث است زیرا مسلم است که یک وقتی در جمیع روی زمین این انواع نبودند بلکه این کره ارض موجود نبوده اما عالم وجود بوده چه که عالم وجود منحصر به کره ارض نیست...» (امر و خلق، ص ۱۹۰)

«... این جهان غیر متناهی مثل هیكل انسانی است. جمیع اجزاء به یکدیگر مرتبط...»

«... بدانکه عالم وجود عالم واحد است ولی مراتب متفاوت...»

«... چون کره‌ای از این کرات بدایتی ندارد حکماً نهایتی دارد...»

«... لہذا چون ذات احدیت یعنی وجود الهی ازلی است سرمدی است یعنی لاول و لا آخر له است البتہ عالم وجود یعنی این کون نامتناهی را نیز بدایت نبوده و نیست بلی ممکن است جزئی از اجزاء ممکنات یعنی کره‌ای از کرات تازه احداث شود یا اینکه متلاشی گردد اما سایر کره‌های نامتناهی موجود است عالم وجود بهم نمی خورد...»

«... پس معلوم شد که در اصل ماده واحده است آن ماده واحده در هر عنصری به صورتی در آمده است لہذا صور متنوعه پیدا شده است و چون این صور متنوعه پیدا شد هر یک از این صور استقلالیت پیدا کرد عنصر مخصوص شد اما این استقلالیت در مدت مدیده به حصول پیوست و تحقق و تکون تام یافت...»

«... اما این کره ارض به هیأت حاضرہ واضح است که یک دفعه تکون نیافته است بلکه بتدریج این موجود کلی اطوار مختلفه طی نموده تا آنکه به این مکملیت جلوه یافته و موجودات کلیه به موجودات جزئیہ تطبیق می شود و قیاس گردد...»

«... باری بر سر مطلب رویم که انسان در بدو وجود در رحم کره ارض مانند نطفه در رحم مادر بتدریج نشو و نما نموده و از صورتی به صورتی انتقال کرده و از هیأتی به هیأتی تا آنکه به این جمال و کمال و قوا و ارکان جلوه نموده در بدایت یقین است که به این حلاوت و ظرافت و لطافت نبوده بلکه بتدریج به این هیأت و شمایل و حسن ملاحظت رسیده...»

«... واضح است که این کره ارض در رحم عالم تکون یافته و نشو و نما نموده و به صور و حالات مختلفه در آمده تا بتدریج مکملیت را یافته و به مکونات نامتناهیہ تزیین جسته و در نهایت اتقان جلوه نموده است. پس واضح است که آن ماده اصلیہ که به منزله نطفه است عناصر مرکبہ ممتاز جہ اولیہ آن بوده آن ترکیب بتدریج در اعصار و قرون نشو و نما کرده و از شکل و هیأتی به شکل و هیأت دیگر انتقال نموده تا به این مکملیت و انتظام و ترتیب به حکمت بالغہ حضرت یزدان جلوه نموده...»

«... و ما کان تکون من الحرارة المحذثة من امتزاج الفاعل والمنفعل الذی هو عینہ وغیرہ کذلک

ينبشک النبء الاعظم من هذا النبء العظيم ان الفاعلين و المتفعلين قد خلقت من كلمة الله المطاوعه و انھا هي علة الخلق و ما سواھا مخلوق معلول...» (لوح مبارک حکما)

«... و ما کان تکون من الحرارة المحذثة يعني ماده و هيولای کائنات قوه اثيريه است و غير مشهود و به آثار مثبت... آن ماده اثيريه فاعل و منفعل است يعني در عالم کائنات جسمانی آیت مشیت اوليه است خلق الله الناس بالمشية و المشية بنفسها لهذا آن ماده اثيريه از جهتی فاعل است زیرا ضیاء و حرارت و قوه کهربائیہ از او ظاهر و از جهتی منفعل است زیرا چون امواج در او ظاهر گردد نمودار شود...» (امر و خلق، ص ۱۳۵)

«قل ان الطبيعة بکينونتها مظهر اسمى المبتعث و اله کون و قد تختلف ظهوراتها بسبب من الاسباب و في اختلافها لايات للمتفرسين و هي الارادة و ظهورها في رتبة الامکان بنفس الامکان و انها لتقدير من مقدر عليم. ولو قيل انھا لهی المشية الامکانيه ليس لاحد ان يعترض عليه و قدر فيها قدرة عجز عن ادراک کنهها العالمون. ان البصير لا يرى فيها الا تجلی اسمنا المکون...» (لوح مبارک حکما)

«و اما آیه کریمه قل ان الطبيعة بکينونتها مظهر اسمى المبتعث و المکون چون حکمای خلف و سلف بر آنند که طبیعت کلیه محسوس نگردد و مکشوف نشود ادراک عاجز است عقول قاصر ولی این حوادث عالم کون از مقتضیات آن طبیعت است مانند نوم و جوع و عطش که از مقتضیات جسم انسانی است و مانند احراق نار که مقتضیات آن است باری جمیع شؤون و حوادث و وقایع حتی حرکت سلسله موجودات رانشو و نمای کائنات را نسبت به طبیعت می دهند و آن طبیعت را مبداء کائنات می شمارند می فرماید این طبیعتی که شما مبداء کائنات و مصدر موجودات می شمارید مظهر اسم مبتعث و مکون من است. یعنی ذات مقدس که لا يعرف و لا يدرك و لا ينعت و لا يوصف است به تصور نیاید و ادراک نشاید و مبری از هر لغت و محامد و اوصاف است حتی از تعبیر علة العلل نیز منزله است این علت اولی مصدر کائنات است و تعبیر به طبیعت کلیه می نمایند زیرا آن حقایق و شؤونی که حکما به جهت طبیعت کلیه می شمارند همان شؤون و کمالاتی است که در کتب الهیه به جهت مشیت اولیه بیان شده است و این واضح است که مشیت اولیه مظهر اسم مکون است...»

(امر و خلق، ص ۱۳۶)

«... جمیع کائنات مانند سلسله مرتبط به یکدیگرند و تعاون و تعاضد و تفاعل از خواص کائنات و سبب تکون و نشو و نمای موجودات است و به دلایل و براهین ثابت است که هر یک از کائنات عمومیہ حکم و تأثیری در کائنات سائرہ یا بالاستقلال یا بالتسلسل دارد...»

«... اگر حرارت و اشراق آفتاب نبود طبقات کره ارض تشکیل نمی شد و معادن کریمه تکون نمی یافت و این خاک سیاه قوه انبات نمی جست و عالم نبات پرورش نمی یافت و عالم حیوان نشو و نما نمی کرد و عالم انسان در کره ارض تحقق نمی یافت. جمیع این بخشایش از فیض آفتاب است...»

«... و اما ما ذکر من الطبقات السبع و السموات السبع المذکوره فی الانار التي سبقت من مشارق

الانوار و مهابط الاسرار لم يكن الا بحسب اصطلاح القوم في تلك الاعصار كل كور له خصائص بحسب القاء بليات واستعداد ظهور الحقائق من خلف الاستار از كل شيء عند ربك بمقدار و ما قصدوا بذكر الافلاك الا المدارات للسيارات الشمسية التي في هذا العالم الجامع لنظام الشمس و توابعها لان سيارات هذه الشمس اولو الاقدار السيعه من حيث الجرم و الجسامه و الزوية و النور و مدار القدر الاول منها فلک من افلاك هذا العالم الشمسي و سماء من سموات هذه الدائرة المحيطة المحدودة للجهات الواقعه ضمن محيطها و كذلك كل الدراري الدرهرهه الساطعة في وجه السماء التي كل واحد منها شمس و لها عالم مخصوص بتوابعها و سياراتها...»

«...ولكن حکمای این عصر نظر به اینکه از تجلیات انوار ظهور قسمتی برده اند اعرف از قبل اند تا حال عدد سيارات را بتمامه نیافته اند عن قریب کشف می شود و بر عدد سابق می افزاید این علم بحری است بی پایان، از برای هر یک از ثوابت سیاراتی است و هر یک از سيارات عالمی است از عوالم پروردگار...»

«... و اما اینکه در تورات ذکر شش هزار سال است این معنی دارد بظاهر نیست زیرا می فرماید خدا در هفت روز آسمان و زمین را خلق فرمود یا آنکه قبل از خلق آسمان و زمین آفتابی نبود و شرق و غربی وجود نداشته، چگونه بدون آفتاب روز تحقق یابد پس معنی دیگر دارد...»

(امر و خلق، ص ۴۲۸)

«مراد از خلق آسمانها و زمینها در شش روز، آن روز الهی است و خلق روحانی و الا قبل از خلق این آسمان و زمین شب و روزی نبود...»

«... اول جماد، بعد نبات و بعد حیوان و بعد انسان ظاهر شد...»

«... کائنات منتهی به انسان کامل گردد دیگر یک موجودی بالاتر از انسان کامل نیست...»

«... وجود اشیاء حیاتش عبارت از ترکیب است و مماتش عبارت از تحلیل...»

«... نشو و نمای جمیع کائنات بتدریج است. این قانون کلی الهی و نظم طبیعی است...»

«... اگر چنانچه انسان وقتی در خیز حیوان بوده است مکملیت وجود مختل بود...»

«... نشو و نمای جمیع کائنات بتدریج است این قانون کلی الهی و نظم الهی است...»

«... جمیع کائنات چه از کلیات و چه از جزئیات از اول تمام و کامل خلق شده است...»

«... این کائنات موجوده غیر متناهی در عالم وجود خواه انسان، خواه حیوان، خواه نبات، خواه

جماد هر چه باشد لابد هر یک مرکب از عناصری هستند و این مکملیتی که در هر کائی از کائنات است شبهه ای نیست که به ایجاد الهی منبعت از عناصر مرکبه و حسن امتزاج بوده و مقادیر کمیت عناصر و کیفیت ترکیب و تأثیرات سائر کائنات تحقق یافته...»

«... این اعضاء و اجزاء ترکیبی که در اعضاء بشری است این جاذب و مغناطیس روح است لابد

است که روح ظاهر شود مثلاً آینه که صافی شد لابد جذب شعاع آفتاب کند و روشن گردد و

انعکاسات عظیمه در آن پدیدار شود. یعنی این عناصر گویند چون به نظم طبیعی در کمال اتقان جمع و ترکیب گردد مغناطیس روح شود و روح به جمیع کمالات در آن جلوه نماید...»

تصویر ما از جهان*

روزی دانشمند معروفی (گویا برتراند راسل) برای عموم در باره ستاره‌شناسی سخنرانی می‌کرد. او توضیح می‌داد که چگونه زمین به دور خورشید می‌چرخد و چطور خورشید به دور مرکز مجموعه وسیعی از ستارگان به نام کهکشان راه شیری می‌گردد. در پایان سخنرانی، پیرزن کوچک اندامی از انتهای اتاق برخاست و گفت: «چرند می‌گویی. راستش را بخواهی، دنیا یک بشقاب تخت است که بر پشت یک سنگ پشت غول‌آسا قرار دارد.» دانشمند با لبخند پیروز‌مندانه‌ای جواب داد: «پس آن سنگ پشت کجا ایستاده است؟» پیرزن گفت: «جوان خیلی زرنگی، خیلی زرنگ. اما از آنجا به پائین همه‌اش سنگ پشت است.»

بیشتر مردم، برج بی‌انتهایی از سنگ پشت را به عنوان تصویری از جهان نمی‌پذیرند و آن را مسخره می‌یابند، اما از کجا معلوم که ما بیشتر از دیگران می‌دانیم؟ ما از جهان چه می‌دانیم و چگونه معلومات خود را به دست آورده‌ایم؟ جهان از کجا آمده و به کجا می‌رود؟ آیا جهان ابتدایی داشته و اگر آری قبل از آن چه می‌گذشته است؟ سرشت و ماهیت زمان چیست؟ آیا هرگز به پایان خواهد رسید؟ تحولات اخیر در فیزیک، به کمک فنون و تکنولوژی عجیب و غریب کنونی، تا اندازه‌ای پاسخ به برخی از این مسائل دیرپا را ممکن ساخته است. شاید روزی این پاسخها همان اندازه بدیهی بنظر برسد که امروز چرخش زمین بدور خورشید، واضح و بدیهی می‌نماید. یا شاید به اندازه برج لاک پشت خنده‌آور باشد.

۳۴۰ سال قبل از میلاد، ارسطو فیلسوف یونانی، در کتاب خود به نام «در باره افلاک» نوشت که زمین جسمی کروی است و نه یک سطح صاف و بر این مدعا دو دلیل خوب بیان داشت. نخست آنکه او دریافته بود ماه گرفتگی به علت قرار گرفتن زمین میان خورشید و ماه پدید می‌آید. سایه زمین بر ماه همواره گرد است و این تنها بر اثر کروی بودن زمین می‌تواند باشد. اگر زمین سطحی تخت بود، آنگاه سایه‌اش باریک و دراز می‌شد و بصورت بیضی درمی‌آمد مگر آنکه ماه گرفتگی همیشه هنگام غروب می‌داد که خورشید درست زیر مرکز قرص زمین باشد. دوم آنکه یونانیان طی سفرهای خود دریافته بودند که ستاره شمال، در مناطق جنوبی، پایینتر از نواحی شمالی در آسمان ظاهر می‌شود. (از آنجا که ستاره شمال بر فراز قطب شمال قرار دارد، ناظری که در قطب است، آن را بالای سر خود می‌یابد اما ناظری که روی خط استواست، آن را درست در افق مشاهده می‌کند) حتی ارسطو بر اساس اختلاف موقعیت ظاهری این ستاره در مصر و یونان، محیط دایره استوارا ۴۰۰،۰۰۰ استادیوم برآورد کرد. دقیقاً معلوم نیست یک استادیوم چقدر است اما احتمالاً حدود ۲۰۰ یارد بوده است و در این صورت برآورد ارسطو نزدیک به دو برابر رقم پذیرفته شده کنونی است. یونانیان دلیل سومی هم برای کروی بودن زمین داشتند: چراوقتی کشتی‌ای به ساحل نزدیک می‌شود نخست بادبانهای آن در افق پدیدار

* از کتاب تاریخچه زمان تألیف استفان ها و کینگ

می گردد و سپس بدنه آن؟

ارسطو می اندیشید زمین ثابت است و خورشید، ماه، سیارات و ستارگان در مدارهای کروی گرد زمین می چرخند. این باور از آنجا ناشی می شد که به دلایل رازناکی احساس می کرد زمین مرکز عالم است و حرکت کروی کاملترین حرکتهاست. بعدها یعنی دو قرن پس از میلاد مسیح، بطلمیوس این اندیشه را استادانه پروراند و بصورت یک مدل کیهان شناختی کامل در آورد. زمین در مرکز کائنات بود و هشت فلک آن را دربر گرفته بودند و بر هر فلک ماه و خورشید و ستارگان و پنج سیاره ای که تا به آن روزگار شناخته شده بود یعنی عطارد، زهره، مریخ، مشتری و زحل قرار داشتند. سیارات بر فلک مربوطه خود، دایره کوچکتري راهی می پیمودند تا مسیرهای نسبتاً پیچیده رصد شده شان را توجیه نمایند. فلک بیرونی ثوابت را حمل می کرد و موقعیت آنها نسبت به یکدیگر هیچ گاه تغییر نمی نمود، اما همه با هم در آسمان به گرد زمین می چرخیدند. هرگز معلوم نشد که فراتر از فلک ثوابت چه چیز قرار داشت اما بی گمان آنجا بخشی از جهان قابل مشاهده برای نوع بشر نبود.

مدل بطلمیوسی برای پیش بینی موقعیت اجرام سماوی انصافاً دستگاه دقیقی بود. اما بطلمیوس برای آنکه پیش بینی هایش درست از آب در آید، می بایست فرض می کرد که مسیر ماه گاه تا دو برابر سایر مواقع به زمین نزدیک می گردد و این بدان معنا بود که می بایست گاه دو برابر دیگر اوقات در آسمان بنظر برسد! بطلمیوس از این نقص آگاهی داشت، اما با اینهمه مدل او عموماً، هر چند نه کاملاً، پذیرفته شد. کلیسای مسیحی این دستگاه را به عنوان تصویری از جهان که با کتاب مقدس همخوانی داشت، برگزید چرا که در ورای گردون ثوابت به اندازه کافی جا برای بهشت و جهنم باقی می ماند.

با اینحال، در سال ۱۵۱۴، یک کشیش لهستانی به نام نیکولاس کوپرنیکوس، دستگاه ساده تری پیشنهاد کرد. (کوپرنیک در آغاز شاید از ترس حکم ارتداد کلیسا، مدل خود را بطور ناشناس منتشر ساخت.) به باور او خورشید در مرکز ثابت بود و زمین و دیگر سیارات در مدارهای دوار گرد آن در گردش بودند. کمابیش یک قرن طول کشید تا این طرح جدی گرفته شود. آنگاه دو ستاره شناس - یوهان کپلر آلمانی و گالیلئو گالیله ایتالیایی - آشکارا از نظریه کوپرنیک پشتیبانی کردند، اگرچه مدارهایی که این مدل پیش بینی می کرد، کاملاً با مدارهای رصد شده مطابقت نداشت.

در سال ۱۶۰۹ ضربه نهایی بر نظریه ارسطو / بطلمیوس وارد شد. در آن سال گالیله شب هنگام آسمان را با تلسکوپیی که به تازگی اختراع شده بود، رصد کرد. هنگام مشاهده مشتری دریافت که چندین قمر کوچک گرد آن در گردشند. این واقیعت می رساند که الزاماً همه چیز آنطور که ارسطو و بطلمیوس می اندیشیدند، ناگزیر از چرخش بدور زمین نیست. (البته، همچنان می شد باور داشت که زمین در مرکز جهان ثابت است و اقماری مشتری بر مسیرهای فوق العاده پیچیده ای گرد زمین در چرخشند و ناظر زمینی آنها را در حال چرخش حول مشتری می پندارد. با اینهمه نظریه کوپرنیک

بسیار ساده‌تر بود). در همان هنگام، یوهان کپلر تئوری کوپرنیک را اصلاح کرد و گفت که مسیر سیارات نه دوار که بیضوی است (بیضی یک دایره باریک و دراز است) اکنون، بالاخره پیش‌بینی‌های نظریه با مشاهدات مطابقت می‌کرد.

تا آنجا که به کپلر مربوط می‌شد، مدارهای بیضوی صرفاً فرضیه‌ای خاص و نه جهان‌شمول بود و از آنجا که بیضی‌ها بوضوح به اندازه دوائر کامل نبودند، فرضیه‌ای نسبتاً ناجور به‌شمار می‌رفت. او که کمابیش برحسب تصادف دریافته بود مدارهای بیضوی با مشاهده بخوبی مطابقت دارند، قادر نبود این دریافت را با اندیشه خود مبنی بر آنکه سیارات بر اثر نیروی مغناطیسی گرد خورشید می‌چرخند، سازگاری دهد. سالها بعد یعنی در ۱۶۸۷، سر اسحق نیوتن توانست این مطلب را در کتاب خود اصول ریاضی فلسفه طبیعی که شاید مهمترین اثر در فیزیک باشد، توضیح دهد. در این کتاب نیوتن نه تنها نظریه‌ای در باب چگونگی حرکت اشیاء در فضا و زمان عرضه کرد بلکه ریاضیات پیچیده‌ای را که برای تحلیل حرکت آنها لازم بود، به‌وجود آورد. به‌علاوه نیوتن قانون جاذبه عمومی را عرضه کرد که بر اساس آن، هر جسمی در جهان به‌سوی هر جسم دیگری جذب می‌شود، هرچه جرم اجسام بیشتر باشد و هرچه فاصله آنها نزدیکتر گردد، با نیروی بیشتری به‌سوی هم جذب می‌شوند. همین نیروست که اشیاء را به سوی زمین می‌کشاند. (می‌گویند روزی نیوتن زیر درختی نشسته بود و سیبی روی سرش افتاد و این آغاز کشف بزرگ او بود. این داستان بی‌گمان ساختگی است. آنچه خود او در اینباره گفته آن است که در جایی نشسته بود و در فکر فرو رفته بود، «سیبی به زمین افتاد و توجه وی را بخود معطوف داشت» و مفهوم جاذبه به ذهنش خطور کرد.) نیوتن نشان داد که بر پایه این قانون، گرانش سبب می‌شود که ماه گرد زمین و سیارات بدور خورشید مسیری بیضوی را بپیمایند.

مدل کوپرنیک از دست افلاک سماوی بطلمیوس خلاصی یافت و این اندیشه که جهان دارای مرز و کرانه‌ای طبیعی است به کنار نهاده شد. از آنجا که بنظر می‌رسد ثوابت بجز از چرخش در آسمان که ناشی از چرخیدن زمین حول محورش است، حرکت دیگری ندارند، طبیعی بود که فرض شود آنها اجزای همانند خورشید خودمان هستند منتها خیلی دورتر.

نیوتن دریافت که بر اساس نظریه گرانش او، ستارگان باید یکدیگر را جذب کنند و بنا بر این بنظر نمی‌رسید که اصلاً ساکن باشند. آیا آنها در نقطه‌ای از جهان همگی به یکدیگر برخورد نخواهند کرد؟ او در سال ۱۶۹۱ طی نامه‌ای به ریچارد بنتلی،^(۱) یک متفکر برجسته دیگر آن روزگار، یادآور شد که اگر شمار ستارگان جهان بی‌نهایت نباشد و این ستارگان در ناحیه محدودی در فضا پراکنده باشند، این اتفاق واقعاً رخ خواهد داد. اما اگر تعداد نامحدودی ستاره در فضایی بی‌کران بطور کمابیش یکسان پراکنده باشند، دیگر نقطه مرکزی‌ای در کار نخواهد بود تا همگی به‌سوی آن کشیده شوند و

لذا این حادثه اتفاق نخواهد افتاد.

این برهان نمونه‌ای است از نکات ظریفی که هنگام بحث در بارهٔ بیکرانگی به آن برخورد خواهیم کرد. در یک جهان بیکرانه، هر نقطه را می‌توان مرکز عالم پنداشت چرا که در هر سوی آن، بی‌نهایت ستاره وجود دارد. راهبرد درست به این مسأله، که سالها بعد مطرح گردید آن است که جهان را متناهی در نظر بگیریم، وضعیتی که منجر به برخورد ستارگان خواهد شد، و سپس ببینیم چنانچه ستارگان بیشتری که به زحمت پراکندگی یکسانی دارند، به این مجموعه افزوده شود، چه تغییراتی رخ خواهد داد. طبق قانون نیوتن، دسته جدید ستارگان در مجموع چیزی را تغییر نخواهند داد و بنا بر این فروپاشی به همان سرعت پیشین بوقوع خواهد پیوست. ما هر قدر که بخواهیم می‌توانیم به مجموعه اولیه خود ستاره بیفزائیم، اما آنها همچنان به یکدیگر برخورد خواهند کرد. اکنون معلوم شده است که وجود مدلی ایستا از جهان بیکرانی که در آن گرانش همواره بصورت نیروی جاذبه عمل می‌کند، امکان‌پذیر نیست.

برای آنکه به حال و هوای کلی اندیشه پیش از قرن بیستم پی ببرید، بد نیست بدانید مسأله اینکه جهان در حال گسترش است یا در حال انقباض، برای هیچ کس مطرح نشده بود. عموماً می‌پنداشتند که جهان یا همواره در حالتی ثابت موجود بوده یا آنکه در زمانی معین در گذشته خلق شده و کمابیش به همان صورت که اکنون هست وجود داشته است. این امر تا حدودی ناشی از تمایل انسان به باور به حقایق جاودانه است، همچنین سرچشمه آن را باید در احساس آرامشی جست که اعتقاد به جهانی جاودان و تغییرناپذیر در انسان اسیر پیری و مرگ به وجود می‌آورد.

حتی کسانی که دریافته بودند که بر اساس نظریه گرانش نیوتن جهان نمی‌تواند ایستا باشد، به فکرشان خطور نمی‌کرد که جهان ممکن است در حال گسترش باشد. در عوض تلاش می‌کردند این نظریه را اصلاح کنند و می‌گفتند نیروی گرانش در فاصله‌های دور، به نیروی دافعه تبدیل می‌شود. این اصلاح، تأثیر چندانی بر پیش‌بینی آنها در مورد موقیعت سیارات نمی‌گذاشت، اما اجازه می‌داد که توزیع نامعین و بیکرانه‌ای از ستارگان، در حالت تعادل باقی بماند. نیروهای جاذبه میان ستارگان نزدیک به هم با نیروهای دافعه ستارگان دور دست خنثی می‌شد و تعادل پایدار می‌ماند. با اینهمه حال می‌دانیم که چنین تعادلی ناپایدار خواهد بود: اگر ستارگان در ناحیه‌ای از فضا کمی به یکدیگر نزدیک شوند، نیروهای جاذبه میان آنها بیشتر خواهد شد و بر نیروهای دافعه خواهد چربید و روند برخورد ستارگان همچنان ادامه خواهد یافت. از سوی دیگر، اگر ستارگان کمی از یکدیگر بیشتر فاصله گیرند، نیروهای دافعه خواهد چربید و آنها را از یکدیگر دورتر و دورتر خواهد کرد.

اشکال دیگری بر مدل جهان بیکرانه ایستا وارد است که معمولاً آن را به هاینریش آلبرز فیلسوف آلمانی نسبت می‌دهند. او در سال ۱۸۲۳ در این باره مطالبی نوشت. در واقع بسیاری از معاصرین نیوتن اشکالاتی را مطرح کرده بودند و مقاله آلبرز حتی نخستین نوشته‌ای که دربرگیرنده دلایل

پذیرفتنی باشد، نبود. با اینهمه نوشتار او اولین مقاله‌ای بود که بطور وسیع مطرح گردید. اشکال آنجا بود که در صورتی که جهان را ایستا فرض کنیم تقریباً امتداد هر خط دید به سطح یک ستاره خواهد رسید. در نتیجه تمامی آسمان همانند خورشید نورانی بنظر خواهد رسید، حتی شبها. آلبرز در ردّ بر این اشکال اظهار داشت که نوری که از ستارگان دور دست تابیده می‌شود، به وسیله یک ماده جذب می‌شود. اما با قبول این فرض، ماده جاذب نور روزی گداخته خواهد شد و همانند ستارگان درخشیدن خواهد گرفت. تنها راه اجتناب از این نتیجه که شب هنگام آسمان چون روز روشن باشد آن است که بپذیریم ستارگان همواره در حال درخشیدن نبوده و نیستند بلکه در زمان معینی در گذشته درخشیدن آغاز کرده‌اند. در این صورت ماده جاذب نور یا هنوز گداخته نشده است یا نور ستارگان دور دست هنوز به ما نرسیده است. به این ترتیب مسأله دیگری برای ما مطرح می‌شود که چه عاملی ستارگان را روشن و درخشان کرده است.

البته موضوع آغاز و پیدایش جهان مدتها قبل از این مورد بحث قرار گرفته بود. بنا بر این برخی از نحله‌های کیهان‌شناسی و نیز باورهای یهودی / مسیحی، جهان در زمانی معین و در گذشته‌ای نه چندان دور پدیدار گردید. یک برهان بر وجود چنین آغازی، این احساس بود که برای توضیح عالم، وجود علت‌العلل ضروری است. (در متن عالم، هر رویدادی را با رویداد مقدم دیگر یا با علت آن می‌توان توضیح داد، اما وجود خود عالم را بر این قیاس، تنها با قبول آغازی برای آن می‌توان توجیه کرد.) اگوستین قدیس در کتاب خود «شهر خداوند» برهانی دیگر را مطرح می‌نماید. او خاطر نشان ساخت که تمدن پیشرفت می‌کند و ما به یاد می‌آوریم که فلان عمل را چه کسی انجام داد و چه کسی فلان فن را ابداع نمود. بنا بر این انسان و شاید جهان نیز نمی‌توانند به گذشته‌های چندان دور تعلق داشته باشند. اگوستین قدیس با استفاده از کتاب سفر تکوین، تاریخ آفرینش جهان را ۵۰۰۰ سال قبل از میلاد مسیح برآورد می‌کند. (نکته جالب آنکه این تاریخ از پایان آخرین دوران یخبندان، حدود ۱۰،۰۰۰ سال پیش از میلاد فاصله چندانی ندارد. یعنی همان زمانی که به گفته باستان‌شناسان آغاز تمدن بشری است.)

از سوی دیگر ارسطو و بیشتر فیلسوفان دیگر یونان، اندیشه آفرینش را چندان نمی‌پسندیدند چرا که بیش از حدّ حال و هوای ماورای طبیعی و آسمانی داشت. از این رو چنین می‌پنداشتند که نژاد انسان و جهان پیرامونش همواره وجود داشته و وجود خواهد داشت. این اندیشمندان با برهانی که بیشتر مطرح گردید، آشنا بودند و در پاسخ آن اظهار می‌داشتند سیل‌های متناوب یا دیگر فجایع متوالیاً جوامع بشری را مورد تاخت و تاز قرار داده‌اند و بارها آنها را به سرآغاز و پیدایش تمدن پس‌رانده‌اند. بعدها امانوئل کانت در کتاب ماندگار (و بسیار بفرنج) خود «سنجش خرد ناب»^(۱) منتشره در

۱۷۸۱، این مسأله را که آیا جهان هستی نقطه آغازی در زمان داشته است و آیا در مکان محدود می باشد، بطور مشروح مورد بررسی قرار داد. او این مسائل را تناقضات زائیده خرد ناب خواند چرا که فکر می کرد برهانهای مربوط به قضیه وجود آغازی برای جهان هستی و برابر نهاد آن یعنی ازلی بودن عالم، بطور یکسان متقاعد کننده اند. دلیل او برای اثبات پیدایش جهان این بود که اگر هستی نقطه آغازی نداشته باشد، پس پیش از هر رویدادی، مدت زمان نامحدودی سپری شده است و این به نظر کانت امری مردود است. برای اثبات ازلی بودن جهان می گفت که اگر هستی نقطه آغازی داشته باشد، مدت زمان نامحدودی پیش از آن سپری شده است، بنا بر این چرا باید در یک لحظه معین پدیدار گردد؟ در حقیقت دلایل او برای اثبات تز و آنتی تز بالا، یکی بیش نیستند. هر دو بر این فرض ناگفته بنیاد گرفته اند که خواه جهان هستی ازلی باشد یا نباشد، امتداد زمان تا بی پایان در گذشته ادامه می یابد. همان طور که بعداً خواهیم دید، مفهوم زمان پیش از پیدایش جهان بی معنی است. این مطلب نخستین بار به وسیله اگوستین قدیس مطرح شد. وقتی از او پرسیدند خداوند پیش از آفرینش جهان چه می کرد، پاسخ او این نبود که خداوند جهنم را برای مطرح کنندگان چنین سؤالاتی مطرح می ساخت. در عوض او چنین جواب داد که زمان یک خاصیت هستی است که خداوند آفریده است و پیش از خلق عالم، وجود نداشته است.

هنگامی که بیشتر مردمان به جهانی اساساً ایستا و دگرگونی ناپذیر معتقد می باشند، مسأله وجود نقطه آغازی بر آن، مقوله ای براستی متافیزیکی یا مربوط به الهیات است. می توانیم مشاهداتمان را بر اساس فرض ازلی بودن هستی و یا با پذیرش وجود نقطه آغازی برای آن، بخوبی توضیح دهیم و مثلاً اگر بپذیریم که هستی در زمان معینی به وجود آمد، می توانیم مشاهداتمان را چنان تفسیر کنیم که گویا جهان همواره وجود داشته است. اما در سال ۱۹۲۹ ادوین هابل^(۱) متوجه شد که به هر سوی جهان که نظر بیفکنیم، کهکشانهای دور بسرعت از ما فاصله می گیرند. به دیگر سخن جهان در حال گسترش می باشد، یعنی در زمانهای گذشته، اشیاء به یکدیگر نزدیکتر بودند. در واقع، به نظر می رسد که روزی، در حدود ده یا بیست هزار میلیون سال قبل، همه آنها در نقطه ای واحد قرار داشتند و در نتیجه چگالی جهان بی نهایت بود. این کشف سرانجام مسأله آغاز جهان را به قلمرو علم وارد ساخت. بنا به مشاهدات هابل، در گذشته های دور، زمانی را می توان یافت به نام انفجار بزرگ. در آن هنگام جهان بی نهایت کوچک بود و فوق العاده چگال و آکنده. تحت چنین شرایطی همه قوانین علم فرو خواهد ریخت و بنا بر این همه توان پیش بینی آینده از هم خواهد گسست. اگر رویدادهایی پیش از این لحظه رخ داده باشند، آنگاه تأثیری در آنچه هم اکنون روی می دهد نخواهند داشت و وجود آنها را می توان نادیده گرفت چرا که هیچ پیامدی در مشاهدات ما ندارند. می توان انفجار بزرگ را آغاز

زمان خواند صرفاً بدان معنا که زمانهای دیگر مشمول آن نشوند. تاکید می‌کنم که مفهوم بالا از آغاز زمان بسیار متفاوت‌تر از آن مفاهیمی است که پیشتر به میان آوریم. در جهانی ایستا، آغاز زمان چیزی است که باید موجودی خارج از جهان بر آن تحمیل کند؛ هیچ ضرورت فیزیکی برای یک آغاز وجود ندارد. می‌توان تصور کرد که بطور صوری در لحظه‌ای از زمان، خداوند جهان را آفرید. از سوی دیگر اگر جهان در حال گسترش است، شاید دلایل فیزیکی‌ای وجود داشته باشد که آغاز ناگزیر جهان را نشان دهد. هنوز می‌توان تصور کرد که خداوند جهان را در لحظه انفجار بزرگ آفرید و یا حتی بعدها دست به خلق عالم زد و کاری کرد که چنان بر آدمیان نمودار گردد که گویا انفجار بزرگی رخ داده است، اما فرض اینکه جهان پیش از انفجار بزرگ خلق گردید معنی ندارد. جهانی در حال گسترش منافاتی با وجود یک آفریننده ندارد اما محدودیتهایی بر زمان آفرینش هستی قرار می‌دهد!

به منظور آنکه در باره سرشت جهان سخن بگوییم و مسائلی را نظیر آغاز و پایان جهان مورد بحث قرار دهیم، باید تعریف روشنی از نظریه علمی داشته باشیم. من تعریف ساده زیر را برمی‌گزینم: نظریه مدلی است از جهان یا بخش محدودی از آن به اضافه مجموعه‌ای از قواعد و فرمولها که عناصر کمی نظریه را به مشاهدات ما مرتبط می‌سازند. نظریه صرفاً در ذهن ما وجود دارد و هیچ واقعیت دیگری ندارد (هر معنایی که داشته باشد). یک نظریه وقتی خوب است که دو شرط را برآورده سازد: باید دقیقاً مجموعه بزرگی از مشاهدات را بر پایه مدلی که تنها چند عنصر دلخواه را داراست، توصیف کند، و باید پیش‌بینی‌های مشخصی در باره نتیجه مشاهدات آینده بنماید. مثلاً نظریه ارسطو که همه چیز را متشکل از چهار عنصر خاک، هوا، آتش و آب می‌داند بسیار ساده است و شرط اول را برآورده می‌نماید اما هیچ پیش‌بینی مشخصی بعمل نمی‌آورد. اما تئوری گرانش نیوتن حتی بر اساس مدل ساده‌تری بنا شده است و در آن اجسام با نیرویی متناسب با کمیتی به نام جرم و عکس مجذور فاصله بینشان، یکدیگر را جذب می‌کنند. با اینهمه این نظریه حرکت خورشید، ماه و سیارات را با دقت بالایی پیش‌بینی می‌نماید.

هر نظریه فیزیکی همواره موقتی است به این معنا که صرفاً یک فرضیه می‌باشد: ما هرگز قادر به اثبات آن نیستیم. اگر بارها و بارها نتایج تجربه با پیش‌بینی‌های نظریه سازگار باشد، نمی‌توان اطمینان داشت که نتایج تجربه بعدی در تناقض با نظریه نخواهند بود. از دیگر سو می‌توان نظریه‌ای را با یافتن حتی یک مشاهده و آزمایش که با پیش‌بینی‌های نظریه ناسازگار باشد، ابطال نمود. همان‌طور که فیلسوف علم کارل پوپر^(۱) خاطر نشان ساخته است، وجه مشخصه یک تئوری خوب آن است که تعدادی پیش‌بینی بعمل آورد به نحوی که بطور اصولی به وسیله مشاهده و تجربه ابطال پذیر باشند. هر

بار که آزمایش جدیدی انجام می‌گیرد و حاصل با پیش‌بینی‌های نظریه سازگار است، نظریه جان سالم بدر می‌برد و اطمینان ما به آن افزایش می‌یابد؛ اما اگر روزی مشاهده تازه‌ای پیش‌بینی‌های نظریه را تأیید نکند، یا باید یکسره دست از نظریه شست یا آن را اصلاح نمود. دست کم این چیزی است که باید اتفاق بیفتد اما همواره می‌توان شایستگی و صلاحیت آزمایشگر را مورد تردید قرار داد.

عملاً، در اغلب موارد نظریه جدیدی شکل می‌گیرد که در واقع دنباله نظریه قبلی است. برای نمونه، رصدهای بسیار دقیق از عطارد نشان داد که اختلاف اندکی میان پیش‌بینی نظریه گرانش نیوتن و حرکت این سیاره وجود دارد. حرکت عطارد بر اساس نظریه نسبیت عام انشتین تفاوت اندکی با پیش‌بینی نظریه گرانش نیوتن داشت. اینکه پیش‌بینی‌های انشتین با آنچه مشاهده شده بود، سازگاری داشت و پیش‌بینی‌های نیوتن نداشت، یکی از موارد تأیید قاطع نظریه نسبیت بود. با اینهمه ما همچنان در مواردی که استفاده عملی مطرح است، از نظریه نیوتن سود می‌جوییم چرا که اختلاف پیش‌بینی‌های آن با پیش‌بینی‌های نسبیت عام در این گونه موارد بسیار ناچیز است. (نظریه نیوتن از این برتری نیز برخوردار است که کار با آن در مقایسه با تئوری انشتین بسیار ساده‌تر است!)

آماج نهایی علم تدبیر نظریه‌ای یگانه است که همه جهان را توصیف نماید. با اینهمه بیشتر دانشمندان عملاً رویکردی رادنیال می‌کنند که مسأله را به دو بخش می‌نمایند. نخست، قوانینی هستند که ما را در جریان چگونگی تغییر و تحول هستی نسبت به زمان قرار می‌دهند. (اگر در هر لحظه بدانیم جهان چه شکل و شمایلی دارد، این قوانین فیزیکی به ما خواهند گفت که در هر لحظه دلخواه پس از آن، هستی چگونه خواهد بود.) ثانیاً، مسأله حالت نخستین هستی مطرح می‌باشد. بعضی‌ها فکر می‌کنند که سروکار علم صرفاً با بخش نخست است؛ به نظر آنان چگونگی وضعیت اولیه جهان به متافیزیک و مذهب مربوط می‌شود. آنها می‌گویند قادر متعال هر طور که می‌خواسته آفرینش را آغاز کرده است. شاید چنین بوده باشد، اما در آن صورت، اراده او می‌توانست بر آن قرار گیرد که انکشاف و تکامل عالم به گونه‌ای یکسره دلخواه انجام گیرد. اما به نظر می‌رسد که خداوند اراده کرد که هستی به گونه‌ای بسیار منظم و طبق قوانین معینی راه تکامل را ببیماید. بنا بر این به همان اندازه فرض اول عقلایی است که فرض کنیم قوانینی وجود دارند که بر وضعیت نخستین هستی حکم می‌رانند.

پیدا است که تدبیر نظریه‌ای جامع و مانع که تمامی هستی را توضیح دهد دشوار است. در عوض، ما مسأله را به بخشهایی تقسیم می‌کنیم و تعدادی نظریه پاره‌ای^(۱) ابداع می‌نماییم. هر یک از این نظریه‌های پاره‌ای، دسته معین و محدودی از مشاهدات را توضیح می‌دهند و تأثیر دیگر کفیتها را نادیده می‌انگارند یا با مجموعه ساده‌ای از اعداد آنان را نمایش می‌دهند. شاید این رویکرد به کلی نادرست باشد. چنانچه همه چیز در عالم بطور اساسی به چیزهای دیگر وابسته باشد، شاید نزدیک

شدن به یک پاسخ و حل کامل از طریق بررسی اجزاء یک مسأله بطور مجزا، امکان پذیر نباشد. با اینهمه مطمئناً پیشرفت بشر به همین طریق فراچنگ آمده است. مثال کلاسیک در این مورد، باز نظریه نیوتنی گرانش است که می گوید نیروی جاذبه بین دو جسم تنها به یک عدد مربوط به جسم، یعنی به جرم آن، وابسته است اما مستقل از جنس این اجسام می باشد. بنا بر این برای محاسبه مدار خورشید و سیارات نیازی به نظریه‌ای در باره سازه و ساختمان آنها نیست.

امروزه دانشمندان هستی را بر حسب دو تئوری پاره‌ای بنیادی توضیح می دهند. نظریه نسبیت عام و مکانیک کوانتوم. این دو دستاوردهای فکری عظیم نخستین نیمه قرن حاضر می باشند. نسبیت عام نیروی گرانش و ساختمان کلان هستی را توضیح می دهد، یعنی از مقیاس چند مایل تا یک میلیون میلیون میلیون مایل (۱ با ۲۴ صفر جلوی آن) اندازه جهان قابل مشاهده. از سوی دیگر مکانیک کوانتوم در مقیاسی بسیار کوچک با پدیده‌ها سروکار دارد، یعنی یک میلیون میلیونیم یک اینچ. بدبختانه این دو با یکدیگر ناسازگار می باشند. هر دوی آنان نمی توانند درست باشند. امروزه یکی از موضوعات عمده‌ای که هم فیزیکدانان را بخود معطوف داشته، و ضمناً موضوع محوری این کتاب نیز می باشد، جستجو بدنبال نظریه‌ای نوین است که هر دو تئوری را یکپارچه گرداند و وحدت بخشد. نظریه کوانتومی گرانش. ما هنوز به چنین نظریه‌ای دست نیافته‌ایم و شاید راه درازی تا دستیابی به آن باقی مانده باشد اما هم اکنون بر بسیاری از خواصی که آن نظریه باید دارا باشد، آگاهییم و در فصلهای بعدی خواهیم دید، چیزهای بسیاری در باره پیش بینی‌هایی که نظریه کوانتومی گرانش باید بعمل بیاورد، می دانیم.

اینک، اگر شما بر این باورید که جهان دلبخواه نبوده بلکه قوانین معینی بر آن فرمان می راند، بناچار ناگزیر از آنید که نظریه‌های پاره‌ای را در قالب نظریه‌ای واحد، یکپارچه و متحد سازید و با آن همه چیز را در جهان توضیح دهید. اما در جستجو بدنبال چنین نظریه یگانه و کاملی، پارادوکسی^(۱) اساسی نهفته است. آنچه تاکنون در باره نظریه‌های علمی گفتیم بر این فرض مبتنی بود که ما موجوداتی معقول هستیم که آزادانه، هر طور که مایل باشیم به مشاهده جهان می پردازیم و از آنچه می بینیم منطقاً استنتاجاتی بعمل می آوریم. در این چهارچوب، عقلایی است که فرض کنیم، به قوانینی که بر جهان ما حاکمند هرچه نزدیک و نزدیکتر می شویم. با اینحال اگر براستی نظریه یگانه و کاملی وجود داشته باشد از قرار معلوم کردار و اعمال ما نیز توسط آن معین می شود. و این چنین نظریه خود آنچه را که در جستجویش می باشیم، تعیین خواهد نمود. و از کجا معلوم که بخواهد ما نتایجی درست از مشاهدات خود بگیریم؟ آیا احتمال آنکه نظریه بخواهد نتایج نادرستی استنتاج نمائیم و یا اصلاً به هیچ نتیجه‌ای دست نیابیم، با احتمال قبلی یکسان نیست؟

تنها پاسخ من به این مسأله بر پایه اصل انتخاب طبیعی داروین می باشد. در هر اجتماعی از ارگانیسمهای قادر به تولیدمثل، از نظر ژنتیک و پرورش ناهمسانیهایی میان افراد جداگانه وجود دارد. این تفاوتها بدان منجر می شود که برخی از افراد بیشتر از سایرین بتوانند استنتاجات درستی از جهان پیرامون خود بعمل آورند و بر طبق آنها عمل کنند. این افراد بخت بیشتری برای بقا و تولیدمثل دارند و کردار و پندار آنان مسلط خواهد گردید. بی گمان در گذشته آنچه که هوش و شعور و اکتشاف علمی نامیده می شود از مزیت بقا برخوردار بوده است. اما معلوم نیست که وضع همچنان بدین قرار باشد: اکتشافات علمی ما شاید همه ما را به نابودی بکشاند، و حتی اگر چنین نشود، یک نظریه یگانه و کامل شاید تأثیر چندانی در سرنوشت و بقای ما نداشته باشد. با اینهمه، چنانچه هستی به گونه ای منظم و بقاعده راه تکامل را پیموده باشد، می توان انتظار داشت که توانایی تعقل که انتخاب طبیعی به ما ارزانی داشته، در جستجوی نظریه ای یگانه و کامل همچنان معتبر باشد و ما را بر اه خطا نکشاند.

از آنجا که با نظریه های پاره ای موجود، توانسته ایم پیش بینی های دقیقی در همه زمینه ها مگر در وضعیتهای جدی و بحرانی بعمل آوریم، از نقطه نظر عملی، توجیه جستجوی نظریه غائی جهان، دشوار بنظر می رسد. (شایان ذکر است که دلایل مشابهی را می توان بر علیه نسبیت و مکانیک کوانتوم اقامه کرد، اما این نظریه ها انرژی هسته ای و انقلاب میکروالکترونیک را برای ما به ارمغان آورده اند!) بنا بر این کشف نظریه ای یگانه و کامل، شاید کمکی به بقای نژاد بشر نکند. شاید حتی بر روش زندگی ما تأثیری نگذارد. اما از سینه دم تمدن تاکنون انسانها از دیدن رویدادها همچون مجموعه ای نامربوط و توضیح ناپذیر، ناخشنود بوده اند. آنها همواره در اشتیاق درک نظم نهفته در دل هستی بوده اند. امروزه ما همچنان در آرزوی آگاهی بر آنیم که از کجا آمده ایم و آمدنمان بهر چه بوده است. اشتیاق ژرف بشریت برای دانش، کنکاش مداوم ما را بخوبی توجیه می کند. ما به هیچ وجه به کمتر از توضیح کامل جهانی که در آن بسر می بریم، رضایت نمی دهیم.