

## جستاری در باب خداشناسی در آثار استاد شهید مطهری

عباس نیکزاد\*

### چکیده

در این مقاله، بخش قابل توجهی از دیدگاه‌های شهید مطهری در باب خداشناسی مورد توجه، تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. موضوعاتی از قبیل، الف: حدود توانایی عقل در باب خداشناسی؛ ادله اثبات وجود خدا و ج: ادله اثبات یگانگی خدا. نوشتار با رویکرد تحلیلی و بررسی آثار شهید علامه مطهری، به موضوع خداشناسی پرداخته است، این مقال صرفاً به توصیف، تبیین و تحلیل دیدگاه‌های علامه شهید پرداخته، بلکه همراه آن، نقد و بررسی نیز صورت داده است. کلید واژه‌ها: خداشناسی، اثبات وجود خدا، برهان نظم، برهان صدیقین، برهان تمنع.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رتبه‌بندی جامع علوم انسانی

nikzad37@yahoo.com

\* استادیار دانشگاه علوم پزشکی بابل. دریافت: ۸۹/۴/۲۳ - پذیرش: ۸۹/۷/۲۶

## مقدمه

در میان معارف دینی و الهیات اسلامی، بحث خداشناسی و توحید از اهمیت ویژه و محوری برخوردار است. بخش قابل توجهی از متون دینی ما به تبیین و تحلیل این موضوع اختصاص یافته است. اساس دین را اعتقاد به وجود خدا، یگانگی و صفات کمال او تشکیل می‌دهد. تفاوت اصلی میان جهان بینی الهی و جهان بینی مادی، در وجود و عدم همین اعتقاد است. بسیاری از آموزه‌ها و معارف دینی ما از آثار و برکات همین اعتقاد است. از این رو، بخش قابل توجهی از آثار علامه شهید مطهری به این موضوع اختصاص یافته است. ایشان در آثار خویش به تفصیل در این موضوع به بحث پرداخته‌اند. در این تحقیق، با نیم‌نگاهی به آثار ایشان، و دیدگاه‌های وی را در این موضوع مورد بحث، بررسی و ارزیابی قرار می‌دهیم.

## طرح بحث

### ۱. حدود توانایی عقل در باب خداشناسی

از جمله مباحثی که علامه شهید مطهری در آثار خویش بدان پرداخته است، موضوع توانایی عقل در باب خداشناسی است. در این باب، پرسش‌هایی مطرح است که باید به آنها پاسخ داده شود. استاد شهید در این رابطه، دو پرسش مطرح کرده است:

الف. آیا بشر قادر است خدا را تصور کند تا به او معتقد گردد یا نه؟ زیرا اعتقاد و تصدیق، فرع بر تصور است. اگر تصور خدا ناممکن باشد، قهراً اعتقاد و تصدیق او نیز ناممکن خواهد بود. ممکن است گفته شود، تصور خدا غیر ممکن است؛ زیرا تصور هر چیزی، نوعی احاطه علمی بر او است. در حالی که، ذات نامحدود نه در ذهن و نه در خارج محاط واقع نمی‌شود؛ زیرا ذات حق نامحدود است و آنچه در ذهن بشر وارد می‌شود، محدود است. اساساً این سؤال مطرح است که ذهن محدود ما چگونه می‌تواند وجود مطلق و نامحدود را تصور کند؟ در برخی آثار اسلامی، مطالبی مشاهده می‌شود که به ظاهر مؤید همین دیدگاه است. مثلاً، در نهج البلاغه آمده است: «همّت‌ها هر اندازه دور پرواز کنند او را نمی‌یابند و زیرکی‌ها هر اندازه در ژرفای دریای اندیشه فروروند به او نایل نمی‌شوند»<sup>۱</sup> و یا می‌فرماید: «همانا تو آن خدایی هستی که در عقل‌ها نمی‌گنجی تا در معرض وزش اندیشه‌ها، نقش پذیر کیفیات بشوی، و نه تحت کنترل افکار در می‌آیی تا محدود و قابل دگرگونی و تغییر باشی»<sup>۲</sup>

ب. آیا ذهن بشر اساساً قادر است از پیش خود بفهمد که ذات خداوند دارای چه صفاتی است؟ ممکن است گفته شود انس ذهنی ما با صفات محدود و همراه با شوائب مادی و امکانی

مخلوقات، خود حجاب ذهن ما از درک صفات خدا است؛ زیرا این انس ذهنی و علمی، موجب می‌شود که در اتصاف خداوند به صفات کمالی، دچار آفت تشبیه گردیم و معانی را که بر مخلوقات حمل می‌کنیم، بر خداوند نیز حمل کنیم. در حالی که، آیات و روایات فراوان ما را از تشبیه برحذر می‌دارد. «سبحان ربّ العزّة عمّا یصفون» (صافات: ۱۸۰) «سبحانه و تعالی عما یقولون علواً کبیراً» (اسراء: ۴۳)

پاسخ علامه شهید مطهری در مورد پرسش اول این است که، تصور خداوند از نوع تصوّر ماهیات نیست تا لازم آید ذهن قبلاً به فرد و مصداق آن از طریق حواس ظاهره یا باطنه رسیده باشد، تا بتواند آن را تخیل و سپس تعقل نماید، بلکه تصوّر آن از نوع تصور مفاهیم فلسفی مانند مفهوم «وجود» و «علت» «معلول» و «وجوب» و «امکان» است. این‌گونه تصورات، که انتزاعی می‌باشند، مسبوق به صورت حسی و خیالی نیستند، بلکه عقل مستقیماً آنها را با نوعی تحلیل و کندوکاو ذهنی انتزاع می‌کند. این گونه تصوّرات، همواره به صورت کلی در ذهن وجود دارند.

البته تصوّری که از خداوند در ذهن خود داریم، ترکیب چند مفهوم از این مفاهیم و یا ترکیب یکی از این مفاهیم با مفهومی از نوع مفاهیم ماهوی است، مانند «واجب الوجود»، «علیت نخستین»، «خالق کل»، «ذات ازلی»، «کمال مطلق»، «موجود نامحدود» و امثال اینها.

ایشان در مورد تصور موجود مطلق و لایتناهی خارجی می‌گویند: تصور موجود مطلق خارجی، مستلزم این نیست که ذهن «غیرمتناهی» را تخیل کند. بلکه ذهن این اطلاق را به صورت غیرمستقیم، یعنی با کمک «نفی» تصور می‌کند؛ یعنی یکی از مفاهیم مطلق، مانند «وجود» را تصور می‌کنیم، سپس مشابهت و مماثلت وجود حق را با سایر وجودات در محدودیت و بعضی جهات دیگر از ذات حق سلب می‌کنیم. از این راه ذات مطلق و نامحدود حق را تصور می‌کنیم. برای مثال، می‌گوییم خداوند وجودی است نامحدود یا وجودی است نامتناهی. و یا اینکه خدا وجود دارد، اما نه از این وجودها، علم دارد نه از این علم‌ها، قدرت دارد نه از این قدرت‌ها... ذهن همیشه برای درک و تصور حقایقی که از درک مستقیم آنها ناتوان است، به این راه متوسل می‌شود؛ یعنی از طریق غیرمستقیم آن را تعقل و تصوّر می‌کند.<sup>۳</sup>

ایشان در پاسخ به برداشت ناصواب برخی روایات می‌فرماید: این همه دعوت به تعقل، تفکر و تجلیل از عقل و دعوت به حکمت و برهان در باب معارف الهی و نیز طرح مباحث عمیق الهی در کتاب و سنت گواه روشن توانایی عقل در این موضوعات است. در متون اسلامی، به ویژه در نهج البلاغه مباحث بسیار عمیقی در باب الهیات با روش استدلالی و عقلی مطرح شده است. همین تعلیمات عامل بسیار مهمی برای توجه به الهیات عقلی و پیشرفت آن در جهان، بویژه در

جهان اسلام و بالأخص در جهان شیعه به‌شمار می‌رود. علاوه بر این، نفس طرح این مسائل در قرآن و سنت، خود ترغیب و تشویق به تفکر و تعمق در آنها است؛ زیرا این مسائل دستور العمل نیست تا گفته شود وظیفه ما عمل است و بس. اینها یک سلسله مسائل نظری است. اگر این مسائل برای عقل بشر قابل فهم و درک نیست، در طرح اینها چه سودی است؟ قرآن کریم از یک سو، این مباحث عمیق الهی را مطرح کرده و از سوی دیگر، به تدبّر و تفکر در آیات قرآنی امر کرده است. اینها گواه توانایی عقل بشر در این عرصه است.

از این گذشته، طرز بیان، تعلیم و تعلّم قرآن و نیز بیانات پیشوایان دین حکایت از این دارد که هدف، متعبد کردن مردم به این مسائل نیست. هدف راهنمایی و تحریک و برانگیختن عقول است که به تفکر بپردازند و معرفت حاصل نمایند. استدلال‌هایی که در متون اسلامی در زمینه خداشناسی وارد شده است، از نوع استدلال‌های منطقی و تجزیه و تحلیل فکری است. اگر وظیفه عموم مردم این است که مقلّد و متعبد باشند، پس این استدلال‌ها و تجزیه و تحلیل‌های دقیق برای چیست و برای کیست؟

علامه شهید مطهری برخی از روایاتی را که مردم را از خوض در معارف الهی نهی می‌کند، ناظر به این می‌داند که این روایات در محیط و عصری صادر شده‌اند که افرادی در جامعه اسلامی، بدون داشتن صلاحیت علمی لازم و نیز بدون توجه به تعالیم قرآن و پیشوایان دینی، در این عرصه‌ها نظریاتی را مطرح می‌کردند که هم ضد موازین علمی و عقلی بود و هم ضد تعالیم دینی. ایشان برخی از روایات پیش گفته را حمل بر محدودیت قدرت سیر عقلانی بشر می‌داند، نه ناتوانی، عجز و ممنوعیت کامل عقل بشر. این گونه روایات ناظر به این است که بشر قادر نیست به کنه ذات و صفات خداوند پی ببرد.<sup>۴</sup> شهید مطهری عبارتی از نهج البلاغه را به عنوان مؤید این مدّعی خویش قرار می‌دهد. آنجا که می‌فرماید:

خداوند عقل‌ها را اجازت نداده است که حدود صفات او را مشخص کنند، اما در عین حال، عقول را از مقدار لازم معرفت ممنوع و محروم نساخته است و پرده‌ای میان عقول و آن مقدار واجب معرفت، قرار نداده است.<sup>۵</sup>

پاسخ شهید مطهری به سؤال دوم این است که ذهن انسان می‌تواند با آشنایی با مفاهیم عامّه و احکام عام وجود و با مقیاس هستی‌شناسی فلسفی درباره صفات خداوند اظهار نظر کند. عقل معانی عامّه را به خوبی می‌شناسد و می‌تواند درباره آنها قضاوت کند. تفکر در همین معانی، برای دسترسی به صفات خدا، کافی است.

توضیح سخن، همان گونه که علامه شهید به آن اشاره کرده‌اند، این که در جای خود ثابت شده است که احکام، لوازم و عوارض بر دو قسم است: برخی احکام و لوازم از شوون وجود بما

هو وجود است و دائر مدار وجود است. نظیر وحدت، مبدأیت آثار، ظهور و نوریت، علم، حیات، قدرت و غیره. برخی احکام نیز از آن جهت عارض موجود می‌شود که تعیین و تحدّد خاصی پیدا کرده است؛ چون ذات احدیت، وجود محض است و هیچ گونه تعیین و تحدّدی ندارد. پس جمیع شوّون وجود و کمالات هستی در حدّ اطلاق در ذات او صدق می‌کند.

نکته قابل توجه این است که تنزیه خداوند از تشبیه به مخلوقات، ایجاب نمی‌کند که هر معنا و صفتی را که در مورد مخلوقات صادق است، در مورد خدا صادق نباشد. هر وصف و مفهومی که بر مخلوقات از آن جهت صادق است که بیانگر کمالی از کمالات وجودی است، پس از تجرید از مقارنات مادی و یا امکانی، بر خداوند نیز صادق است. تفاوت میان خدا و مخلوقات در مصداق این مفاهیم است، نه در اصل صدق این مفاهیم.<sup>۶</sup>

### نقد و بررسی

همه آنچه که شهید مطهری مطرح کرده‌اند، به نظر صحیح و درست است، تنها مطلبی که قابل نقد است، بیان ایشان در مورد احکام وجود است. آنچه که از مطالب ایشان استفاده می‌شود، این است که احکام وجود بما هو وجود، احکامی هستند که بر هر وجودی بار می‌شوند؛ زیرا این گونه احکام، مساوی با وجودند. این گونه احکام بیانگر کمالند و بر خداوند قابل صدقند. از این عبارت، این نکته نیز استفاده می‌شود که همه صفات کمالی، که بر خداوند بار می‌شوند از این قبیل‌اند، یعنی احکامی هستند که بر همه وجودها بار می‌شوند.

به نظر می‌رسد این سخن قابل نقداست؛ زیرا اولاً، احکام وجود که در هستی‌شناسی مورد بحث قرار می‌گیرند، دو گونه‌اند: یک دسته از آنها مساوی با وجودند؛ یعنی بر همه وجودها صادقند، مانند اصلتمندی، تشخص و منشأیت آثار. دسته دیگر، احکامی‌اند که تنها بر برخی از وجودها صادقند، مانند: وجوب، امکان، علیت، معلولیت، مادی و مجرد، جوهر و عرض، وجود بالقوه و بالفعل. این گونه احکام، در صورتی که با مقابل آنها در نظر گرفته شوند، غالباً مساوی با وجود خواهند بود. از اینجا روشن می‌شود که همه احکام وجود بیانگر کمال نیستند، بلکه تنها برخی از آنها بیانگر کمالند. احکامی مانند: امکان و معلولیت و مادیت و بالقوه، بیانگر کمال نیستند. از اینجا روشن می‌شود که تنها برخی از احکام وجود بر خداوند قابل صدقند نه همه آنها.

ثانیاً، بسیاری از صفات کمالی، از جمله صفات کمالی که بر خداوند صادقند مانند قدرت، حیات، علم، وجوب وجود و غنا، تنها بر برخی از وجودها بار می‌شوند، نه همه آنها. درست است که وجود مساوی با کمال است؛ اما اینگونه نیست که هر وجودی همه کمالات را دارا باشد. میان

این دو مطلب، تفاوت بسیار است، دلیلش این است که ویژگی برخی از کمالات، مانند علم و قدرت و حیات، این است که تنها در مراتب بالای هستی وجود پیدا می‌کنند. شاهد مدعا این است که، در حکمت متعالیه به اثبات می‌رسد که این کمالات تنها در موجودات مجرد وجود دارند. استاد شهید مطهری، خود در جایی به صراحت اعتراف می‌کند که هم موجود بی‌نیاز و کامل و هم موجود نیازمند و ناقص، در اتّصاف به حقیقت وجود برابرند. ایشان می‌فرماید:

همان طور که بی‌نیازی از علت از حقیقت وجود خارج نیست، نیاز نیز از حقیقت وجود خارج نیست و همان طوری که کمال از حقیقت وجود بیرون نیست، بلکه مساوی با وجود است، نقص نیز از حقیقت وجود بیرون نیست. این حقیقت وجود است که کمال، نقص، استغنا و فقر، و بی‌نیازی و نیاز، شدت و ضعف، و وجوب و امکان و لامحدودی و محدودی را در درون خود می‌پذیرد، بلکه عین همه اینها است.<sup>۷</sup>

از اینجا روشن می‌شود که، صرف توان دسترسی عقل به احکام وجود، دلیل بر توانمندی او برای دستیابی به صفات لایق به ذات پروردگار نیست. صفاتی لایق برای خداوند است که متضمن هیچ‌گونه نقص و ضعف و حد و امکان نباشد. ممکن است خصوصیتی برای دسته‌ای از موجودات کمال به شمار آید، ولی همین خصوصیت برای مراتب بالاتر هستی کمال به حساب نیاید. مثلاً، تغذیه و تنفس، رشد، نمو و تولید مثل برای گیاهان کمال به شمار می‌آید. ولی برای موجودات مجرد نه تنها کمال به حساب نمی‌آید بلکه نقص نیز به حساب می‌آید. به همین دلیل، به نظر فیلسوفان صفاتی همانند رحمان، و رحیم و غاضب و منتقم به دلیل اینکه دلالت بر تأثر و انفعال دارند، به معنای حقیقی بر خداوند حمل نمی‌شوند، بلکه با نوعی تسامح بر او حمل می‌شوند.<sup>۸</sup>

بنابراین، آن دسته از مفاهیم ثبوتی که از کمالات وجودی حکایت می‌کنند و متضمن هیچ جهت نقص، و ضعف و محدودیتی نیستند، بر خداوند قابل صدقند و غیر آنها یا اصلاً بر خدا قابل صادق نیستند، مانند خوردن و آشامیدن و خوابیدن و نفس کشیدن، و یا با لحاظ معنای مجازی آن، قابل صدقند، مانند رحمت، غضب، انتقام و تأسف. بنابراین، هر وصف ثبوتی را که متضمن نقص و محدودیت است، نمی‌توان با تسامح بر خدا حمل نمود؛ زیرا بسیاری از این اوصاف چنان دلالت بر نقص و محدودیت دارند که شایسته نیست حتی با تسامح بر خداوند حمل شوند.

به هر حال، اگر تأکیدی بر عدم استعمال اسماء و اوصاف جعلی، یعنی غیر آنچه که در شرع وارد شده است، در مورد خدای متعال شده است به این دلیل است که مبدا مفاهیمی به کارگرفته شود که متضمن نقص و محدودیت باشد و یا در صورت تضمن نقص و محدودیت حتی با تسامح نتوان بر خدا حمل کرد.

## ۲. ادله اثبات وجود خدا

شهید مطهری مجموع راه‌های اثبات وجود خدا را در سه راه «دل» و «علم» و «عقل» دسته‌بندی می‌کند. با عنایت به برخی از نوآوری‌هایی که شهید مطهری در این رابطه ارائه فرموده‌اند، باید گفت:

در مورد این راه، یکی از نکات قابل توجه در کلام استاد این است که، گاهی مقصود از «فطری بودن» خداشناسی، فطرت عقل است و گاهی فطرت دل و میان این دو تفاوت است. منظور از «فطرت عقل» این است که اعتقاد به وجود خدا از فطریات به اصطلاح اهل منطق است؛ یعنی انسان به حکم عقل فطری، بدون نیاز به تحصیل مقدمات استدلالی به وجود خدا پی می‌برد. توجه به نظام هستی و مقهوریت و مربوبیت موجودات، خود به خود و بدون نیاز به استدلال، اعتقاد به وجود قاهر و مدبر را در انسان به وجود می‌آورد. اما مقصود از «فطرت دل» در باب خداشناسی این است که انسان به حسب ساختمان روحی خویش، خدا خواه آفریده شده است. خداجویی و خداپرستی به صورت غریزه در انسان نهاده شده است. همانند غریزه جستجوی ما در طبیعت کودک.<sup>۹</sup>

### نقد و بررسی

به نظر می‌رسد، فطری بودن خداشناسی از جهت عقل جای تأمل دارد؛ زیرا فطریات در اصطلاح منطق به قضایایی اطلاق می‌شود که حد وسط آن، چنان روشن است که از ذهن مخفی نیست. به همین دلیل، عقل بدون هیچ گونه زحمتی، دست به استدلال می‌زند. مانند: «عدد ۴ زوج است» حد وسط آن «منقسم به متساویین» است. و استدلال آن به این صورت است: ۴ منقسم به متساویین است و منقسم به متساویین زوج است. پس ۴ زوج است.

در بحث خداشناسی یا قضیه مورد نظر ما «خدا وجود دارد» است و یا «جهان به خدا نیازمند است» است. هیچ یک از این دو قضیه را ظاهراً نمی‌توان فطری عقل دانست. در مورد قضیه اول، مسئله روشن است؛ زیرا حد وسطی که موجب اثبات وجود برای خدا است، آن چنان بدیهی نیست که احتیاج به تأمل و تفکر دارد. در مورد قضیه دوم، که ظاهراً مراد شهید مطهری همین است، نیز مطلب به همین صورت است؛ زیرا این قضیه آن چنان بدیهی نیست که به تأمل و نظر احتیاج نداشته باشد. ذهن حتماً باید به ویژگی خاصی از جهان، انند نظم، حدوث، امکان، حرکت، تغییر و تحوّل، سترسی پیدا کند و سپس آن را حد وسط برای برهان قرار دهد. اطلاق فطری بر چنین قضیه‌ای خالی از تسامح نیست. از این گذشته، حتی پس از دستیابی

ذهن به یکی از این ویژگی‌ها، باز در دلالت آن بر وجود خدای مورد نظر الهیون شبهات و تشکیکاتی مطرح می‌شود که پاسخ‌گویی به آنها چندان آسان نیست. در حالی که، در مورد قضایای فطری این گونه تشکیکات مطرح نیست.

نکته دیگری که در کلام شهید مطهری در مورد راه دل و فطرت وجود دارد، نوعی استدلال است که از راه دل بر وجود خدا در خارج مطرح شده است. شهید مطهری می‌فرماید:

غریزه خداخواهی و خداجویی، نوعی جاذبه معنوی است میان کانون دل و احساسات انسان از یک طرف، و کانون هستی یعنی مبدأ اعلی و مطلق از طرف دیگر، نظیر جذب و انجذابی که میان اجرام و اجسام، موجود است. انسان بدون اینکه خود بداند تحت تأثیر این نیروی مرموز است.<sup>۱</sup>

حاصل این است که اگر خدا به عنوان مرکز جاذبه دل‌ها وجود نمی‌داشت، قهراً دل‌ها مجذوب آن نبود. از انجذاب دل‌ها، می‌توان به وجود خدا به عنوان مغناطیس دل‌ها پی برد. این بیان هرچند از زیبایی و لطافت خاصی برخوردار است، اما نمی‌توان به عنوان یک برهان برای اثبات وجود خدا بدان تکیه کرد. شاید شهید مطهری نیز چنین انتظاری از آن ندارد؛ زیرا برای مجذوبیت و گرایش دل به سوی چیزی، لزوماً وجود خارجی آن چیز، ضرورت ندارد، بلکه وجود ذهنی و تخیلی آن کافی است. شاهد امر این است که انسان در مواردی به چیزهایی عشق و انجذاب نشان می‌دهد که قطعاً وجود خارجی ندارند. انسان می‌تواند چهره بسیار زیبا و برخوردار از جمال و کمال را در ذهن خویش تجسم کند و از این راه محبت و ارادت و عشق خویش را نسبت به چنین موجودی تهییج نماید. و یا ممکن است در مواردی انسان نسبت به چیزی که وجود خارجی دارد، به گمان این که آن موجود فلان مرتبه از جمال و کمال را داراست، اظهار عشق و علاقه کند، اما در واقع آن مرتبه از جمال و کمال را نداشته باشد. بنابراین، این‌گونه نیست که لزوماً وجود عشق و ارادت در انسان، بر وجود معشوق آن گونه که انسان اعتقاد دارد، دلالت داشته باشد.

راه علم یا طبیعت: شهید مطهری در بحث راه علمی اثبات وجود خدا ابتکارات زیادی از خود نشان داده‌اند. یکی از ابتکارات مهم شهید علامه، جداکردن برهان هدایت از برهان نظم است. مثلاً در برهان نظم همه شگفتی‌های عالم طبیعت به عنوان شواهد نظم این عالم، مطرح می‌شود. اما شهید مطهری آنها را دو دسته کرده است: دسته‌ای از آن را تحت عنوان نظم و دسته‌ای دیگر را تحت عنوان هدایت جای داده است. حاصل سخن ایشان این است که، دلیل نظم، مربوط است به تشکیلات سازمان مادی و جسمانی (ارگانیسم اشیا). یک دستگاه صنعتی



مانند اتومبیل و یا ساعت یا کارخانه پارچه بافی دارای سازمان است. دارای اجزاء، اعضاء و تشکل است. هر جزء از اجزاء آن شهادت می‌دهد که برای کاری ساخته شده و قصد و عمدی در ساختمان آن به کار رفته است. اما این دستگاه‌ها از نیروی خاص راه یابی بهره مند نیستند. یک رابطه مرموز میان او و هدف دستگاه وجود ندارد که به طور خودکار او را در جهت هدف خود هدایت کند. ولی هر موجودی در طبیعت، علاوه بر سازمان منظم داخلی، از یک نیروی مرموز برخوردار است که به موجب آن نیرو راه خود را به سوی آینده می‌شناسد و یک نوع بینش مرموزی آن را رهبری می‌کند. به همین خاطر، وقتی به مرحله‌ای رسید که بر سر دو راهی قرار می‌گیرد، یکی از آن راه‌ها را که به هدف می‌رساند انتخاب می‌کند. از آثار این نیروی مرموز این است که دست به ابداع و ابتکار می‌زند که نمونه‌های آن را می‌توان در تقسیم کار، انتخاب وظیفه و قدرت انطباق با محیط و تغییر دادن طبیعت خود و نیز تجدید ساختمان عضو از میان رفته و یا ایجاد عضو جدید مورد نیاز و اکتشاف نیازمندی‌های خود، بدون وساطت تعلیم و تعلم مشاهده کرد.<sup>۱۱</sup>

### نقد و بررسی

اشکالی که در این رابطه به نظر می‌رسد این است که، امروزه بر اثر پیشرفت تکنولوژی، دستگاه‌های هوشمندی ساخته شده است که همانند موجود ذی شعور، دست به انتخاب، ابتکار، ابداع و تصمیم‌گیری می‌زند. در حالی که، حقیقتاً در ساختمان آنها درک و شعوری در کار نیست و کار آنها مانند موجود آگاه، با عمد و آگاهی همراه نیست. بنابراین، ممکن است گفته شود که وجود این امور نمی‌تواند دلیلی بر وجود شعور، درک و اراده در پدیده‌های جهان باشد. پاسخ علامه شهید مطهری این است که راه یابی اشیاء دو نوع است: یک نوع آن لازمه جبری سازمان داخلی است؛ یعنی ممکن است سازمان یک دستگاه آن چنان منظم باشد که به طور خودکار، راهی را که باید برود و کاری را که باید بکند، انجام دهد. صنعت امروز بدین سو پیش می‌رود که ماشین جای هوش انسان را می‌گیرد. ماشین حساب، دقیقاً جمع، تفریق، ضرب و تقسیم می‌کند. این نوع از راه یابی از گذشته و علیت فاعلی سرچشمه می‌گیرد؛ یعنی نتیجه قطعی نظم سازمان او است. آنچه که در دستگاه‌های هوشمند مشاهده می‌شود، از این قبیل است. اما نوع دیگر از راه یابی اشیاء، از رابطه مرموزی میان شیء و آینده اش و از علیت غائیه، یعنی از یک نوع علاقه و توجه به غایت و هدف حکایت دارد.<sup>۱۲</sup> به نظر می‌رسد، با عنایت به دستگاه‌های هوشمند جدید فوق‌العاده و پیش بینی اختراع عجیب تر از آنها در آینده، این پاسخ فعلاً جای بررسی بیشتر دارد.

یکی دیگر از نکاتی که شهید مطهری در برهان علمی اثبات وجود خدا بدان اشاره دارد، عدم توان اثبات خدای مورد نظر الهیون است؛ زیرا طبق نظر ایشان براهین علمی هر چند ما را تا مرز ماوراء طبیعت می‌برند و از دست اندر کاری موجود ماوراء طبیعی دارای درک و شعور و قدرت، در این جهان خبر می‌دهند، اما از اثبات بسیاری از ویژگی‌های آن مانند یگانگی و یا چندگانگی، ازلی و ابدی بودن، اطلاق و لاحدّی و علّت نخستین و واجب الوجود بودن و... عاجزند. این ویژگی‌ها را باید به کمک براهین عقلی به اثبات رساند. شهید مطهری همین امر را دلیل بر وجود راه‌های عقلی و فلسفی در باب خداشناسی و مورد قبول بودن آن در نگاه اسلام می‌داند.

یکی دیگر از نکات شهید مطهری در مبحث براهین علمی این است که، تأکید قرآن کریم بر مطالعه طبیعت، برای این است که قرآن می‌خواهد مطالعه در طبیعت را وسیله‌ای برای تنبیه و بیداری فطرت قرار دهد، یعنی قرآن مطالعه در مخلوقات را تأییدی برای راه فطرت و دل قرار داده است. هدف از سوق دادن به مطالعه در مخلوقات، تنبیه و تذکر است، نه استدلال و استنتاج از این‌رو، قرآن پدیده‌های جهان را آیات می‌داند.<sup>۱۳</sup>

نکته دیگری که از مطالب شهید مطهری به دست می‌آید این است که، دلیل نظم و هدایت از نوع برهان فلسفی و منطقی نیست؛ زیرا این ادله نمی‌تواند قطع منطقی و فلسفی را افاده کند، به این دلیل که همیشه احتمال تصادف و عدم دخالت عقل و شعور وجود دارد. این احتمال هرگز حقیقتاً به صفر نمی‌رسد. به همین دلیل گذاشتن نام برهان بر روی آنها خالی از تسامح نیست نکته دیگر در عبارت شهید مطهری این است که، می‌گوید: دلیل نظم، برهانی است شبیه برهانی که ذهن در مورد صدق قضایای متواتر تاریخی اقامه می‌کند؛ یعنی همان گونه که هرچه بر تعداد خبرها افزوده شود، احتمال صدق بالامی‌رود و احتمال کذب ضعیف می‌شود، در اینجا نیز هرچه تعداد نظم بیشتر شود، احتمال دخالت عقل و شعور بیشتر و احتمال تصادف کمتر می‌شود.<sup>۱۴</sup>

یکی از نکات بدیع ایشان، تحلیلی است که از عقلی بودن - نه تجربی بودن - راه نظم داده‌اند. ایشان، برخلاف هیوم، معتقدند؛ برهان نظم ماهیت عقلی دارد نه تجربی؛ منجمدشدن و یا رابطه میان حرارت آب و بخارشدن. البته رابطه میان نظم مصنوع و عقل و شعور ناظم چنین رابطه‌ای نیست؛ زیرا چیزهایی مانند اندیشه و شعور عقل و اراده قابل احساس نیست.

ایشان می‌فرماید: حقیقت این است که انسان وجود عقل و شعور و اراده را در درون خود با علم حضوری می‌یابد و به نوع کارش، که تدبیر و تقدیر و انتخاب و گزینش است، با علم حضوری، آگاه می‌شود. ولی نسبت به عقل و شعور و اراده دیگران هر چند علم حضوری ندارد اما

همین که در کار آنها عمل گزینش، انتخاب، و تدبیر را مشاهده می‌کند از روی عقل، پی می‌برد که این ویژگی‌ها و اوصاف، آثار و نمودهای عقل و شعور و اراده آنهاست.<sup>۱۵</sup>

یکی دیگر از نوآوری‌های شهید مطهری در باب دلیل علمی، راه خاصی است که در برخی از کتب خود بدان اشاره می‌کند. خلاصه این برهان این است که، انسان با نگاه به جهان طبیعت، خصوصیاتِ همچون ۱. محدودیت ۲. تغییر و تحول و تکامل ۳. وابستگی و مشروطیت به موجودات دیگر ۴. نیازمندی به شرایط و عوامل دیگر ۵. نسبت در اوصاف مانند بزرگی، کوچکی، قدرت، ضعف، زیبایی، زشتی، کمال، نقص، علم و جهل... را در تک تک پدیده‌های جهان مشاهده می‌کند. سپس می‌گوید: عقل با شعاع و نفوذ خود از این ظواهر عبور می‌کند و حکم می‌کند که هستی نمی‌تواند منحصر و محدود به این امور باشد؛ زیرا این جهان با این ویژگی‌ها نمی‌تواند به خود ایستاده و تکیه به خویشتن داشته باشد. با عنایت به اینکه این جهان را با وجود این ویژگی‌ها، موجود و روی پا خود ایستاده می‌بینیم، به دست می‌آید که موجودی عاری از این ویژگی‌ها وجود دارد، که تکیه گاه، جهان موجود است.<sup>۱۶</sup>

### نقد و بررسی

در مورد مقصود علامه شهید استاد از این برهان، دو احتمال مطرح است: یکی اینکه مقصود ایشان از این ویژگی‌ها در عالم طبیعت، آثار و علائمی است که بر ممکن بالذات بودن جهان طبیعت حکایت دارد؛ زیرا این ویژگی‌ها در واجب الوجود بالذات معقول نیست و پس از اثبات ممکن بالذات بودن جهان، به وابستگی و نیازمندی آن به واجب بالذات استدلال می‌کنیم. این احتمال، مطلب ایشان در اصول فلسفه است که می‌نویسند:

این چیزها که ما حساً و عقلاً با آنها روبه رو هستیم، به حکم وابستگی آنها به غیر خودشان و به حکم اینکه در معرض تغییر و تحول و حدوث و زوال می‌باشند و به حکم محدودیت وجودشان و این که در چهارچوب یک تعیین بالخصوص قرار دارند، نشانه‌های قطعی از امکان دارند و همه ممکن الوجود می‌باشند و هستی‌های آنها از غیر است، نه از ناحیه ذات...<sup>۱۷</sup>

به هر حال، اگر مقصود ایشان از این باشد هرچند فی حدّ نفسه درست است اما این استدلال تقریر روشن‌تری از برهان امکان و وجوب است. که به ابطال دور و تسلسل هم از پیش نیاز است.

احتمال دیگر این است که، مقصود ایشان این باشد که هر یک از این ویژگی‌ها رأساً بر وجود موجودی که متّصف به خلاف آن ویژگی است، دلالت دارد؛ به این معنا که ویژگی

محدودیت پدیده‌های این عالم بر وجود موجود نامحدود و ویژگی حرکت و تغییر بر وجود موجود ثابت و ویژگی نیازمندی بر وجود موجود بی‌نیاز و ویژگی مشروطیت و نسبیت بر وجود موجود مستقل و مطلق دلالت دارد.

اگر مقصود ایشان این احتمال باشد، این برهان خالی از خدشه نیست؛ زیرا اولاً، این دلالت در مورد برخی از صفات و ویژگی‌ها مانند محدودیت و نسبیت جای تأمل دارد؛ یعنی از کجا که محدود بودن پدیده‌های جهان بر وجود موجود نامحدود و نسبی بودن آنها بر وجود مطلق دلالت دارد؟ چنین چیزی حداقل در برهان مزبور بیان نشده است. ثانیاً، وابستگی و نیازمندی تک تک پدیده‌های عالم طبیعت، هر چند دلالت بر قائم به غیر بودن آنها دارد، اما ممکن است کسی گفته شود، این نیاز در درون خود عالم مرتفع می‌گردد، به این معنا که هر چند هر یک از پدیده‌های عالم، نیازمند و وابسته به غیر است، اما جهان در مجموع خودکفا و قائم به خویش است. و نیازی به فرض وجود موجودی بی‌نیاز و مستقل در ورای این عالم نیست. به هر حال، برهان مزبور، آن‌گونه که در بیان استاد مطهری آمده است، وافی نیست و باید برای تحکیم و تقویت آن، تبیین شود.

یکی دیگر از ابتکارات شهید مطهری در بخش ادله علمی اثبات وجود خدا «برهان حیات» است، معمولاً این برهان در کتب خداشناسی بیان نشده است. این برهان طبق آنچه که شهید مطهری بدان اشاره کرده‌اند، به این صورت است:

قرائن مسلم علمی نشان می‌دهد که ظهور حیات و زندگی در روی زمین آغازی دارد؛ یعنی هیچ یک از انواع جانداران<sup>۱۸</sup> اعم از گیاه و حیوان و **النبات** در گذشته نامتناهی نبوده‌اند. نظام جاری عالم به این صورت است که همواره هر فردی از فرد دیگر؛ از نوع خود متولد می‌شود. گندم از گندم و جو از جو، اسب از اسب و... طبیعت ابا دارد از این که خود به خود از یک توده خاک خالص، یک حیوان و یا یک درخت مثلاً پدید آید. همیشه مبدأ تکون یک موجود زنده، موجود زنده دیگری است که از او به صورت تخم با نطفه مثلاً جدا می‌شود و در محل مناسبی رشد می‌کند. بر فرض، همه انواع به یک و یا چند اصل در ریشه برگردد و قبول کنیم که همه آنها به یک حیوان تک سلولی بر می‌گردد، باز این سؤال مطرح است که آن موجود زنده چگونه پیدا شده است؟ الهیون، همین را دلیل بر وجود آفریننده ماوراء طبیعی می‌گیرند؛ یعنی مبدأ قادر ماوراء طبیعی با قدرت خارق العاده خویش، حیات را در زمین آفریده است. جالب این است که داروین نیز در این رابطه به صراحت می‌گوید: با نفخه الهی حیات پیدا شده است.<sup>۱۸</sup>

شهید مطهری در عین پذیرش این برهان، نکته جالبی را از جهت قرآنی در نقد آن مطرح می‌کند، وی می‌فرماید:

قرآن کریم در مسئله خداشناسی و توحید، هیچ‌گاه این گونه استدلال نکرده است؛ یعنی برای خداشناسی توجه بشر را معطوف به پیدایش حیات در گذشته نکرده است، بلکه حیات و تطورات آن را به نحو مطلق نتیجه مستقیم اراده خداوند می‌داند، بدون آنکه فرقی بین آغاز حیات و ادامه آن قائل باشد. منطبق قرآن این است که حیات، مطلقاً فیضی است عالی و بالاتر از افق عالم ماده، و از افقی بالاتر سرچشمه گرفته است. این منطبق بر این اساس است که ماده محسوس در ذات خود فاقد حیات است و ممکن نیست از فعل، انفعالات، تجزیه و ترکیب‌های مادی حاصل شود؛ زیرا در موجودات زنده، خواص و آثاری مشاهده می‌شود که در ماده فاقد حیات وجود ندارد... از اینجا می‌توان پی برد که حیات به خودی خود نیرویی است مخصوص و کمالی است علی‌حده و فعلیتی است علاوه، که در شرایطی در ماده پیدا می‌شود و آثار و فعالیت‌های متنوعی از خود بروز می‌دهد. با عنایت به اینکه معلول نمی‌تواند عالی‌تر و راقی‌تر از علت هستی بخش خود بخشد، پی می‌بریم که ماده نمی‌تواند علت پیدایش حیات باشد. قهراً موجودی ماوراء طبیعی، که خود برخوردار از حیات و کمال راقی‌تر است، مفیض حیات در عالم ماده است.<sup>۱۹</sup>

راه عقل و فلسفه: شهید مطهری در توضیح راه عقلی و فلسفی به سه برهان ارسطویی (برهان حرکت) و سینوی (برهان امکان و وجوب) و صدراایی (برهان صدیقین) اشاره می‌کند.<sup>۲۰</sup> با عنایت به اینکه در دو برهان اول و دوم، نکته خاصی مشاهده نمی‌شود، از مطرح کردن آنها صرف نظر می‌شود. اما در مورد برهان صدیقین هم به دلیل اهمیت فوق‌العاده آن و هم به دلیل اینکه شهید مطهری تقریر ویژه‌ای از آن ارائه داده است، جا دارد به صورت مفصل‌تر نقل و سپس مورد نقد و بررسی قرار گیرد.

### برهان صدیقین

در نگاه شهید مطهری در بحث اثبات وجود خدا هر چند ادله متعددی اقامه شده است، اما متقن‌ترین برهان، همان برهان معروف صدیقین است. برای برهان صدیقین تقریرهای مختلفی شده است که می‌توان تقریر ابن سینا، ملاصدرا، ملّا هادی سبزواری و علامه طباطبایی را نام برد.

شهید مطهری از برهان صدیقین، تقریری خاص ارائه می‌دهد. وی معتقد است که این تقریر، مطابق با تقریر صدرالمتألهین<sup>۲۱</sup> است. با توجه به اهمیت این موضوع، جا دارد در ابتدا به نقل این تقریر و سپس، نقد، تجزیه و تحلیل آن بپردازیم.

استاد در پاورقی کتاب اصول فلسفه و روش رایسبم، با ذکر اصولی به تقریر این برهان می‌پردازد به شرح زیر:

۱. اصالت وجود.
۲. وحدت وجود (وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت). به تعبیر دیگر، مشکک بودن حقیقت وجود.
۳. حقیقت وجود عدم را نمی‌پذیرد. هرگز موجود از این جهت که موجود است، معدوم نمی‌شود. حقیقت معدوم شدن موجودات عبارت است از: محدودیت وجودات خاصه.
۴. حقیقت وجود بما هو هو و با قطع نظر از هر حیث و جهتی که به آن ضمیمه گردد، مساوی است با کمال، اطلاق، غنا، شدت، فعلیت، عظمت، جلال و نوریت. اما نقص، تقید، فقر، ضعف، امکان، کوچکی، محدودیت و تعین همه اعدام و نیستی‌ها می‌باشند. و یک موجود از آن جهت متصف به این صفات می‌گردد که وجودی محدود و توأم با نیستی است. پس اینها همه از عدم ناشی می‌شود. حقیقت وجود نقطه مقابل عدم است و آنچه از شئون عدم است، از حقیقت وجود بیرون است؛ یعنی از حقیقت وجود منتفی است و از آن سلب می‌شود.
۵. راه یافتن عدم و شئون آن از نقص، ضعف، محدودیت و غیره، همه ناشی از معلولیت است؛ یعنی اگر وجودی معلول شد و در مرتبه متأخر از علت خویش قرار گرفت، طبیعاً دارای مرتبه‌ای از نقص و ضعف و محدودیت است؛ زیرا معلول عین ربط و تعلق و اضافه به علت است. نمی‌تواند در مرتبه علت باشد، معلولیت و مفاض بودن عین تأخر از علت و عین نقص، ضعف و محدودیت است.

اکنون باید گفت: حقیقت هستی موجود است، به معنی اینکه عین موجودیت است و عدم بر آن محال است. از طرفی، حقیقت هستی در ذات خود یعنی در موجودیت و در واقعیت داشتن خود مشروط به هیچ شرطی و مقید به هیچ قیدی نیست. هستی چون هستی است، موجود است، نه به ملاک دیگر و هم نه به فرض وجود شیء دیگر؛ یعنی هستی در ذات خود مشروط به شرطی نیست. از سوی دیگر، کمال، عظمت، شدت، استغنا، جلال، بزرگی، فعلیت و لاحدی، که نقطه مقابل نقص، کوچکی، امکان، محدودیت و نیاز می‌باشند، از وجود و هستی ناشی می‌شوند؛ یعنی

جز وجود، حقیقتی ندارند. پس هستی در ذات خود مساوی است با نامشروط بودن به چیز دیگر، یعنی با وجوب ذاتی ازلی و هم مساوی است با کمال و عظمت و شدت و فعلیت. حاصل آنکه، حقیقت هستی در ذات خود، قطع نظر از هر تعینی که از خارج به آن ملحق گردد، مساوی است با ذات لایزال حق. پس اصالت وجود، عقل ما را مستقیماً به ذات حق رهبری می‌کند نه چیز دیگر. غیر حق را که البته جز افعال، آثار، ظهورات، تجلیات او نخواهد بود، با دلیل دیگر باید پیدا کنیم.<sup>۲۲</sup>

### نقد و بررسی

به نظر می‌رسد، این تقریر از برهان صدیقین مخدوش و ناتمام است؛ زیرا اینکه گفته است حقیقت هستی با قطع نظر از هر حیث و جهتی که به آن ضمیمه گردد، مساوی است... معنایش چیست؟ ممکن است مقصود این باشد که اگر ذهن و عقل را تنها به اصل هستی بدوزیم و به غیر آن یعنی «عدم» و «ماهیت» نظری نداشته باشیم، تنها وجود و شؤون آن یعنی کمال و جمال را می‌بینیم و عدم و شؤون آن یعنی ضعف و نقض و محدودیت را نمی‌بینیم. عبارت استاد شهید علامه در کتاب «علل گرایش به مادیگرایی» می‌تواند گواه همین معنا باشد. در آنجا چنین آورده است: «بنابر اصالت وجود اگر نظر عقل را به حقیقت هستی بدوزیم، در آنجا بی‌نیازی و استغنا و اولیت می‌بینیم.»<sup>۲۳</sup>

اگر مقصود این است، ناتمام بودن آن در اثبات وجود خدا روشن است؛ زیرا طبیعی است که در صورت توجه صرف به وجود، عدم و شؤون آن را نخواهیم دید. اما این امر ثابت نمی‌کند که در خارج از ذهن و عقل موجود صرف و عاری از ضعف، محدودیت و نقص وجود دارد. به عبارت دیگر، دیگر با فرض و تصور، نمی‌توان به واقعیت و خارج راه پیدا کرد. این بیان به منزله این است که از تصور وجود صرف و مطلق، بخواهیم به تصدیق آن در خارج منتقل شویم که قطعاً نامعقول است.

ممکن است مقصود استاد، این باشد که حقیقت هستی در عالم خارج فی حدّ نفسه، مقتضی کمال، اطلاق و لا حدّی است. به عبارت دیگر، حقیقت هستی در خارج، با ضعف، محدودیت، نقص جمع نمی‌شود. اگر مقصود وی این باشد نیز باطل و مخدوش است؛ زیرا این مدّعا صرف نظر از اینکه در برهان بالا ثابت نشده است، مدّعایی است باطل. به دلیل اینکه لازمه این سخن این است که وجود موجود محدود، فقیر و ضعیف در خارج، محال باشد. در حالی که، چنین نیست. علاوه بر این، این مدّعا با اصل دوم ایشان یعنی وحدت حقیقت وجود در عین کثرت آن منافات

دارد؛ زیرا بر طبق این اصل، همه مراتب مختلف وجود، که برخوردار از شدت و ضعف اند، در اصل حقیقت وجود دارای وحدت و اشتراک‌اند. بنابراین، همان گونه که مرتبه کامل وجود از حقیقت وجود برخوردار است، مرتبه ناقص و ضعیف آن نیز از حقیقت وجود بهره مند است. ممکن است مقصود این باشد که حقیقت مرسله و مطلقه وجود، مساوی است با غنا و بی نیازی و لاحدی. اگر مقصود این است، باید گفت: مقصود از حقیقت مرسله و مطلقه وجود چیست؟ آیا مرسل و مطلق در ذهن و یا مرسل و مطلق در خارج؟ در صورتی که، مطلق و مرسل در ذهن مراد باشد؛ نمی‌توان از آن به خارج منتقل شد. یعنی از تصور وجود مطلق و مرسل، نمی‌توان وجود آن را در خارج نتیجه گرفت. اگر هم مقصود، مرسل و مطلق در خارج باشد و مراد از ارسال و اطلاق هم، عاری بودن از هر گونه قید و محدودیت و شرط باشد، قضیه مذکور، توتولوژی خواهد بود. به این صورت، حقیقت مطلق و بی حد و قید وجود در خارج، مطلق و بی حد و قید در خارج است. هر چند قضیه توتولوژی صادق است، اما عهده دار اثبات موضوع خود در خارج نیست. مثل این است که گفته شود: انسان کاتب در خارج، انسان کاتب در خارج است.

در کلام استاد مطهری، نکاتی وجود دارد که می‌توان آنها را مستند مدعی مزبور دانست که در اینجا به نقد و بررسی آنها می‌پردازیم:

الف. در جایی چنین می‌فرماید: «حقیقت وجود، نقطه مقابل عدم است. آنچه از شؤون عدم است، از حقیقت وجود بیرون است؛ یعنی از حقیقت وجود منتفی است و از آن سلب می‌شود.» به بیان دیگر، وجود و عدم، نقیض همنند، قهراً شؤون آنها نیز نقیض هم خواهند بود. بنابراین، حقیقت وجود نمی‌تواند پذیرای عدم و شؤون آن، یعنی نقص و ضعف و فقر و نیاز و محدودیت باشد.<sup>۲۴</sup> در این زمینه باید گفت: هر چند وجود و عدم نقیض همنند، اما چنان که گفته اند، شرط تناقض، وحدت در امور هشت گانه و یا نه گانه است. موجود از آن جهت و حیثیتی که موجود است، با حفظ همه وحدت‌ها، پذیرای عدم نخواهد بود. چنین چیزی ثابت نمی‌کند که هستی دارای حد، قید عدمی و نقص و ضعف نیست. موجود محدود از یک حیث دارای وجود و شؤون آن و از حیث دیگر، متصف به عدم و شؤون آن است. بهترین شاهد بر این امر، وجود موجودات نامحدود فراوان در عالم خارج است.

ب: در جای دیگر ایشان می‌فرماید: با توجه به این که معلول عین ربط و تعلق و اضافه به علت است، معلولیت، همراه با نقص و ضعف و محدودیت است. بنابراین، هر جا ضعف و نقص و



محدودیتی مشاهده شود، ناشی از معلولیت است و ربطی به حقیقت وجود ندارد. بنابراین، حقیقت وجود مقتضی کمال و لاحدی است.<sup>۲۵</sup>

این بیان نیز مخدوش است؛ زیرا اولاً، این بیان ثابت می‌کند که هر معلولی دارای ضعف، نقص، فقر و محدودیت است. اما اینکه «هر جا ضعف و محدودیتی در کار است، ناشی از معلولیت است» ثابت نمی‌شود. به عبارت دیگر، هر چند ثابت می‌شود که هر معلولی دارای وجود محدود، ناقص و ضعیف است، اما ثابت نمی‌شود که هر موجود محدود و ناقص، معلول است. از این رو، حکما، پس از اثبات واجب الوجود و علت العلق، جداگانه به اثبات کامل مطلق و نامحدود بودن آن می‌پردازند؛ یعنی صرف ممکن و معلول نبودن آن را برای اثبات کامل مطلق بودن آن کافی نمی‌دانند.

ثانیاً، منظور از حقیقت وجود چیست؟ اگر مقصود از آن «وجود خارج از ذهن» است، قطعاً معلول که دارای وجود محدود و ناقص است، دارای وجود خارجی است. در این جهت، فرقی میان محدود و نامحدود نیست و اگر مقصود، حقیقت مطلقه و مرسله وجود؛ یعنی وجود عاری از قید و حد، است، اصل وجود آن در خارج از ذهن، هنوز ثابت نشده است.

شهید استاد مطهری، در جایی به صراحت اعتراف می‌کند که هم موجود بی‌نیاز و کامل و هم موجود نیازمند و ناقص در اتصاف به حقیقت وجود برابرند. می‌فرماید:

همان طور که بی‌نیازی از علت از حقیقت وجود خارج نیست، نیاز نیز از حقیقت وجود خارج نیست. همان طوری که کمال از حقیقت وجود بیرون نیست، بلکه مساوی با وجود است، نقص نیز از حقیقت وجود بیرون نیست. این حقیقت وجود است که کمال، نقص، استغنا و فقر، بی‌نیازی و نیاز، شدت و ضعف، وجوب، امکان و لا محدودی و محدودی را در درون خود می‌پذیرد، بلکه عین همه اینها است.<sup>۲۶</sup>

چنان که گفته شد، اساساً معنای ذومراتب و تشکیکی بودن حقیقت وجود همین است؛ زیرا معنای آن این است که همه موجودات این عالم، با همه مراتب شدت و ضعف و فقر و غنای آن، در اصل حقیقت وجود دارای وحدت و اشتراک‌اند.

ج: «حقیقت هستی در ذات خود، یعنی در موجودیت و در واقعیت داشتن خود، مشروط به هیچ شرطی و مقید به هیچ قیدی نیست. هستی چون که هستی است، موجود است، نه به ملاک دیگر و مناط دیگر و نه به فرض وجود شیء دیگر؛ یعنی هستی در ذات خود مشروط به شرطی نیست.»<sup>۲۷</sup>

به نظر می‌رسد، مقصود شهید مطهری از این عبارت، این است که اِتصاف هستی، وجود به موجودیت، از نوع ضرورت ازلیه است. توضیح اینکه، ضرورت چنان که منطقیین گفته اند، سه نوع است<sup>۲۸</sup> الف. ضرورت وصفیه: عبارت است از این که محمولی برای موضوعی ضرورت داشته باشد، نه به نحو مطلق، بلکه در حالی که موضوع دارای صفت و حالت خاصی باشد. ب. ضرورت ذاتیه: که عبارت است از اینکه محمولی برای موضوعی ضرورت داشته باشد، بدون هیچ گونه شرط و وصفی خارجی، بلکه مادامی که ذات موضوع محفوظ و باقی باشد، این محمول برای او ضرورت دارد. ج. ضرورت ازلیه: یعنی محمولی برای موضوعی، بدون هیچ گونه قید و شرط ضرورت داشته باشد. در این نوع ضرورت، محمول بدون هیچ گونه قید و واسطه‌ای، اعم از واسطه در ثبوت و واسطه در عروض، برای موضوع ثابت و ضروری است. و با عنایت به اینکه قضیه: «الوجود موجود» دارای ضرورت ازلیه است، ثابت می‌شود که حقیقت هستی عین ضرورت و غنا است و بدون هیچ گونه قید و شرط دارای خارجیت است. به عبارت دیگر، حقیقت هستی، غنی واجب الوجود است.

در نقد این فراز باید گفت: اگر مقصود از «ضرورت ازلیه» این باشد که محمول برای موضوع بدون واسطه در عروض و حیثیت تقیدیه ضرورت دارد، قضیه «الوجود موجود»، هر چند دارای ضرورت ازلیه است، اما دلالتی بر واجب الوجودی حقیقت وجود نمی‌کند؛ زیرا چون واجب الوجود موجودی است که وجود برای او هم بدون واسطه در عروض و هم بدون واسطه در ثبوت ضرورت دارد. صرف نبود واسطه در عروض برای واجب الوجودی یک موجود کافی نیست.

اما اگر مقصود از «ضرورت ازلیه» این باشد که محمول بدون هیچ گونه واسطه‌ای، چه در عروض و چه در ثبوتاً برای موضوع ضرورت دارد، قضیه «الوجود موجود» به نحو مطلق برخوردار از ضرورت ازلیه نیست؛ زیرا «الوجود» همان گونه که بر وجود واجب بالذات صادق است، بر وجود ممکن بالذات نیز صادق است. در این صورت، اگر مقصود از آن، وجود واجب باشد، قضیه مزبور دارای ضرورت ازلیه است. ولی اگر مقصود از آن، وجود ممکن باشد، قضیه مزبور دارای ضرورت ازلیه نخواهد بود. به هر حال، با قضیه مزبور نمی‌توان وجود واجب بالذات را در خارج اثبات نمود. بنابراین، جمله مزبور ایشان که گفته است: «حقیقت هستی در موجودیت داشتن خویش، مشروط به هیچ شرطی و مقید به هیچ قیدی نیست...» نمی‌تواند به نحو مطلق مورد قبول باشد. جالب اینکه شهید مطهری خود به صراحت اظهار می‌دارد که ضرورت ازلیه به معنای مذکور، همان ضرورت ذاتی به معنای فلسفی است که در مقابل ضرورت غیری است. در

ضرورت غیری، هر چند واسطه در عروض در کار نیست، ولی واسطه در ثبوت یعنی علت خارجی وجود دارد، اما ضرورت ذاتی تنها در مورد موجودی صادق است که دارای علت خارجی نیست و قائم به ذات خویش است.<sup>۲۹</sup>

### نقدی دیگر

علامه شهید مطهری، در پاورقی‌های اصول فلسفه، بحثی را دربارهٔ ویژگی برهان صدیقین مطرح می‌کند. حاصل کلام ایشان این است که در برهان صدیقین، از هیچ واسطه‌ای برای اثبات وجود خدا و صفات او، یاری گرفته نمی‌شود، بلکه در این برهان، مستقیماً به وجود خدا پی می‌بریم. و آیاتی مانند: «هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن» (حدید:۳)؛ «الله نور السموات و الأرض» (نور: ۳۵)؛ «اینما تولّو افثم وجه الله» (بقره: ۱۱۵)؛ «شهد الله انه لا إله الا هو و الملائكة و او لوالعلم قائماً بالقسط» (آل عمران: ۱) را به عنوان مؤیداتی برای وجود چنین برهانی می‌آورد. ایشان از مجموع این آیات استفاده می‌کند که خداوند به دلیل اینکه عین ظهور و وضوح است و جهت بطون آن نیز به جهت ظهور آن باز می‌گردد، قهراً خود بدون واسطه چیزی بر وجود خود دلالت دارد. از سیاق مجموع کلام ایشان بر می‌آید که برهان صدیقین را برخوردار از این ویژگی می‌داند.

به نظر می‌رسد، این سخن ایشان نیز مخدوش است. زیرا اولاً، در هر برهانی که مرکب از صغرا و کبرا است، نیاز به حدّ وسط است. حدّ وسط واسطه در اثبات اکبر برای اصغر است، اعم از اینکه واسطه در ثبوت هم باشد یا نباشد. به عبارت دیگر، معلوم شدن نتیجه (حمل اکبر بر اصغر)، که علی‌الفرض مجهول است، جز با پادرمیانی حدّ وسط ممکن نیست. به همین دلیل، لزوماً حد وسط غیر از اکبر و اصغر و نیز غیر از ثبوت اکبر برای اصغر است. پس در هر برهانی برای دستیابی به نتیجه، لزوماً باید از «واسطه» ای کمک گرفته شود. پس انتظار اثبات خداوند، بدون بهره‌گیری از واسطه، انتظاری نادرست است.

ثانیاً، آیات مزبور و سایر آیات مشابه آنها، حقیقتاً ربطی به برهان صدیقین و اثبات وجود خدا از راه برهان ندارند، بلکه ناظر به ظاهر و آشکار بودن وجود حق و حضور او در همه جا و احاطهٔ وجودی او و نیز بی‌نیازی او از دلیل و برهان است. که اگر ویژگی اولیا و صدیقین خدا این است که بدون هیچ گونه واسطه‌ای خداوند را می‌شناسند و به عبارت دیگر، خدا را با خدا، معرفت پیدا می‌کنند، چنین معرفتی تنها بر معرفت شهودی و حضوری، نه حصولی و برهانی، صادق است. در جای خود مبرهن است که همهٔ انسان‌ها نسبت به خدای خویش از عمق فطرت خویش آگاهند. آنچه هست این که با عبادات و ریاضات و انقطاع از تعلقات و با تدبّر در آیات

آفاقی و انفسی، باید این شناخت را پر رنگ و برجسته کرد.<sup>۳۰</sup> در مناجات شعبانیه نیز جملاتی آمده است که بر همین معنا دلالت دارد: «الهی هب لی کمال الانقطاع الیک و انرا بصار قلوبنا بضیاء نظرها الیک حتی تخرق ابصار القلوب حجب النور فتصل الی معدن العظمه فتصیر ارواحنا معلقه بعز قدسک»

### ۳. ادله توحید و یگانگی خدا

شهید مطهری در اثبات توحید از راه عقلی، در آثار خویش ادله متعددی آورده است که به نقل و سپس نقد و بررسی آنها می‌پردازیم:

#### تعدد در نامحدود راه ندارد

خداوند متعال وجود نامحدود و واقعیت مطلق است و بر همه اشیا احاطه دارد. هیچ مکان و زمانی از او خالی نیست. پس محال است که مثل و مانندی داشته باشد، بلکه مثل و مانند برایش فرض هم نمی‌شود. همان گونه که اگر جهان نامحدود داشته باشیم، بحث از وجود جهان دیگر نامعقول و نامفروض است؛ زیرا جهان دیگر مفروض، عین این جهان یا جزئی از آن خواهد بود.<sup>۳۱</sup>

در نقد این دلیل، باید گفت: ممکن است کسی قیاس خدا به جهان را قیاس مع الفارق بداند؛ زیرا در جهان، بحث از ابعاد مطرح است و به خاطر استحاله تداخل ابعاد و اجسام، نمی‌توان در جایی به تداخل دو بعد و یا دو جسم تن داد، اعم از اینکه محدود باشند و یا نامحدود. اما این دلیل در مورد خدا، که مجرد و غیر مادی است و مکان خواه نیست، صادق نیست. سؤال این است که چه اشکالی دارد که دو موجود مجرد در عرض هم، اعم از محدود یا نامحدود، وجود داشته باشند، اگر دو کامل مطلق در عرض هم وجود پیدا کنند چه اشکالی پدید می‌آید؟

در پاسخ این پرسش ممکن است گفته شود که لازمه تعدد، تغایر است؛ زیرا اگر هیچ جهت غیریت و امتیاز در کار نباشد، تعدد مطرح نخواهد شد. بنابراین، هر یک باید واجد کمالی باشند که در دیگری نیست و قهراً هیچ‌یک نمی‌توانند کامل مطلق و نامحدود باشند.<sup>۳۲</sup>

ممکن است گفته شود، چه اشکالی دارد که هر دو، واجد همه کمالات به نحو مطلق باشند و تمایز و تغایر آنها را در تشخیص آنها بدانیم؟ یعنی با عنایت به اینکه تشخیص هر چیز به وجود آن است و با عنایت به این که این دو واجب الوجود، در وجود با هم تمایز دارند، قهراً دارای دو تشخیص‌اند. استاد مصباح یزدی بر این اشکال چنین پاسخ می‌دهد که لازمه تعدد و تغایر این است که هر یک از دیگری مستقل و بی‌نیاز باشد. به عبارت دیگر، کمالات هر یک مستقل از

دیگری می‌باشد. لازمه این امر این است که هر یک فاقد شخص کمالات دیگری باشد؛ یعنی شخص کمالات هر یک در دیگری وجود نداشته باشد. به تعبیر روشن‌تر، لازمه این فرض این است که کمالاتی عینی در خارج وجود داشته باشد که برخاسته از خدای مفروض نباشد. همین امر به معنای تقييد و تحديد در وجود و کمال است که با فرض نامحدود و مطلق و محیط بودن خدا سازگار نیست.<sup>۳۳</sup> به نظر می‌رسد، این بیان، بیانی است تام و متقن، و شاید مقصود شهید مطهری نیز همین معنا باشد زیرا به صراحت به این نکته توجه داده است که تعدد خدا با مطلق و محیط بودن او سازگاری ندارد.

#### در وجود صرف تعدد راه ندارد

خدا وجود صرف و محض است و در وجود صرف تعدد راه ندارد؛ زیرا تعدد و تکثر در یک شیء آن موقع رخ می‌دهد که با قیود و ضمائی از صرافت و محووضت خارج شود، مثلاً «آب» آن موقعی دچار تعدد و تکثر می‌شود که با ضمیمه شدن قید زمان و یا مکان و یا رنگ و... خاص، از اطلاق و صرافت خارج شود.<sup>۳۴</sup>

در نقد این فراز می‌توان گفت: صرافت و اطلاق، به معنای مزبور، تنها در مفاهیم و ماهیات راه دارد، نه در وجود خارجی؛ زیرا ضم ضمائم و عروض عوارض در ماهیات راه دارد. در مورد ماهیت، گفته می‌شود که اگر آن را از همه عوارض لازم و مفارق تجرید کنیم، به صرافت و اطلاق دسترسی پیدا می‌کنیم. در واقع، که موطن ماهیت صرف، تنها ذهن است. بنابراین، صرافت در مورد وجود خدای تعالی را به معنای دیگری باید گرفت. آن این است که وجود خداوند، از هر قید عدمی و حد ماهوی آزاد و رها است. بازگشت این سخن به این است که وجود عینی خداوند به گونه‌ای است که عقل نمی‌تواند هیچ مفهوم عدمی و ماهوی از آن انتزاع کند. به تعبیر روشن‌تر وجود خدا نامحدود است. بنابراین، صرافت وجود، هر چند از جهت مفهومی غیر از نامحدودی وجود است، ولی با هم تلازم دارند.<sup>۳۵</sup>

بر این اساس، باید گفت: اگر دو واجب الوجود بالذات در کار باشد، چنان که گفتیم هر یک باید فاقد شخص کمالات عینی دیگری باشد که لازمه آن این است که وجود هر یک متصف به عدم شخص کمالات دیگری باشد و این امر با صرافت همخوانی ندارد.

نکته مهم در ارتباط با دو برهان بالا این است که این دو برهان بر پیش فرض نامحدود بودن خدا و یا صرف الوجود بودن او استوارند. بنابراین، باید پیش از این برهان، این دو امر ثابت گردد.

## برهان تمناع

این برهان مشتمل بر سه اصل است:

الف. واجب الوجود بالذات، واجب من جمیع الجهات و الحیثیات است. بنابراین، تمام صفات خدا مانند علم، قدرت، فیاضیت، خلاقیت او بالوجوب است نه امکان. بنابراین، محال است موجودی استعداد وجود داشته باشد و از طرف واجب به او افاضه نشود  
 ب. حیثیت وجود معلول و حیثیت انتساب آن به علت ایجاد یکی است. به تعبیر صدرا، وجود معلول عین ربط و انتساب به علت است.

ج. ترجیح بلامرحج محال است

نتیجه: اگر دو واجب الوجود در کار باشد، هر موجودی که امکان وجود پیدا می‌کند، باید در آن واحد، از جانب هر دو واجب افاضه و ایجاد وجود شود. باتوجه به اینکه ایجاد عین وجود است، لازمه دو ایجاد و افاضه، دو وجود است. پس، به جای اینکه یک موجود وجود یابد، دو موجود وجود پیدا می‌کند و با عنایت به اینکه به هر یک از این دو موجود، که امکان وجود دارند، باید از ناحیه هر یک از واجب‌ها افاضه وجود شود، لازمه‌اش این است که به جای دو موجود، چهار موجود وجود پیدا می‌کند. این سخن تا بی نهایت ادامه پیدا می‌کند، نتیجه آن این خواهد بود که به جای هر موجودی، بی نهایت موجود از سنخ هم، وجود پیدا کند. با عنایت به اینکه چنین چیزی محال است، قهراً لازمه تعدد واجب این است که هیچ موجود پدید نیاید و جهان نیست و نابود باشد.<sup>۳۶</sup>

شهید مطهری تفسیر درست آیه «لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا». (انبیاء: ۲۳) را همین‌طور می‌داند. ایشان تفسیر مشهور از این آیه را که می‌گوید: لازمه تعدد خدایان این است که میان خواست‌های آنها تراحم و تمناع رخ دهد و نتیجه آن به هم پاشیدن و فساد نظام عالم است، تفسیر سطحی و عامیانه می‌داند؛ زیرا فرض این است که همه آنها حکیم و علیم‌اند و با عنایت به اینکه مقتضای حکمت و مصلحت یکی بیش نیست، دلیلی برای تراحم اراده‌های آنها وجود نخواهد داشت.<sup>۳۷</sup>

در نقد و بررسی این برهان می‌توان گفت: این تقریر خالی از خدشه نیست؛ زیرا اولاً، فرض بر این است که تنها امکان یک موجود فراهم است، نه بیش از آن، تحقق دو موجود و یا بیشتر از آن خلف فرض است. باتوجه به اینکه وجود واحد مقتضی ایجاد واحد است، لازمه‌اش این است که بیشتر از یک ایجاد تحقق نیابد و با عنایت به اینکه حیثیت ایجاد همان حیثیت انتساب به

علت ایجاد است، به ناچار باید به یکی از دو علت انتساب پیدا کند که ترجیح بلامرجح است و لازمه آن این است که ایجاد و وجودی تحقق نیابد.

ثانیاً، به فرض اینکه مفیض تام بودن واجب، مقتضی دو وجود باشد، وجهی ندارد که از این مرحله فراتر رفته و انتظار وجودات بیشتری را داشته باشیم؛ زیرا فرض بر این است که امکان یک وجود فراهم است و تن دادن به دو وجود از سر ضرورت است؛ یعنی به این خاطر است که هر یک مفیض تام است و باید افاضه جدایی داشته باشد. به عبارت دیگر، محقق شدن دو موجود، به این دلیل نبوده است که امکان دو موجود فراهم بوده است، بلکه صرفاً به دلیل دست به کاری هر یک در افاضه و ایجاد بوده است.

ثالثاً، به فرض صحت برهان مزبور (برهان تمانع)، آیه فوق ناظر به چنین برهانی نیست؛ زیرا آنچه که در آیه فوق آمده است این است که تعدد خدایان باعث فاسد شدن آسمان و زمین است، نه نیست شدن و یا از اساس وجود نیافتن آنها. و میان این دو، تفاوت بسیار است. علاوه بر این، این آیه اساساً در صدد نفی تعدد واجب الوجود بالذات نیست مشرکان عرب قائل به تعدد واجب الوجود نبودند. آنها به وحدت واجب الوجود و خالق کل عقیده داشته‌اند (زخرف: ۸۷ و ۹). آنها به تعدد ارباب، عقیده داشته‌اند؛ یعنی معتقد بوده‌اند که خداوند تدبیر بخش‌های مختلف عالم را، به آلهه و ارباب انواع واگذار کرده است. آنها به صورت مستقل و آزاد، قلمرو مسئولیت خود را تدبیر می‌کنند.

به نظر می‌رسد، مقصود آیه مورد بحث این است که اگر بخش‌های مختلف جهان را ارباب متعدّد، که در تدبیر خود مستقل از هم کار می‌کنند، و از هم دیگر تأثیر و انفعال نمی‌پذیرند و کاری به کار همدیگر ندارند، اداره می‌کردند، قطعاً نظام واحد، هماهنگ، پیوسته و یکپارچه‌ای را در جهان مشاهده نمی‌کردیم. در حالی که، هویت جهان فعلی به یکدستی، یکپارچگی و هماهنگی عمومی آن است. برداشتن آن، مستلزم حذف این نظام و جایگزینی نظام متشتت، ناهماهنگ و ناموزون به جای آن است. این امر معنایی جز فساد و تلاشی این جهان ندارد.

#### لازمه دوگانگی واجب، بی‌نهایت واجب است

لازمه دوگانگی واجب الوجود این است که میان آنها مابه‌الامتیازی وجود داشته باشد. پس در میان دو ذات واجب، امر سومی (مابه‌الامتیاز) تحقق پیدا می‌کند. این امر سوم نیز باید واجب باشد نه ممکن؛ زیرا معنا ندارد یک امر ممکن، مابه‌الامتیاز میان دو ذات واجب باشد. پس به جای دو واجب، سه واجب خواهیم داشت.

حال می‌گوییم میان این سه واجب نیز باید دو مابه‌الامتیاز وجود داشته باشد، تا میان هر یک با دیگری تمایزی در کار باشد. پس به جای سه واجب، پنج واجب خواهیم داشت و با توجه به این که این سیر و جریان تا بی‌نهایت ادامه خواهد داشت، لازم می‌آید به جای دو واجب، بی‌نهایت واجب داشته باشیم که معقول نیست.<sup>۳۸</sup>

در نقد این برهان باید گفت: وجود، مساوق با تشخیص است، وجود دو واجب، مستلزم دو تشخیص است. همین مقدار برای تصحیح دوگانگی کافی است و نیازی به وجود امر سوّم به عنوان مابه‌الامتیاز نیست. علاوه بر این، چه نیازی است که مابه‌الامتیاز را چیزی بیرون از ذات آن دو فرض کنیم تا چیز سوّمی به حساب آید؟ ممکن است مابه‌الامتیاز را عین ذات و یا جزء ذات یکی از آنها بدانیم. در این صورت، اختلاف یکی با دیگری در چیزی است که ذاتی آن است.

حدیث فرجه این است که امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «اگر دو خدا در کار باشد، به ناچار باید میان آن دو «فرجه» ای وجود داشته باشد و گرنه دو تا نخواهند بود. با این حساب، فرجه چیز سوّمی میان آن دو خواهد بود که همانند آنها قدیم است. پس به جای دو قدیم، سه قدیم خواهیم داشت. اگر سه خدا در کار باشد، باز همانند دوتا، باید میان آنها فرجه‌ای در کار باشد که به جای سه تا پنج تا خواهند شد. سپس در شماره بالا می‌رود تا به بی‌نهایت می‌رسد.<sup>۳۹</sup>

ناسازگاری تفسیر مزبور با روایت، به این دلیل است که اولاً تعبیر به «فرجه» شده است که به معنای شکاف و فاصله میان دو چیز است، به کارگیری این تعبیر در مورد ما به الامتیاز بین دو چیز خلاف ظاهر است. ثانیاً ظاهر روایت این است که فرجه چیز سوّمی است غیر از دو واجب. در حالی که، معنا ندارد که مابه‌الامتیاز میان دو چیز چیزی جدای از آن دو باشد.

#### وحدت جهان دلالت بر وحدت آفریننده آن دارد

جهان یک واحد حقیقی و شخصی است. بر اساس قاعده «الواحد لایصدر آلا عن الواحد» وحدت و یگانگی خدا به عنوان علت هستی بخش آن ثابت می‌شود... پیوستگی اجزای جهان قطعاً عمیق تر از پیوستگی اجزای یک ماشین است، از نوع پیوستگی اعضای یک پیکر است؛ یعنی حیات واحد و شخصیت واحد بر جهان حکومت می‌کند. مجموع جهان یک واحد شخصی است. همان طور که یک فرد انسان با همه اعضا و اجزاء فراوان، که بالغ بر میلیاردها سلول می‌شود و هر سلول به نوبه خود از قسمت‌های مختلف تشکیل شده و هر قسمتی از ذرات فراوان فراهم شده است، دارای یک شخصیت و یک روح است نه شخصیت‌ها و حیات‌ها و روح‌ها. در جای



خود مبرهن است که رابطه اجزاء جهان را تنها از راه مکانیسم نمی‌توان توجیه کرد. و مصنوع خداوند را به مصنوع بشر نمی‌توان قیاس گرفت. همچنان که دخالت اراده‌های موجودات نامریی را به صورت خارج از نظام عالم نمی‌توان پذیرفت. همچنین در محل خود ثابت است که دخالت مستقیم اراده ذات باری، بدون وساطت شی دیگر نیز نامعقول است. بنابراین، اگر انتظام و هماهنگی اجزای جهان را بپذیریم، چاره‌ای جز پذیرفتن وحدت طبیعی جهان نداریم.<sup>۴۰</sup>

مقصود شهید مطهری از این بیان، این است که با عنایت به اینکه پیوستگی و تأثیر و تأثر اجزای جهان در همدیگر از جهت علمی قابل انکار نیست و با توجه به اینکه این ارتباط از نوع ارتباط اجزای یک ماشین نیست که جنبه مصنوعی دارد، بلکه ارتباط میان آنها یک ارتباط ذاتی و تکوینی است و با ملاحظه این که از جهت فلسفی دخالت خداوند در این جهان، دخالت مستقیم نیست؛ یعنی این گونه نیست که خداوند مستقیماً تک تک پدیده‌ها را به کار وادارد، نتیجه می‌گیریم که اراده خداوند و دخالت او در به کارگیری پدیده‌های آن، از طریق واسطه‌ای در همین عالم صورت می‌گیرد. این واسطه در حقیقت، به منزله روحی است که جهان را تدبیر می‌کند. با اثبات روح واحد برای همه پدیده‌ها وحدت اندام وارگی جهان و وحدت شخصی آن ثابت می‌گردد. به همین دلیل، شهید مطهری در جایی از این نظریه به این صورت تعبیر می‌کند: «جهان مجموعاً یک واحد حقیقی طبیعی است، همه جهان دارای صورت واحد، نفس واحد، حیات واحد است...»<sup>۴۱</sup>

در نقد این بیان باید گفت: استدلال فوق برای توجیه وحدت شخصی جهان، قابل تأمل و خدشه است. زیرا اولاً، برای توجیه تأثیر و تأثر پدیده‌های عالم و همبستگی میان آنها، روابط علی و معلولی میان پدیده‌های عالم کافی است. در نگاه فلاسفه، تأثیر و نقش پدیده‌های عالم از نوع فاعل بالطبع است؛ یعنی طبایع آنها به گونه‌ای است که مقتضی افعال و آثار خاص است. با توجه به ویژگی‌های موجودات مادی، این فاعل‌ها در همدیگر تأثیر و از همدیگر تأثر می‌پذیرند و برآیند همه اینها، نظام شگفت انگیز جهان است. طبایع پدیده‌های مادی به گونه‌ای است که مقتضی این تأثیر و تأثر و تفاعلات است که حاصل آن نظام شگفت انگیز جهان است. دیگر نیازی به اعتقاد به صورت واحد و نفس واحد و روح واحد برای همه پدیده‌های جهان وجود نیست. درست است که خداوند هر پدیده‌ای را جداگانه و مستقیماً خلق و تدبیر نمی‌کند، اما معنایش این نیست که خداوند طبایع پدیده‌ها را از طریق واسطه‌ای در همین عالم به نام نفس واحد، خلق و تدبیر می‌کند. آنچه که فلاسفه معتقدند این است که، خداوند با واسطه عالم عقل و پس از آن با واسطه عالم مثال، عالم ماده رامی‌آفریند و با وساطت طبایع و صورت‌های نوعیه

اشیا در طبیعت افاضه و تدبیر می‌کند. همین مقدار را برای آفرینش عالم ماده و تدبیر آن کافی می‌دانند.<sup>۴۲</sup>

ثانیاً، به فرض صحت استدلال مزبور و اثبات صورت و نفس واحد برای همه پدیده‌های عالم طبیعت، اتصاف جهان به وحدت شخصی، اتصاف مجازی است، زیرا در حقیقت، وصف وحدت، صفت همان صورت فوقانی است که جهان را تدبیر می‌کند. صرف نظر از آن، آنچه که در میان پدیده‌های جهان حاکم است، کثرت است نه وحدت.<sup>۴۳</sup>

شهید مطهری با استناد به جمله امام علی علیه السلام در نهج البلاغه، برای اثبات توحید، دلیل ویژه‌ای ارائه می‌دهد. جمله امام این است: «اگر برای پروردگارت شریکی می‌بود، پیامبرانی از جانب او آمده بودند و آثار ملک و تسلط او را می‌دیدید و افعال و صفات او را می‌شناختی.»<sup>۴۴</sup> استاد مطهری این کلام را این گونه تقریر می‌کند:

وحی و ارسال پیامبران و مبعوث ساختن افرادی برای هدایت بشر لازمه خدایی و وجود وجود است؛ زیرا بر طبق قاعده واجب الوجود بالذات، واجب من جمیع الجهات و الحیثیات است. هر موجودی که قابلیت دریافت فیضی را پیدا کند، لزوماً از طرف خدا به او افاضه خواهد شد. براین اساس، ممکن نیست که بشری آماده تلقی وحی بشود و از طرف واجب الوجود به او وحی نشود. براین اساس، می‌گوییم: اگر خدای دیگری می‌بود قطعاً از جانب او نیز به انبیا و رسل وحی می‌شد. در حالی که، چنین چیزی صورت نگرفته است. یعنی همه رسولان از خدای واحد سخن گفته‌اند پس خدای دیگری غیر خدای واحد وجود ندارد... این برهان مبتنی بر اصالت وحی است؛ یعنی کسی می‌تواند چنین برهانی اقامه کند که صداقت و حقانیت وحی‌های موجود را صد درصد ادراک می‌کند.<sup>۴۵</sup>

در نقد این کلام باید گفت: حقیقت این است که این برهان، با این تقریر، با الهام از سخن مولا علی علیه السلام، کاری است ابتکاری، و یک نوآوری در عرصه خدانشناسی و اثبات یگانگی خدا به حساب می‌آید. اما در عین حال، در تقریر ایشان برخی نکات وجود دارد که جای تأمل دارد.

اینکه این تقریر با آنچه که در نهج البلاغه آمده است متفاوت است. در تقریر شهید مطهری، چنان که اشاره شد، بر روی افاضه وحی بر فردی که قابلیت دریافت وحی پیدا می‌کند، تکیه شده است. در حالی که، ظاهر آنچه که در نهج البلاغه آمده است این است که، مقتضای خداوندی خدا و ملک و سلطنت او این است که برای واداشتن مردم به عبادت و اطاعت خویش پیامبرانی را بفرستد. این تعبیر و تفسیر، علاوه بر این که با ظاهر عبارت نهج البلاغه سازگارتر

است، جایی برای اشکال دوم باقی نمی‌گذارد، زیرا آنچه که در اینجا مورد توجه است و داشتن مردم به عبادت و طاعت خویش است، نه هدایتگری آنها. نکته دیگر این است که طبق تقریر شهید مطهری، رکن این برهان، قاعده «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات و الحیثیات» است. در حالی که، در تقریری که از کلام مولی نقل شد، اصلاً نیازی به این قاعده نیست. در عبارت نهج البلاغه نیز اشاره‌ای به این قاعده دیده نمی‌شود. نکته سوم اینکه، در عبارت شهید مطهری چنین آمده است: «کسی می‌تواند چنین برهانی اقامه کند که صداقت و حقانیت وحی‌های موجود را صد در صد ادراک می‌کند.» این سخن در تقریر شهید مطهری که بر مسئله دریافت وحی با داشتن قابلیت آن تکیه می‌شود، کاملاً صادق است. اما در تقریر ما از عبارت مزبور، که تکیه اصلی بر روی فرستادن رسولان و دعوت کننده گان به عبادت و اطاعت است، چندان مطرح نیست.

..... پی‌نوشت‌ها

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱.
۲. همان، خطبه ۸۹.
۳. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۱۰۰۸-۱۰۱۲.
۴. همان، ص ۸۷۸-۸۹۳ و ۱۰۲۹-۱۰۴۳.
۵. نهج البلاغه، خطبه ۴۹؛ همان، ص ۱۰۰۷.
۶. همان، ص ۱۰۳۴-۱۰۴۱.
۷. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۵۰۸.
۸. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان، ص ۳۰۰.
۹. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۹۳۴.
۱۰. همان، ص ۹۳۵.
۱۱. همان، ص ۹۴۹-۹۵۴.
۱۲. همان، ص ۹۵۰-۹۵۱.
۱۳. همان، ص ۸۹۱-۸۹۳ و ۹۵۸-۹۵۹.
۱۴. همان، ص ۹۴۱-۹۴۳ و ص ۵۴۶.
۱۵. همان، ص ۵۴۴-۵۴۶.
۱۶. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۸۸-۹۲، ۱۳۷۸.
۱۷. همان، ص ۹۷۰، ۱۳۷۷.
۱۸. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۴۸-۵۰.
۱۹. همان، ص ۵۲-۵۷ و ۳۶-۴۳.
۲۰. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۹۶۲-۹۶۳ و ۹۸۶-۹۸۸.

۲۱. محمد صدرا، اسفار، ج ۶، ص ۱۴-۱۶.
۲۲. همان، ص ۹۸۸-۹۸۹.
۲۳. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۴۹۹.
۲۴. همان
۲۵. همان
۲۶. همان، ص ۵۰۸.
۲۷. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۹۸۹.
۲۸. همان، ص ۵۴۸-۵۵۰.
۲۹. همان، ص ۵۵۱.
۳۰. همان، ص ۴۱۰-۴۱۱.
۳۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ۱۰۱۸-۱۰۱۹، ج ۲، ص ۹۳، ج ۱، ۱۰۱۸-۱۰۱۹، ج ۲، ص ۹۳.
۳۲. محمدتقی مصباح، همان، ص ۴۲۸.
۳۳. همان، ص ۹۲؛ محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۳۴۹.
۳۴. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۱۰۱۷-۱۰۱۸.
۳۵. محمدتقی مصباح، تعلیقه علی نهایة الحکمة، ص ۹۱.
۳۶. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۱۰۱۹-۱۰۲۲ و ۱۳۷۸، ص ۹۴.
۳۷. همان.
۳۸. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۱۰۲۲-۱۰۲۳.
۳۹. محمدابن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۶-۱۰۷.
۴۰. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۹۹۷-۱۰۰۰ و ۱۰۱۶.
۴۱. همان، ص ۹۹۹.
۴۲. رک: محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۱۴-۱۱۵، و همان، ج ۲، ص ۳۳۲.
۴۳. رک: همان، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۳۳۱-۳۳۲.
۴۴. نهج البلاغه، نامه ۳۱.
۴۵. مرتضی مطهری، آموزش فلسفه، ص ۱۰۲۵-۱۰۲۶.

## منابع

- ملاصدرا، *اسفار*، ج سوم، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان*، ج سوم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۴.
- \_\_\_\_\_، *نهایة الحکمة*، المرحلة الثانية عشر، ص ۳۰۰.
- کلینی، محمدابن یعقوب، *اصول کافی*، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت، ۱۳۵۴.
- مصباح، محمدتقی، *تعلیقة علی نهایة الحکمة*، موسسه در راه حق، ۱۴۰۵ق.
- \_\_\_\_\_، *آموزش فلسفه*، ج دوم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ششم، تهران، صدرا، ۱۳۷۷.
- \_\_\_\_\_، *مجموعه آثار*، ج ششم، تهران، صدرا، ۱۳۷۴الف.
- \_\_\_\_\_، *مجموعه آثار*، ج دوم، تهران، صدرا، ۱۳۷۴ب.
- \_\_\_\_\_، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج..... ۱۳۷۸.
- ملاصدرا (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار عقلیه الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۹۰م.

