

وحدت و تعدد دلیل و مدلول در ادله و براهین خداشناسی

احمد بهشتی^۱

چکیده

این نوشتار نخست مروری دارد بر براهین خداشناسی که تحت سه عنوان جهان‌شناختی، انسان‌شناختی و وجودشناختی قابل جمعند و اگر برهان اخلاقی کانت را هم به حساب بیاوریم، تحت چهار عنوان گنجانیده می‌شوند. سپس توضیح می‌دهد که در منابع اسلامی ضمن توجه تام به تعدد دلیل و مدلول که مقتضای عناوین فوق است، از آن‌ها عبور شده، و سخن از وحدت دلیل و مدلول به میان آمده است؛ چرا که خدایی که ظاهر بالذات است، نیازی به مظهر ندارد.

واژگان کلیدی: جهان‌شناختی، انسان‌شناختی، وجودشناختی، تعدد دلیل و مدلول، وحدت دلیل و مدلول

مقدمه

در هر استدلالی حد وسط قیاس، واسطه اثبات اکبر برای اصغر است؛ زیرا در ذهن، سبب علم و تصدیق است؛ اعم از این که در خارج ذهن، واسطه ثبوت

۱. استاد دانشگاه تهران. تاریخ دریافت: ۹۲/۷/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۲/۹/۵. Abeheshti5@yahoo.com

- یعنی علت برای اکبر- باشد یا نباشد.

در حقیقت باید گفت: استدلال قیاسی - در باب کسب مجهول از معلوم - بر سه قسم است: قسم نخست این است که حد وسط در خارج علت اکبر باشد. به این قسم که ما را نسبت به شناخت معلول معین و مشخص به یقین می‌رساند، برهان لمی گفته می‌شود. قسم دوم این است که حد وسط در خارج، معلول اکبر باشد. اهل منطق این قسم را برهان انی نامیده‌اند. قسم سوم این است که از یکی از دو امر متلازم بر دیگری استدلال کنیم. معمولاً این قسم را هم در قسم دوم می‌گنجانند؛ ولی بهتر است که برهان اثباتی نامیده شود.^۱ (شیرازی، ۱۳۸۶ق: ۱۳۹ و ۱۴۰).

در مورد قسم دوم باید توجه کرد که فلاسفه به آن برهان نمی‌گویند؛ زیرا ما را نسبت به علت معین و مشخص به یقین تام نمی‌رساند. اینان در حقیقت قسم اول را برهان می‌نامند. به همین جهت است که درباره واجب‌الوجود گفته می‌شود: «لا برهان علیه».^۲ (صدرالمآلهین، ۱۳۴۶: ۴۳).

ابن سینا نیز تصریح کرده که واجب‌الوجود، واحد نوعی نیست تا تحت جنس باشد، و واحد عددی نیست که تحت نوع باشد و وجودش مشترک فیه نیست^۳ (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۴۷) و در جای دیگر تصریح کرده است که خدا، جنس و فصل و حد ندارد (بهشتی، ۱۳۹۰: ۳۴۳)؛ لازمه این سخنان، نفی برهان است.

بدیهی است که برای اثبات وجود خدا نمی‌توانیم از برهان لمی استفاده کنیم؛ زیرا او علة العلل و مبدء المبادئ است و معلول هیچ علتی نیست؛ بنابراین، یا باید از برهان اثباتی استفاده کنیم یا از راه وجود آثار و معلولات، به وجود او پی ببریم. چنین استدلالی تنها به ما می‌گوید که آن‌ها دارای علت مؤثری می‌باشند که بر آن‌ها جامه هستی پوشیده، ولی به ما نمی‌گوید که قدیم است یا حادث، واحد است یا متعدد، مجرد است یا مادی، فاعل مرید و مختار است یا فاعل بالطبع،

ماهیت دارد یا ندارد؛ از این رو کسی که از چنین راهی بر وجود خدا استدلال می‌کند، باید برای هر یک، جداگانه استدلال کند؛ به همین جهت است که می‌گوییم: چنین استدلالی نسبت به اینگونه امور، افاده یقین نمی‌کند.

برهان اثباتی - هر چند که غیر از برهان لمی است، و به اصطلاح فلاسفه نمی‌توان به آن برهان گفت - برهانی است کارآمد، و می‌تواند به ما بگوید که هر کمالی که به امکان عام برای خدا ممکن است برایش واجب است، و نه تنها اوصاف کمالیه، بلکه وحدت ذات و صفات نیز ثبوتش برای او قطعی است.^۴ (شیرازی، ۱۳۸۶ق: ۳۵۸) تنها شرطی که برای اوصاف کمالیه مطرح است، این است که مستلزم تجسم و محدودیت خارجی یا ذهنی ذات واجب الوجود نباشند.

از آن جایی که برهان اثباتی برهانی است کارآمد، گاهی به آن گفته می‌شود: «شبهه باللمی» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶ق: ج ۶، ص ۲۹) و گاهی گفته می‌شود: «برهان اِنّی مفید للیقین» (طباطبائی، ۱۳۶۲ش: ۲۷۱) و گاهی گفته می‌شود: «استدلال لمی» (حلی، بی تا: ۲۱۷) و گویا منظور، لمی تنزیلی است، یعنی به لحاظ افاده یقین، به منزله برهان لمی است.

در این میان یک استدلال انی دیگری هم مطرح شده است، و آن این که: «با تصدیق به قدر و اعتبار فتوای عقل عملی و ثبوت قطعیت امر اخلاقی... به وجود آن چه شرط و مقتضی انجام گرفتن این امر است، نیز تصدیق کرده ایم، و آن شرط، همانا آزادی (اختیار) و خلود نفس و وجود باری است». (پول فولکیه، ۱۳۴۷ش: ۲۳۸ و ۲۳۹).

اگر فتوای عقل عملی مستند به استدلال منطقی باشد، لوازم آن نیز حجت است؛ ولی مسأله خدا و اوصاف او را نمی‌توان به مسأله ای وابسته کرد که از قلمرو عقل نظری خارج است.

اصولاً ما با قبول اصل علیت است که می توانیم به گونه لمّی یا انسی استدلال کنیم. اشاعره منکر اصل علیت بودند. غزالی به عنوان نمونه برجسته اشعریت، معتقد است که «ارتباط میان آن چه معمولاً به نام علت و آن چه معمولاً به نام معلول خوانده می شود، ارتباطی ضروری نیست... هیچ دلیلی وجود ندارد که آتش سبب سوختن باشد». (ولفسن، ۱۳۶۸ش: ۵۸۳) او می گوید: «عادت خدا بر آن است که خسوف و کسوف را هم زمان با آفریدن اوضاع خاص برای زمین و ماه خلق کند، و نیز عادت خدا آن است که هم زمان با این دو آفرینش هم زمان، در ذهن ما این علم یا احساس را بیافریند که خسوف و کسوف به صورت منظم، در فواصلی از زمان با همان اوضاع و احوال به وقوع خواهد پیوست، مگر این که خدا بخواهد عادت خود را تغییر دهد». (همان، ص ۵۸۹ و ۵۹۰).

اگر عادت خدا را به عنوان سنت غیرقابل تبدیل و تحویل الهی مطرح می کردند^۵ (فاطر: ۳۵، آیه ۴۳) و ارتباط طولی و زنجیره ای امور را می پذیرفتند، راه استدلال را سد نمی کردند؛ ولی هیئات!

فیلسوف این گونه اظهارنظرها را نتیجه گرایش به سفسطه می شمارد؛ زیرا مراتب وجود، در چند حکم با هم اختلاف دارند: تقدم و تأخر، بی نیازی و نیاز، وجوب و امکان^۶ (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۲۷۶) هیچ ممکنی تا وجودش از ناحیه علت واجب نشود، موجود نمی شود. در حقیقت، اصل علیت از بدیهیات ذهن آدمی است.

طرح مسأله

در همه براهین اثبات وجود خدا، حد وسط غیر از اکبر و به عبارت دیگر، دلیل غیر از مدلول و طریق غیر از مقصود است؛ اعم از این که استدلال به صورت انی مفید یقین و شبیه لمّی، یا به صورت استدلال انی از راه حدوث یا

نظم یا حرکت یا جسم یا نفس یا ... باشد.

مسأله این نوشتار این است که آیا ممکن است دلیل و مدلول و طریق و مقصود، عین یکدیگر باشند یا ممکن نیست؟

در کلمات صدرالمتالهین بعد از استدلال شبیه لمی آمده است که: طریق عین مقصود است (صدرالمتالهین، ۱۳۸۶ق: ج ۶، ص ۱۳) و نیز آمده است که سالک و مسلک و مسلوک منه و مسلوک الیه یکی است (همان، ۱۳۴۶: ۴۳) ولی این سخن در خور تأویل است و باید حمل شود بر این که: «این برهان انی در میان سایر براهین انی در این باب، اشبه به لم است، و گرنه علت بودن ذات نسبت به ذات، و ذات نسبت به صفاتی که عین ذات است، و نیز سلوک نظری از شیئی به سوی خودش و از شیئی به سوی صفاتی که عین ذات است، معنی ندارد».

(طباطبائی، تعلیقه براسفار، ۱۳۸۶ق: ج ۶، ص ۱۳).

آن چه در این نوشتار مطلوب است، این نیست که ذات، سبب ذات یا سبب صفاتی که عین ذات است، باشد، تا قابل قبول نباشد، بلکه می خواهیم بگوییم: آیا معرفت بدون واسطه ممکن است یا نه؟

مروری بر اقسام براهین خدانشناسی

براهین خدانشناسی، یا جهان شناختی یا انسان شناختی یا وجود شناختی است. (بهشتی، ۱۳۸۴: ۱۸۶-۱۷۳).

قسم اول و دوم مفید یقین تام نیستند؛ چرا که از راه معلول یا آثار، بر وجود علت یا مؤثر استدلال می کنند؛ ولی قسم سوم مفید یقین تام است و در دایره براهین صدیقین جای می گیرد. برای این قسم، نوزده تقریر ذکر کرده اند (آشتیانی، ۱۳۵۲: ۴۹۷ - ۴۸۸) و اگر تقریر علامه را هم که بعداً اظهار شده، اضافه

کنیم به بیست تقریر می‌رسد؛ بلکه اگر به تقریرات ناقص غربی‌ها بنگریم، بیشتر از آن خواهد شد.

این قبیل براهین - در صورت تمام بودن - شبیه لم یا اِنی مفید یقین است. براهین جهان‌شناختی براهینی است که از راه حرکت یا حدوث یا نظم یا امکان یا ماهیت یا ترکیب جسم یا... وجود خدا را ثابت می‌کنند. براهین انسان‌شناختی براهینی است که از راه مطالعه و ملاحظه نفس و سیر استکمالی و نیاز آن به مکمل، وجود خدا را ثابت می‌کنند.

هر دو قسم فوق از لحاظ عدم افاده یقین تام، یکسانند و طبعاً با ضم ضمائی درباره صفات جمال و جلال و روی آوردن به براهینی دیگر به عنوان متمم و مکمل، افاده یقین تام می‌کنند. به همین جهت است که این قبیل براهین برای توده مردم کارآمد و مفید است. براهین صدیقین برای خواص و این قبیل براهین برای عوام است؛ از این رو قرآن و سنت به هر دو قسم توجه کرده‌اند. خدای متعال می‌فرماید: هم در زمین و هم در وجود شما آیات و نشانه‌هایی از وجود و اوصاف کمالیه خداوند برای اهل یقین و اهل بصیرت وجود دارد.^۷ (ذاریات: ۵۱، آیه ۲۰ و ۲۱).

از نظر امام علی علیه السلام هیچ کس قلباً منکر خدا نیست، بلکه هر کس انکار کند، تنها به زبان منکر است. او اشاره‌ای به برهان هستی‌شناختی کرده و اعلام و نشانه‌های پرچم‌گونه وجود را شاهد اقرار قلبی منکران لسانی دانسته است.^۸ (مجلسی، ج ۴، ص ۳۰۹).

از نگاهی دیگر

در هر برهانی سلوکی مطرح است؛ چرا که از مبدئی آغاز، و به مقصدی ختم می‌شود، و طبعاً هم پای سالک در میان، و هم مسلک مطرح است. پس در هر

برهانی - اعم از لمی و شبیه لمی و انی محض - چهار عنصر دخالت دارد: سالک، مسلک، مسلوک منه و مسلوک الیه.

در براهین جهان شناختی، سالک انسان است، و مسلک برهان است. و مسلوک منه، آیات خلقت و مسلوک الیه معرفت خداست، و طبعاً این چهار از هم جدایند.

در براهین انسان شناختی، سالک و مسلوک منه انسان است ولی مسلک و مسلوک الیه - یعنی برهان و مقصد، جداست، و طبعاً از قسم اول برتر است.

در براهین وجودشناختی هر چهار عنصر وحدت می یابند چرا که سالک و مسلک و مسلوک منه و مسلوک الیه، همه وجود است. (صدرالمتألهین، ۱۳۴۶: ۴۶).

قبول وحدت عناصر چهارگانه متوقف است بر قبول اصالت و وحدت تشکیکی وجود؛ از این رو باید گفت: سالک مرتبه ای از وجود، و مسلوک منه نیز مرتبه ای دیگر، و مسلک حقیقت وجود، و مسلوک الیه مرتبه عالی ای از وجود است که باید درباره اش گفت حدی جز لاحدی ندارد. این قدر برتری دارد که هیچ چیزی برتر از او نیست، و این قدر نزدیک است که هیچ چیزی نزدیک تر از او نیست، نه برتریش سبب دوری اوست و نه نزدیکیش او را بر بستر مکان قرار داده است.^۹ (مجلسی، ج ۴، ص ۳۰۸).

در این سیر و سیاحت عقلی همه نگاه به سوی وجود است و از تلازم وجوب و امکان و تصدیق به یکی دیگری را باید تصدیق کرد، و چون تصدیق امکان برای ذهن کنجکاو انسان سهل تر و آسان تر است، از امکان وجود، پی به وجوب وجود می بریم؛ چرا که تصدیق به وجود ممکن، بدون تصدیق به وجود واجب، سرابی بیش نیست. از سوی دیگر، تصدیق به وجود واجب نیز مستلزم تصدیق به وجود ممکن است؛ از این رو قرآن کریم، وجود خدا را شاهد و گواه

بر وجود همه چیزها و محیط بر همه آن‌ها شمرده است.^{۱۰} (فصلت: ۴۱، آیه ۵۳ و ۵۴).

اگر کسی به وجوب وجود برسد و دارای ذوق و بینش و دقت فلسفی باشد، به همه صفات ثبوتی و سلبی - یا صفات جمال و جلال - و همه کمالات ذاتی حق پی می‌برد.

از شاهکارهای خواجه طوسی است که همه اوصاف کمالیه حق را مدلول وجوب وجود دانسته است.^{۱۱} (بهشتی، ۱۳۸۶: ص ۲۳۲ تا ۲۵۳) هر چند که صفات سلبی سلب نقص و در حقیقت، نفی در نفی و اثبات کمال است و صفات ثبوتی همه به کمال بر می‌گردد، و کمال عین ذات است و هیچ‌گونه کثرتی و ترکیبی در ذات حق مطرح نیست.

نگاهی به تعالیم اسلام

قرآن کریم بر اصل علیت به عنوان پایه و اساس همه معارف یقینی صحه گذاشته و تصادف را نفی کرده و اعلام داشته است که انسان‌ها نه به خودی خود پدید آمده‌اند، و نه خود، خالق خویش‌تند.^{۱۲} (طور: ۵۲، آیه ۳۵) طبعاً این حکم درباره همه ممکناتی که جامه هستی پوشیده یا می‌پوشند، جاری است. مگر ممکن است که شیئی ممکن که وجود و عدم برایش یکسان است، به خودی خود، رجحان وجود یابد و یا خود، مرجح وجود خود گردد؟!۱

آیا انسانی که وجودش وجود فقری و امکانی و عین وابستگی به غیر است، می‌تواند مدعی باشد که در خلق جهان نقشی دارد؟ به همین جهت است که خدای متعال می‌پرسد: «آیا انسان‌ها آسمان‌ها و زمین را آفریده‌اند و آیا نه چنین است که منکران حقیقت، از جاده یقین و معرفت دور افتاده‌اند؟»^{۱۳} (همان، آیه ۳۶).

اگر بشر اصل علیت را کنار بگذارد، سرنوشتی جز سقوط در ورطه سفسطه و حیرت ندارد. از اصولی که عقل و دین بر سر آن، توافق و هماهنگی تام دارند، همین اصل است. «قدر متیقن این است که کودک و حیوان قانون علیت و معلولیت را به صورت یک قانون کلی و قطعی ... ادراک نمی کنند، و این طرز ادراک مخصوص به انسان است... که عامل افتادن انسان در مجرای تفکر منطقی می باشد، و اگر فرضاً بعضی از حیوانات عالی همین طرز ادراک را از علیت و معلولیت داشته باشند، ناچار دارای قدرت تفکر منطقی خواهند بود... انسان به حوادثی برمی خورد که علت آن ها را نمی داند... آنگاه به سائق حقیقت جوئی یا به سائق احتیاجات زندگی به جستجوی علل حوادث می پردازد. در این جستجو اگر علت حقیقی و واقعی را پیدا کرد، به مقصد خود رسیده است، و اگر پیدا نکرد، علتی مجهول برای او معتقد می شود، و بسا می شود که برای ارضای حس کاوش خود، علتی موهوم برای حادثه مورد نظر خود فرض می کند» (مطهری، ۱۳۷۵ش: ۶۴۵).

پایه تعالیم نظری و عملی اسلام بر یقین نهاده شده، و پیشوایان این دین مبین به شک و ریب و ریا و سفسطه به عنوان سراب و ضلالت و گم گشتگی نگریسته اند. مگر ممکن است بدون اتکاء به اصل علیت، از ظلمتکده شک و ریب و ظنون باطل، به کانون نورانی یقین راه یافت؟!

قطعاً در تعالیم اسلامی به براهین جهان شناختی و انسان شناختی و وجود شناختی توجه شده است، و ما در ضمن بحث های پیشین با نمونه هایی از آن ها آشنائی پیدا کردیم.

همین براهین است که عقل را به فعالیت وا می دارد، و آرامش نمی گذارد، تا به قلّه یقین برسد، و صدالبته که خدای متعال، تمام اسباب لازم را برای رسیدن انسان به آن مقصد والا فراهم کرده و می کند. مگر نه به تصریح قرآن، خدای متعال ملکوت

آسمان ها و زمین را به ابراهیم خلیل علیه السلام نشان می دهد، تا در صف اهل یقین جای گیرد؟!^{۱۴} (انعام: ۶، آیه ۷۵) خدای متعال، ملکوت را ارائه می کند و ابراهیم رؤیت می کند تا به یقین می رسد. پس رؤیت سبب حصول یقین است؛ اعم از این که رؤیت بصری باشد، یا رؤیت عقلی، یا رؤیت قلبی. احتمالاً رؤیت ابراهیم رؤیت قلبی بوده است. اگر انسان اهل رؤیت - به هر نحوی - باشد، به یقین می رسد؛ ولی بسیاری از کسانی که بی تفاوت از کنار آیات واضح خدا می گذرند، و به یقین نمی رسند. اینان از آیات خدا روی گردانند.^{۱۵} (یوسف: ۱۲، آیه ۱۰۵).

نه تنها کتاب تکوین خلقت برای آن هایی که اهل بصیرتند، پر است از اسبابی که هم یقین آورند و هم یقین افزای، بلکه کتاب تدوین وحی الهی نیز تدبیر و تفکر می طلبد و مطالبی عرضه می کند که هرکس اهل ژرف نگری و تعمق باشد، از آن ها در راه کسب یقین بهره می گیرد. امام سجاده علیه السلام فرمود: «خدا می دانست که در آخرالزمان اقوامی متعمق و ژرف نگر پدید می آیند؛ از اینو سوره: قل هو الله أحد، و آیات اول سوره حدید را تا: و هو عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ، نازل کرد. هرکس در مسائل معرفتی در ورای این ها به تحقیق پردازد، هلاک می شود.»^{۱۶} (کلینی، ۱۳۸۸ق: ج ۱، ص ۹۱).

ذهن ژرف نگر طالب یقین است. حصول یقین اسباب و عللی دارد. شهود حسی و عقلی و قلبی، انسان را به یقین می رساند. در براهین انی و اثباتی و لمی، شهود عقلی لازم است و صدالبته که در بعض موارد، شهود حسی نیز کارآمد است، و اصولاً بدون شهود حسی، شهود عقلی هم میسر نیست؛ زیرا «تمام تصورات بدیهیه عقلیه اموری انتزاعی هستند که عقل آن ها را از معانی حسّیه انتزاع کرده است» (مطهری، ۱۳۷۵ش: ۳۴۸).

در سوره «قل هو الله احد» چگونه می توان نظر به مقام «هُوَ» افکنند؟! چرا

نگفته است: قُلِ اللهُ اَحَدٌ «آیا بدون بصیرت عقلی - آن هم عقل کاوشگر و متعمق فلسفی - و بدون بصیرت قلبی - که نیازمند تهذیب و تصفیه باطن است، می توان به چنین مقامی رسید؟! چگونه در این سوره از احدیت به صمدیت و نفی والد بودن و مولود بودن، و نفی کفو و همتا برای هو هویت «الله» رسیده است؟!»

در آیات اول سوره حدید، خدای متعال هم اول معرفی شده، و هم آخر، هم ظاهر و هم باطن. جمع این صفات متضاد چگونه ممکن است؟! آن هایی که نفی صفات کرده، یا برای خدا صفات بشری قائل شده اند، چه جوابی برای این قبیل سؤالات ارائه می دهند؟! اگر بخواهی از معلول به علت نخستین پی ببری، قرآن راهش را نشان داده و به مطالعات آفاقی و انفسی توصیه کرده است.

اگر بخواهی مخلوق را به خالقش بشناسی و سیر من الحق الی الخلق داشته باشی، قرآن خدا را بر همه چیز گواه گرفته است. (فصلت: ۴۱، آیه ۵۳).

اگر بخواهی برهان اثباتی بیاوری و با سیر من الحق فی الحق، از لازمی به لازمی پی ببری، و به اصطلاح برهان انی مفید یقین اقامه کنی، خدا در سوره توحید راه آن را نشان داده است.

با این بیان هم وجود خدا، هم توحید، و هم اوصاف کمالیه حق ثابت می شود؛ زیرا در پرتو احدیت و صمدیت همه چیز واضح و روشن است.

آری «واقعیت هستی بی هیچ قید و شرطی واقعیت هستی است، و با هیچ قید و شرطی لاواقعیت نمی شود، و چون جهان گذران و هر جزء از اجزاء جهان نفی می پذیرد، پس عین همان واقعیت نفی ناپذیر نیست بلکه با آن واقعیت، واقعیت دار، و بی آن، از هستی بهره ای نداشته و منفی است. البته نه به این معنی که واقعیت با اشیاء یکی می شود، و یا در آن ها نفوذ کند، و یا پاره هایی از واقعیت جدا شده و به اشیاء بیوندد، بلکه مانند نور که اجسام تاریک با وی روشن و بی وی تاریک

می باشند، و در عین حال، همین مثال نور در بیان مقصود خالی از قصور نیست، و به عبارت دیگر خودش عین واقعیت است، و جهان و اجزاء جهان با او واقعیت دار و بی او هیچ و پوچ می باشد». (طباطبائی، ۱۳۵۰: ۷۷ تا ۸۴).

با همه توضیحاتی که داده شد و قطعاً برای بعضی دشوار می نماید، باید گفت: «اصل وجود واجب بالذات، برای انسان ضروری و بدیهی است، و آن چه به صورت برهان ذکر شده، در حقیقت، بیاناتی تنبیهی است». (همان، تعلیقه بر اسفار، ۱۳۸۶ق: ج ۶، ص ۱۵).

از همین جا متوجه می شویم که چرا در بیان ماندگار علوی سخن از برهان و استدلال به میان نیامده، بلکه سخن از شهادت است، آن هم نه این که اعلام و مراتب وجود بر وجود خدا شهادت دهند، بلکه شهادت می دهند که هرکس به زبان منکر است، قلباً اعتراف و اقرار دارد؟!^۱

حضرت ابراهیم علیه السلام به نمرود گفت: «خدا خورشید را از مشرق به مغرب می آورد. تو از مغرب برآور، و او بهت زده شد». ^{۱۷} (بقره: ۲، آیه ۲۵۸).

آری اعلام وجود را که خورشید یکی از مظاهر درخشانده آن هاست، نمرود عنود در قلبش منکر نبود و به زبان نیز نتوانست منکر شود!

وحدت دال و مدلول و شاهد و مشهود

اکنون که اقسام براهین یا استدلالات تنبیهی را مرور کردیم، و دیدیم که منابع اصیل اسلامی جامع همه آن هاست، و در حقیقت، رهگشا و رهنمای تمام ابزارهای معرفتی انسان ها به سوی حقیقت است، باید به سمت قله والایی حرکت کنیم که اولیاء

۱. به پی نوشت شماره ۹ رجوع شود.

معصوم در پرتو انوار بیکران قرآن ما را به سوی آن ها سوق داده اند. قرآن کریم اعلام کرده است که خدایی که قائم به قسط است بر یگانگی خویش گواهی می دهد، و صدالبته که او همانگونه که بر یگانگی خویش شهادت می دهد، بر وجود خویش نیز گواه است. از آن پس نوبت فرشتگان و خردمندان می رسد^{۱۸} (آل عمران: ۳، آیه ۱۸).

این جاست که باید گفت: شاهد، عین مشهود، و دلیل عین مدلول است. مگر نه در عالم امکان، خورشید خودش بر وجود خودش گواهی می دهد؟!
آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید از وی رخ متاب

آری خدایی که به حکم نظام حکیمانه و متقن خویش، قائم به قسط و عدل است، خودش گواه است بر خودش. این گواهی دادن می تواند قولی باشد که در این صورت، مراد همین آیه شهادت است که در قرآن آمده، و می تواند شهادت غیر قولی باشد. (طباطبائی، ۱۳۸۹ق، ج ۳، ص ۱۲۰) همانگونه که خورشید بر وجود خود گواهی می دهد.

خدای متعال نه تنها بر وجود یگانه خویش شهادت می دهد، بلکه او بر همه چیز گواهی می دهد. او آیات آفاقی و انفسی را گواه بر حقانیت قرآن شمرده، و خود را گواه بر همه چیز، حتی بر حقانیت قرآن.^{۱۹} (فصلت: ۴۱، آیه ۵۳).

در آیت عالی رتبت «أَنَّهُ عَلِيٌّ كُلَّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (همان) ممکن است شهید به معنای شاهد باشد. در این صورت، او بر همه چیز گواه است، و به طریق اولی بر خویشتن نیز گواه است. او بر هر چیزی مطلع است و هیچ چیزی از او پنهان نیست. (مشهدی، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۲۲۱) و اگر به معنای مشهود باشد، مقصود این است که همه اشیاء نیازمند و وابسته اویند و او قائم و قاهر و فوق همه است. او برای همگان معلوم است؛ هر چند برخی او را نشناسند. (طباطبائی، ۱۳۸۸ق: ج ۱۷، ص ۴۲۱ و ۴۲۲).

اگر قرآن کریم خدای را هم ظاهر و هم باطن و هم اول و هم آخر نامیده^{۲۰} (حدید: ۵۷، آیه ۲) به این معنی است که نه در ظهور و بطونش وابسته به مُظهر و مُبطن است، و نه در اولیت و آخریتش نیاز به واسطه‌ای غیر از ذات خود دارد. موجودی که در ظهورش نیازی به ظاهر کننده، و در بطونش نیاز به پنهان سازنده ندارد، و در اولیتش نیازمند چیزی که او را در رتبه اول، و در آخریتش نیازمند چیزی که او را در رتبه آخر قرار دهد، نیست، هر چه هست، خودش است.

خدای بلندی و پستی تویی ندانم چه ای هر چه هستی تویی

حضرت سیدالشهدا^{علیه السلام} در دعایی که بر دامنه کوه عرفات در روز عرفه زمزمه کرد، عرضه داشت: «چگونه بر وجود تو به چیزی استدلال شود که در وجود خویش محتاج توست؟! آیا برای غیر تو، چنان ظهوری است که تو را نیست، تا او ظاهر کننده تو باشد؟! کی غایب شدی تا نیازمند دلیلی باشی که بر وجود تو دلالت کند، و کی دور شدی که به وسیله آثار و نشانه‌ها به تو نزدیک شوند؟! کور باد چشمی که تو را مراقب خود نبیند، و زیانکار باد بنده ای که از محبت خود بی بهره اش ساخته ای».^{۲۱} (تقیان، ۱۳۸۵ ش، ۳۴۹ و ۳۵۰).

او بر همین مبنای معرفتی و براساس همین وجود شناختی خویش طالب شهود بود، و به کمتر از آن قانع نبود. مگر ممکن است امامی که وارث همه انبیاء، از آدم تا خاتم است، و پیشوایی که خامس آل عباس است، به کمتر از این، قانع گردد؟! به همین جهت است که در نیاش جانانه، و در راز و نیاز مستانه خود، به پیشگاه محبوب و معشوق و مالک مطلق خویش، عرضه می‌دارد: «خدایا مرا به گونه ای از خشیت خود بهره مند ساز که گویی تو را می بینم. مرا به نعمت تقوایت سعادت مند کن، و مرا به معصیت خوار مگردان».^{۲۲} (همان، ص ۳۳۰).

او به مرتبه ای رسیده که چون خدا را دارد، همه چیز دارد و در همه هستی،

جز او هیچ نمی خواهد. «چون تو دارم همه دارم، دیگرم هیچ نباید». او به زبان حال و قال عرضه می داشت: «آن که تو را ندارد، چه دارد، و آن که تو را دارد، چه ندارد».^{۲۳} (همان، ص ۳۵۱ و ۳۵۲).

سید ساجدان و زینت عابدان و فرزند برومند آن امام شهیدان در نیایش های سحری ماه مبارک رمضان می گوید: «تو را (بار خدایا) به خودت شناختم. تو مرا بر خودت دلالت کردی، و مرا به سوی خودت فراخواندی، و اگر تو نبودی، نمی دانستم که چیستی؟»^{۲۴} (قمی، ۱۳۶۶ش، ۱۸۶).

و حضرت مولی الموالی به درگاه معبود عرضه داشت: «ای خدایی که به ذات خویشتن بر وجود خویشتن دلالت کردی و از مجانست و مشابَهت مخلوقات منزّه گشتی».^{۲۵} (همان، ص ۶۰).

این همه بیانات ناب و اشارات لب لباب بدین لحاظ است که جائی که نور هست، نیازی به چراغ نیست؛ از این رو گفته اند: «أَغْنَى الصَّبَاحُ عَنِ الصَّبَاحِ».

نتیجه

با توجه به توضیحاتی که در این نوشتار داده شد، معلوم شد که راه های خداشناسی و براهین معرفت حق، بسیار است؛ هر چند که همه آن ها تحت سه عنوان جهان شناختی و انسان شناختی و هستی شناختی قابل جمعند و اگر برهان اخلاقی کانت را هم به حساب آوریم به چهار عنوان می رسند، و در منابع اصیل اسلامی به اکثر آن ها توجه شده، و می توان گفت: راه های خداشناسی به عدد نفوس، بلکه انفاس خلاق است، و در دعاها آمده است که: «خدایا... همه گذرگاه ها تنگ، و همه خواسته ها ممتنع، و همه رغبت ها دشوار، و همه راه ها منقطع است، مگر آن هایی که به تو منتهی می شود».^{۲۶} (مجلسی، ۱۳۸۵ش: ج ۸۶، ص ۳۱۷، ح ۶۷).

در همه براهینی که در کتب کلامی یا فلسفی یا اعتقادی مطرح شده، دال و مدلول و طریق و مقصود از هم جداست؛ ولی در لسان قرآن و سنت و دعاهای مأثور از مقامات عصمت به مطلب تازه ای برمی خوریم که از حوصله فیلسوف و متکلم و از قلمرو استدلالات کلامی و فلسفی خارج است.

آن ها خدا را به خودش شناخته، و او را شاهد بر وجود و یگانگی خود دانسته، و صباح را از مصباح بی نیاز دانسته و اعلام داشته اند که اوست که دعوت کننده بنده خالص به سوی خویشتن و دلالت کننده صدیقان به جانب خویش است. آن ها در پی رؤیت بودند، نه در پی شناختن و دانستن که این خود، نیز برای انسان کمالی است، ولی آن کمالی که فوق همه کمالات است، همان است که آن ظاهر بالذاتی که ظاهرکننده همه آثار و مخلوقات است، دیده شود، و صد البته که نه به دیده سر، بلکه به دیده دل، آری.

دیدار خدا بود میسر با دیده دل نه دیده سر

امام علی علیه السلام فرمود: «خدای نادیده را نپرستیده ام». ^{۳۷} (مجلسی، بی تا: ج ۴، ص ۲۷، ح ۲).

پی نوشت ها

۱. برهاننا باللم و الإن قسم
علم من العلة بالمعلول لم
و عكسه إن، و لم أسبق
و هو بإعطاء اليقين أوثق
ما لوسط الواسط الإثبات بكل
إن ذا علي الثبوت واقعاً يدل
لم، وقيل الآخر دليل
درج التلازم هنا سبيل
۲. و إذ لا ماهية له، فلا جنس له، و لا فصل له، و لا حد له، فلا برهان عليه، إذا الحد و البرهان يتشاركان في الحدود، فذات الباري مما لا حد له و لا برهان عليه.
۳. فإذا ن واجب الوجود واحد بالكلية، ليس كأنواع تحت جنس، و واحد بالعدد، ليس كأشخاص تحت نوع، بل معني شرح اسمه له فقط، و وجوده غير مشترك فيه.

٤. إذا الوجود كان واجبا فهو و مع الامكان قد استلزمه
وقس عليه كلما ليس امتنع بلا تجسم علي الكون وقع
ثم ارجعن و وحدنها جمعا في الذات فالتكثير في ما انتزعا
٥. لن تجد لسنة الله تبديلا و لن تجد لسنة الله تحويلا.
٦. إنما يختلف (الوجود) في عدة أحكام و هي التقدم و التأخر و الاستغناء و الوجوب و الإمكان.
٧. و في الأرض آيات للموقنين و في أنفسكم افلا تبصرون.
٨. فهو الذي تشهد له أعلام الوجود علي إقرار قلب ذي الجحود.
٩. سبق في العلوّ فلا شئ أعلي منه و قرب في الدنوّ فلا شئ أقرب منه، فلا استعلائه باعده عن شئ من خلقه، و لا قربه ساواهم في المكان به.
١٠. أو لم يكف بربك أنه علي كل شئ شهيد، ألا إنهم في مرية من لقاء ربهم ألا إنّه بكل شئ محيط.
١١. و وجوب الوجود يدل علي سرمديته و نفي الزائد و الشريك و المثل و التركيب بمعانيه و الضد و التنجيز و الحلول و الاتحاد و الجهة و حلول الحوادث فيه و الحاجة و الألم مطلقاً و اللذة المزاجية و المعاني و الأحوال و الصفات الزائدة عينا و الرؤية... و علي ثبوت الجود و الملك و التمام و فوقه و الحقية و الخيرية و الحكمة و التجبر و القهر و القيومية...
١٢. أم خلقوا من غير شئ أم هم الخالقون.
١٣. أم خلقوا السماوات و الأرض بل لا يوقنون.
١٤. و كذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات و الأرض و ليكون من الموقنين.
١٥. و كآين من آية في السماوات و الأرض يمرّون عليها و هم عنها معرضون.
١٦. إن الله عزّ و جل علم أنّه يكون في آخر الزمان أقوام متعمقون، فأنزل الله: قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ، و الآيات من سورة الحديد إلي قوله: وَ هُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ، فمن رام وراء ذلك فقد هلك.
١٧. إن الله ياتي بالشّمس من المشرق، فأت بها من المغرب، فبهت الذي كفر.
١٨. شهد الله أنّه لا إله إلا هو و الملائكة و أولو العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم.
١٩. سنريهم آياتنا في الأفاق و في أنفسهم حتي يتبين لهم أنه الحق، أو لم يكف... .
٢٠. ﴿هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شئ عليم﴾.
٢١. كيف يستدلّ عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك، أيبكون لغيرك من الظهور ما ليس لك، حتى يكون هو المظهر لك؟ متى غبت حتى تحتاج إلي دليل يدلّ عليك؟ و متى بعدت حتى يكون الآثار هي التي توصل إليك؟ عميت عين لا تراك عليها رقيباً، و خسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيباً.
٢٢. اللّهم اجعلني أحشاك كأني أراك، و أسعدني بتقواك و لاتخزني بمعصيتك.
٢٣. ماذا وجد من فقدك؟ و ما الذي فقد من وجدك؟
٢٤. بك عرفتك، و أنت دللتني عليك و دعوتني إليك، ولو لا أنت لم أدر ما أنت.
٢٥. يا من دلّ علي ذاته بذاته و تنزّه عن مجانسة مخلوقاته.
٢٦. اللّهم قد أكدي الطلّب و أعيت الحيل إلا عندك وضقت المذاهب و امتنعت المطالب و عسرت الرغائب و

انقطعت الطرق إلّا إليك.

۲۷. لم أكن بالذي أعبد ربا لم أره.

کتابنامه

- قرآن

۱. نهج البلاغه

۲. ابن سینا. (۱۴۰۴ق). الشفاء، الالهيات. قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی

۳. آشتیانی، میرزاهدی. (۱۳۵۲). تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری. مونترال کانادا:

دانشگاه مک گیل

۴. بهشتی، احمد. (۱۳۹۰). هستی و علل آن. چاپ سوم. قم: بوستان کتاب

۵. ----- (۱۳۸۶). وجوب وجود و جامعیت آن در اندیشه فلسفی خواجه نصیر.

فرهنگ. شماره ۶۱ و ۶۲. صفحه ۲۳۲ تا ۲۳۵

۶. ----- (۱۳۸۴). وحيانیت و عقلانیت عرفان از دیدگاه امام خمینی. چاپ اول.

قم: بوستان کتاب

۷. پول فولکیه. (۱۳۴۷ش). فلسفه عمومی یا ما بعد الطبیعه. ترجمه یحیی مهدوی. تهران:

انتشارات دانشگاه تهران، به شماره ۱۱۷۳

۸. تیان، حبیب الله. (۱۳۸۵ش). ادعیه و آداب حرمین. چاپ چهارم. انتشارات حسنین.

۹. شیرازی، سید محمد. (۱۳۸۶ق). شرح منظومه السبزواری. بیروت: مؤسسه الوفاء

۱۰. صدرالمتهین. (۱۳۸۶ق). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. ج ۶. قم: مکتبه

مصطفویه

۱۱. ----- (۱۳۴۶). الشواهد الربوبیة. تصحیح سیدجلال آشتیانی. چاپ اول. مشهد:

دانشگاه مشهد

۱۲. قمی، حاج شیخ عباس. (۱۳۶۶ش). مفاتیح الجنان. تعریب السید محمد رضا النوری

النجفی. چاپ اول. قم: انتشارات استقلال

۱۳. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸ق). *الكافي*. ج ۱. تصحيح على اكبر غفارى. چاپ سوم. تهران: دارالكتب الاسلاميه
۱۴. طباطبائی، سيد محمد حسين. (۱۳۵۰ش). *اصول فلسفه و روش رئاليسم*. مقاله چهاردهم. قم: مؤسسه مطبوعاتی دارالعلم
۱۵. ----- (۱۳۸۶ق). *تعلیقه اسفار*. ج ۶
۱۶. ----- (۱۳۸۹ق). *الميزان في تفسير القرآن*. ج ۳. تهران: دارالكتب الاسلاميه
۱۷. ----- (۱۳۸۸ق). *الميزان في تفسير القرآن*. ج ۱۷. تهران: دارالكتب الاسلاميه
۱۸. ----- (۱۳۸۶ش). *نهاية الحكمة*. باشراف الشيخ عبدالله نورانی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی
۱۹. مجلسی، محمدباقر. (بی تا). *بحار الانوار*. ج ۴. تهران: دارالكتب الإسلامیة
۲۰. ----- (۱۳۸۵ش). *بحار الانوار*. ج ۸۶. چاپ چهارم. المكتبة الإسلامیة
۲۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵ش). *مجموعه آثار*. ج ۶. تهران: انتشارات صدرا
۲۲. مشهدی، میرزا محمد. (۱۴۱۳ق). *کنزالدقائق*. ج ۹. قم: مؤسسه النشر الاسلامی
۲۳. ولفسن، هری اوسترین. (۱۳۸۶ش). *فلسفه علم کلام*. ترجمه احمد آرام. انتشارات الهدی

