خدا را چگونه بشناسيم

محمدباقر شريعتى سبزوارى

اعتقاد به خداى جهان و آفريدگار هستى در تمام مكتب هاى فلسفى, عرفانى و مذاهب الهى ديده مى شود. تنها مكتب هاى الحادى ـ كه از عدد انگشتان دست تجاوز نمى كنند ـ درباره وجود خدا ترديد كرده اند; آن هم خدايى كه يهود و نصارا به تصوير كشيده اند.1 به هر حال, كليه ملل و اديان و مذهب هاى فلسفى و عرفانى به اصل وجود( الله) پاى بندند, حتى مذاهبى كه به شرك آلوده شده اند نيز به خلاّق عالم عقيده داشته و دارند. آنان به اتفاق آرا بر اين باورند كه موجودى برتر و مقدس تر از الله نيست و او يكتاى بى همتا است.

آن دسته از مذاهبى هم كه به شرك گرايش داشته اند, در توجيه مرام و علت بت پرستى گفته اند: قداست و برترى آفريدگار هستى به حدى است كه بشر خاكى نمى تواند بدون واسطه با او رابطه برقرار نمايد و يا او را بپرستد: (اَينَ التراب و رَبّ الارباب) خاك را با افلاك چه نسبتى است. ما بايد از طريق عبادت معبودها, كه مظاهر اللّه هستند به او برسيم. يكى از علت هاى گم راهى كسانى كه به شرك گرايش داشته اند اين است كه خدا را با تمام وجود نشناختند و بدين دليل و با اين توجيه در وادى هولناك شرك و بت پرستى سقوط كرده اند.2

در مقابل, پيروان اديان توحيدى بر اين عقيده اند كه بين خدا و خلق هيچ واسطه اى در عبادت نيست, انسان بايد بدون واسطه خدا را بپرستد و مشكلات معنوى و مادى خود را بى پرده بيان كند.

برخى از نحله هاى اسلامى3 مى گويند: انسان در زمينه شناخت مبدأ هستى هرچه تلاش كند به جايى نمى رسد و اگر چنان چه از اسما و صفات الهى هم كمك بگيرد, تنها به اين مرحله از شناخت دست مى يابد و بس كه (جهان را مبديى و هستى را سرچشمه و كانونى است); اما درباره چگونگى و صفات پروردگار, معرفتى به دست نمى آورد, چرا كه هر اسم و صفتى كه براى حضرت حق جل و علا بيابيم و يا بسازيم از (او) كاملاً بيگانه است. عالى ترين راه معرفت همين است كه مى دانيم هستى از فيض اوو ذات اقدسش از هر انديشه و گمانى برتر است. آنان مى گويند ما در عرصه معرفت بايد در مسير تنزيه و تقديس گام برداريم.

اين نظريه از جهت تقدس و پيراستن ذات حق از پندارهاى خرافى و نامعقول بسيار عالى است, ولى در مقام ارزيابى عقلانى, نوعى افراط و تندروى است, چرا كه آنان شناخت كامل و همه جانبه را با شناخت نسبى و محدود اشتباه گرفته اند و توجه نكرده اند كه ما درباره پديده ها و مخلوقات او نيز به معرفت جامع و فراگير نمى توانيم دست پيدا كنيم تا چه رسد به صفات متعالى و اسماى حسناى آفريدگار.

كه خاصان در اين ره فرس رانده اند

به لا أحصى از تك فرومانده اند

معرفت ما از ذات اقدس الهى به ميزانى كه او را از ساير موجودات ممتاز سازد, كافى است و اين خود گامى در جهت بهتر شناختن خداوندگار است. البته عجز ما از تحصيل معرفت كامل نمى تواند مجوزى باشد تا از معرفت نسبى و ناقص دست برداريم و احساس تكليف نكنيم. انسان هشيار و موحدِ بيدار پس از غور در صفات و اسماى الهى مى تواند بگويد:

خداوند بالا و پستى تويى

ندانم چه اى, هرچه هستى تويى

فضانوردى كه با سفينه فضايى روى كره ماه مى نشيند و از نزديك مطالعه مى كند و سپس از فقدان حيات در ماه خبر مى دهد با آن كسى كه در خانه اش نشسته و مى گويد: در كره ماه حياتى نيست, خيلى تفاوت دارد.

در هر صورت ما بر اين عقيده ايم كه با غور در صفات و اسماى حسناى او, پروردگار جهان را بهتر مى توانيم بشناسيم, به ويژه صفاتى كه در قرآن مجيد و كلمات معصومين و دعاها به ما رسيده است.

اسما و صفات چيست؟

پيش از پرداختن به صفات حضرت بارى تعالى, در ابتدا لازم است تعريفى از اسم و صفت ارائه دهيم.

انسان به هر واقعيت عينى كه مى نگرد دريافت و برداشت ذهنى مشخص و نسبتاً گويايى به دست مى آورد كه به يُمن آن مى تواند واقعيت ها را از يك ديگر ممتاز سازد و باز شناسد. گاهى يك واقعيت ذهنى را دريافت مى نمايد و با ويژگى هايى كه دارد از ساير ادراكات ذهنى بازشناسى مى كند; مانند ترسيم ذهنى مهندس از ساختمانى كه هنوز روى زمين پياده نشده است. به هر حال انسان تا آن هنگام كه در صدد تبادل فكرى با ديگران برنيامده لازم نيست علامتى بسازد, ليكن به مجرد اين كه بخواهد به تبادل فكرى و تفهيم و تفهم با ساير هم نوعان بپردازد ناگزير بايد براى دريافت ها و برداشت هاى ذهنى خود, كه از واقعيات عينى و يا فرضيات ذهنى حكايت دارد, علامتى اعتبار كرده و به كار ببرد تا ديگران نيز با آن آشنا شوند و بتوانند با بهره گيرى از اين علانٌم به آن چه در ذهن گوينده است آشنا شوند اين علامت ها ممكن است در قالب خطوط و تصويرها و يا الفاظ و عبارات باشد. اين ها در واقع (اسم هاى قراردادى) براى امور عينى و يا ذهنى اند و هم چنين هر كلمه اى كه براى تعبير از يك موجود به شكل توصيفى به كار برده شود, (صفت) ناميده مى شود; مانند علم و قدرت براى انسان. فيلسوف شهيد مى نويسد: نام گذارى هايى كه براى افراد و يا اشياى خارجى مى كنند گاهى از نوع علامت است و گاهى از نوع وصف. در قسم اول گرچه اسامى خود به گونه مستقل معانى دارند, ولى معناى آن ها مورد نظر نبوده, بلكه تنها براى تشخيص و بازشناسى و عدم خلط اشيا و اشخاص اسم گذارى شده است و لذا حكم يك علامت و نشانه اى بيشتر ندارد. بسا در اين نوع اسم گذارى معناى آن (اسم) علاوه بر اين كه از اوصاف و خصلت هاى دارنده آن حكايت نمى كند ممكن است ضد آن هم باشد; مثلاً سيف الدين, نام شخص معاند دين و حاتم, اسم بخيل و عادل, نام يك ظالم باشد, از باب (برعكس نهند نام زنگى كافور), چون هدف تنها اسم گذارى است نه بيان احوال و اوصاف صاحب آن.

در قسم دوم: اسم ها از شأنى از شئون صاحب نام حكايت مى كند و روشن گر صفتى از صفات او است. اين مقدمه ضرورى براى اين بود كه روشن شود اسماى حسنا و صفات الهى از سنخ مجرد اسم و علامت نيست. تمام نام ها و صفات الهى نمايان گر حقيقتى از حقايق و شئون ذات مقدس است. بدين جهت بين اسم و صفت نيز در ساحت ربوبى فرقى نيست.4

صفات و نام هاى الله در قرآن

در قرآن كريم در حدود صد اسم براى ذات اقدس متعال ذكر شده است كه در واقع صد وصف است كه نمونه آن در سوره حمد و توحيد به چشم مى خورد, ولى هيچ كدام به جامعيت (الله) نيست; چرا كه هر صفتى از صفات حضرت حق بيان گر يكى از كمالات او است; مانند رحمان, رحيم, كريم, قدير, تواب, غفور و…, ولى (الله) مبيّن ذاتى است كه جامع تمام صفات كمال و منزه از همه كاستى ها و نقص هاست; به عبارت ديگر صفات جمال و جلال با همين نام مقدس نشان داده مى شود. از اين رو در زبان فارسى, بلكه در هيچ زبانى معادل آن را نداريم; زيرا كلمه (خدا) از (خود آى) گرفته شده كه در نهايت معادل واجب الوجود است; يعنى موجودى كه هستى از خود او است و از جاى ديگر هستى را نگرفته و از علت بى نياز است. (الله) به گفته سيبويه از (وَلَه) اشتقاق يافته و به مفهوم حيرت در برابر عظمت و يا به معناى عشق در برابر معبود است. مولوى مى سرايد:

معنى الله گفت آن سيبويه

ييولِهُون فى الحوايج هم لديه

گفت: اَلَهْنا فى حوائجْنا اِليك

وَالتَمَسْناها وجدناها لديك

مولوى در اين اشعار حالت انسان دردمندى را يادآور مى شود كه مضطر و بيچاره شده و از تمام علل و اسباب, بريده و بى اختيار به قدرت بى نهايتى روى مى آورد كه او همان (الله) است; ذات جامع, قادر, كريم, رحمان, رحيم و رزاقى كه همه چيز و همه كس شيداى اويند و از او سخن مى گويند.

منتهاى مراتب:

هركس به زبانى سخن از وصف تو گويد

بلبل به غزل خوانى و قُمرى به ترانه

مولوى نيكو سروده است:

صد هزاران عاقل اندر وقت درد

جمله نالان پيش آن ديّان فرد

بلكه جمله ماهيان در موج ها

جمله پرَّندگان در اوج ها

بلكه جمله موج ها بازى كنان

ذوق و شوقش را عيان اندر عيان

تنها انسان ها نيستند كه به گاه نياز به سوى آفريدگار بى نياز كشيده مى شوند, بلكه ماهى هاى در عمق دريا پرندگان هوا و نسيم هاى روح افزا, همه پيش الله نالان و شيدايند.

كفر و ايمان عاشق آن كبريا

مس و نقره بنده آن كيميا

توحيد و يكتايى الله

در نوشتار پيش صفات ثبوتيه و سلبيه را تعريف كرديم و بعد به توحيد ذات پرداختيم. اكنون در تكميل بحث گذشته به اولين وصف كه (توحيد) است, مى پردازيم.

در كودكى به ما آموخته اند كه اصول دين پنج است:توحيد; عدل; نبوت; امامت; معاد روز قيامت.

توحيد, يعنى آفريدگار جهان يكتاى بى همتا است, شبيه و نظير و مثل و مانند ندارد. به ما آموختند كه مقصود از اين كه خدا يكى است وحدت عددى نيست; بلكه وحدت نوعى است; يعنى واجب الوجود مصداق يگانه اى دارد و دومى ندارد. واحد5 است, فرد است و صمد, كفوى, شريكى, مثل و مانند براى او متصور نيست. او حقيقتى است كه يك مصداق بيش ندارد; ولى اگر بگوييم توحيد, يعنى خدا يك است و دو نيست, شنونده خواهد گفت: من هم با تمام ويژگى هايى كه دارم يكى هستم و دومى ندارم. بدين جهت گفته اند: واحدِ نوعى است, يعنى براى واجب الوجود مصداق يگانه اى بيش نيست; در حالى كه نوع انسان, كه ممكن الوجود است, مصداق هاى گوناگونى دارد و هيچ نوعى در ظرف عالم امكان منحصر در يك فرد نيست ولى نوع واجب الوجود منحصر در الله است. بنابراين, توحيد, يعنى اعتقاد به يگانگى الله در ذات و صفات, گرچه صفات الهى عين ذات او است, منتها عقل براى تقريب ذهن و شناخت حضرت بارى تعالى چاره اى جز تفكيك صفات و ذات در مقام تصور ندارد. ما وقتى صفات الهى را يكى پس از ديگرى شناختيم و اثبات كرديم كه خدا به اين دليل يكتا است و داراى قدرت و علم بى پايان است, به تدريج براى ما مجموعه اى از معرفت حاصل مى شود و آن گاه عينيت صفات الهى با ذات را مى فهميم.

چگونگى سلوك در معرفت توحيدى

توحيد و ساير مسائل فلسفه الهى به شكل هاى مختلفى بحث و بررسى شده اند. بعضى از طريق تمايلات فطرى در جست وجوى الله سير مى كنند, زيرا توحيد امرى فطرى و ذاتى است و بشر از راه فطرت خداخواهى به دنبال خداى يگانه اى كه نظير و شبيهى ندارد, مى رود; يعنى اولين گامى كه در وادى معرفت مى گذارد در جست وجوى خداى يگانه است. جمعى از طريق مطالعه آيات قدرت و شاه كارهاى خلقت وارد حوزه معرفت مى شوند; يعنى پيش از هر چيز نخست متوجه آثار حكمت و قدرت مى شوند و از طريق اثبات حكمت و قدرت به وجود حكيم على الاطلاق و قادر متعال پى برده و سپس وحدانيت حق را اثبات مى كنند. ولى در سلوك فلسفى به قول شهيد مطهرى در آغاز امر واجب الوجود اثبات مى شود; يعنى وجود موجوداتى كه مستقل و قائم به ذات و بى نياز از علت اند, به اثبات مى رسد بدون اين كه از وحدت و ساير صفات ثبوتيه و يا سلبيه بحث شود, بلكه به همين اندازه اثبات مى شود كه جهان هستى از موجود و يا موجوداتى كه قائم به ذات هستند خالى نيست; اين گونه نيست كه انواع هستى ها موجوداتى وابسته و غيرمستقل باشند.

بنابراين در سلوك فلسفى بايد نخست اصل وجود چيزى را به اثبات رسانيد, آن گاه به اوصاف و احوال آن چيز پرداخت كه گفته اند: (ثُبوتُ شىء لِشىء فَرع ثبوت المثبت له; اثبات صفت و يا حالتى براى يك شىء فرع بر ثبوت و موجوديت آن چيز است). اول بايد شخصى به نام بوعلى سينا باشد تا سپس او را به صفاتى چون فيلسوف و طبيب و نابغه منتسب كرد. اكنون كه از طرق مختلف اصل وجود مبدأ متعال به اثبات رسيد, اينك اولين صفت او را كه وحدانيت است, با چند برهان اثبات مى كنيم.

دلايل توحيد

ما نخست از آن نوع دلايل عقلى كه امامان معصوم در پاسخ به سؤال پرسش گران مطرح كرده اند آغاز مى كنيم, آن گاه به دليل فلسفى محض مى پردازيم.

دليل اول. برهان فرجه

اين برهان برگرفته از سخن امام ششم(ع) در پاسخ كسى است كه پرسيد: چرا امكان ندارد خالق جهان تعدد داشته باشد؟ فرمود: اگر فرض كنيم دو آفريدگار و واجب الوجود در عالم باشد ,لازم است بين آن ها فرجه و امتيازى برقرار گرديده باشد, زيرا تكثر و تعدد آفريدگار متفرع بر اين است كه هر كدام از آن ها چيزى داشته باشند كه ديگرى ندارد, چرا كه اگر هرچه اين يكى دارد آن ديگرى هم داشته باشد و عكس آن, در اين صورت فرض تكثّر و تعدد معنا پيدا نمى كند; بلكه يكى خواهند بود. منتها يكى: فرضى و خيالى و دومى :واقعى و خارجى. پس در ميان دو خدا (دو ذات واجب) امر سومى لازم است كه مابه الامتياز آن دو باشد. آن امر سوم نيز بايد از نوع هستى باشد; چون نيستى امتيازى نمى تواند باشد. آن هستى امتياز دهنده هم بايد از نوع واجب الوجود باشد, زيرا اگر ممكن الوجود باشد بايد هستى خود را از ناحيه ديگرى گرفته باشد .بنابراين لازم مى آيد هريك از واجب الوجودها در مرتبه ذات خود از ديگرى متمايز نباشند; بلكه با همه يكى و در مرتبه بعد از ذات, تعدد و تكثر پيدا كرده باشد. وانگهى لازمه اين حرف, تركيب واجب الوجود است و هر چيز مركبى ممكن خواهد بود نه واجب و اين محال است; مثل اين است كه بگوييم يك موجودى مركب از يخ و آتش باشد و حال آن كه هركدام از اين ها وجود ديگرى را نفى مى كند. پس آن امر سوم نيز بايد ذاتى باشد واجب الوجود. پس وجود دو حقيقتِ واجب مستلزم وجود سه امر واجب است و چون هرسه واجب الوجود و خدا هستند و بين هر وجود واجب با ديگرى امتياز و فرجه اى ضرورت دارد و بى گمان واجب سوم نيز بايد از دو واجب الوجود ديگر ممتاز باشد; يك امتياز نسبت به واجب اول تا اين موجود واجب (واجب اول) ممتاز سازد و امتياز ديگرى نسبت به واجب دوم داشته باشد تا اين موجود واجب را از دو واجب ديگر ممتاز و برجسته سازد. پس فرض وجود سه خدا (واجب الوجود) مستلزم وجود پنج واجب خواهد بود و از آن جايى كه طبق فرض عقلى اين دو واجب نيز بايد از سه واجب اوليه امتياز داشته باشند, لازمه اش اين است كه حداقل سه امتياز مستقل ديگرى از سنخ وجود در كار باشد كه آن امتيازها به نوبه خود واجب الوجودند و اين خود مستلزم هشت واجب است و هشت واجب ديگر نيز مستلزم سيزده واجب خواهد بود و سيزده واجب مستلزم بيست ويك واجب و بيست ويك واجب مستلزم وجود سى ويك واجب و هم چنين تا بى نهايت پيش مى رود و چنين تسلسلى محال و غيرممكن است.

نتيجه مى گيريم وجود دو خدا و واجب الوجود در عالم, مستلزم وجود بى نهايت واجب ها است; يعنى باعث مى شود يك واجب از بى نهايت واجب ها تركيب يافته باشد. در صورتى كه اصولاً تركيب با وجوب و ضرورت نمى سازد و اين نوع تركب كه هر جزئى مستلزم جزء ديگر, علاوه بر اجزاى مفروض اوليه, باشد, محال و غيرممكن است. اين برهان به شكلى روشن تر در همين مقاله مطرح خواهد شد.

دليل دوم:

امام على خطاب به فرزندش امام حسن(ع) مى فرمايد:(واعلم يا بُنَيَّ إنَّه لوكان لِرَبّك شريك لَاَتتكَ رُسُله و لَرَئيت آثار مُلكه وسلطانه ولَعرفتَ اَفعاله وصفاته ولكنّه اله واحد كما وصف نَفسه لايُضادّه فى ملكه أحد; پسرم ,بدان و آگاه باش اگر براى پروردگارت شريكى مى بود پيامبرانى از طرف او آمده بودند و علاوه بر آن آثار قدرت و تسلط او را مى ديدى و افعال و صفات او را مى شناختى.)

اين برهان در مقام اثبات وحدانيت و توحيد الهى است و اين كه يك قدرت و يك مدبّر, جهان را اداره و تدبير مى كند و در صدد اثبات وجود خدا نيست. بدون شك اگر دو خدا و معبود بر جهان حاكم بود, خداى دوم به فرض توافق, نمايندگانى براى بشر معرفى مى كرد, در صورتى كه چنين چيزى نيست. همه پيامبران از خداى يگانه سخن گفته اند و خود را نماينده او دانسته اند و براى اثبات مدعاى خود معجزه آورده اند. پس معلوم مى شود خداى يگانه و بى همتايى در كار است و كسى در عرض خداى متعال نيست وگرنه در حكومت بر جهان تضاد پيدا مى شد و هر كدام از خدايان پيامبرانى مبعوث مى ساختند, در صورتى كه به اتفاق تمام اديان جهان, پيامبران از جانب پروردگار يكتا و بى همتا آمده اند. مشركان نيز اعتقاد به دو مبدأ ندارند, بلكه آنان به معبودهايى اعتقاد دارند كه واسطه بين خلق و خالق مى باشند. قرآن مجيد از قول مشركين مى فرمايد: (مانَعبدهم اِلاّ لِيقربونا الى الله زلفى; اين بت ها را پرستش نمى كنيم, مگر اين كه آنان ما را به خداى يكتا نزديك نمايند). در حالى كه نتيجه ايمان به وحدانيت الهى, وحدت معبود و توحيد در عبادت است نه كثرت معبود و جز او كسى سزاوار پرستش نيست, چرا كه غير او هركس باشد و در هر مرتبه اى قرار گيرد, از فرشتگان مقرب تا پيامبران اولوالعزم, همگى عبد و بنده او هستند. در تشهد نماز مى خوانيم: (أشهد انّ محمداً عبدُه ورسوله). محمد در آغاز امر بنده خداست و بعد به مقام رسالت رسيده است. اصولاً ثمره عبوديت راستين, نيل به مقام رسالت و يا خلت و امامت است.

امام هشتم(ع) در مقام جدال احسن به جاثليق فرمودند: عيسى بن مريم, پيامبر اولوالعزم بود; تنها عيبى كه داشت اين بود كه خدا را عبادت نمى كرد!؟ جاثليق برآشفت, عرض كرد: همه مى دانند كه عيسى بن مريم اول عابد و پرستنده خدا در عصر و زمان خويش بود. امام فرمود: پس حضرت عيسى عابد بود؟ گفت: البته.

فرمود: چه كسى را مى پرستيد؟ گفت: معلوم است خداى يگانه را. فرمود: پس چرا شما عيسى را معبود مى دانيد, در صورتى كه او خود را عبد خدا مى داند ;جاثليق در پاسخ عاجز و درمانده شد.

دليل سوم: برهان تمانع

قرآن كريم مى فرمايد: (لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لَفَسَدَتا فسبحان الله ربّ العرش عمّا يصفون;6 اگر در آسمان و زمين (در عالم هستى) غير از ذات خداوند خدايان ديگر مى بود ,آسمان و زمين تباه مى شدند.)

اين آيه داراى دو نوع تفسير و قرائت است; تفسيرى عاميانه و تقريرى عالمانه.

تفسير سطحى اين است كه اگر مبدأ عالم متعدد باشد, بين آن ها تزاحم و تمانع برقرار مى شود; به اين معنا كه اراده و مشيت هركدام مزاحم و مانع تحقق اراده ديگرى خواهد شد. در اين صورت يا مشيّت و خواست يكى از آنان بر اراده مزاحم غالب مى شود و يا غلبه پيدا نمى كند. اگر اراده يكى از خدايان بر ديگران غالب آمد, پس اله و معبود واقعى او است و اگر اراده هيچ كدام بر ديگرى غلبه نكرد, نتيجه اين تمانع , تضاد غيرممكن بودن مغلوبيت اراده يكى از خدايان بر ديگرى, باعث تباهى عالم مى شود, چرا كه شكست هر كدام با واجب الوجود بودن منافات دارد. بنابراين اراده هيچ كدام مؤثر واقع نمى شود و ارتباط جهان با مبدأ قطع شده و ثمره آن تباهى عالم است. اراده يكى بر وجود خورشيد و ماه است ولا غير و ديگرى بر وجود چيزى ديگرى است و نتيجه اين مى شود كه هيچ چيزى وجود پيدا نكند.

دليل چهارم: شكل ديگرى از برهان فرجه

بوعلى سينا در مورد توحيد واجب الوجود مى نويسد:اگر ما دو ذات واجب و يا بيشتر داشته باشيم, اين دو واجب در واجب بودن با يك ديگر اشتراك دارند; يعنى هر دو عين هستى هستند و به عبارت ديگر وجود آن ها ذاتى است و از ذات آن ها مى جوشد ;علتى و خالقى ندارند. اكنون مى پرسيم: آيا مابه الامتيازى ميان آنها وجود دارد يا ندارد؟ اگر دو تا باشند, قطعا بايد وجه امتيازى داشته باشند, اين وجه امتياز به دو صورت مى تواند باشد:

ييكى اين كه وجه امتياز, ذاتى آن دو باشد; يعنى در عين اين كه در بخشى از ذات با هم اشتراك دارند در بخش ديگر از ذات نيز امتياز داشته باشند, در اين صورت در جنس (واجب الوجود بودن) باهم مشتركند, ولى در فصل از هم ممتازند (وجه امتياز); بنابراين اختلاف آن ها در (نوع) خواهد بود و طبق اين فرض ,واجب الوجود انواع متعددى پيدا مى كند. دليل بطلان اين فرض خواهد آمد.

اگر امتياز آن ها در فرد و مصداق باشد; يعنى يك نوع واجب بيشتر نباشد اما همان نوع داراى افراد مختلف باشد, در اين صورت امتياز آن دو به عوارض خواهد بود. با اين فرض كه اختلاف و تفاوت بين اين دو واجب در اعراض است, مى پرسيم: اين عوارض از كجا پيدا شده اند ؟ طبيعت واجب ها كه يكى است بنابراين مقتضيات آن ها نيز بايد يك سان باشد. در پديده هاى ممكن, عوارض از عوامل خارجى نشأت مى گيرد, ولى واجب الوجود نمى تواند تحت تأثير عامل ديگرى قرار گيرد؟ اگر واجب الوجود باشد, آن چه دارد, از ذات او است نه از خارج. فرض ديگر اين كه اختلاف در جنس و نوع نباشد, بلكه فصل مايه تمايز باشد; بدين معنا دو ذات واجب از يك جهت اشتراك داشته باشند و از نظر فصل ممتاز باشند. در پاسخ مى گوييم: آيا ملاك وجوب و ضرورت وجود در آن دو مابه الامتياز محسوب مى شود و يا مابه الاشتراك (يعنى مفهوم مشترك),اگر مابه الاشتراك, ملاك وجوب وجود است, بدون شك نمى تواند مابه الامتياز, ملاك ضرورت هستى او باشد و عكس آن هم صدق مى كند. بنابراين, پيدايش اين مايه امتياز و جدايى از كجا آمده است؟ به عبارت ديگر به عقيده شيخ الرئيس, ملاك تعدد و تكثر, غيريت است. تا چيزهايى غير هم نباشند كثرت قابل تصور نيست. اين غيريت يا به سبب 1ـ ذات و ماهيت است يا 2ـ به علت حامل ذات و معنا. اگر دو ذات و ماهيت مختلف داشته باشيم قهراً با يك ديگر متحد نمى شوند, كسى نمى تواند بگويد اين شيشه و آن كتاب يك چيز هستند. و يا انسان و اسب يكى هستند. اگر سبب غيريت, حامل ذات و معنا باشد, دو نوع تصور مى شود: يا مقصود (صورت) است; مثلا اين شىء الآن آب است ولى پس از اين كه تحت تأثير عوامل خارجى (مثل آتش) قرار گرفت به بخار تبديل مى شود. اين شىء دومى (بخار) همان شىء اول است, ولى در عين حال غير از آن است و يك صورت ديگرى پيدا كرده است. به اعتبار ماده, يكى است ولى به اعتبار صورت, غير آن است. ماده, همان آب است كه به صورت بخار درآمده است. آب و بخار در ماده مشترك اند, ولى در صورت دوتا هستند. مفهوم مغايرت در حامل ذات, كه سومين ملاك مغايرت است يعنى محل و موضوع, كه اين محل و موضوع هم يكى از ملاك هاى تكثر و غيريت است; مانند سفيدى كاغذ و برف كه هر دو سفيدند, ولى ممكن نيست اين سفيدى عين آن سفيدى باشد, زيرا تعدد محل باعث كثرت و غيريت سفيدى است; چون دو موضوع دارند. حتى ممكن نيست محل سفيدى اين كاغذ عين سفيدى كاغذ ديگر باشد, چون تعدد محل و موضوع باعث تعدد حال و معروض است.

ملاك چهارم كثرت وضع و مكان است. وقتى مكان متعدد شد موجودى كه در اين مكان است, نمى شود عين موجودى باشد كه در مكان ديگر است.

ملاك پنجم, زمان است. حركت در هر زمان, غير از آن قطعه حركت در زمان ديگر است.

پس از اين مقدمه, بوعلى مى گويد: هيچ كدام از ملاك هاى تكثر و غيريت در واجب الوجود امكان ندارد, زيرا اگر ملاك تعدد وضع و مكان باشد, لازمه اش جسم بودن است, كه ثابت كرديم جسم نيست, بلكه خالق جسم است. زمان هم ندارد, چرا كه زمان از مراتب فعل اوست كه هيچ يك از اين ها نيست. گذشته سعدى در آن زمان, غير از سعدى در اين زمان است. حتى بعضى از ممكنات هم فوق زمان و مكان هستند; مانند مجردات و مفاهيم كلى علمى. خدا از نظر ماده و صورت, تكثر ندارد, چون ماده و صورت مخلوق او هستند و خدا نه جسم است و نه از اعراض تا محتاج محل باشد.

تنها ملاكى كه باقى مى ماند اين است كه بگوييم واجب الوجودها به حسب ذات و ماهيت با هم تفاوت دارند و در جاى خود ثابت شده كه واجب الوجود ماهيت ندارد, بلكه ماهيت او عين وجود و هستى است و جز وجوب وجود ماهيتى ندارد. واجب الوجود حقيقتى است كه بالذات موجود است و به عامل ديگر نيازى ندارد; مانند زوجيت براى عدد چهار. اين زوجيت امرى ذاتى است و محال است عدد چهار باشد و جفت نباشد. زوجيت از حاقّ ذات و از لوازم لاينفك ذات اين عدد است.

(ابن كمونه) اشكال معروفى دارد, مى گويد: شما گاهى اختلاف را در فصل فرض كرديد و گاهى در اعراض و بدين جهت تعدد را محال دانستيد, ولى ما فرض مى كنيم كه واجب الوجودها اصلاً با هم اشتراكى ندارند و دو وجود مستقل و ممتازند كه به تمام ذات ,غير يك ديگرند; هركدام حقيقت جدايى دارند; مانند مقوله كم و كيف در اعراض يا مثل حيوان و جسم نامى (هر جسمى كه نمو دارد) و جوهر كه هركدام حقيقت مستقلى هستند كه به تمام وجود با هم متضادند.پاسخ اين است: ما فرض كرديم كه همه خدايان واجب الوجودند. اگر واجب الوجود فرض نكنيم, بحثى نيست ولى اگر گفتيم واجب الوجودند ,بدون شك وجه مشتركى بين آن ها هست و آن هم عبارت است از: (وجوب وجود). ملاك اشتراك از نظر عقلانيت يا بايد از نوع جنس باشد و يا نوع (مثل انسان) و يا از سنخ عرض عام (مانند مشى) و يا عرض خاص (تعجب). در صورتى كه مى دانيم وجوب وجود نمى تواند از قبيل اعراض باشد, بلكه عين ذات واجب متعال است وگرنه لازم مى آيد واجب الوجود مركب از جوهر و عرض باشد, چون (وجوب وجود) به منزله تأكّد وجود است و محال است كه بتوانيم وجوب وجود را معناى عارضى براى ذات ها در نظر بگيريم. كسى كه مى گويد دو چيز به تمام ذات با هم متضادند. ناچار بايد بگويد اين واجب الوجودها ذات هايى هستند كه وجوب وجود, عارض بر آن ها شده است. در صورتى كه گفتيم ضرورت وجود براى واجب الوجود امرى است عين وجود نه از عوارض.

خلاصه كلام

اگر بخواهيم سخن شيخ الرئيس را نظام بدهيم, بايد بگوييم كه تعدد واجب الوجود چند فرض دارد:

فرض اول: هر دو به تمام ذات از هم متمايز و متباين باشند; بدين معنا كه وحدت جنسى و نوعى هم نداشته باشند. لازمه اين فرض اين است كه حتى (وجوب وجود) كه وجه مشترك آن دو است, امرى عارضى باشد كه بر ذات واجب الوجودها عارض شده است.

فرض دوم: اين است كه به تمام ذات, تمايز و تباين ندارند, بلكه اختلاف و تمايز آن ها در بخشى از ذات است و در قسمتى از ذات نيز با هم اشتراك دارند. طبق اين فرضيه,وحدت جنسى و كثرت نوعى دارند; مثلاً در جوهر بودن مشترك اند, ولى يكى انسان است و ديگرى فرشته.

فرض سوم: در تمام ذات با هم متحد و مشترك اندو وجه امتياز آن ها در عوارض و مشخصات است; يعنى هم وحدت جنسى دارند و هم نوعى, ولى داراى كثرت شخصى اند; مثل احمد با محمود كه در حيوانيت و انسانيت مشترك اند, ولى احمد يك خصوصيت شخصى دارد و محمود خصوصيت ديگر.

فرض چهارم: تمايز به نقص و كمال باشد. اين نوع از تمايز را طرف داران مكتب اشراق گفته اند كه تمايز بين آن ها به نقص و كمال است; بدين معنا كه دو چيز از هر جهت با هم مشترك باشند; يعنى از نظر جنس, نوع, فصل و حتى عوارض و مشخصات ,عين هم باشند و اختلاف آن ها تنها در نقص و كمال و شدت و ضعف باشد ; مانند نور صد شمعى و هزار شمعى كه هر دو ذاتاً روشن و روشن گر اشياى ديگرند, تنها اختلاف آن ها در نقص و كمال است; يكى هزار شمعى است و ديگرى صد شمعى .اين وجه تمايز در واجب الوجود كافى است كه گفته شود آن كه از همه كامل تر است او مى تواند ذات حاكم و خلاق هستى باشد و ديگران پرتوى از او هستند .ما همه موجوديم, ولى خداوند وجود مطلق و عين هستى و حقيقت هستى است. هستى او عين ذات او است, به خلاف ساير موجودات كه هستى عاريتى دارند و به منبع نيازمندند.

فرض پنجم: اين كه در تمام ذات با هم متحدند, ولى دو فرد از يك حقيقت واجب هستند و تمايز آن ها به خصوصيت شخصى است; مانند احمد و محمود كه همه آن ها يك حقيقت دارند كه (انسان) است, ولى هر كدام مشخصاتى دارند كه آنان را از هم جدا مى سازد. در پاسخ مى گوييم: آن عوارض و مشخصات يا لازمه ذات اين حقيقت است و يا لازمه آن نيست; اگر عوارض و مشخصات از لوازم اين حقيقت و معلول آن باشد, پس واجب الوجود ديگر نيز بايد همين مشخصه را داشته باشد, چون لازمه هر ذاتى از ذات جدا نمى شود. در مشخصات مصداق ديگر نيز همين قانون فلسفى جارى است اگر بگوييد عوارض ,بيگانه از ذات است; يعنى از مشخصاتى است كه حقيقت ذات نسبت به آن لابشرط است; به عبارت ديگر ذات وا جب نه اقتضاى وجود آن مشخصات را دارد و نه اقتضاى عدم آن ها را, بنابراين فرض آن مشخصات بايد زاده عامل خارجى باشد; يعنى بايد قبول كنيم كه ذات واجب در محل عوارض و در معرض حوادث قرار مى گيرد و علل خارجى مى توانند در آن تأثير بگذارند تا بتواند اين نوع عوارض و مشخصه ها را به آن بدهد; ولى در اين صورت اين موضوع با (وجوب وجود) سازگار نخواهد بود, زيرا واجب الوجود از اين كه تحت تأثير هرگونه علتى واقع شود, امتناع دارد و پذيرا نيست; به عبارت ديگر محال است ذات واجب در معرض حوادث قرار گيرد.

پى نوشت ها:

1ـ يهودى ها, يَهُوَه را خداى جهان مى دانند كه در باغ بهشت با حضرت يعقوب گلاويز شد و كشتى گرفت. مسيحى ها نيز خدا را پدر آسمانى خوانده اند و به او رنگ بشرى داده اند.

2ـ مذاهب مسيحيت نيز پرستش عيسى, مريم و روح القدس را اين گونه توجيه مى كنند.

3ـ منظور اشاعره و برخى از محدثين است.

4ـ مرتضى مطهرى, آشنايى با قرآن, چاپ چهارم, صدرا, 1368 (با دخل و تصرف).

5 ـ فرق واحد و احد, چنان كه بعضى از فرهنگ ها نوشته اند, از چند نظر است: الف) واحد از نظر ذات يكى است و احد از نظر معنا و مفهوم, يعنى يكتا; ب) واحد بر عاقل و غيرعاقل اطلاق مى شود ولى احد تنها بر عاقل; اطلاق مى شود. واحد قابل شمارش است, ولى احد هرگز شمارش پذير نيست: مجمع البحرين, ج1, ص431 و ج4, ص475, واژه (احد).

6ـ انبياء(21) آيه 22.