

عنوان جزوہ:

# تاریخ فلسفہ اسلام (۳)

استاد مصطفیٰ ملکیان

سال تدریس: نامشخص

نظام همراه با دلیل است ولی دلایل سایر نظام‌ها خدشه‌پذیر هستند؛ کسانی مثل ویلیام جیمز معتقدند که این طور نیست، شخصیت و منش ما به گونه‌ای است که یک نظام فلسفی خاص را اقتضا می‌کند که اگر قبلاً پدید نیامده باشد، آن را پدید می‌آوریم و اگر قبل از ما پدید آمده آن را انتخاب می‌کنیم و پیرو آن می‌شویم، پس به خاطر استحکام گزاره‌های یک نظام فلسفی، آن نظام مقبول یا مردود نمی‌شود. اگر این رای پذیرفته شود این نوع تاریخ فیلسوفان خیلی خوب است، زیرا وقتی به آرا و نظرات یک فیلسوف می‌پردازند خلق و خو، منش، روحیات، سابقه تعلیم و تربیت و محیط فرهنگی را شرح می‌دهند، لذا انسان درمی‌یابد که چند فیلسوف با خلق و خوی واحد، نظام فلسفی مشابه دارند و کسی که خلق و خوی دیگری داشته باشد نظام فلسفی متفاوت هم دارد. به عبارتی این نوع تاریخ فیلسوفان برای محک زدن به این نظریه خیلی خوب است.

#### تاریخ مکاتب فلسفی

در این نوع تاریخ به جای این که اشخاص را مد نظر قرار دهیم، مثلاً به جای سخن گفتن از جان لاک، جرج بارکلی و دیوید هیوم از فلسفه تجربی‌گرایی، یا از نظام ایده‌الیزم آلمانی یا عقل‌گرایی فرانسوی (دکارت، مالبرانش اسپینوزا، لایب نیتس)، یا حکمت متعالیه، یا حکمت مشاء، یا حکمت اشراق، یا شکاک‌گری بحث می‌کنیم؛ البته این‌ها را به ترتیب تاریخی باید بررسی کنیم. به زبان فارسی از این نوع تاریخ فلسفه چیزی نداریم مگر جزوه یا کتاب‌های کوچکی که گاهی نوشته شده است.

حسن تاریخ مکاتب: ما را در قیل و قال امور جزئی درگیر نمی‌کند. یک شمای کلی از فلسفه به ما می‌دهد. مثلاً این دو نفر را در نظر بگیرید: شخصی در تهران زندگی می‌کند، خیابان محل سکونتش را می‌شناسد، کوچه خودشان را بهتر می‌شناسد و خانه خود را بهتر از همه می‌شناسد. اما از خانه خود که بیرون بیاید هر چه دورتر رود احاطه‌اش کم‌تر می‌شود، یعنی از خود شهر اطلاعات وافی و کافی ندارد. اما شخص دوم: در یک هلی‌کوپتر نشسته و

#### تاریخ فلسفه اسلامی

تواریخ فلسفه به چند صورت قابل تصور و تقسیم هستند، که سه صورت عمده آن عبارت‌اند از:

(۱) تاریخ فیلسوفان

(۲) تاریخ مکاتب فلسفی

(۳) تاریخ موضوعات فلسفی

تاریخ فیلسوفان

در این نوع تاریخ نخستین فیلسوف را در نظر گرفته، آرا و نظرات وی را بیان می‌کنند و بعد نظرات فیلسوف بعد از او (از لحاظ زمانی) را شرح می‌دهند و... تا برسند به فیلسوفی که هم عصر ما باشد. یعنی ما خود را در اختیار تقدّم و تأخّر ولادت فیلسوف قرار می‌دهیم. برای نمونه تاریخ فلسفه کاپلستون، ویل دورانت، تاریخ فلسفه غرب برتراند راسل، سیر حکمت در اروپا از فروغی، تاریخ فلسفه اسلامی حنا الفاخوری و خلیل الحبر ترجمه آیتی (تا زمان ابن رشد را بیان کرده).

این روش دو حُسن دارد: اولاً میزان اصالت یا عدم آرا تا حدّ فراوانی نشان داده می‌شود. اگر یک رأی هم در آثار X باشد و هم در آثار Y و بدانیم X قبل از Y به دنیا آمده است، این رأی را رأی اصیل X می‌دانیم و برای Y در این رأی اصالت قائل نیستیم، بلکه تبعیت قائلیم و او را شارح نظر Y می‌دانیم.

ثانیاً این که انسانی به یک رأی فلسفی قائل باشد نه به رأی دیگری، تابع خلق و خو و شخصیت شخص است. یعنی برخی از آرای فلسفی با مزاق بعضی خلق و خواها موافق‌اند و خلق و خواهای دیگر آرای دیگری را مقبول می‌یابند.<sup>۱</sup> به نظر ویلیام جیمز استدلال‌های فلسفی و عقلی‌ای که دائم از منطق و خشک اندیشی‌های منطقی دم می‌زنند ملاک انتخاب یک نظام فلسفی و وانهادن نظام فلسفی دیگری نیستند. البته ما تصوّرمان بر این است که وقتی مثلاً شیخ اشراق یک نظام فلسفی اتخاذ می‌کند و این‌سینا نظام فلسفی دیگر و... هر چه در این نظام فلسفی گفته می‌شود مدلل به دلیل است و پشتوانه‌های محکم دارد. برای مثال توماس آکویناس این نظام را انتخاب کرده چون دیده این

۱. ر.ک. پراگماتیسم. ویلیام جیمز. فصل اول.

داوری کنیم و ببینیم کدام یک قوی تر و کدام تصوّر درست تر است؛ برخلاف وقتی که تنها یک تصوّر از «نفس» در اختیار باشد و از بقیه تصوّرات بی خبر باشیم.

در این جا به تاریخ موضوعات فلسفی می پردازیم. موضوعی که بررسی می شود، «ارتباط خدا و انسان»، یا به تعبیر دقیق تری «ارتباط خدا و جهان» است؛ متنها این ارتباط را از دیدگاه فیلسوفان اسلامی قارایی، کندی، ابن سینا، شیخ اشراق، ملاصدرا و ابن عربی بیان می کنیم (چون عرفان نظری به فلسفه مخصوصاً به حکمت متعالیه نزدیک است). خواهید شد که فلسفه اسلامی در هیچ بابی یک نظر واحد ندارد، مثلاً در باب جبر و اختیار آرا و نظرات متفاوتی وجود دارد.

#### مقدمه

یکی از این سؤال هایی که در همه ادیان مطرح است ولی در اسلام مطرح نیست، این که «خدا چند چهره دارد؟». همه ادیان به جز دین اسلام قائل اند به این که خدا چند چهره (دو یا بیشتر) دارد. اختلاف کسانی که در ادیان و مذاهب مصر را بررسی می کنند در این است که خدای مصریان (پاتنهان) اختلاف واحد بوده، یا بیش از یک است. مصریان Monoteist بوده اند، یا Poloteits بوده اند؟ آیا به خدای یگانه قائل بوده اند، یا به چند خدا؟ عموم محققان گفته اند مصریان قدیم monoteist به علاوه poloteist بوده اند، یعنی خدای واحد همراه با خدایان کوچکی که چهره های مختلف خدای واحد هستند، پس خدا چند چهره دارد. مثلاً در بعضی از فیلم های سینمایی یک هنریشه چند نقش بازی می کند. به یک معنا یک هنریشه است و به یک معنا چند هنریشه داشته ایم؛ مصریان قدیم هم همین طور بوده اند. البته وقتی یک خدا چند چهره داشته باشد زمانی که خود او اشاره می کنند از God و وقتی به چهره های او اشاره می کنند از god استفاده می کنند. به همین ترتیب یونانیان در یونان قدیم به یک خدا در چند چهره قائل بوده اند، مثلاً افلاطون در کتاب های خود از یک خدا و چندین خدای کوچک نام می برد. این خدایان کوچک می توانند خدای مذکر (اله) (رب النوع)، یا مؤنث (الهه) (ربة النوع) باشند. ارسطو معتقد بود که غیر از خدای واحد ۵۴ خدای کوچک که چهره های مختلف خدای واحد

بر فراز یک شهر پرواز می کند. البته وی هیچ خانه ای را به خوبی خانه ای که آن شخص می شناخت نمی شناسد، هیچ کوچه و خیابانی را هم مثل او نمی شناسد، ولی طرح کلی شهر را می دادند؛ که کجا واقع شده، جدول بندی خیابان ها، میزان سرسبزی شهر و... هر کدام از این اطلاعات البته محاسنی دارد. کسی که تاریخ فیلسوفان را می خواند مثل شخص اوّل است، می خواهد سراغ تک تک خانه ها برود و چون معمولاً عمر انسان کفاف نمی دهد باعث می شود از دیدن بسیاری از خانه ها محروم بماند. اما شخصی که تاریخ مکاتب فلسفی را می خواند مثل کسی است که سوار هلی کوپتر شده جزئیات آرای تک تک فلاسفه را نمی داند، ولی بر کلّ موضوع مسلط است.

#### موضوعات فلسفی

در این جا به ترتیب تاریخی، موضوعات فلسفی را بررسی می کنیم تا ببینیم از قدیم الایام تا کنون فیلسوفان در باب خدا چه گفته اند و تاریخ فلسفی در باب یک موضوع مثلاً «خدا»، یا «جبر و تاریخ»، یا نفس آدمی، یا خلود نفس، یا ارتباط خدا و انسان، یا مادّیات و مجردات و... چه گفته است.

در این کتاب رابطه کتاب هایی به زبان فارسی ترجمه شده است، از جمله: فلسفه های بزرگ پیر دکاسه و مقدمه ای بر فلسفه از والد کولپه ترجمه احمد آرام. شناسایی و هستی، مینار (علی مراد داوودی)، مابعد الطبیعه فل پلکیه ترجمه یحیی مهدوی. مقدمه ای بر فلسفه بُخسنکی، مترجم محمدرضا باطنی، درآمدی بر فلسفه از جاستوس باکلر و جان هرمن رندال، مترجم: امیر جلال الدین اعلم.

در هر یک از این کتاب ها چند موضوع فلسفی به لحاظ تاریخی بررسی شده است. این نوع تاریخ بهترین نوع تاریخ فلسفه است که ما ببینیم در باب یک رای فلسفی در طول تاریخ چه گفته شده.

این نوع تاریخ دو حُسن دارد، اولاً ریشه مشکلات فلسفی را می توان پیدا کرد که چرا این مشکل پیش آمده چه مشکلی بوده که فیلسوفان مجبور شدند به چنین رأیی معتقد شوند، یا آن را بپذیرند و یا چنین استدلالی بیاورند. ثانیاً برای اتخاذ موضع ما هم خیلی خوب است. مثلاً وقتی تمام آرا راجع به «نفس» در اختیار ما باشد بهتر می توانیم

یعنی خدایی که در آثار فارابی ظاهر می‌شود با خدایی که در آثار محی‌الدین عربی، یا کرمانی، یا شیخ اشراق ظاهر می‌شود متفاوت است. بنابراین بین متفکران اسلامی در معرفی این چهره واحد اختلاف وجود دارد. مثلاً بین اشاعره و معتزله در باب خدا تفاوت وجود دارد، هر دو به خدا قائل‌اند و هر دو سخت به تصوّر خدا معتقدند، اما در عین حال خدایی که معتزله قائل‌اند در این که تابع قواعد اخلاقی است به انسان شبیه‌تر است، خدای اشاعره تابع قوانین اخلاقی نیست. معتزله می‌گفتند: اگر خدایی وجود نداشت، یا اگر خدا در جهان بود ولی پیامبری نمی‌فرستاد، یا اگر خدا بود و پیامبر یا پیامبرانی هم می‌فرستاد ولی پیام این پیامبران به گوش ما نمی‌رسید، ما به اتکای عقل خودمان می‌توانستیم فهرست افعال خوب را تعیین کنیم (فقط با توسّل به عقلمان)، حالا که خدا وجود دارد باید کارهای خوب بکنند، پس خدا تابع قوانین اخلاقی است؛ خدا هیچ گاه دروغ نمی‌گوید، چون عقل ما می‌گوید دروغ بد است.

اما اشاعره می‌گفتند: اگر خدا در جهان نبود، یا اگر بود ولی پیامبر نمی‌فرستاد، یا اگر پیامبری می‌فرستاد ولی پیامش به گوش ما نمی‌رسید و لذا ما می‌ماندیم و عقل‌مان، اصلاً نمی‌توانستیم تشخیص دهیم چه کاری خوب است و چه کاری بد. این که می‌دانیم بعضی کارها خوبند و بعضی کارها بد برای این است که خدا هست و پیامبرانی فرستاده که پیام‌شان به گوش ما رسیده، بنابراین کارهای خوب و بد را دریافته‌ایم. پس تفاوت این دو دید در این است که در دید معتزله هر کاری که خوب است خدا می‌کند و هر کاری که بد است خدا نمی‌کند، ولی در دید اشاعره هر کاری که خدا می‌کند خوب است و هر کاری که خدا نمی‌کند بد است. در دید معتزله اول خوب و بد تشخیص داده می‌شود و بعد می‌فهمیم که چه کاری را خدا می‌کند و چه کاری را نمی‌کند، اما در دید اشاعره چنین نیست. قرآن می‌فرماید: خدا به ابراهیم دستور داد که فرزندش را ذبح کند؛ نه از جانب پدر و نه از جانب فرزند این حکم موافق قوانین اخلاقی نیست.

۱. کتاب *ایلیاد* و *ودیسه* او از بزرگ‌ترین شاه‌کارهای ادبی دنیاست.

۲. ر. ک. درد جاودانگی *آناموتو*.

هستند وجود دارد. به ندرت پیش می‌آمده که یک متفکر فقط به خدای واحد قائل باشد، برای نمونه گزنفونس شاعر معروف یونانی که هم عصر سقراط بوده است در یکی از اشعارش می‌گوید: «خدا یکی است و هیچ شباهتی به انسان‌ها به هیچ وجه ندارد نه به لحاظ روحی و نه بدنی، انسان‌ها میرا هستند و او میرا نیست.» وی به دو تن از شعرای معروف یونان به نام هومر و <sup>۱</sup> هیزبود انتقاد می‌کند که چرا این‌ها به خدایان متعدد معتقد بوده‌اند. در یونان قدیم چهره‌های مختلف خدا را زئوس، آپولو "Apolo"، هرا و... می‌نامیده‌اند. در هندوئیسم نیز خدا چند چهره دارد: ویشنو، کرشنا و راما از چهره‌های معروف خدا هستند. در دین مسیح خدا سه چهره دارد پدر، پسر و روح القدس. البته تصوّر نکنید که مسیحیان به سه خدا قائل‌اند، آن‌ها موحد هستند، ولی در سه چهره به خدا قائل‌اند ولی یک فرقه کوچک مسیحیان واقعاً به چند خدا قائل‌اند و می‌گویند عیسی واقعاً یک خداست، پدر هم یک خدای مستقل و روح القدس هم یک خدای دیگر است. البته در قرن اخیر در اروپا و مخصوصاً در اسپانیا، گرایش پیدا شد که گویا حق حضرت مریم از میان رفته و لذا قائل شدند به این که خدا چهار چهره (تربیع) دارد. <sup>۲</sup> (خدای مادر چهارمین چهره است).

خدای واحد را خدای «بینا» و اسم بردن از خدا را نوعی امر محرم می‌دانند. در هر دین و مذهبی اسم‌هایی هست که پیروان آن دین از نام بردن و به زبان آوردن آن اسم‌ها احتراز می‌کنند. مثلاً در اسلام بعضی از به زبان آوردن اسم حضرت حجّت خودداری می‌کنند. این مسأله‌ای که در باب ادیان گفتیم در اسلام صادق نیست و با آن مبارزه شده است. در قرآن آمده: بزرگ‌ترین گناهی که خدا نمی‌آمرزد شرک است. قرآن حملات عدیده‌ای به تثلیث مسیحیان می‌کند: «قد کفر الذین قالوا انّ الله ثالث ثلاثة»، کفر ورزیدند کسانی که گفتند خدا یکی از این سه تاست. همه وقت با عبارت‌های مختلف تثلیث را محکوم کرده تا بیان کند خدا یک چهره پیش‌تر ندارد. اما بحث این است که اگر اسلام برای خدا فقط یک چهره قائل است، آن چهره چه چهره‌ای است؟ این جاست که هر متفکری یک نوع چهره را تصویر می‌کند و به یک معنا ما هم گرفتار همان مشکل هستیم.

اگر حسن و حسین هر دو عاشق یک معشوق باشند. معشوق وقتی می‌گوید حسن، چه کسی خوشحال می‌شود؟ حسن و حسین ناراحت می‌شود یعنی دقیقاً عکس آن است. از این هم بالاتر وقتی معشوق حسن را آزار دهد، حسن باز هم خوشحال‌تر می‌شود از این که آزار را به او داده‌اند. اگر با دیگرانش بود میلی

چرا ظرف مرا بشکست لیلی  
خدایی که عارف تصویر می‌کند یک معشوق است، ولی خدایی که متکلمین تصویر می‌کنند یک ارباب است و با هم خیلی فرق می‌کنند ولو هر دو بگویند یک خدا داریم و یک چهره، ولی این چهره با آن چهره خیلی متفاوت است.<sup>۱</sup> هگل می‌گوید: فرق مسیحیت و یهودیت در این است که مسیحیت ارتباط انسان و خدا را رابطه عاشق و معشوق می‌داند و یهودیت رابطه نوکر و ارباب. وی تصور یهودیت را محکوم می‌کند.

نکته: فلاسفه اسلامی در تصویری که از خدا و انسان و ارتباط آن‌ها ارائه داده‌اند اختلاف نظر دارند. در عین حال که همه موحد بوده‌اند و معتقد بوده‌اند که خدا در یک چهره بیش‌تر جلوه‌گر نمی‌شود؛ اما این چهره واحد را به صور مختلفی تصویر کرده‌اند.

حال به تفسیر فلاسفه می‌پردازیم:

اولین فیلسوف کندی است. کندی به دو لحاظ با دیگر فلاسفه اسلامی متفاوت است: اولاً وی نخستین فیلسوف اسلامی از لحاظ زمانی محسوب می‌شود. وی در قرن سوم می‌زیسته است. از این نظر گاهی او را پدر فلسفه اسلامی نامیده‌اند. گاهی هم به جای لفظ پدر از لفظ پیشرو یا منادی فلسفه اسلامی استفاده کرده‌اند. ثانیاً: به یک تعبیر می‌توان گفت کندی تنها فیلسوف مسلمانی بوده که در اصل عرب بوده است. بقیه فلاسفه اسلامی غیرعرب بوده‌اند، گرچه به زبان عربی کتاب نوشته‌اند. نام کندی ابویوسف یعقوب ابن اسحاق کندی از قبیله بنی‌کندۀ عرب است. وی مسلمان متعصبی بوده است. از کندی به زبان فارسی فقط یک رساله

زیرا پدر می‌تواند به خدا بگوید: خدایا چگونه است که وقتی من به عنوان بنده تو می‌خواهم به تو برسم هیچ راهی احداث نکردی الا این که سر جگر گوشه‌ام را خودم ببرم. آخر این چه خدایی است که کسی سر جوان خودش را با دست خودش ببرد. اما از جانب پسر، او می‌تواند بگوید من چه گناهی کرده‌ام غیر از این که فرزند ابراهیم شدم، فرزند یک فردی که می‌خواهد به خدا برسد، سر مرا می‌برد برای این که خودش به خدا برسد. به تعبیری اگر سرم را از دست می‌دادم برای این که خودم به خدا برسم باز هم یک حرفی، ولی سر مرا می‌برند برای این که خودشان به خدا برسند. کرکگور آن چه در دل این پدر می‌گذرد را تصور می‌کند و می‌گوید: خدا اصلاً تابع قوانین اخلاقی نیست. بلکه هر کاری کند قاعده می‌شود. پس تصویر معتزله و اشاعره از خدا با هم فرق می‌کند. معتزله خدا را انسان‌وار می‌دانند، در این جهت که تابع قوانین اخلاقی که انسان‌ها می‌گویند نیست. عرفا کل این سخن را طور دیگری تصویر می‌کنند و می‌گویند تصور معتزله و اشاعره از خدا مانند یک ارباب است که دائماً امر و نهی می‌کند. متکلمان در واقع رابطه انسان و خدا را رابطه عبد و مولا می‌دانند. فقها و اصولیون هم همین‌طور و هر وقت در باب رابطه ما با خدا مثال می‌زنند می‌گویند: إذا أمر المولى عبده أن يأتي بفلانٍ و اگر عصیان کرد چه می‌شود و... به تعبیری خدا سرور و انسان بنده است. عرفا می‌گویند: رابطه خدا و انسان، رابطه عاشق و معشوق است. خدا معشوق است و انسان عاشق و تصور عبد و مولا را غلط می‌دانند. البته این دو تصور با هم خیلی فرق می‌کند. اگر ارباب امر کند نوکر ناراحت می‌شود، ولی وقتی معشوق بگوید بیا، با رضایت کامل می‌رود؛ «از تو به یک اشاره از من بسر دویدن». هر دو امر می‌کنند و برای اجرای امر آن‌ها X باید زحمت بکشد، اما در یکی X تمام زحمتی که می‌کشد برایش معنادار و شیرین است، ولی در دیگری هم همان زحمت برایش دردناک است. زیرا آن‌جا رابطه عبد و مولا است و این‌جا رابطه عاشق و معشوق. مثلاً اگر اربابی دو نوکر داشته باشد، حسن و حسین، وقتی صدا می‌زند حسن، حسین خیلی خوشحال می‌شود و وقتی صدا می‌زند حسین، حسن خوشحال می‌شود. پس هر چه ارباب بی‌التفات‌تری بیش‌تر نشان دهد، نوکر راضی‌تر می‌شود. اما

۱. ر.ک. مقاله عبدالله پورجوادی در شماره هشتم مجله نامه فرهنگ چاپ وزارت ارشاد. (ارتباط خدا و انسان را در این مقاله جمع ارتباط عبد و مولا و عاشق و معشوق دانسته‌اند).

تحت تأثیر مکتب ارسطو قرار گرفته بوده را احیا کند. این مکتب که به دست فلوطین زنده شد «مکتب نوافلاطونی» نام دارد. فلوطین، کتابی داشته در ۵۴ بخش به زبان عربی که مسلمین گمان می کردند این کتاب از ارسطو است و چون فلاسفه اسلامی نسبت به ارسطو حرمت عجیبی قائل بودند لذا شروع کردند به غور و بررسی در این کتاب و بسیاری از آرا و نظرات فلوطین را به گمان این که آرا و نظرات ارسطوست پذیرفتند. نخستین بار در غرب معلوم شد این کتاب از فلوطین است. به این دلیل کتاب آرا و نظرات نوافلاطونیان در فلاسفه اسلامی اثر زیادی گذاشته است. مکتب معتزله نیز یکی از دو مکتب کلامی سنی مذهب است.

تأثیر مکتب معتزله در کندی: در قرآن سخن از وجه الله آمده مثلاً «أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَجْهَ اللَّهِ» به هر سو که رو کنی آن جا روی خداست. یا «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» هر چیزی از میان رفتنی است مگر چهره خدا. بسیاری از متفکران قبل از کندی واقعاً چهره خدا را به همین معنایی می فهمیدند که ما امروزه نفی می کنیم. مثلاً اعتقاد داشتند خدا دست دارد، «يُدَالِلُهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ». درباره چهره خدا خیلی ها اعتقاد داشتند که خدا واقعاً مثل ما چهره دارد. کندی در اثر تماس فراوانی که با مسیحیان و سایر متکلمان ادیان و مذاهب داشته، آهسته آهسته برایش قابل دفاع و پشتیبانی نبود که کسی معتقد شود خدا مانند ما چهره دارد. به تعبیری به نظر وی قانع کننده نبود که مثلاً در کلمه «وجه الله» «وجه» را به معنای حقیقی اش بدانیم. لذا آهسته آهسته تحت تأثیر متکلمان مسیحی گفت: وجه، ید و... را دریاب خدا باید به معنای مجازی گرفت مثلاً در يد الله دست را به معنای حقیقی نگیرید، بلکه به معنای مجازی قدرت خدا بگیرید، یا وقتی وجه گفته می شود به معنای جمال خدا بگیرید. اتفاقاً معتزله این معنا دادن مجازی به کلمات را قبل از کندی گفته بودند که هر گاه در قرآن لفظی آمد که گویا خدا عضوی مثل اعضای ما، یا حالی مثل حالات ما دارد، باید تمام الفاظی را که دال بر چنین عضو و حالتی هستند از معنای حقیقی خودشان خلط کرد و به آن ها معنای مجازی داد. در واقع وقتی کندی تحت تأثیر متکلمان مسیحی و سایر متکلمان ادیان و مذاهب به این قول قائل

کوچک به نام نامه کندی به معتصم در باب فلسفه اولی داریم. وی در این نامه مابعدالطبیعه را به صورت بسیار مختصر و موجز بیان نموده است. این کتاب توسط احمد آرام ترجمه شده و مقدمه خوبی از دکتر احمد الاحوانی دارد. درباره کندی می توان به تاریخ فلسفه اسلامی حنا الفاخوری، تاریخ فلسفه در اسلام از انتشارات دانشگاه تهران، فلسفه اسلامی، روش و تطبیق آن از ابراهیم مدکور مراجعه کرد.

کندی غیر از فلسفه در رشته طب و ریاضیات و نجوم صاحب نظر بوده آن هم با قوتی که بعضی چنان تحت تأثیر قوت وی قرار گرفته اند که فراموش کرده اند وی فیلسوف است. و فیلسوف بودن وی را خیلی ضعیف دیده اند نسبت به منجم و ریاضی دان بودن او.

ابراهیم مدکور در کتابی به نام «منزلت فارابی در مکتب فلسفه اسلامی»، در مقام اثبات این است که نخستین فیلسوف اسلامی را باید فارابی دانست و برای اثبات آن می گوید کندی فیلسوف بزرگی نبوده بلکه طیب و ریاضی دان و منجم بزرگی بوده است. ابن ابی. دانشمند دیگری است که به دلیل تاریخی که نوشته به نام عیون الانوار فی طبقات الاطباء (این کتاب شرح حال اطباء است) اهمیت دارد. یکی از اطبایی که زندگی اش را توضیح می دهد کندی است. در واقع نویسنده کندی را بیش از هر چیز، طیب می دیده است. اما در این جا به آرا و نظرات ریاضی و طبی و نجومی وی کاری نداریم و فقط به نظر کندی در باب ارتباط انسان با خدا می پردازیم. گفته اند او احتمالاً زبان یونانی و سریانی نمی دانسته ولی با این حال تسلط عجیبی بر کتاب هایی که به این زبان ها نوشته شده داشته است (حالا از طریق ترجمه یا از طریق مشافحه). گفته اند کندی تحت تأثیر چهارگرایش فکری بوده است:

۱. قرآن، اسلام
  ۲. مکتب ارسطو: مکتبی است که بعدها مکتب مشاء نامیده شده است. (مکتب های فلسفی)
  ۳. مکتب نوافلاطونیان: مکتبی که بزرگ ترین رجل آن فلوطین، اهل مصر است. (مکتب های فلسفی)
  ۴. مکتب معتزله (مکتب کلامی)
- فلوطین در صدد برآمده مکتب افلاطون که در زمان او

که دو علم واقعاً دو دانش به حساب بیایند کافی است که با موضوعات متفاوت یا روش‌های متفاوت و یا غایات متفاوتی داشته باشند. فلسفه و کلام در هر سه امر با یکدیگر اختلاف دارند، بنابراین دو علم جداگانه محسوب می‌شوند.

موضوع کلام گزاره‌ها و قضایایی که در متون مقدس یک دین و مذهب خاص می‌آیند. یک متکلم سنی فقط با جملاتی که در قرآن و حدیث نبوی آمده کار دارد و یک متکلم شیعی به گزاره‌هایی که در قرآن و کُل احادیث (اعم از نبوی و ۱۲ امام) آمده. یک مسیحی هم فقط به گزاره‌هایی که در متن مقدس دینش آمده کار دارد. پس متکلم از آن رو که متکلم است درباره هر چیزی بحث و تحقیق نمی‌کند، بلکه فقط در باب مطالبی که در متون مقدس دینی و مذهبی آمده بحث می‌کند. اما فیلسوف در باب هر واقعیتی بحث می‌کند، پس موضوع‌شان بسیار متفاوت است. از لحاظ موضوع، فلسفه به مراتب وسیع‌تر از کلام است، پس موضوع فلسفه عام‌تر از موضوع کلام است.

روش برعکس موضوع است. یعنی روش کلام عام‌تر از روش فلسفه است. فلسفه از روش‌های متداول در استدلال فقط از یک روش استفاده می‌کند، آن هم روش عقلی است. اما متکلم هم از روش عقلی می‌تواند استفاده کند، هم از روش نقلی هم و هم از روش تجربی؛ به حسب آن گزاره‌ای که اظهار می‌کند. ممکن است گزاره‌ای باشد که دلیل عقلی، یا دلیل نقلی و یا دلیل تجربی باید بر آن اقامه کرد، یعنی بسته به نوع گزاره‌ای که اظهار می‌کند سنخ دلایلش متفاوت می‌شود و از این لحاظ روش کلام عام‌تر است

فلسفه ← روش عقلی

روش

← روش عقلی

← روش تجربی

← روش نقلی

کلام

غایت فلسفه با غایت کلام فرق می‌کند.

غایت فلسفه: شناختن امور واقع، آن چنان که هستند، یعنی موجودات جهان را چنان چه هستند بشناسیم. (شناخت فارغ دلانه)

شد که وجه را باید به معنای مجازی گرفت، قولش به قول معتزله نزدیک شد. ولی کندی در زمانی زندگی می‌کرد که معتزله مغضوب و مورد خشم مردم بودند (در زمان بنی امیه و بنی عباس هر وقت در دربار خلیفه‌ای علمای اشاعره بیش‌تر نفوذ می‌کردند، معتزله را به دست خلیفه تارو مار می‌کردند و هر گاه علمای معتزله در دربار نفوذ می‌کردند همین بلاها را به سر علمای اشاعره می‌آوردند، مثلاً آن‌ها را می‌سوزانند، اعدام می‌کردند و... اگر هم خلیفه‌ای عوض می‌شد و دوباره طرف‌دار اشاعره می‌شد همان کارها تکرار می‌شد. این دوره در تاریخ ما دوره محنت نامیده می‌شود). کندی در زمان متوکل که یک چهره به شدت ضد معتزلی بود معتقد به چنین رایی شد. در نتیجه برای کندی یک سلسله تمهیداتی را شروع کردند، مثلاً در فهرست ابن ندیم گفته شده: پسران موسی بن شاکر که مخالف کندی بودند آهسته آهسته کاری کردند که کتاب خانه عالی‌ای که توسط کندی تهیه شده بود، توقیف شد و خود کندی را کتک مفصلی زدند. او را به دین‌هایی غیر از دین اسلام منتصب می‌کردند و می‌گفتند وی می‌خواست اسلام را با کفر مخلوط کند، یا وی اسلام را با بدعت درهم آمیخت. اشاعره چون جمودشان بر کتاب و سنت بیش‌تر از معتزله بود و معتزله آزاداندیشی بیش‌تری از خودشان نشان می‌دادند، لذا اشاعره در نزد مردم محبوب بودند. اشاعره به هر مشکلی برخورد می‌کردند به کتاب مقدس ارجاع می‌دادند و به جولان فکری میدان نمی‌دادند. برخلاف معتزله که نه فقط چنین نمی‌کرد، بلکه به جد معتقد بود: اگر بین عقل و قرآن جای تعارض پیش آمد باید جانب عقل را گرفت و جانب قرآن را فرو گذاشت. انسان‌هایی مثل معتزله، اگر تا این حد آزاداندیش باشند، در نظر توده مردم نمی‌توانند صمیمیت و محبوبیت داشته باشند و لذا اشاعره نزد مردم محبوب‌تر بودند و مردم عموماً به معتزله گرایش کم‌تری داشته‌اند.

اوصاف خدا از دیدگاه کندی: این اوصاف را بررسی می‌کنیم تا نشان دهیم کندی کدام یک از اوصاف را از قرآن گفته و کدام را از مکتب ارسطو. کندی معتقد است فلسفه باید در خدمت کلام باشد، گویا فلسفه خادمه کلام است. فلسفه و کلام به معنای واقع کلمه، دو علم هستند. برای این

فیلسوفان مسأله پرداز معتقدند ضرورتی ندارد که یک نظام بسازند، بلکه آن مقدار که وسعش را دارند به حل یک مسأله یا دو مسأله فلسفی می پردازند. بقیه مسائل را فیلسوفان دیگر به آن‌ها می پردازند. بنابراین این که جواب هر سؤالی را بدانند یا بخواهند که بدانند در نظرشان معقول نیست. پس می شود گفت کندی یک فیلسوف مسأله پرداز است و اگر هم می خواسته نظام سازی کند، موفق نبوده و نتوانسته نظامی را عرضه کند، لذا اگر در نظریات کندی سازگاری و تهافت می بینیم، خیلی جای شگفتی ندارد. چهره خدا از نظر کندی

کندی چه صفت‌هایی را به خدا نسبت داده و این صفت‌ها را از کجا به دست آورده است؟ کندی بیش از هر وصفی از خدا بر «وحدت خدا» (یگانگی خدا) تکیه دارد.<sup>۲</sup> کندی در کتاب رساله تعریفات که می خواهد حد و رسم هر شیئی را تعیین کند، در تعریف خدا که نخستین تعریف است می گوید: خدا (۱) العلة الاولى (نخستین علت)، (۲) مُبدع<sup>۳</sup> (آفریننده)، (۳) فاعل (کنشگر، کار می کند) (۴) متمم الكل (کامل کننده همه چیزهاست)، (۵) غیر متحرک (ناجنبه) است.

وی در واقع پنج ویژگی به خدا نسبت داده که باید بررسی کنیم این ویژگی‌ها را تحت تأثیر چه مکتبی به خدا نسبت داده است.

(نکته: کندی در تعریف دیگری از خدا ویژگی وحدت را ذکر می کند، فعلاً به تعریفی که در این کتاب آمده می پردازیم.)

چرا می گوید خدا مُبدع است؟ این وصف را از قرآن گرفته است. در قرآن کلمه‌ای به معنای مبدع آمده و آن هم «بدیع» است؛ «بدیع السموات والارض» (س ۲ آیه ۱۱۱ و س ۶ آیه ۱۱۱). لذا این وصف ریشه قرآنی دارد. بدیع یعنی کسی که بداعت می کند؛ چیزی را که نبوده، بود می کند.

۱. ر.ک. فلسفه هگل استیس مترجم دکتر حمید.

۲. ر.ک. رساله فی حدود الاشياء ورسومها (حدود رسم منطقی که برای

تعریف استفاده می شود).

۳. صفات خدا را به صورت مؤنث آورده، مثلاً به جای مُبدع گفته المبدعه به دلیل این که این‌ها را صفت برای العلة دانسته است.

غایت کلام دفاع از حقایق دین و مذهب خود است. متکلم به شناخت فارغ دلانه موجودات کاری ندارد، بلکه تمام هم و غمش مصروف دفاع از دین و مذهب خودش می شود. از این نظر کلام یک علم مدافعه گراست.

بنابراین چون فلسفه و کلام در هر سه ناحیه (موضوع، روش، غایت) با هم متفاوت‌اند، مسلماً دو علم محسوب می شوند. اما سخن بر سر ربط و نسبت این دو علم است که آیا با هم ربط و نسبتی دارند، یا ندارند؟ در این باب آرا و نظرات مختلفی وجود دارد. ما رأی کندی و بسیاری از فیلسوفان اسلامی را در این باب بیان می کنیم، آن‌ها معتقد بودند: فلسفه خادم کلام است، یعنی فلسفه باید در خدمت کلام باشد. به عبارتی اولاً فلسفه نباید چیزی بگوید که با آن چه متکلم از آیات و روایات می یابد منافات داشته باشد. ثانیاً فلسفه باید سلاحی در اختیار متکلم قرار دهد تا متکلم با کمک آن از دین و مذهب دفاع کند. کندی می گوید: «فلسفه اسلحه‌ای است حیاتی در ضراب خانه متکلم». فلسفه علاوه بر این که نباید خلاف آیات و روایات بگوید، باید متکلم را مجهز به سلاحی کند که با آن بتواند از آرا و نظرات دینی دفاع کند، ولی فارابی این گونه نبود، در عین حال که فیلسوف بود، معتقد نبود که فلسفه را باید در خدمت کلام آورد. به تعبیری فارابی نوعی حریت نشان می داد. در فلسفه‌ای که به مذاق کندی خوش نمی آمد، فارابی به هر کجا عقل سیر می کرد می رفت. خیلی که حتماً با متون مقدس ادیان موافق درمی آید یا نه. کندی نظام فلسفی شسته رفته و منسجم و هماهنگی نداشته است.

فیلسوفان دو دسته‌اند: ۱. نظام ساز، ۲. مسأله پرداز. فیلسوفان نظام ساز کسانی هستند که می خواهند یک نظام فلسفی عرضه کنند که هر مسأله‌ای مطرح شد پاسخش یا بالفعل در این نظام باشد، یا بالقوه. یعنی می خواهند اگر شما در باب انسان سؤال کردید، این نظام فلسفی بالفعل یا بالقوه جوابگو باشد، در باب خدا، تاریخ و... سؤال کردید همین طور (بالقوه: یعنی جواب سؤال از دل نظام قابل استخراج و استکشاف باشد). هگل یکی از فیلسوفان نظام ساز است. در فلسفه هگل در باب تمام این امور از خدا گرفته تا انسان، تاریخ، جامعه، فرهنگ، فکر، حقوق، مسائل قضایی و جزایی، هنر و ادبیات. بحث شده است.<sup>۱</sup>

این که آن موجود دیگر سر جای خودش ایستاده و ثابت است. مثلاً اگر موجودی به نام B بخواهد خود را به موجودی به نام A برساند. A محرک B بوده، با این که خودش غیرمتحرک است. پس می شود محرکی خودش متحرک نباشد، به شرط این که محرک از راه شوق تحریک کند. در این جا اگر A خدا باشد، علت غایی موجودات است، چون علت غایی، علتی است که موجود را به تکاپو وامی دارد. بنابراین از نظر ارسطو خدا علت غایی است و کندی که می گوید «خدا متحرک نیست»، از ارسطو تأثیر پذیرفته. قرآن در باب حرکت و نسبت آن با خدا ساکت است.

چرا کندی می گوید خدا علت الاولی است؟ این وصف هم در قرآن ذکر نشده است، ولی آیا می شود از قرآن استشمام کرد؟ این که در قرآن گفته شده: «هو الاول والاخر»، بر نمی آید که خدا علت اول است و گفته نشده که خدا در چه چیزی اول است؛ در علت اول است، یا در وصف دیگری؟ اگر کسی ثابت کرد که خدا علت است، نمی تواند بگوید پس خدا علت اول است، زیرا ممکن است اول بودن خدا در جهت دیگری باشد، نه در جهت علت. بنابراین اگر کسی بخواهد نشان دهد این هم از قرآن برآمده باید اول نشان دهد که قرآن خدا را علت می داند و بعد هم نشان دهد که قرآن خدا را علت اول می داند. در روایات هم چنین چیزی نداریم و به فرض هم که داشته باشیم، شاید کسی بگوید روایات وقتی صادر شده فلسفه یونان به جهان اسلام رسیده بوده و کسی که این روایت را نقل کرده تحت تأثیر فلسفه یونان بوده است. اما قرآن این جور نیست، زیرا در زمانی نازل شده که اصلاً فلسفه یونان قدیم به شبه جزیره عربستان نرسیده بوده (فلسفه یونان در نیمه دوم قرن وارد جهان اسلام شده است).

کندی با روایات شیعی کاری ندارد، چون سنی است کمی تأمل کنید ببینید آیا علت اولی بودن خدا را نمی شود از قرآن استشمام کرد؟ هر چه قدر قرآن را بکاویم در آن

مضافاً بر این در قرآن از کلمات دیگری برای رساندن این معنا استفاده شده: ماده خلق<sup>۱</sup> (خالق)، ماده فطر<sup>۲</sup> (فاطر)، ماده برآ<sup>۳</sup> (باری تعالی)، پس این چهار ماده (بدع، خلق، فطر و برآ) برای آفرینش گر بودن خدا است.

چرا کندی فاعل را به خدا نسبت می دهد؟ ریشه قرآنی دارد. یَفْعَلُ ما یشاء، خدا هر چه را بخواهد می کند. در قرآن کلمات دیگری هم دال بر این معنا آمده: کُلُّ یوم هُوَ فی شأن، خدا هر روز دست اندرکار، کاری نو است؛ و لَو که لفظ فعل نیامده. مضافاً بر این اساساً هر کاری که در قرآن به خدا نسبت داده شده راسماً می توان نوعی فعل دانست، ما می خندانیم، می گریانیم، اطمینان می بخشیم، این ها افعالی هستند که به خدا نسبت داده شده است.

چرا کندی صفت متمم الكل را به خدا نسبت می دهد؟ واقعیت این است که این تعبیر در قرآن نیامده اما یک سری مطالب آمده که این معنا را القا می کند. مثلاً «وَلِلّهِ یَزَكِّی مَنْ یَشاء»، خداوند هر چه را بخواهد پاک و پیراسته می کند. ممکن است کسی مثل کندی بگوید وقتی خدای متعال هر چه را بخواهد پاک و پیراسته می کند پس موقعی که این موجود پاک شد بالاخره کامل تر شده است، یا خیر؟ باید بگوییم خود تزکیه یک نوع تنمیم به حساب می آید، بنابراین لغت تمام در قرآن به خدا نسبت داده نشده است. (البته در قرآن از ریشه تمام لغت به کار رفته: الیوم اکمللکم دینکم واتممت علیکم نعمتی و...) ولی به عنوان یک وصف نداریم). پس این سه صفت ریشه قرآنی دارند.

چرا می گوید خدا غیرمتحرک است، یعنی متحرک نیست؟ این وصف ریشه ارسطویی دارد. تصور ارسطو درباره خدا این طور بود: «خدا محرک غیر متحرک است». اگر هر موجودی بخواهد موجود دیگری را بجنباند خودش هم باید بجنبد، یعنی نمی تواند خودش بایستد و در عین حال چیزی را حرکت دهد. ولی سلسله جنباننده ها و جنبنده ها به نهایی می رسد که این چیز در نهایت جنبنده نیست، ولی جنباننده هست. ارسطو می گوید: البته شما نمی توانید چنین چیزی را تصور کنید، به خاطر این که نمی دانید گاهی جنبیدن، جنباندن لازم ندارد. زمانی که موجودی برای رسیدن به موجودی دیگر حرکت می کند چه کسی او را به حرکت درآورده است؟ آن موجود دیگر؛ با

۱. ر.ک. قرآن آیه ۱۰۱ سوره ششم

۲. ر.ک. قرآن آیه ۲ سوره ۴۲.

۳. ر.ک. قرآن آیه ۲۴ سوره ۵۴.

ندارند، بلکه شیء را نسبت به اجزای درون خودش در نظر می‌گیرند اگر ببینید در درون خودش یک پارچه یک پارچه است، می‌گویند این در درون خودش وحدت دارد. اما اگر دیدند از کنار هم نهاده شدن یک سلسله موجودات پدید آمده، می‌گویند این شیء وحدت ندارد، ولی کثرت دارد. این جا شیء را با خارج خودش مقایسه نمی‌کنند بلکه نسبت به دورن خودش به آن توجه می‌کنند و لذا اگر ببینند یک سلسله اشیای دیگر بوده‌اند و کنار هم قرار گرفته‌اند و از مجموع آن‌ها شیء مورد نظر ایجاد شده، می‌گویند این شیء مورد نظر ما وحدت ندارد، بلکه کثرت دارد؛ واحد نیست، کثیر است. و اگر دیدند هیچ چیزی کنار هیچ چیزی قرار نگرفته و یک پارچه و توپیر است، می‌گویند شیء مورد نظر ما وحدت دارد. می‌توان گفت در این جا وحدت یعنی بی‌جزء بودن و کثرت یعنی جزء دار بودن. اگر چیزی جزء ندارد ولی جزء است، می‌شود گفت وحدت دارد و اگر چیزی جزء دارد، در این صورت وحدت ندارد و کثرت دارد. شاید بتوان تعبیر دیگری کرد و گفت: کثرت وقتی است که تعداد جزء‌ها بیش از یکی باشد و اگر تعداد جزء‌ها یکی باشد وحدت دارد، به عبارتی جزء و کل یکی هستند. معنا فرق نمی‌کند، ولی تعابیر فرق می‌کنند گاهی به جای لفظ وحدت و کثرت به معنای دوم، از لفظ بساطت و ترکب استفاده می‌شود. این شیء بساطت دارد، یعنی وحدت دارد، یا فلان چیز مرکب است، یعنی کثرت دارد. بنابراین بساطت همان وحدت است؛ متنها وحدت به معنای دوم. بحث ما در باب وحدت به معنای دوم است. آیا ما به این معنای دوم چیز واحدی داریم یا نه؟ آیا شیئی داریم که به معنای دوم وحدت داشته باشد؟ به اقوال توجه کنید: شیئی دارای وحدت است، یا واحد است و شیئی دارای کثرت است، یا کثیر است (بین کثیر و کثرت و واحد و وحدت تفاوت است).

پروتون‌ها و... است و هر کدام این‌ها هم به اجزای دیگری تقسیم می‌شوند و قس علی‌هذا. لذا به این معنای دوم در عالم ماده و مادیات چیز واحد نداریم، چون در هر چیزی مذاقه کنیم می‌بینیم چند چیز کنار هم نهاده شده‌اند. ممکن است بگویید از کجا معلوم است، چه بسا اگر این سیر را دنبال کنیم به یک جزء برسیم که از کنار هم نهادن چند جزء دیگر فراهم نیامده است؟ شاید به چیزی برسیم که آن دیگر از جنس‌های مختلف ساخته نشده اما به قول کندی بالاخره آن چیزی که در آخر به آن می‌رسیم یا دارای بُعد است، یا بدون بُعد. اگر بدون بُعد باشد، چگونه از کنار هم نهادن چیز بدون بُعد، چیز بُعدداری درست می‌شود؟ اگر دارای بُعد باشد، ولو بعدهای مختلف از جنس‌های مختلف نباشند و از یک جنس باشند، باز هم اگر دو تکه‌اش کنید دو تا از آن جنس واحد دارید، متنها فرق آن با دو تای قبلی در این است که قبلی‌ها لزوماً جنس‌های مختلف داشتند و آن جنس واحد دارد. بنابراین از کنار هم نهادن اجزا، اجزای هم نام فراهم آمده‌اند. اگر دقت کنیم پی می‌بریم که هر وقت به شیئی از اشیای مادی و طبیعی وحدت نسبت می‌دهیم، مسامحه کرده‌ایم، دقت نکرده‌ایم. هیچ چیزی را در ماده و مادیات نمی‌توان گفت واحد است، چون بالاخره دارای بُعد است و اگر دارای بُعد است، قابل فرض است که به دو تکه تقسیم شود و بگوییم این از فراهم آمدن این دو تکه درست شده، ولی شاید به معنای دومی کلمه نشود به هیچ امر مادی وحدت را نسبت داد.

این که کندی می‌گوید خدا وحدت دارد؛ وحدت محض و بسیط، به خاطر این که او معتقد است خدا واحد است و به این معنا هیچ شیء مادی وحدت ندارد. اگر گفته شد بقیه موجودات وحدت محض و بسیط ندارند در واقع می‌خواهیم بگوییم اصلاً وحدت ندارند، بنابراین وحدت حقیقی فقط در خداست، بقیه موجودات دیگر وحدت حقیقی ندارند، وحدت غیرحقیقی دارند وحدت‌شان راستین نیست.

اگر بگویید کندی می‌گوید وحدت ماده و مادیات غیرحقیقی است ولی بلافاصله جهش کرده، با توجه به این که وحدت خدا حقیقی است این جهش از لحاظ استدلالی عیب دارد، چون اگر کسی جهان هستی را تصویر کند و

این جاست که کسی مثل کندی می‌گوید: وحدت خدا و سایر موجودات با هم فرق می‌کنند. ما وحدت به این معنا را فقط در مورد خدا داریم، در مورد هیچ موجود دیگری به این معنا نداریم. زیرا اگر به قطره آب که گمان می‌کنیم وحدت دارد نیز توجه کنیم می‌یابیم که از اکسیژن و هیدروژن ایجاد شده، خود اکسیژن هم حاصل کنار آمدن الکترون‌ها و

باشد همین جنس و فصل برای خدا هم پیش می‌آید و خدا مرکب می‌شود، لذا ابتدا باید ثابت شود خدا قابل تعریف نیست.

از این نظر است که کندی، گاهی اوقات که اسم خدا را می‌برد، با وصف «الواحد الحق» اسم او را می‌برد. حق یعنی حقیقی و الواحد الحق یعنی واحد به وحدت حقیقی. ولی گاهی به تعبیر دیگری این مطلب را بیان می‌کند و می‌گوید: وحدت سایر موجودات عرضی است و وحدت غیر خدا ذاتی است، یعنی وحدت خدا از خدا قابل گرفته شدن نیست، ولی وحدت هر موجود دیگری قابل گرفته شدن است.

نکته: وقتی گفته می‌شود خدا الواحد الحق است، آیا این دو صفت از قرآن گرفته شده در باب صفت واحد شکی نیست که از قرآن گرفته شده: الله الواحد القهار. اما در مورد صفت حق ممکن است بگویید این هم از قرآن گرفته شده، چون در قرآن به خدا با کلمه «حق» نیز اشاره شده، اما دو نکته را باید در نظر گرفت: اولاً لفظ حق در قرآن به کار رفته ولی نه به این معنایی که کندی در این جا به کار می‌برد. وقتی می‌گوید الواحد الحق یعنی واحد حقیقی، حق را به معنای حقیقی می‌گیرد. ولی در قرآن کلمه «حق» به معنای ثابت و استوار است، متزلزل نیست، از جابر خواستنی و تکان خوردنی نیست، بنابراین نمی‌توان گفت این صفت را از قرآن گرفته چون گرچه این لفظ در قرآن به کار رفته ولی معنای دیگری مراد شده است. ثانیاً به فرض این که در قرآن حق به همین معنا باشد، آیا می‌شود گفت چون در یک جای قرآن به خدا واحد نسبت داده شده و در جای دیگر حق نسبت داده شده، ما می‌توانیم این دورا در کنار هم بگذاریم و یک صفت به نام الواحد الحق درست کنیم؟ این نکته مهمی است. مثلاً فرض کنید در جایی می‌گویید زید معلّم است و در جای دیگری می‌گویید زید مهربان است. آیا از لحاظ منطقی حق داریم این دو صفت را کنار هم بگذاریم و بگوییم زید معلّم مهربانی است، یا زید معلّم مهربان است؟ نمی‌توان چنین گفت، زیرا وقتی گفتید زید معلّم است و زید مهربان است، شاید مهربان نسبت به دوستانش یا همسرش مورد نظر باشد، از دل این بر نمی‌آید که نسبت به شاگردان خودش هم حتماً مهربان است. اگر یکی از دو صفت فرد را

بگوید «جهان هستی» این مقدارش عالم ماده و مادیات است و بخش دیگرش فقط خداست، لذا وقتی ثابت شود هر چه جزء ماده و مادیات است وحدت حقیقی ندارد، ثابت شده که اگر وحدت حقیقی هست فقط در خداست. اما جهان این طوری نیست، یک بخش آن ماده و مادیات است و بخش دیگر آن جهان مجردات است و از این بخش مجردات فقط یک قسمت آن خداست و مجردات دیگری هم مثل فرشتگان و ارواح آدمیان داریم. پس چون فرشتگان و ارواح ما هم از مجردات هستند، لذا کسی که ثابت می‌کند در ماده و مادیات وحدت حقیقی نیست، (بلکه وحدت غیر حقیقی است) فوری نمی‌تواند بگوید اگر وحدت حقیقی هست، در خداست و شاید وحدت حقیقی در فرشتگان و ارواح آدمیان هم باشد.

فیلسوفان ما پاسخ این سؤال را این گونه می‌دادند که در فرشتگان و ارواح آن ترکیبی که در ماده و مادیات هست وجود ندارد، چون این‌ها مجردند و شیء مجرد اصلاً بعد ندارد که بگوییم قابل تقسیم است. فرشتگان و ارواح ترکیب از جنس و فصل، دارند ولی خدا حتی این ترکیب را هم ندارد. به تعبیری هر چه را بشود تعریف کرد از آن اجزایی که آن را تعریف می‌کنند تشکیل شده است. مثلاً دایره = سطح مستوری که محدود است به خط منحنی بسته‌ای که جمیع نقاط آن خط بسته از یک نقطه به یک فاصله است. در این جا برای تعریف دایره یک سری مفاهیم کنار هم گذاشته شده که بعضی جنس هستند و بعضی فصل، بنابراین طبق رای فلاسفه اگر چیزی قابل تعریف باشد همان مفاهیمی که در تعریف آن به کار می‌برند، بالاخره آن را مرکب می‌کنند. زیرا معلوم شد که این شیء لا اقل از لحاظ مفهومی از یک سری مفهوم دیگر است ولی این ترکیب از جنس و فصل است. (آن چه از لحاظ دایره مفهومی وسیع‌تر از خود دایره باشد، جنس و آن چه مساوی خود دایره باشد، فصل است).

نکته: اگر گفته شود ترکیب حقیقی است، دو مشکل پیش می‌آید که باید آن‌ها را رفع کرد. اشکال اول: ثابت شود این نوع ترکیب، یک نوع ترکیب حقیقی است، شاید کسی بگوید ترکیب مفهومی دیگر ترکیب نیست. اشکال دوم: باید ثابت شود خدا قابل تعریف نیست، چون اگر خدا قابل تعریف

تقدّم بالزّمان: مثل تقدّمی که ابن سینا نسبت به شیخ اشراق دارد، یعنی از لحاظ زمانی جلوتر از او به دنیا آمده است.

کندی این دو تقدّم را به خدا نسبت می‌دهد و می‌گوید خدا نسبت به موجودات دیگر هم تقدّم بالشّرف دارد و هم تقدّم بالزّمان یعنی هم والاتر و ارجمندتر و شریف‌تر از آنهاست و هم از لحاظ زمانی قبل از آنهاست. تقدّم بالشّرف در خود قرآن نیامده، ولی به هر حال می‌شود هر کسی متأثر از قرآن و روایات متون مقدّس مسیحیت و یهودیت باشد و برای خدا نسبت به انسان یک نوع شرافتی قائل باشد. ولی تقدّم بالزّمان کمی مشکل ایجاد می‌کند؛ اگر چیزی بر چیز دیگری تقدّم زمانی داشته باشد باید قائل باشیم که هر دو دارای زمان هستند وگرنه اگر دو موجود، هر دو، یا یکی بلازمان باشند باز هم نمی‌شود گفت آن که بی‌زمان است نسبت به این که زمانی است، تقدّم زمانی یا تأخّر زمانی دارد. تقدّم و تأخّر زمانی، حال دو چیزی هستند که هر دو در ظرف زمان باشند. اگر ما باشیم و قرآن، البته قرآن جایی نگفته است خدا زمان دارد ولی جایی هم نگفته خدا زمان ندارد، اصلاً بحث زمان در قرآن وجود ندارد. بنابراین نه می‌شود گفت قرآن گفته خدا زمان ندارد، پس تقدّم بالزّمان می‌شود گفت قرآن گفته خدا زمان ندارد، پس تقدّم بالزّمان در مورد خدا چه درست باشد، چه نادرست، به هر دلیل این وصف، وصفی که از قرآن نتیجه گرفته شده باشد نیست. قرآن نسبت به زمان‌دار یا بی‌زمان بودن خدا ساکت است.

وصف دیگر خدا از نظر کندی وصف «قدرت ازلی و ابدی» یا به تعبیری قدرت «سرمدی» است (سرمدی یعنی جاودانه). کندی عنوان «قدرت ازلی و ابدی» را (و بعد هم اضافه می‌کند که توفیق و پیروزی به هر که بخواهد عطا می‌کند) به خدا نسبت می‌دهد، ولی در جایی می‌گوید: کسانی مجهز به جهاز حفظ کنندۀ الهی هستند. گویا اسلحه‌ای پوشیده‌اند که خدا به آنها پوشانده و این لباس و زره آنها را از همه بلایا و مصائب حفظ می‌کند. یا در جای

۱. ر.ک. مصائب حلّاج ترجمه دکتر سیدضیاءالدین دلشیری (بحث از این هست که چگونه حلّاج دم از این شعار برنمی‌دارد).

موصوف صفت دیگرش قرار دهیم مرتکب مغالطه شده‌ایم. در بحث ما واحد موصوف است و حق صفت آن، یعنی حقیقی بودن، صفت وحدتش است و لذا نمی‌توان گفت صفت حق را در این جا به معنای حق در قرآن بگیریم. نکته دیگر: گاهی کندی به جای کلمۀ الواحدالحق از کلمۀ الحق استفاده می‌کند. این نکته آغاز کاری است که فلاسفه از آن به بعد کرده‌اند. وقتی قرآن می‌خوانید می‌بینید خیلی صفات به خدا نسبت داده شده، بعضی از اوصاف بارها به خدا نسبت داده شده مثل رحمان، رحیم، ودود و... ولی صفت حق موارد خیلی کمی به خدا نسبت داده شده مثل منتقم. ولی در نوشته‌های فلاسفه ما بیش‌ترین اسمی که برای اشاره به خدا به کار برده شده حق است، رمزش چیست؟ چرا اسمی را که در قرآن خیلی کم به خدا نسبت داده‌اند، نزد فلاسفه شأن پیدا کرده است؟ بایزید بسطامی از عرفای بزرگ اسلامی می‌گفت: در کشف و شهودها خدا دائماً به من می‌گوید «اناالحق» (بایزید با اختلاف ۱۰ یا ۱۵ سال با کندی از دنیا رفته). نزدیک نیم قرن بعد از بایزید، حلّاج هم گفت، اناالحق، منتها منظور از حق خودش بود، که به همین جرم اعدام شد.<sup>۱</sup> چه زمانی که حلّاج خود را حق می‌داند و چه هنگامی که بایزید بسطامی یا کندی صفت حق را به خدا نسبت می‌دهند، همگی در یک امر مشترکند، این که مهم‌ترین صفتی را که باید خدا را با آن نامید «صفت حق» است. منتها منصور می‌گوید من همان حق هستم و من همان خدا هستم (با تفسیری که برایش کرده‌اند). به هر حال این سه حرف در این امر مشترکند که وصف خدا «حق» است. کندی در رسالۀ تعریفات خود برای اشاره به خدا از لفظ حق استفاده می‌کند. بعد معلوم خواهد شد که این لفظ حق اصلاً قرآنی نیست و دلیلی که این قدر از آن استفاده می‌شود، این نیست که در قرآن به خدا نسبت داده شده، بلکه به خاطر تلقّی دیگری است که کندی داشته است. اما صفت دیگری که کندی به خدا نسبت داده: تقدّم بالشّرف و تقدّم بالزّمان است. در فلسفه تقدّم و تأخّر انواع و اقسامی دارد که دو نوع آن تقدّم بالشّرف و بالزّمان است. تقدّم بالشّرف: مثل تقدّم پدر نسبت به فرزندان، استاد نسبت به شاگرد و بزرگ سال نسبت به خردسال است. نوعی تقدّم و برتر بودن به لحاظ شرف است.

دیگری می‌گوید کسانی که به توسط لبه برنده تیغ الهی از دست دشمنان محفوظ می‌مانند. این دو عبارت آخر که کسی مجهز به جهاز الهی باشد، یا به توسط لبه برنده تیغ الهی از دشمنان محفوظ بماند، عبارت‌های مجازی هستند، ولی معنای حقیقی آن «قدرت الهی» است. آن چه در این جا جالب است شباهتی است که بین این دو عبارت مجازی وجود دارد. و یک بخشی از انجیل، نامه‌های پولس قدیس<sup>۱</sup> «رسالت پولس قدیس» در رساله به اِپسیان، باب ششم، آیات سیزدهم تا هفدهم در آن جا به مردم می‌گویند: همه اسلحه‌های خدا را بگیرید و از جمله شمشیر روح یعنی کلام الهی را (برای تبلیغ در راه دین باید مجهز بود). به نظر می‌آید اگر بخواهیم بگوییم ایشان انجیل را مطالعه نکرده بوده و اتفاقی و دست بر قضا عبارتش این قدر شبیه با عبارت پولس قدیس افتاده، خیلی بعید است، ایشان با واسطه، یا بی‌واسطه انجیل را مطالعه کرده بوده. این دو تعبیر مجازی ولو این که معنای حقیقی‌شان در قرآن هم هست (قدرت) ولی باید از انجیل اخذ شده باشند. این معنای حقیقی علاوه بر قدرت الهی هم درش هست و آن این که قدرت الهی در تاریخ بشر دست اندرکار است. این نکته خیلی مهمی است؛ قدرت الهی دست اندرکار بشر است. کسانی به توحید و وحدت خدا قائل بوده‌اند، بنابراین معتقد بوده‌اند همه ما انسان‌ها و طبعاً همه موجودات را خدای متعال آفریده و در عین حال که انسان‌ها را آفریده در تاریخ بشر دخل و تصرف نمی‌کند. هم چنان که خدا مورچگان را آفریده ولی در کار مورچگان دخل و تصرف نمی‌کند، یعنی نمی‌گوید مورچگان این کار را بکنید و آن کار را نکنید، اگر جنگ‌تان شد فلان کنید، هر کدام بر دیگری ظلم کرد من خودم با قهر خودم او را مقهور می‌کنم، عذاب نازل می‌کنم و... در واقع خدای متعال دست اندرکار تاریخ سایر موجودات نیست. یعنی تکوینی آفریده است ولی به طور تشریعی در کارشان دخالت نمی‌کند، نه برای مورچگان و نه برای دیگران. کسانی در میان متکلمان و فیلسوفان پیدا شده‌اند که می‌گفته‌اند خدا به همین ترتیب که دست اندرکار تاریخ هیچ موجودی نیست، دست اندرکار تاریخ بشر هم نیست. این طور نیست که اگر دو انسان با هم نزاع‌شان شد، یکی را حمایت کند، یا اگر کسی به کسی ظلم

کرد، انتقام مظلوم را از ظالم بگیرد، این‌ها دست اندرکارشان خداست. در تاریخ بشر کسانی گفته‌اند این حرف‌ها نیست، مگر وقتی مورچه‌ای به مورچه دیگر ظلم می‌کند یا یک زنبور عسل، زنبور عسل دیگری را می‌فرید، خدا دخالت می‌کند و برای او عذابی یا نعمتی می‌فرستد؟ این افراد به توحید قائل‌اند ولی به دخالت بشر در تاریخ بشر قائل نیستند که امر کند، نهی کند و... وقتی کسی به خلاف چنین قولی قائل شود علاوه بر این که به توحید خدا قائل شده، خدا را دست اندرکار تاریخ بشر هم می‌داند و می‌گوید به سلاح خدا مجهز شوید، یعنی اگر با خدا باشید خدا در همه مشکلات شما را یاری می‌کند، یعنی خدا در کار شما دخل و تصرف می‌کند. چنین نیست که اگر با کسی دشمنی کردید خدا بی‌تفاوت باشد، خدا به حسب مورد انتقام می‌گیرد، کسانی را می‌گریاند، می‌خندانند، کاملاً در امور دخل و تصرف دارد. توجّه کنید اگر کسی خدا را دست‌اندرکار تاریخ بشر نداند، باید منکر نبوت شود. چون نبوت یکی از انواع دست‌اندرکار بودن خدا در تاریخ بشر است. این خودش یک نوع دخالت است، دخالت در امور و شؤون انسانی و چون خدا در امور و شؤون غیرانسان‌ها دخل و تصرفی ندارد، برای آن‌ها پیامبر هم نفرستاده و می‌گوید غیرانسان‌ها هر چه می‌خواهند بکنند، اما انسان را به حال خود رها نکرده است.

أَحْسِبِ النَّاسَ أَنْ يَتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا... نَحْنُ خَلَقْنَا... ما از سر عبث شما را نیافریده‌ایم، آفریده‌ایم و کاملاً به کارهای شما نظر داریم. در خود قرآن نمونه خیلی خوب دست‌اندرکار بشر بودن جنگ بدر است. نص قرآن این است که ما دشمنان شما را در نظر شما کم جلوه دادیم و شما را هم برای دشمنان‌تان کم جلوه دادیم، شما به این دلیل قوت قلب پیدا کردید، ولی دشمنان شما، شما را کم دیدند و این باعث شد که گمان کنند به سادگی بر شما غلبه می‌کنند و جنگ را دست کم گرفتند و شکست خوردند؛ خود این دخالت در امور بشر است.

وصف دیگری که کندی به خدا نسبت می‌دهد مُطْلَعٌ عَلَى سِرَائِرِنَا است. یعنی خدا بر نهانی‌ها و پنهانی‌های ما

۱. یکی از حواریون با واسطه حضرت عیسی (ع).

اشراف دارد. «سراثر» جمع «سریره» است و «سریره» یعنی چیز پنهان. خدا از هر چه ما در دل داریم و از همه مخفی می‌کنیم اطلاع دارد. خود این تعبیر در قرآن نیامده ولی تعبیری آمده که این معنا را خیلی خوب نشان می‌دهند. مثلاً: نَحْنُ أَقْرَبُ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ، ما به انسان از رگ گردن او نزدیک‌تریم. در جای دیگر قرآن می‌گوید: ما به شما از خود شما نزدیک‌تریم. وقتی قرآن درباره خداوند متعال می‌گوید: لَيْكُونُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ، یعنی خدا بین انسان و فرد او حائل می‌شود. مراد از قلب، ضمیر آدمی است، یعنی گویا خدا نزدیک‌تر از من به من است و این «عجب بین‌یکه من از او دورم» را می‌شود گفت از قرآن نتیجه شده است.

کندی دو وصف دیگر هم از خدا بیان می‌کند: یکی صفت عدالت و دیگری سخا. بی‌نهایت. وی در باب‌ت عدالت خدا رساله مستقلاً دارد به نام «فی آن افعال الباری کلها عدول لا جور فیها» دارد. می‌شود گفت این دو صفت ریشه قرآنی دارند ولو که لفظ آن‌ها در قرآن نیامده. البته در قرآن آمده است: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ»، اما از این آیه نمی‌شود فهمید که خدا عادل است، زیرا خدا ما انسان‌ها را به نماز هم امر کرده ولی معنایش این نیست که خدا نمازگزار است. این که خدا انسان را به چیزی امر کند نشان نمی‌دهد خود آن چیز در خدا وجود دارد. ولی من حیث المجموع می‌توان از آیاتی از قبیل مَثَقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ، به سنگینی یک اندازه خردل (چیز بسیار ریز=خردل) ظلم نمی‌کنیم، عدالت خدا را نتیجه گرفت، خود لفظ الله تبارک و تعالی عادل در قرآن به کار نرفته است.

وصف سخا: قرآن لفظ سخا را به خدا نسبت نمی‌دهد ولی به طور کلی می‌توان گفت کسی که تحت تأثیر قرآن باشد صفت سخا را می‌تواند به خدا نسبت دهد البته کندی سخای بی‌نهایت گفته است، که بی‌نهایتش در قرآن نیامده و باید بررسی شود که متأثر از چه مکتبی است.

وی گاهی در لابلای کتاب‌هایش مطالبی را بیان می‌کند که می‌نماید خیلی شیفته قرآن بوده است. مثلاً در جایی می‌گوید: «به من بگو آیا در فلسفه بشری هیچ انسانی می‌تواند در آیاتی تا این اندازه اندک شمار و با همین تعداد کلمه آن چه خدا در این آیات بیان کرده را بیان کند؟» در

واقع می‌خواهد بگوید گرد آوردن این همه مطالب به این درجه از علو در کلماتی این قدر اندک در وسع هیچ انسانی نیست، ولو در فلسفه بشری متبلور شود. در جای دیگر در باب معاد و استبعاد معاد و این که کسانی معاد را بعید شمرده‌اند، اشاره می‌کند به این آیه قرآن که در سوره یس آمده است: «وَضَرْبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ بِحِی الْعِظَامِ وَ هِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِي الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»<sup>۱</sup> می‌گوید ببینید چگونه در یک جمله کوتاه استدلال شده و چقدر قوت دارد. ما باور نداریم فیلسوفی بتواند در اختصار و وضوح و استقامت و فهم آن چه لازم است پاسخی بدهد که قابل مقایسه باشد با آن چه پیامبر درباره مشرکان گفت (و ضرب لنا...) مشرکی برای ما مثلی زده و خلقت خودش را فراموش کرده است و گفته چه کسی می‌تواند استخوان‌های پوسیده را زنده کند و خدا به پیامبر دستور می‌دهد که بگو آن که استخوان را روز اول آفرید می‌تواند استخوان پوسیده را از نو باز بیابد. او به هر خلق داناست، چه خلق اولین و چه خلق آخر. این مطالب در کتاب‌های کندی نشان دهنده این است که کندی از لحاظ شخصی خیلی علاقه‌مند به قرآن بوده. اما به تعبیر بعضی از مورخان فلسفه ما یک کندی ایمانی داریم و یک کندی عقلی، کندی ایمانی دائم سخنانش را به قرآن مستند می‌کند، ولی کندی عقلی به ارسطو مایل‌تر است تا به قرآن، یعنی در مقام استدلال عقلی بیش‌تر به فلسفه یونان راغب است. در باب تأثیر کندی از فلسفه یونان عموماً و مخصوصاً از فلسفه ارسطو اولین نکته این است که کندی در باب آثار ارسطو و پیروان وی غور فراوان کرده، با این که ظاهراً زبان یونانی و سریانی نمی‌دانسته و کتاب‌های یونانیان به این دو زبان نوشته شده بوده، ولی به نظر می‌آید در این جهت خیلی کار کرده و آثار آنان را ولو از راه ترجمه، به وفور می‌شناخته است. خودش کتابی به نام «رسالة فی کمیت کتب ارسطو طالیس و ما یحتاج فی تحصیل فلسفه» دارد. در این کتاب به طور مفصل از کتاب‌های ارسطو اطلاعات و شرح می‌دهد از طرف دیگر بسیاری از کتاب‌های ارسطو را خلاصه کرده، لذا از لحاظ آشنایی با کتاب‌های ارسطو

۱. آیه ۷۸ و ۷۹ سوره یس.

فلسوفی ممتاز است.

کندی با این که به ارسطو خیلی علاقمند است ولی خود را برده و بنده ارسطو نمی‌کند و در جاهایی با ارسطو مخالفت کرده. اولین چیزی که وی در آن با ارسطو مخالفت کرده «خلق از عدم» است؛ آفریدن از هیچ. کندی از این نظر با او مخالف است که به نظر وی می‌رسد قرآن به خلق از عدم قائل است. واقعیت هم این است که ظاهر آیات قرآنی نشان می‌دهند که خدا موجودات را از هیچ آفریده است. بسیاری از آیات مؤید این هستند و لذا مسلمین مخصوصاً کسانی که می‌خواسته‌اند مقید به قرآن باشند اعتقادشان بر این است که خداوند متعال، موجودات را از هیچ آفریده؛ خلق از عدم کرده است. موجودی را از دل معدوم به وجود آورده به تعبیری هیچ چیزی غیر از خداوند متعال نبوده و خداوند از هیچ، موجودات را به وجود آورده است. این تصور، تصور قرآنی است، ولی برای کسانی که مشرب فلسفی داشته باشند، حلش یک مقدار دشوار است، یعنی چگونه از هیچ، چیزی به وجود آمده؟ یکی از کسانی که با خلق از عدم مخالف بود، ارسطو بود. کندی در این جهت از قرآن طرفداری کرده و مخالف شدید با ارسطوست. ارسطو به خلق از عدم اعتقاد نداشت و می‌گفت خدا ماده‌ای داشته و با آن ماده موجودات را به وجود آورده، نه این که از هیچ، به وجود آورده باشد. به تعبیری از نظر ارسطو، کار خدا مثل کار ما انسان‌هاست. ما انسان‌ها از چوبی که موجود است، صندلی می‌سازیم. از تخم مرغی که موجود است کیک می‌پزیم. پس همه ما انسان‌ها یک ماده اولیه‌ای داریم، بعد یک سری دخل و تصرف و تغییراتی در آن ایجاد می‌کنیم و در نتیجه یک شیء درست می‌کنیم و می‌گوییم از فلان چیز بهمان چیز را درست کردیم. ما خلق از عدم نداریم. ما می‌آفرینیم و از چیز دیگری به وجود می‌آوریم. ارسطو معتقد است چیزی به نام ماده اولیه وجود داشته و خدای متعال با دخل و تصرف در ماده اولیه موجودات را آفریده است. وقتی هنوز در این ماده اولیه دخل و تصرف نکرده بوده یعنی ماده اولیه قبل از این که شکلی بگیرد و یا خدا در آن هیچ‌گونه انتظام و نسقی ایجاد کند خُشس حساویه، می‌گفتند همان حالت آشوبناک اولیه. خائس یعنی جهان در حالت آشوبناکی اولیه که خدا با آن کاری نکرده بوده است.

اما بعد از این که خائس به دست خدا شکل گرفت و خدای متعال موجوداتی را با خائس آفرید، جهان ما پدید آمد که به آن کاشمُس می‌گفتند که همان حالت نظم یافته خائس است. قرآن به خلق از عدم قائل است و کسانی مثل ارسطو با آن منش‌شان، خلق از عدم برای‌شان قابل فهم نیست. کندی هم در این جهت از قرآن طرفداری و خلق از عدم را قبول کرده است.

مورد دوم که کندی به طرفداری از قرآن با ارسطو مخالفت کرده، در باب رستاخیز بدن مردگان است. بر اساس ظاهر قرآن به نظر می‌آید وقتی ما می‌میریم بدنمان فاسد می‌شود و گویا در روز قیامت، بدن‌هایمان از قبر برمی‌آیند، «إِذَا بُعِثَرُ مَا فِي الْقُبُورِ»: آن چه در قبرهاست از نو زنده می‌شود و به پا می‌خیزد. به این «رستاخیز ابدان» می‌گویند که مورد مخالفت ارسطوست، وی به رستاخیز ابدان که بدن‌های ما دوباره در قبرها زنده شوند و بیرون بیایند قائل نیست. ابن سینا که تبعیتش در این جهان بیش‌تر از کندی بوده اتفاقاً در این جهت از ارسطو تبعیت کرده و گفته است: ما رستاخیز ابدان را نمی‌توانیم بپذیریم (نفی نکرده بلکه گفته ما با استدلال فلسفی، رستاخیز ابدان را نمی‌توانیم ثابت کنیم). رستاخیز ابدان همان معاد جسمانی است ولی کندی در این جهت خیلی با ارسطو مخالفت کرده و به رستاخیز ابدان معتقد بوده و به این آیه اشاره می‌کند: «وَصَرَبْنَا مَثَلًا...»

مخالفت دیگر کندی با ارسطو: کندی قائل است به این که یک رشته نامحدود از موجودات، حرکات و یا واحدهای زمانی امکان ندارد. اما ارسطو اعتقاد داشت (۱) موجودات، (۲) حرکات و (۳) واحدهای زمانی در یک رشته‌ای قرار می‌گیرند که این رشته‌اتها ندارد. یعنی در باب این سه مورد اشکالی ندارد که بگویند: این واحد زمانی را که به وجود آورده بگویند آن موجود زمانی و آن را که به وجود آورده بگویند آن یکی موجود زمانی و الی غیر النهایه (این رشته تا بی‌نهایت می‌شود ادامه پیدا کند، یعنی ازلی و ابدی بودن موجودات زمانی، نه ابتدا داشته باشند و نه انتها). در باب حرکات هم این را محال نمی‌داند، ممکن است واقعیت نداشته باشد ولی محال نیست. فرض کنید الان نوه پنجم هیچ کدام از ما موجود نیست و معدوم است، ولی با این که

ساله بشود. پس می شود گفت اساساً موجودات دو دسته اند: (۱) موجودات بالفعل که هم اینک موجودند. (۲) موجودات بالقوه که هم اینک موجود نیستند، ولی در آینده می توانند موجود شوند.

اگر موجودات دو دسته شوند، ارسطو گام سوم را هم برمی دارد که وجود دو قسم است: بالفعل و بالقوه. کندی می گوید: اصلاً وجود بالقوه معنا ندارد. وجود بالقوه یعنی چیزی که الان نیست، بنابراین وجود نیست بلکه عدم است. پس ارسطو با وجود بالقوه مخالف و معتقد است هر وجودی بالفعل است.

در باب وجود بالقوه نظر کندی صحیحتر است و اگر وجود بالقوه نداشته باشیم به تبع آن موجود بالقوه هم نخواهیم داشت. در واقع ما آن چه در باب آینده انتظار می بریم را ویژگی بالقوه نامیده ایم. به این تعبیر ویژگی بالقوه انتظارات ما از آینده است. ما در باب آن چیزهایی که الان وجود ندارند و در آینده می توانند موجود شوند گفته ایم این ها انتظارات بالقوه اند و الاً ویژگی بالقوه در جایی وجود ندارد. در واقع ذهن ماست که از آینده تصویری دارد و می بینیم که از آن تصویر بعضی چیزها که الان وجود ندارند می توانند وجود پیدا کنند (ویژگی بالقوه) و بعضی چیزها در آینده هم نمی توانند وجود پیدا کنند. موجود یعنی آن چه که هست و هر موجودی در واقع بالفعل است، موجود بالقوه معنا ندارد.

پس این موارد اختلاف را کندی با ارسطو دارد، ولی در این مباحث جوهر و اعراض، قوه و فعل، ماده و صورت، علل اربع و کون و فساد خیلی به ارسطو نزدیک است.

کندی در کدام یک از اوصافی که به خدا نسبت می دهد از ارسطو تأسی جسته است. ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه (شاید مهم ترین کتابش باشد) به توضیح برخی چیزها از جمله توحید (اثبات وجود خدا به علاوه وحدت خدا) خدا و ۹۹ اسم او (اسماء الله الحسنى) و او (خدا) علّة الکل الفاعلة المتمعه... می پردازد. در این جا تأثیر ارسطو بر کندی

معدوم است، محال نیست و ممکن است به وجود بیاید. ارسطو گفت: این که یک رشته از حرکات وجود داشته باشد که هر حرکتی را حرکت دیگری به وجود آورده باشد تا آخر، این محال نیست، گرچه ممکن است وجود نداشته باشد.

کندی در این جهت مخالف ارسطو است و می گوید امکان ندارد رشته ای از بی نهایت موجودات با حرکات و واحدهای زمانی وجود داشته باشند، این همان است که در فلسفه اسلامی می گوئیم در این رشته تسلسل امکان ندارد. فیلسوفان ما این مطلب (تسلسل محال است) را خودشان ابداع نکرده اند، یک متکلم مسیحی که در اسکندریه مصر زندگی می کرده اولین بار این مطلب را گفته است. حال ممکن است کسی بگوید خود ارسطو در برهان حرکتش چگونه به ثابت وجود خدا رسیده؟ وی در یکی از مقدمات خود از محال بودن تسلسل استفاده می کند. این مخالفت ها نشان می دهد در عین حال که کندی از ارسطو تبعیت می کرده، تابع صددرصد او هم نبوده است.

مخالفت دیگر کندی با ارسطو: ارسطو به وجود بالقوه قائل بود، وی در فلسفه اولی که به فارسی هم ترجمه شده می گوید وجود بالقوه خیال محض است. «وجود بالقوه» یعنی اگر همه ویژگی هایی که یک موجود در یک لحظه دارد را در نظر بگیریم به این می گویند «ویژگی های بالفعل آن موجود» بنابراین اگر بگوئیم که موجود A در لحظه T ویژگی های a و b و c... را دارد در این صورت وزن خاص (a)، طول خاص (b)، شکل خاص (c) و... ویژگی های بالفعل A هستند. پس به ویژگی هایی که هر موجودی در هر لحظه دارد ویژگی های بالفعل می گویند. اما هر موجودی هم در لحظه T، بسا ویژگی هایی هست که ندارد. مثلاً فرض کنید G، F، ا... را موجود ما در لحظه مورد نظر ندارد. که خود ما دو دسته می شوند: (۱) ویژگی هایی که ندارد و می تواند در آینده دارا شود؛ ویژگی های بالقوه. (۲) ویژگی هایی که ندارد و نمی تواند در آینده دارا شود. یک بچه ای که الان ۶ سال دارد ویژگی هایی که ندارد و می تواند داشته باشد ویژگی های بالقوه هستند. مثلاً بالقوه پزشک است. ویژگی هایی هم هست که الان ندارد و در آینده هم نمی تواند داشته باشد مثلاً نمی تواند ۵

۱. کسانی که معتقدند اسم های خدا توقیفی است، یعنی خدا را باید با اسم هایی خواند که در قرآن آمده این ها ۹۹ اسم بیش تر نیستند ولی ۹۹ اسم از قرآن برای خدا برشمردن قدری تکلف برمی دارد.

موجود طبیعی خاص. پس معلوم می‌شود خدا خلق از عدم نکرده و ماده وجود داشته، گویی خدا ماده را به وجود نیاورده است. خدا فقط علت فاعلی و غایی است. وقتی برای خدا این دو علت را قائل است، کندی از علت فاعلی به فاعله و از علت غایی به متمعه تعبیر می‌کند. خدا علت همه چیز است، متها علت فاعلی و علت غایی همه چیز؛ علت الكل الفاعلة ولتمعه.

نکته: تعیین مصداق علت صوری بسیار مشکل است. ویت کشتاین فیلسوف انگلیسی برای تعیین علت صوری یک راه حل داده وی می‌گوید ما در تعیین علت صوری دنبال یک ویژگی مشترک می‌گردیم ولی نباید چنین کنیم، زیرا برای هم نام بودن لزومی به ویژگی مشترک نیست. وی در این باب نظریه شباهت خانوادگی را بیان می‌کند و می‌گوید ما اگر یک شیء را ببینیم که پنج ویژگی دارد و آن را S بنامیم، بعد شیء دیگری را ببینیم که ویژگی اول را ندارد ولی چهار ویژگی بعدی را دارد به علاوه یک ویژگی دیگر، این جا هم همان نام را به آن شیء می‌دهیم (ویژگی‌ها کم نمی‌شوند، اگر a را ندارد یک ویژگی دیگر در آخر دارد)، زیرا با یک ویژگی متفاوت که نمی‌توان اسم را عوض کرد. شیء سومی را هم می‌بینیم که وقتی با شیء دوم مقایسه می‌کنیم ویژگی اول را ندارد ولی بقیه ویژگی‌ها را دارد به علاوه یک ویژگی دیگر و باز همان اسم را به آن می‌دهیم.

تا این که به شیء چهارم برسیم که در مقایسه با شیء سوم فقط در یک ویژگی متفاوت است همین‌طور با شیء پنجم و ششم با شیء چهارم و پنجم فقط در یک ویژگی متفاوت هستند اما شیء ششم در مقایسه با شیء اول در هیچ ویژگی مشترک نیست ولی اسم آن‌ها یک چیز است پس می‌شود به یک سلسله موجودات که هیچ ویژگی مشترکی ندارند نام واحد بدهیم.

$$X = a+b+c+d+e$$

$$X = b+c+d+e+g$$

$$X = c+d+e+g+h$$

$$X = d+e+g+h+f$$

$$X = e+g+h+f+m$$

$$X = g+h+f+m+n$$

معلوم می‌شود اوصافی که وی قبلاً برمی‌شمرد اوصافی بود که در قرآن ذکر شده، اما این جا می‌گوید خدا علت الكل و الفاعلية المتمعه، یعنی خدا علت کنش‌گر و کامل کننده همه موجودات است. اولاً علت الكل است، یعنی علت همه موجودات (فاعل و کنش‌گر است) و ثانیاً المتمعه، یعنی تکمیل کننده است. و بعد می‌گوید خدای همه است؛ حاکم بر همه با نظام کاملش و حکمت بالغه‌اش. ما در قرآن و روایات خودمان نداریم که اسم خدا علت باشد، فاعل و متمم هم به او اطلاق نشده، مخصوصاً در باب کلمه علت دقت کنید که این کلمه مطلقاً در قرآن نیامده است. این جاست که «علل اربع» ارسطو در کار می‌آید. ارسطو می‌گفت: برای ساخته شدن هر شیء مادی چهار علت باید دست به دست هم بدهند: (۱) علت مادی (۲) علت صوری (۳) علت فاعلی (۴) علت غایی. ماده، صورت، فاعل و غایت یک چیز هستند، علت مادی، فاعلی، غایی و صوری هم یک چیز دیگرند. علت مادی: مثلاً وقتی یک صندلی می‌خواهد ساخته شود آن چوبی که با آن صندلی را می‌سازند، علت مادی است. علت صوری آن هیأتی است (به معنای شکل نیست) که چوب پیدا می‌کند و به آن صندلی می‌گوییم. علت صوری را با شکل و شمایل یک چیز اشتباه نگیرید، شکل و شمایل مهم نیست، مهم این است که این شیء به حالتی درآمده که می‌توانیم نام صندلی را بر آن بگذاریم. صندلی می‌تواند دایره شکل، مربع، کوتاه، بلند و... باشد ولی با وجود این به همه صندلی می‌گوییم. علت فاعلی در باب صندلی نجار است، کسی که به ماده صورت خاص می‌دهد و علت غایی هم، آن علتی است که علت فاعلی را به انجام دادن آن فعل خاص وادار می‌کند، انگیزه‌ای که نجار را به ساختن صندلی وامی‌دارد. از این نظر علت غایی را علت فاعلی علت فاعلی دانسته‌اند. ارسطو می‌گفت برای هر شیء مادی این چهار علت لازم است، متها علل مادی و صوری در خود معلول حضور دارند (علل داخلی) و علت فاعلی و غایی از معلول بیرون‌اند (علل خارجی). این نظریه را نظریه علل اربع می‌گویند که ابداعی ارسطو است.

ارسطو می‌گفت: خدا علت غایی و فاعلی برای ساخته شدن کل عالم طبیعت است، نه برای ساخته شدن یک

شیء ششم با شیء اول در هیچ ویژگی مشترک نیست. ویت کشتاین این نظریه را شباهت خانوادگی نامید، زیرا در یک خانواده برادر اول در یک خصوصیت با برادر دوم خود شباهت دارد و در خصوصیت دیگری هم مثل برادر سوم است و آن هم در خصوصیت دیگری مثل برادر دیگرش است. همه این‌ها شبیه هم هستند ولی معنایش این نیست که همه این‌ها در یک چیز مشترک باشند. مثلاً وقتی می‌گوییم همه چشمان قهوه‌ای رنگ دارند و این سرطیف با آن سرطیف متفاوت است ولی وقتی نظر می‌کنیم می‌فهمیم با هم خواهر و برادرند و این شباهت خانوادگی است. این نظریه درباره این که نباید دنبال یک وجه مشترک در اشیای هم‌نام بگردیم سخن خوبی گفته است. اما این سیر خیلی هم نمی‌تواند ادامه یابد و در جایی باید حدیقف داشته باشد. اشکال این نظریه در چگونگی علت‌صوری این است که آیا می‌شود ما اشیایی را صندلی بنامیم که در هیچ ویژگی شبیه هم نیستند، البته در مثال بالا شیء ششم با شیء اول فقط اشتراک لفظی دارند، ولی بحث ما در اشتراک لفظ نیست.

یکی از ویژگی‌هایی که کندی برای خدای متعال شمرده «علّة الكل الفاعلة المتممة» است و این در واقع پذیرفتن دیدگاه ارسطوست، نه علیّت و نه فاعلیّت از دل قرآن بیرون نمی‌آیند.

اما در تعریف دیگری از خدا گفته خداوند متعال محرّک بلاتحرك است، یعنی محرّک هست ولی متحرّک نیست. جنباننده هست، ولی جنبنده نیست. این هم در قرآن نیامده، اصلاً قرآن خدا را محرّک ننماید است چه برسد به این که متحرّک باشد، یا نباشد. این هم تأثیر ارسطو است، ارسطو برهانی به نام برهان حرکت برای ثابت وجود خدا ارائه می‌دهد. وی می‌گفت شکی نیست که در جهان حرکت وجود دارد، لااقل در وجود یک حرکت شکی نیست و هر حرکتی انجام می‌گیرد متحرّک نیاز به محرّک دارد. متحرّک و محرّک نمی‌توانند یک موجود باشند، باید الا و لابد محرّک غیر از متحرّک باشد بنابراین یک چیز نمی‌تواند خودش را بجنباند. این در واقع نقض سخن مارکس و هگل است که می‌گفتند: محرّک و متحرّک باید یک موجود باشند. محرّک باید غیر از متحرّک باشد. این محرّک یا خودش متحرّک

است، یا متحرّک هست، اگر متحرّک نیست. بنابراین محرّک غیرمتحرّک همان خداست و اگر بگوییم متحرّک است بنابراین استدلال نیاز به محرّک دیگر دارد و تسلسل. وی می‌گفت در آخر این سلسله محرّکی داریم که درعین محرّک بودن متحرّک نیست، چون اگر متحرّک باشد برای متحرّک بودنش، نیاز به محرّک دارد. ارسطو می‌گفت شاید کسی از ما بپرسد چگونه می‌شود چیزی که خودش تکان نمی‌خورد، تکان دهد؟ فقط در یک صورت امکان دارد و این که متحرّک، عاشق محرّک باشد و لذا متحرّک به حرکت درمی‌آید درعین حال که محرّک ثابت است. بنابراین محرّک غیرمتحرّک باید علت غایی باشد، یعنی آن چه که ما را به حرکت وامی‌دارد. لذا می‌گفت از این نظر است که خدا می‌تواند هیچ حرکت نکند ولی موجودات را به حرکت وادارد. این نظریه را عموم فلاسفه ما پذیرفته‌اند. در آخرین کتاب‌های فلسفی در براهین اثبات وجود خدا به برهان حرکت ارسطو استناد می‌کنند. البته این برهان بی‌عیب نیست. وقتی ما خدا را از راه این برهان ثابت کنیم، با وصف محرّک بودن و غیرمتحرّک بودن ثابت کرده‌ایم و لذا خود کندی این وصف را از برهان ارسطویی گرفته است.

پس به طور کلی بعضی از صفاتی که کندی به خدا نسبت می‌دهد از ارسطو اتخاذ کرده و نه از قرآن، ولی درعین حال تصویر ارسطو از خدا با تصویری که کندی از خدا ارائه می‌دهد، با هم متفاوت است. برای نشان دادن این نکته مشخصات هفت گانه‌ای را که ارسطو برای خدا قائل بوده را به صورت فهرست‌وار و دقیق بیان می‌کنیم و بعد نشان می‌دهیم که در هر کدام از این موارد کندی موافق بوده است، یا مخالف. ارسطو در مجموعه آثاری که نوشته و علی‌الخصوص در کتاب متافیزیک‌اش که به زبان فارسی ترجمه شده هفت صفت برای خدا به دست می‌دهد، ولی کندی در بعضی از این صفات با ارسطو مخالف است

۱- اولین صفتی که ارسطو به خدا نسبت می‌دهد ازلی و ابدی، یا صفت ازلی بودن خداست. خدا از نظر ارسطو موجودی ازلی و یا ازلی و ابدی است. ازلی یعنی از لحاظ زمانی آغاز ندارد. هر چقدر در زمان به عقب برگردیم، خدا دارای آغاز نیست و باز هم خدا وجود داشته است، این را ازلی بودن خدا می‌گویند. البته از بعضی از سخنان ارسطو

## ممتنع الوجود

وی می‌گوید موجوداتی که نابود هستند یعنی نیستند و نمی‌توانند هم بود شوند، این‌ها ممتنع الوجوداند؛ هم نیستند و هم این که بودن‌شان محال است. و آن‌هایی که نابود هستند یعنی نیستند، ولی می‌توانند بود شوند، این‌ها ممکن الوجود معدوم‌اند؛ هم نیستند هم بودن‌شان محال نیست و قس علی‌هذا در باب موجودات. ولی این چهار دسته باید بالمال به سه دسته تقسیم شوند، زیرا اگر وجود برای چیزی امکان داشته باشد، عدم هم برایش امکان دارد پس ممکن الوجود معدوم را می‌شود گفت ممکن‌العدم معدوم، زیرا اگر چیزی وجود برایش امکان داشته باشد می‌شود گفت عدم هم برایش امکان دارد. به عبارتی اگر بتواند وجود پیدا کند یعنی می‌تواند عدم هم پیدا کند و در عوض به جای ممکن الوجود معدوم می‌شود گفت ممکن الوجود موجود. پس اگر چیزی ممکن الوجود باشد، طبعاً ممکن‌العدم هم هست و اگر ممکن‌العدم باشد، ممکن الوجود هم هست و چون این‌طوری است از کلمه ممکن‌العدم موجود صرف‌نظر کرده و گفته‌اند: «ممكن الوجود» موجود و به جای ممکن‌العدم معدوم گفته‌اند: «ممكن الوجود معدوم»، یعنی در مقام لفظ از ممکن‌العدم صرف‌نظر کرده‌اند. پس می‌توان گفت مفاهیم سه دسته‌اند: ۱. ممتنع الوجودها. ۲. واجب الوجودها. ۳. ممکن الوجودها: (۱) معدوم (۲) موجود این که ممکن الوجود دو قسم شد ولی ممتنع الوجود و واجب الوجود یک قسم بیش‌تر ندارند، رمزش این است که اگر چیزی واجب الوجود باشد یعنی فقط و فقط می‌تواند، وجود داشته باشد و بنابراین شقّ معدوم را نمی‌تواند داشته باشد، پس هر واجب الوجودی حتماً موجود است. شقّ معدوم برای او نیست، چون وجود برایش واجب است و ضرورت دارد و طبعاً دیگر معدوم نمی‌تواند باشد. این است که واجب الوجود و ممتنع الوجود دو شقی نیستند. بر اساس این تقسیم‌بندی ارسطو می‌گفت: خدا از تیپ واجب الوجود است که علاوه بر این که موجود است، واجب الوجود است، یعنی بالضروره موجود است. پذیرش این تقسیم‌بندی‌ها موافق عقل است، اما نکته این که موجودات دو قسم هستند (زیرا ممتنع الوجود همه

برمی‌آید که همین سخنان را در باب آینده هم می‌گفته است، یعنی در آینده هم هر چه به جلو برویم، هم چنان خدا وجود خواهد داشت. متنها این نکته دوم کمی از نظر شارحان ارسطو مورد اختلاف است، لذا ما با قید احتیاط اضافه کرده‌ایم. پس ارسطو خدا را ازلی، بی‌آغاز و همین‌طور بی‌انجام و فرجام می‌داند. در زبان‌های اروپایی لفظی وجود ندارد که فقط ازلی بودن یا فقط ابدی را برساند و برای رساندن این الفاظ از eternal استفاده می‌کنند و این لفظ نمی‌رساند که آیا مراد فقط ازلی است، یا ازلی و ابدی با یکدیگر. در زبان عربی کلمه‌ای وجود دارد که "ازلی" است و کلمه "ابدی" هم بی‌انجام را می‌رساند و اگر بخواهند بگویند چیزی هم ازلی است و هم ابدی، می‌گویند: «سرمدی» و لذا نسبت دادن امر دوم به ارسطو یک مقدار دشواری برمی‌دارد، مگر این که کسی معتقد باشد که اگر چیزی آغاز زمانی نداشت طبعاً انجام زمانی هم نخواهد داشت. و لذا می‌توان گفت اگر ارسطو خدا را بی‌آغاز زمانی می‌داند، طبعاً باید بی‌انجام زمانی هم بداند.

۲- ویژگی دوم که ارسطو قائل است این که خدا بالضروره موجود است، یعنی نه فقط بی‌آغاز و بی‌انجام است بلکه باضروره موجود نیز هست، به دلیل این که ارسطو موجودات را تقسیم می‌کرد، به این صورت که اگر چیزی وجود ندارد، می‌رود جزء معدوم‌ها و اگر چیزی وجود دارد می‌رود جزء موجودها. ولی او معتقد بود که هم موجودها و هم معدوم‌ها هر کدام دو قسم دارند، معدوم‌ها یعنی نابودها دو دسته‌اند: (۱) نابودند و نمی‌توانند بود شوند. (۲) نابودند ولی می‌توانند بود شوند. طبق حصر عقلی هم همین‌طور است، اگر چیزی نابود شود از این دو قسم خارج نیست. همین سخن را بعینه در باب موجودات یعنی بودها هم می‌توان گفت: (۱) هستند و می‌توانند نباشند. (۲) هستند ولی نمی‌توانند نابود شوند.

به طور خلاصه ۱. موجودات:

- (۱) هستند ولی نمی‌توانند نابود شوند = واجب الوجود.
- (۲) هستند ولی می‌توانند نابود شوند = ممکن‌العدم موجود.
۲. معدومات:

- (۱) نابود هستند ولی می‌توانند بود شوند = ممکن الوجود معدوم.
- (۲) نابود هستند ولی می‌توانند بود شوند =

وقت معدوم بود و نیست): واجب الوجود و ممکن الوجود. این سخن منطقی است ولی تعیین مصداق این‌ها مشکل است، چون اساساً تعریف یک چیز معلوم نیست که با آن تعریف بتواند مصداق آن را هم تعیین کند. مصداق تعیین کردن نیاز به ملاک دارد. مثلاً اگر بگوییم شیرازی یعنی کسی که در شیراز به دنیا آمده باشد، صرف تعریف تعیین مصداق آن اصلاً امکان ندارد. زیرا تعریف مفهوم را روشن می‌کند، ولی روشن‌گر مصداق نیست و مصداق می‌شود تعیین کرد. برای تعیین مصداق باید ملاک داشته باشیم. بنابراین ما برای روشن‌گری مفهوم نیاز به تعریف definition داریم، ولی برای فهم مصداق نیاز به ملاک critrion داریم. بدون ملاک ولو تعریف را هم دقیقاً بدانیم، نمی‌توانیم مصداق را معلوم کنیم.

مشکل بحث فلاسفه همین ملاک‌هاست که چه ملاکی وجود دارد که با آن تشخیص دهیم چه چیزی واجب الوجود است و چه چیزی ممکن الوجود؟

۳- ویژگی سوّم خدا فعلیت محض است. موجودات را از یک لحاظ می‌شود به دو دسته تقسیم کرد: (۱) بعضی از موجودات برخی از ویژگی‌هایی را که می‌توانند داشته باشند را دارند و برخی را ندارند. (۲) بعضی از موجودات همه ویژگی‌هایی را که می‌توانند داشته باشند را دارند. دسته اوّل را موجوداتی که مجموع قوه و فعل هستند می‌نامند. دسته دوّم موجوداتی که فعلیت محض هستند.

این تقسیم، تقسیم معقولی است ولی تعیین مصداق آن مشکل است. ارسطو در باب خدا می‌گوید: خدا از تیپ دوّم یعنی فعلیت محض است و اتفاقاً غیر از خدا برای دسته دوّم مصداق دیگری نداریم. بنابراین، هر موجود دیگری غیر از خدا می‌تواند مجموع قوه و فعل باشد. بعدها در این باب بین فلاسفه اختلاف پیدا شده و بعضی از آن‌ها گفته‌اند: غیر خدا هم موجودیّت محض هستند، آن‌ها مجردات محض‌اند و همه مجردات فعلیت محض هستند.

۴- ویژگی چهارم خدا نامتغیّر و نامتحرّک است. خدا هیچ‌گونه تغیر و تحرّکی ندارد. البته تغیر با تحرّک فرق می‌کند. ضد تغیر ثبات است، امّا ضد تحرّک را سکون می‌گویند، پس تغیر با تحرّک فرق می‌کند و به همین دلیل هم ثبات با سکون فرق می‌کند. تغیر اعم از تحرّک است، یعنی

۵- ویژگی پنجم در عین این که خدا نامتحرّک و نامتغیّر است، متحرّک و متغیّر است، یعنی خودش حرکت نمی‌کند ولی همه چیز را به جنبش وامی‌دارد. خودش تغیر نمی‌کند و همه چیز را متغیّر می‌کند. این دو ویژگی را قبلاً یکی می‌کردیم و می‌گفتیم «خدا جنباننده ناجنبنده است». برای فهم «خدا محرّک است» دو نکته را متذکّر می‌شویم، نکته اوّل: چگونه می‌شود چیزی خودش نجنبد ولی در عین حال دیگر موجودات را بجنباند؟ به نظر می‌آید اگر چیزی چیز دیگری را جنباند باید برای جنباندن آن چیز، خود این چیز هم بجنبد.

در این جا ارسطو یک نوع تصوّر دارد که یک چیز چیز دیگری را بجنباند، ولی در عین حال خودش نجنبد. مثلاً اگر یک A و یک B داشته باشیم، فقط به این صورت امکان دارد که A، B را تکان بدهد ولی خودش تکان نخورد و آن این که B، عاشق A باشد. اگر در B عشق A متولّد شد، بالطبع B برای رسیدن به A شروع به حرکت می‌کند. در این صورت خود A حرکتی ندارد، ولی در عین حال باعث شده B به سوی او در حال حرکت باشد. اگر B به خاطر عشق و محبت و ذوقی که نسبت به A دارد، شروع به جنبش و حرکت کرد تا هر چه بیش‌تر خود را به A نزدیک کند، آیا حق نداریم بگوییم آن که B را به حرکت درمی‌آورد، A است، ولی خود A کاملاً ساکت است.

پس خدا معشوق همه موجودات غیر خودش است و به خاطر همین معشوق بودن می‌تواند همه را به تکاپو وادارد در عین حال خودش ثبات و سکون داشته باشد. به جای این که تعبیر انسانی معشوق و عشق و امثال ذلک را به کار ببریم، اگر بخواهیم از تعبیر فلسفی استفاده کنیم باید بگوییم: خدا علت غایی است. از این نظر هم ارسطو خدا را علت غایی

خالقیتی به خدای ارسطو نسبت داد، فقط خالقیت نسبت به صورت است. از این نظر بسیاری از شارحان ارسطو گفته‌اند: ارسطو هم به یک خالقیت بسیار ضعیفی قائل بود و آن هم خالقیت صورت است که این صورت را خدا به مادهٔ اولی داده و لذا خالقیت خدا منحصر می‌شود به صورت بخشیدن، ولی نسبت به مادهٔ اولی خود خدا هیچ گونه خالقیتی ندارد. وقتی ما از چوب چیزی را می‌سازیم، آن چوب ماده کار ماست که یک صورت خاصی به آن می‌بخشیم. بنابراین اگر بشود خالقیتی به خدای ارسطو نسبت داد، فقط خالقیت نسبت به صورت است، وگرنه ماده‌اش از اول وجود داشته.

۶- ویژگی ششم خدا، پس از به حرکت درآوردن موجودات هیچ التفاتی به آن‌ها ندارد. این نکته در میان فلاسفه، و متکلمان و عرفای ما بسیار مورد بحث است زیرا نمی‌دانند آیا این موضع را باید پذیرفت یا خیر؟ ارسطو می‌گفت خدا معشوق همهٔ موجودات است و بالطبع اگر خدا نسبت به همهٔ موجودات معشوق باشد، همهٔ موجودات نسبت به خدا عاشق محسوب می‌شوند. پس همهٔ موجودات عاشق خدا شدند، بنابراین تکاپو می‌کنند تا به خدا برسند، اما آیا خود خدا عاشق هست، یا نیست؟ ارسطو می‌گفت: خدا عاشق هست ولی عاشق خودش است، نه عاشق هیچ موجود دیگری. وقتی عاشق خودش باشد بالطبع همه وقت نظرش به خودش است و به هیچ موجود دیگر نظر التفاتی ندارد. این همان چیزی است که بعدها فلاسفه ما قاعده کلی کردند و گفتند: «هیچ عالی به سافل نظر نمی‌کند». یک سلسله مراتبی برای موجودات درست کردند و قاعده‌ای با عنوان قاعده امکان اشرف، وقتی این قاعده اعمال و به کار بسته شود از دلش جهان این گونه متصور می‌شود که جهان مثل یک مخروط، یا مثل یک هرم است که در رأس این هرم یا مخروط خدا قرار می‌گیرد و پایین‌ترین رتبهٔ موجودات هیولای اولی است. درون این هرم طبقه طبقه است (مراتب هستی) و عالی به سافل نظر نمی‌کند، یعنی در این هرم موجودات اگر هم نظری دارند، نظر به مافوق خود دارند؛ یک نظر خیلی فتودالی، درست مثل اربابری که به نوکر خودش نگاه نمی‌کند. به عبارتی در مراتب وجود عالی به سافل نظر ندارد. ریشهٔ این نظر فلاسفه در سخن ارسطو

موجودات می‌داند. علت غایی یعنی آن چه که سبب می‌شود موجودی به کاری واداشته شود. مثلاً نجاری که از چوب یک صندلی می‌سازد، علت فاعلی است و علت غایی انگیزه‌ای است که در ضمیرش معتقد شده و لذا اگر کسی از نجار پرسد چه کسی تو را به تکاپو و حرکت انداخته، باید بگوید آن انگیزه. آن انگیزه علت غایی می‌شود برای نجاری که خودش علت فاعلی است. تصور ارسطو از موجودات و خدا همین‌طور است که گویا خدا آن چیزی است که همهٔ موجودات برای این که به او برسند، شروع می‌کنند به تکاپو و فعالیت و لذا خدا ثابت می‌ماند، ولی بقیهٔ موجودات را به تکاپو وامی‌دارد.

نکته دوم: خدا فقط به حرکت وامی‌دارد، خلقت نمی‌کند. کندی مخالف این است. یعنی آن چیزی را که خدا به حرکت وامی‌دارد، وجود داشته، خدا فقط آن را به حرکت وادار می‌کند، اما معنایش این نیست که خود او را هم خدا آفریده است. اتفاقاً تصویری که ارسطو از خدا داشت همین‌گونه بود. ما گفتیم علت چهار قسم است: علت مادی، صوری، فاعلی و غایی. اما با این تصویری که ارسطو از خدا دارد، خدا فقط علت غایی موجودات است و علت فاعلی موجودات نیست. یعنی او موجودات را ایجاد نکرده که بگوییم خدای متعال موجودات را از عدم به وجود آورده است تصور ارسطو از خدا این است که چیزی به نام مادهٔ اولی از ازل وجود داشته است (هیولای اولی). این مادهٔ اولی که گویا مادهٔ خام جهان است را خدا نیافریده بلکه از ازل وجود داشته، یعنی هیچ وقت نبوده که نباشد، از این نظر هم به آن مادهٔ اولی می‌گوید. بعد می‌گوید: این مادهٔ اولی علت مادی جهان است، به عبارتی خدای متعال در آن شروع کرده به دخل و تصرف و چیز درست کردن. خداوند این علت مادی را مادهٔ خام کار خودش کرد و از این ماده جهان را درست کرد؛ هم چنان که یک نجار از چوب صندلی درست می‌کند. بنابراین باید بگوییم هیولی علت مادی جهان و خدا فقط علت فاعلی آن است. اگر خدا علت فاعلی باشد، به مادهٔ اولی یک صورت خاصی می‌بخشد. نجار که علت فاعلی است، صورت خاصی به چوب می‌بخشد. هر وقت ما از یک چوب چیزی می‌سازیم به آن چوب صورت خاصی می‌بخشیم. بنابراین اگر بشود

باید به یک شیء دیگری اِثکا داشته باشد. طبق این تعریف سفیدی عرض می شود. به همین ترتیب شیرینی همیشه در ضمن یک شیء شیرین مزه حاصل می آید، پس شیرینی عرض است.

همه مزه ها، رنگ ها، شکل ها، اندازه ها و... عرض هستند. خشونت ها، لطافت ها، نرمی، زبری و... عرض هستند، زیرا این ها هر وقت بخواهند حاصل شوند باید در ضمن شیء دیگری حاصل شوند، کسی نمی تواند بگوید خود زبری جایی تحقق دارد، باید در ضمن یک شیء زیر تحقق یابد، ولی گچ خودش جوهر است. معمولاً آن چه را در دستور زبان اسم می گویند جوهر و آن چه را صفت می گویند عرض است. صندلی را اسم می دانیم بنابراین خود صندلی جوهر می شود. شیرینی صفت است و جزء اعراض.

ارسطو بعد از این تقسیم موجودات می گوید: خدا جوهر است. لذا روی پای خودش موجود است. این هفت وصف عمده ای است که در آثار ارسطو وجود دارد. اِکِنْدی بعضی از این هفت وصف را پذیرفته و برخی را رد کرده، آن هایی را که رد کرده به اِثکای قرآن رد کرده و بعضی را به خاطر علایق نوافلاطونی که داشته رد کرده است.

در باب صفت اوّل که خدا ازلی و ابدی است، این صفت را اِکِنْدی پذیرفته. وی می گوید: «فَاَذَنُ الْوَاحِدِ الْحَقِّ اَزَلِيٌّ لَا اَنَّهُ لَا جَنَسَ لَهُ» (ر.ک. فلسفه اولی از اِکِنْدی) آیا این صفت را که پذیرفته در قرآن به خدا نسبت داده شده است یا خیر؟ به نظر در قرآن جایی کلمه ابدی و ازلی را به خدا نسبت داده نشده، پس این که صفت اوّل را می پذیرد یکی از اثراتی است که ارسطو بر اِکِنْدی گذاشته. البته در قرآن وصف «قَیُّوم» در سوره دُوم آیه ۵۶ و سوره یسّم آیه ۱۱۰، آمده، اما لفظ قَیُّوم با ازلی و ابدی یکی نیست. مضافاً در این که معنایش هم یکی باشد، خیلی معلوم نیست. (البته نمی خواهیم بگوییم خدا ازلی و ابدی نیست، بلکه می گوییم اصطلاح از قرآن اخذ نشده است.) اما در باب ویژگی دوم: خدا بالضروره موجود است و به

بود، متها ارسطو فقط و فقط این نظر را در باب خدا داشته و می گفت: خدا پس از به حرکت درآوردن موجودات هیچ التفاتی به آن ها ندارد، چون خدا عاشق خود است و لذا همه وقت به خود می پردازد و دل مشغول خودش است. وقتی انسان عاشق موجود دیگری شود (خواه خدا، یا انسان دیگر، یا گل، یا...)، سایر موجودات غیر از معشوقش را در پراتز می گذارد یعنی ناخودآگاه توجهش از آن ها منعطف می شود و فقط بر روی معشوق خودش تمرکز حواس می یابد. پس این قاعده کلی صادق است که وقتی موجودی عاشق خودش شود، بالطبع فقط به خودش نظر دارد و به هیچ موجود دیگری نظر ندارد.

ابن سینا و فلاسفه اسلامی این نظر را از ارسطو پذیرفته اند. گفته اند: خدا مبتهج بالذات است، یعنی فقط از خودش خوشش می آید و از خودش بهجت می برد، از موجود دیگری هیچ گونه بهجت و ابتهاجی حاصل نمی کند، یعنی مبتهج به غیر نیست.

۷- ویژگی هفتم خدا جوهر است. هر موجودی را می شود چنین تقسیم کرد: (۱) چنان است که به طور مستقل وجود دارد = مستقل = قائم بالذات = قائم بالنفس = جوهر (۲) وابسته به موجود دیگری است = نامستقل = قائم بالغیر = عرض. حصر، حصر عقلی است، نمی شود موجودی هم مستقل باشد و هم نامستقل در این صورت اجتماع نقیضین می شود و نمی شود که موجودی نه مستقل باشد و نه نامستقل که در این صورت ارتفاع نقیضین می شود. پس هر موجودی یا مستقل است و یا نامستقل. گاهی اوقات فلاسفه به جای مستقل می گویند قائم بالذات (قائم بالنفس)، یعنی قوامش به خودش است، روی پای خودش است و نامستقل یعنی قائم بالغیر.

گاهی به جای مستقل جوهر و به جای نامستقل عرض می گویند، پس هر موجودی یا جوهر است، یا عرض. مثلاً برای سفیدی هیچ وقت نمی توان گفت جایی سفیدی را یافتیم. هر وقت سفیدی را می یابید یا در ضمن قند است، یا در ضمن شکر، یا برف، یا پنبه و... هر وقت جایی سفیدی را حس کنید. حتماً در ضمن یک شیء سفید رنگ آن را حس می کنید. وگرنه اگر بگویید نه کاغذ دیدم، نه پنبه و نه... خود سفیدی را یک جا دیدم، این امکان ندارد، سفیدی همیشه

۱. ر.ک. مابعدالطبیعه ارسطو، کتاب ۱۲، بندهای ۱۰۷۲A و ۱۰۷۲B و

۱۰۷۳ و ۱۰۷۱

معشوق‌شان خداست. دایره همه موجودات بسیار وسیع‌تر است از همه انسان‌هاست. آن چه صوفیه گفته‌اند در باب انساهاست، آن هم نه همه انسان‌ها، بلکه گفته‌اند بسیاری از انسان‌ها معشوق‌های دیگری دارند، فقط بعضی از انسان‌ها که سالک طریق الی ... می‌شوند، معشوق‌شان خداست. و این غیر از این است که بگوییم معشوق همه موجودات خداست. اما در این باب که موجودات را به حرکت وادارد ولی حرکت نکند، کندی به شدت مخالف است. وی به خلقت قائل است، آن هم به خلقت موجود از عدم. یعنی خدا موجودات را از عدم آفریده است. بدین معنا که هیچ چیزی وجود نداشته و او از هیچ همه چیز را فراهم آورده است. این که ماده اولی ازلاً و ابداً وجود داشته است و بنابراین در وجود داشتش نیاز نداشته که خدا بیافریندش، مطلقاً مورد قبول ایشان نیست.

کندی برای وجود و عدم دو اصطلاح به کار می‌برد که بعدها در فلسفه اسلامی متروک واقع شده. به جای وجود از کلمه آیس و به جای عدم از کلمه آئیس استفاده می‌کند. این اصطلاحات آیس و آئیس بعدها کاملاً محجور شد. وقتی وجود را آیس می‌نامد برای ایجاد هم از لفظ تأیس استفاده می‌کند. ولی در باب این صفت می‌گوید: «کار حق اول (خدای متعال) تأیس و الآسیات عن لیس» (ایجاد موجودات از عدم) of Nehilo (از هیچ چیز پدید آوردن). براساس نظر کندی، ماده اولایی وجود نداشته، خدا خودش همه چیز را به وجود آورده نه این که چیزی وجود داشته باشد و علاوه بر این حرکت را هم ایجاد کرده است. مخالفت وی با این بخش کاملاً تحت تأثیر قرآن است، چون ظاهر آیات قرآنی نشان می‌دهد که گویا خدا موجودات را از هیچ پدید آورده است.

ویژگی ششم: خدا پس از به حرکت درآوردن موجودات هیچ التفاتی به آن‌ها ندارد. کندی این سخن را کاملاً انکار می‌کند. بعدها ابن سینا این سخن را از ارسطو پذیرفت ولی کندی نپذیرفت. وی می‌گوید: «خدای متعال به همه مخلوقات التفات دارد و از مظاهر این التفات بعثت و نبوت است». اگر خدا مشغول کار خودش بود و کاری به ما انسان‌ها نداشت، اصلاً بعثت وجود نداشت. کسانی که به دُتیسم قائل هستند، بالطبع نمی‌توانند بعثت را بپذیرند، زیرا

تعبیر دیگر واجب‌الوجود است، این را کندی نیز می‌پذیرد. پذیرش این هم باز تأثیر ارسطو بر کندی را نشان می‌دهد، والا در قرآن نیامده که خدا واجب‌الوجود است. کندی در ر.ک. فلسفه اولی می‌گوید: «فالحق اضطراراً موجود» خدا اضطراراً موجود است، یعنی ضرورتاً موجود است؛ موجود بالضروره، به ناچار موجود است، نمی‌تواند موجود نباشد. در باب ویژگی سوم: خدا فعلیت محض است و هیچ‌گونه حالت انتظار در او وجود ندارد. اگر موجودی فعلیت محض باشد هر چه را که می‌تواند داشته باشد را دارد و هر چه را که ندارد نمی‌تواند داشته باشد، یعنی حالت انتظار برایش وجود ندارد. چون حالت انتظار را کسی دارد که یک ویژگی را می‌تواند داشته باشد ولی هنوز ندارد. هر موجودی که فعلیت محض باشد اصلاً حالت انتظار برایش وجود ندارد. مثلاً اگر انتظار دارید در فلان امتحان نمره اول را احرار کنید، معنایش این است که رتبه اول ویژگی‌ای است که الان ندارید ولی می‌توانید داشته باشید. حالا اگر شما فعلیت محض باشید، هر ویژگی را که می‌توانستید داشته باشید را الان دارید و اگر ویژگی‌ای را نداشتید دیگر نمی‌توانید، به دست بیاورید. بالطبع حالت انتظار برای شما نیست و لذا تعبیر مأنوس‌تر برای موجوداتی که فعلیت محض هستند، موجوداتی که دیگر حالت منتظر برای‌شان متصور نیست می‌باشد. این ویژگی را هم کندی پذیرفته است. خدا هر چه را که می‌تواند داشته باشد، دارد و هر چه را ندارد، نمی‌تواند داشته باشد. این که خدا فعلیت محض دارد در قرآن وجود ندارد.

ویژگی چهارم: خدا نامتغیر و نامتحرك است. این ویژگی را نیز کندی می‌پذیرد و در این جهت متأثر از ارسطو است. ویژگی پنجم: خدا متغیر و محرک است، که گفتیم دو مطلب است. (۱) خدا معشوق موجودات غیر از خودش است. (۲) فقط به حرکت وامی‌دارد، اما خلقت نمی‌کند. در باب این که خدا معشوق همه موجودات غیر از خودش است کندی ساکت است، نه گفته بله و نگفته خیر. در تاریخ فرهنگ اسلامی، صوفیه معتقدند خدا متعلق عشق ماست، یعنی همه ما عاشق خداییم. اما این غیر از سخن ارسطو است، این که همه انسان‌ها متعلق عشق‌شان خدا باشد، خیلی فارق دارد با این که بگوییم همه موجودات

نیست. و لذا نه جوهر است و نه عرض. به تعبیر منطقی گویا در نظر ارسطو تقابل بین جوهر و عرض تقابل سلب و ایجاد است، یعنی هر چیزی یا جوهر است، یا عرض. اگر جوهر است، عرض نیست و اگر عرض است، جوهر نیست. اما طبق نظر کندی و ابن سینا و سایر فلاسفه اسلامی تقابل بین این‌ها از مقوله عدم و ملکه است. یعنی اولاً یک دسته از موجودات به نحوی هستند که نباید بحث جوهر و عرض را در باب این‌ها کرد و یک دسته می‌شود بحث کرد، پس می‌شود چیزی جوهر نباشد، عرض هم نباشد. اما چگونه می‌شود گفت خدا نه شیء مستقل است و نه شیء غیرمستقل؟ با این تقسیم بندی نه می‌شود خدا را جوهر دانست و نه عرض. اختلاف کندی با امثال ارسطو در این است که این تقسیم بندی را نداشتند و می‌گفتند موجودات: (۱) ماهیت ندارند (۲) ماهیت دارند که یا مستقل اند = جوهر و یا غیرمستقل = عرض. و خدا موجود ماهیت‌دار نیست، بنابراین نه جوهر است و نه عرض. حال به تأثیرات کندی از سایر مکاتب می‌پردازیم. کندی از مکتب معتزله هم تأثیر پذیرفته و بعضی از صفاتی که به خدا نسبت می‌دهد همان صفاتی است که معتزله به آن معتقدند. کندی در زمان معتصم عباسی و پسر معتصم می‌زیست که این دو موافق معتزله بودند، لذا وی در این زمان محترمانه می‌زیست و خود این مطلب را دلیل بر این گرفته‌اند که لااقل مردم زمان کندی او را معتزلی می‌دانسته‌اند چون اگر معتزلی نمی‌بود چگونه توجیه می‌شود که در دربار دو خلیفه که سخت طرفدار معتزله هستند این قدر احترام داشته باشد. از طرف دیگر بعضی از اسلام شناسان مثل واگنر آلمانی معتقدند: کندی در تفسیر آیات قرآن نظرات معتزله را بیان می‌کند. حال ببینیم در باب صفات خدا وی چگونه متأثر از معتزله بوده است؟ سخن معتزله در باب صفات خدا را این طور تعبیر می‌کنند که گاهی گفته می‌شود خدا صفت ندارد و بی‌صفت است و گاه گفته می‌شود که صفات خدا عین ذات خداست. چرا بی‌صفت است؟ چرا معتزله خدا را بدون صفت می‌دانسته‌اند؟ این‌ها اگر به قرآن مراجعه می‌کردند الی ماشاء... می‌دیدند که به خدا صفت نسبت داده شده، پس چگونه می‌گفتند خدا صفت ندارد؟ مشکلی که این‌ها داشتند و به خاطر آن می‌گفتند خدا صفت ندارد این بود که

اگر بعثت و نبوت را کسی قبول کند معنایش این است که خدا الان هم توجهاتی دارد که بر ما چه می‌گذرد و چه اموری باید در میان ما وجود داشته باشد و چه اموری نباید وجود داشته باشد. ولی به تعبیر کندی خدای متعال خیلی بیش‌تر از این هم کار کرده، خدای متعال آن قدر توجه دارد که اگر میان دو دسته جنگی درگرفت، دو دسته را یاری می‌کند و دسته دیگر را یاری نمی‌کند. اگر هر حادثه‌ای در هر گوشه و کناری رخ بدهد، خدا یاور مظلوم است و دشمن ظالم. وی به قرآن تمسک می‌کند. به واقعه بدر در قرآن و می‌گوید: خود خداوند می‌فرماید: وقتی جنگ بگذر رخ داد من کاری کردم که شما مسلمان‌ها دشمنان خود را کم ببینید و دشمنان هم شما را کم ببینند و این باعث شد که شما پیروز شدید. شما آن‌ها را کم دیدید و لذا با تهور و شجاعت جنگیدید. اگر به واقع می‌فهمیدید چقدر نیرو دارند، می‌ترسیدید از طرف دیگر، شما را در نظر دشمنان که خیلی از شما قوی‌تر بودند کم جلوه دادیم. وقتی کم جلوه دادیم، باعث شد که آن‌ها بگویند: برای کشتن این‌ها و از میان برداشتن شان، چندان نیرویی لازم نیست. یک مقدار کوتاه آمدند، شما قوی‌تر و آن‌ها هم ضعیف‌تر و شما پیروز شدید.

این مطلب نشان می‌دهد به هر واقعه‌ای که در جهان صورت می‌گیرد خدا توجه می‌کند. قرآن چنان جهان را تصویر می‌کند که گویا در هر نزاع شخصی هم خدا موضع می‌گیرد و متناسب با آن یکی را یاری و دیگری را سرکوب می‌کند. لذا کندی با استفاده از آیات قرآنی مطلب را رد می‌کند و می‌گوید خدا کاملاً بر موجودات التفات دارد. ویژگی هفتم در باب جوهر است که باید گفت: قرآن در این باب که خدا جوهر است، یا نیست ساکت است. اما ابن سینا و کندی و سایر فلاسفه اسلامی خدا را جوهر نمی‌دانند. ولی به این معنا نیست که خدا را عرض می‌دانند، بلکه فراتر از جوهر است و می‌گویند تقسیم باید عوض شود. گویا از نظر ارسطو تقسیم جهان بدین گونه است: جواهر و اعراض، پس خدا را باید در جواهر جای بدهیم. اما کسانی مثل کندی و ابن سینا و... می‌گویند تقسیم باید به این صورت باشد: موجودات دارای ماهیت (جواهر و اعراض) و موجودات دون ماهیت. و خدا دارای ماهیت

در جهانی هستیم که به نظرمان موجودات اختلاف دارند، لذا وقتی چشم باز می‌کنیم و به اطراف می‌نگریم همه اشیا را یک رنگ نمی‌بینیم و درعین حال چند تا از اشیا اطراف یک رنگ واحد دارند. آن چند شیء که رنگ واحد دارند سبب می‌شود ما دارای مفهوم آن رنگ بشویم. شما اشیا مختلف را می‌بینید که از لحاظ کوچکی و بزرگی و شکل هندسی با هم فرق می‌کنند، ولی درعین حال در یک جهت با هم فرق ندارند و آن این که همه مثلاً سفیدند و لذا این تشابهی که شما درعین اختلاف می‌بینید باعث می‌شود دارای یک مفهوم شوید. هر مفهومی نشان‌گر یک تشابه است بین اشیا که از بقیه جهات با هم اخلاف دارند. اگر جهان این‌طوری نبود، یعنی اشیا به نظر ما مختلف نمی‌آمد و گاهی بین آن‌ها مشابَهت و تشابه نمی‌دیدیم، دارای هیچ‌گونه مفهومی نمی‌شدیم. هر مفهومی که در ذهن تَکُون می‌یابد به این قیمت است که می‌بینیم اشیا با یکدیگر اختلاف فراوان دارند، ولی در بعضی چیزها با هم اشتراک دارند. «هر مفهومی نشان دهنده وجه اشتراک چند چیزی است که در سایر جهات با یکدیگر اختلاف دارند»، اگر جهان این‌گونه نبود و همه اشیا را به یک رنگ می‌دیدیم هیچ‌کدام از مفاهیمی که دال بر رنگ هستند (سرخ و سیاه و...) در ذهن مان منعقد نمی‌شد. اگر اشیا همه به یک رنگ بودند اصلاً احساس رنگ نمی‌کردیم. اگر همه اشیا دارای یک مزه بودند اصلاً احساس مزه نمی‌کردیم. این که به ما می‌گفتند: تُعَرَّفُ الاشياء باضدادها، یعنی انسان‌ها اشیا را از راه ضدهای شان می‌شناسند. پس هر وقت مفهومی را به چیزی نسبت می‌دهیم تمایان‌گر این است که شیء مورد نظر ما با اشیا و جوه اختلاف و با اشیا و جوه مشابَهت دارد. مثلاً اگر بگویم گچ سفید است، داریم به گچ صفت سفیدی را نسبت می‌دهیم، یعنی این گچ با اشیا و جوه اختلاف دارد (با اشیا و جوه که سفید نیستند). و با اشیا و جوه که سفیدند وجه مشابَهت دارد، پس اگر به چیزی صفتی نسبت دادیم خود آن چیز باید مرکب باشد؛ مرکب از جوه اختلاف به علاوه وجه مشابَهت. هر وقت صفتی را به چیزی نسبت می‌دهیم نشان می‌دهد آن چیز وجوهی دارد که در آن جوه با سایر اشیا مخالفت و وجوهی هم دارد که در آن وجه با سایر اشیا اشتراک دارد، پس نسبت دادن یک

اگر خدا بخواهد صفت داشته باشد دو تا تالی فاسد لازم می‌آید و این‌ها می‌خواستند از آن دو تالی فاسد بگریزند. مثلاً اگر من بگویم این سیب سرخ است، به نظر یک وصفی به این سیب افزوده‌ام، اما در واقع هر وقت انسان صفتی را به ظاهر به چیزی می‌افزاید، هزاران صفت را از آن شیء نفی می‌کند. این سیب سرخ است یعنی این سیب زرد نیست، سفید نیست و... من در واقع یک صفت به سیب افزودم همه رنگ‌های دیگر منهای سرخ را از این سیب گرفتم. پس این سیب سرخ است یعنی این سیب دارای هیچ رنگی نیست، الا سرخی. پس در واقع شما نه فقط درباره این سیب بلکه درباره هر چیز دیگری وقتی صفتی را به آن نسبت می‌دهید در واقع دارید همه صفات دیگر هم عرض آن صفت را (منهای آن صفت خاص) از آن شیء سلب می‌کنید. اگر این طور باشد موجودی که واجد همه چیز است نمی‌توان به آن صفتی را نسبت داد چون اگر بنا بر این باشد که هر صفتی همه ویژگی‌ها (منهای یک ویژگی) را از موصوف سلب کند، پس اگر موجودی در جهان باشد که همه کمالات را داشته باشد، بالطبع هیچ صفتی را نباید به او نسبت داد. چون اگر یک صفت را به آن نسبت بدهیم معنایش این است که می‌خواهیم خیلی از صفات را از آن سلب کنیم و فرض این است که با موجودی سروکار داریم که هیچ چیزی را نمی‌شود از آن سلب کرد. در نتیجه این اولین مشکلی برای معتزله بود که به نظرشان می‌آمده نباید به خدا صفت داد. فرض کنید اگر خدا مهربان است، یعنی خدا نامهربان نیست، با این که خدا فاقد نامهربانی نیست، یا اگر گفتید خدا خشم می‌گیرد در واقع اوصاف دیگری را که با خشم قابل جمع نیستند را می‌خواهید از خدا سلب کنید، در حالی که خدا که همه کمالات را دارد چگونه می‌شود چیزی را از او سلب کرد؟

مشکل دوم این که مفهوم چگونه در ذهن ما پدید می‌آید؟ اگر دقت کنیم می‌بایم که به خدا هیچ مفهوم و صفتی را نمی‌توان نسبت داد. اگر ما در جهانی بودیم که بین موجودات هیچ اختلافی وجود نداشت، یا اگر هم اختلاف وجود داشت لااقل ما آن اختلاف را درک نمی‌کردیم، هیچ گاه حتی یک مفهوم هم در ذهن ما پدید نمی‌آمد. مثلاً مفهوم سرخی، زردی، سنگ، آب و... را نمی‌یافتیم. ولی ما

صفت به یک شیء نشان دهنده مرکب بودن آن شیء است. پس نسبت دادن صفت به موصوف نشان می دهد که موصوف شیء بسیط بی جزء نیست، بلکه مرکب و دارای اجزا است. با این استدلال معتزله می گفتند: اگر ما به خدا صفت نسبت می دهیم خدا باید مرکب باشد. اگر گفتیم خدا غنی است، خدا وجه مشابهتی با موجودات غنی دیگر دارد و از طرف دیگر وجوه اختلافی با آن موجوداتی که غنی نیستند دارد. لذا خدا می شود مرکب و از بی جزء بودن و بساطت می افتد و دارای جزء می شود و چون کل همیشه به اجزای خود نیازمند است خدا به اجزای خود نیازمند می شود، پس هیچ صفتی را نمی توان به خدا نسبت داد. هیچ کدام از این دو استدلال از نظر فلسفی محکم نیست، ولی به هر حال معتزله را مجاب کرده بود به این که به خدا صفتی نسبت ندهند. کندی هم در باب خدا همین طور است و می گوید: ما به خدا صفت نمی توانیم نسبت بدهیم. در این جهت کندی موافق معتزله است. خود معتزله این نکته را از نوافلاطونیان اخذ کرده بودند و اولین بار نوافلاطونیان بودند که می گفتند: به خدا نمی توان صفت نسبت داد. اگر به خدا نمی توان صفتی را نسبت داد، پس ما چگونه می توانیم خدا را از سایر موجودات بازشناسی کنیم؟ ما موجودات را با صفتهای شان از یک دیگر جدا می کنیم. زید بلندقد است و عمرو کوتاه قد. زید فربه است و عمرو لاغر و... و به این ترتیب زید را از عمرو بازشناسی می کنیم.

پاسخ معتزله: ما به خدا صفات ایجابی نمی دهیم، بلکه صفات سلبی نسبت می دهیم و با صفات سلبی خدا از دیگران جدا می شود. یعنی نمی گوئیم خدا فلان طور است که مشکل پیش بیاید، بلکه می گوئیم خدا فلان طور نیست. مثل این که یک نامه ای به شما بدهیم و بگوئیم این را به دست فلان کس برسانید و برای این که فلان کس را با دیگران اشتباه نکنید دو گونه می توانیم مشخصات او را بگوئیم. مثلاً بگوئیم رنگ چشم او فلان است و قدش فلان و... یا این که بگوئیم زید این صفات را ندارد، چاق نیست و... و با صفاتی که او ندارد آن شخص را می شناسانیم (شناسایی با صفات سلبی). معتزله می گفتند: ما خدا را به این ترتیب می شناسانیم (با صفات سلبی). کندی هم همین کار را می کند و می گوید: «واضح است که واحد حقیقی

(الواحد الحق) از اشیا معقول نیست، عنصر نیست، جنس نیست، نوع نیست، شخص نیست، فصل نیست، خاصه نیست، عرض عام نیست، حرکت نیست، نفس نیست، عقل نیست، گُل نیست، جزء نیست، همه نیست، بعضی نیست»<sup>۱</sup>؛ در واقع اگر می خواهید خدا را بشناسید توجه داشته باشید که این ها نیست. نگفته چه هست. این چه نیست گفتن ها مشکل را از نظر معتزله حل می کند. اولین مشکلی که معتزله داشتند این بود که هر صفتی را به خدا نسبت می دادند در واقع خیلی از صفات را از او سلب می کردند. و لذا این جا صفتی را از خدا سلب می کنیم تا بقیه صفات را به او نسبت دهیم. اما وقتی صفتی را سلب می کنیم یعنی همه صفات های دیگر منهای این صفت را برای خدا ثابت می کنیم، ولی اشکال این است که اگر گرفتن صفت از خدا جایز نیست، گرفتن این یک صفت هم از خدا جایز نیست. یعنی این مشکل را حل نمی کند، پس این همه تأکید معتزله برای این بود که هم بی نیازی خدا از دست نرود، هم خدا ترکب پیدا نکند.

کندی برای صفتهایی که در قرآن به خدا نسبت داده شده راه حلی پیدا کرده و آن این که صفاتی که در قرآن منسوب به خداست را چون مسلمانی می پذیریم ولی معنایش را نمی دانیم؟ در قرآن آمده: «خدا رحیم است»، می پذیریم ولی معنایش را نمی فهمیم. این بیان دو اشکال دارد: ۱. اگر انسان بگوید من قبول دارم خدا رحیم است ولی معنایش را نمی دانم، این سؤال پیش می آید پس چه چیز را قبول داری؟ به تعبیر قدما تصدیق فرع بر تصور است. ابتدا باید تصورات را کامل کرده باشیم و بعد بخواهیم با آن تصدیقی درست کنیم. وقتی تصور درستی از X نداشته باشیم چگونه می توان با آن یک قضیه درست کرد. ۲. اما اشکال دومی که در این بیان هست این که شما می گوئید چون خدا در قرآن گفته من دارای این اوصاف هستم، ما از خدا قبول می کنیم و به خدا نسبت می دهیم. ما از معتزله می پرسیم به چه دلیل چون خدا گفته است از او می پذیرید؟ می گویند: چون خدا صادق و راست گوست. پس لااقل معنای یکی از صفات خدا یعنی صدق را

۱. ر.ک. فلسفه اولی.

فهیده‌اند. و اگر این را می‌فهمند و به خدا نسبت می‌دهند، چه اشکالی دارد که سایر صفات خدا را هم بفهمند و به خدا نسبت بدهند. اگر می‌شود ما صفتی را بفهمیم و به خدا نسبت بدهیم پس جایز است همه صفات دیگر هم مثل آن صفت باشند، یعنی در عین حال که معنای آن را می‌فهمیم، به خدا نسبت بدهیم و هیچ مشکلی هم پیش نیاید.

عمده اشکال معتزله این است که گمان می‌کنند خدا باید همه اوصاف را داشته باشد. و اگر صفتی را نداشته باشد با غنایش ناسازگار است. نمی‌توان گفت: اگر خدا صادق است پس کاذب نیست، زیرا کاذب نداشتن خدا الزامی است. گاهی نداشتن چیزی نشان دهنده دارایی است. نباید گمان کنید اگر خدا واجب‌الوجود من جمیع الجهات است هر صفتی را باید داشته باشد. اگر خدا صادق است، کاذب نیست، آیا عیب است که کاذب بودن را ندارد. کاذب بودن مثل قرض داشتن است که هر کس قرض دارد یعنی چیزی را ندارد. قرض چیزی است که هر که ندارد تر است از آن بیشتر دارد. معتزله گمان عمده‌شان این بود که چون خدا صاحب همه کمالات و همه چیز دارد و بی‌نیاز است، پس باید هر صفتی را بتوان به خدا نسبت داد، در حالی که این نادرست است.

کندی می‌گوید: واحد حقیقی معقول نیست. معقول یعنی قابل فهم و دریافت. تعقل قابل فهم نیست، یعنی فهم قدرت درک آن را ندارد، به عبارتی ما از ادراک او عاجزیم. خدا عنصر نیست، یعنی خدا جسم نیست (عنصر را به معنای عناصر اربعه نگیرید). خدا نوع و فعل نیست، خاصه (عرض خاص) و عرض عام نیست. این پنج تا از کلیات خمس هستند (جسم، نوع، فصل، عرض خاص و عرض عام). خدا شخص نیست، یعنی خدا موجود مشخص نیست. خدا حرکت نیست (نگفته متحرک نیست)، خدا نه نفس است و نه عقل. در توضیح نفس و عقل باید بگوییم که اشیای غیرمادی دو قسم‌اند: یا خودش غیرمادی است و هنگام انجام کار متوسل به شیء مادی می‌شود و (نفس) یا غیرمادی است ولی هنگام انجام کار متوسل به شیء مادی نمی‌شود (عقل). البته این عقل را با عقلی که یکی از نیروهای ادراکی است نباید اشتباه گرفت، با هم فرق می‌کنند. از این نظر قدمای ما می‌گفتند: نفس ذاتاً مجرد ولی

فعلماً مادی است (در مقام انجام دادن فعل) و عقل ذاتاً و فعلماً مجرد است. وی می‌گوید: خدا نه نفس است و نه عقل، یعنی خدا مادی نیست ولی دست به دامن چیز دیگری هم نمی‌شود. خدا کل نیست چون کل نیازمند اجزای خودش است و خدا نیازمند نیست. جزء هم نیست، زیرا اگر بخواهد جزء باشد باید با جزء دیگری منضم شود و کل دیگری را بسازند و این در مورد خدا مقصور نیست. حال بینیم آیا کندی متأثر از نوافلاطونیان شده است، یا خیر؟ نوافلاطونیان کسانی هستند که بعد از تعلیمات ارسطو همه جا گسترده و تحت الشعاع آن تعلیمات افلاطون کم‌کم رو به فراموشی می‌رفت، لذا تصمیم گرفتند به تعلیمات افلاطون بازگردند.

سه فیلسوف معروف یونان که به ترتیب استاد و شاگرد یکدیگر بودند: ۱. سقراط ۲. افلاطون ۳. ارسطو تفاوت عمده‌ای بین استاد و شاگردها بود و آن این که افلاطون خیلی تحت تأثیر سقراط و موافق آرا و نظرات او بود. ولی ارسطو نسبت به افلاطون خلاف این حالت را داشت و اکثر نظراتش مخالف با او بود. بعد از این که ارسطو روی کار آمد، به خاطر قوت تفکرش آرام آرام تعالیم استاد را از یادها برد، یعنی آرای ارسطو نظرات افلاطون را تحت الشعاع خود قرار داد و لذا تعلیمات افلاطون رو به فراموشی می‌رفت، تا این که بعضی از فیلسوفان روز در صدد برآمدند مکتب افلاطون را از نو زنده کنند؛ به این‌ها نوافلاطونیان می‌گویند، که چند چهره شاخص داشتند، فلوطین، فرفریوس و آمونیون ساکاس. در میان این‌ها با این که آمونیون ساکاس استاد فلوطین بوده و از لحاظ زمانی جلوتر از او بوده است ولی به شهرت فلوطین نیست. فلوطین مشهورترین چهره است. مجموعه درس‌های فلوطین در ۵۴ رساله گردآوری شده و به صورت دسته‌های شش‌تایی خاصی ترجمه شده است. از این نظر به این مجموعه سه گانه‌ها می‌گویند و به زبان عربی به آن «تاسوعات» یا «تاسوعیات»، یا «تساعیات» می‌گویند. ترجمه این کتاب از دکتر محمدحسن است.

مکتب نوافلاطونیان عمده آن چه می‌گوید در همین دو جلد است. معتزله در بناب صفات از نوافلاطونیان اثر پذیرفته بودند و کندی هم به واسطه معتزله از نوافلاطونیان

می‌کند که تعبیر «خلق از عدم» (آفرینش موجودات از هیچ) درباره آن صادق است. اما از طرفی کندی می‌بیند که این نظریه از نظر فلسفه قابل دفاع نیست، یعنی دلیل عقلی به سود این نظریه وجود ندارد. ولی در عوض دلیل عقلی به سود نظریه نوافلاطونیان (نظریه فیض یا فیضان) وجود دارد. لذا او به عنوان یک فیلسوف بیش‌تر به نظریه فیض و به عنوان یک مسلمان به «خلق از عدم» مایل است و بین این دو متحیر می‌ماند، ولی من حیث المجموع نظریه‌ای که اتخاذ می‌کند بیش‌تر آب و رنگ خلق از عدم را دارد. این درست خلاف کاری است که فارابی و ابن‌سینا کردند. این‌ها هر دو نظریه فیض و فیضان را پذیرفتند و در باب این که خدا چگونه موجودات را آفریده، رأی فارابی و ابن‌سینا دقیقاً رأی نوافلاطونیان (نظریه فیض) است. اما کندی در واقع نظریه دیگری اتخاذ کرده است. در این نظریه سه موجود، موجودات اساسی هستند: واحد، یعنی خدای ادیان و مذاهب. این خدا موجود دومی به نام عقل می‌آفریند. که این عقل موجود دیگری می‌آفریند به نام روح یا نفس که کل عالم ماده و مادیات را می‌آفریند. طبق نظریه فیض جهان این‌گونه شناخته شده است. به این سه «اقانیم ثلاثه» گفته می‌شود، یعنی اقنوم‌های سه گانه (اقنوم = جوهر). ماده جزء اقنوم‌ها به حساب نمی‌آید. عقلی هم که در این جا آمده خیلی به آن عقلی که فلاسفه ما می‌گویند نزدیک است، ولی دقیقاً آن نیست. نکته مهم این که پدید آمدن عقل به اختیار واحد نبوده است. یعنی این‌طور نبوده که واحد اراده کند و از من چیزی به نام عقل پدید بیاید. این با نظریه آفرینش دینی متفاوت است. ما می‌گوییم خدا دارای اراده است، خودش می‌خواسته این که واحد عقل را می‌آفریند، مثل این است که آتش بدون این که بخواهد می‌سوزاند، یا آب بدون این که بخواهد در سرازیری جاری می‌شود. گویا واحد ریزش کرده و ریزش واحد، عقل شده و ریزش عقل، نفس شده است. لفظ ریزش را به این دلیل به کار می‌برند که لفظ فیض یا فیضان یعنی لبریز، نظریه فیض یا فیضان یعنی لبریزی، اگر ظرفی از آب لبریز شود می‌گویند این ظرف فائض است. همین‌طور اگر آب ظرف از حد گنجایش ظرف بالاتر رود

اثر پذیرفته بود. فلوپین به جای لفظ خدا از لفظ واحد استفاده می‌کرد: (the one). در باب این واحد می‌گفتند بی‌رنگ است و هیچ وصفی را نمی‌توان به آن نسبت داد. فلوپین می‌گوید: «ما می‌توانیم بگوییم که او چه نیست، ولی در باب این که او چه هست ساکت و خاموشیم»<sup>۱</sup>، زیرا ما هر صفتی به او نسبت بدهیم او را در آن صفت با سایر اشیایی که این صفت را دارند شریک دانسته‌ایم، با این که او (واحد) شبیه هیچ موجودی نیست (لیس کمثله شیئی). لذا هیچ مفهومی در باب او قابل کاربرد نیست. با این همه فلوپین دو صفت به خدا نسبت می‌داد: ۱. برتر از هر چیز (transcendental)، یعنی متعالی است (اشکالی که فلوپین برای نسبت دادن صفات مطرح می‌کرد، در این جا لازم نمی‌آید). ۲. خدا خیر است (در این جا اشکالی که مطرح می‌کند لازم می‌آید). اگر بناست که هر صفتی شیء را شبیه یک دسته از اشیاء کند، وقتی صفت خیر را به خدا نسبت می‌دهید خدا را شبیه سایر موجوداتی که خیر هستند، می‌کنید. وی می‌گوید: به سایر موجودات به معنای مجازی خیر می‌گوییم، ولی برای خدا به معنای حقیقی خیر می‌گویند. خیر یعنی خوبی؛ خدا خوبی است. ولی سایر موجودات دیگر خوبی نیستند، بلکه دارای خوبی هستند و خوبی و دارای خوبی با هم شباهت ندارند. معتزله می‌گفتند: کَبَن یعنی شیر و لَابَن یعنی دارای شیر (شیرفروش)، شیر و دارای شیر با هم فرق می‌کنند. همان ربط و نسبتی که لبن با لَابَن دارد، خدا هم با سایر خیرها دارد و لذا هیچ شباهتی بین این‌ها نیست، بنابراین این مشکلی ایجاد نمی‌کند. مشکلی که خود این‌ها داشتند در باب این بود که خدا را نمی‌شود مثل هیچ موجود دیگری دانست، لذا به خدا نمی‌توان صفت نسبت داد. اما نظریه دیگر نوافلاطونیان، نظریه پدید آمدن جهان از خداست. همه قائل‌اند که جهان را خدا ساخته، ولی چگونه خدا جهان را آفریده است؟ فرض کنید زمانی که فقط خدا باشد و هنوز جهان را نیافریده، چه فعلی از خدا صادر شده که بقیه موجودات از او صادر شدند؟ در این جا نظریه نوافلاطونیان به نام «فیض» یا فیضان بود.

کندی از طرفی می‌خواهد به تلقی‌ای که از قرآن دارد وفادار بماند. قرآن در باب آفرینش موجودات چنان صحبت

۱. ر.ک. تاسوعات. تاسوعة سَوَم بخش سیزده و چهارده.

چه یهودی، چه مسلمان و چه مسیحی با هم اختلاف داشته‌اند که آیا می‌شود برای خدا فقط صفات سلبی به کار برد، یا صفات نسبی و ایجابی هم می‌شود به کار برد؟ بعضی از متکلمان گفته‌اند: ما صفات اثباتی هم می‌توانیم به کار ببریم. کسانی که می‌گویند ما می‌توانیم صفات سلبی را به کار ببریم، در باب خدا فقط می‌توان گفت چطور هست و دیگر نمی‌شود گفت خدا چه هست. از اوصاف خدا این است که خدا جسم نیست، شاغل مکان نیست و... اما این که چه هست را بشر نمی‌تواند تعیین کند. اگر کسی به این قائل باشد می‌گویند این فرد به الهیات یا کلام تنزیهی قائل است، زیرا فقط می‌گوید خدا از چه صفاتی متزه است و آن‌ها را ندارد. اما اگر کسی بگوید خدا را می‌شود به صفات ایجابی متصف کرد، می‌گویند این فرد به الهیات و کلام تشبیهی قائل است. یعنی یک متکلم شیعی تشبیهی هست، ولی به معنای اول به تشبیه قائل نیست.

هر جمله مثبت یک بار صادق است، اما هر جمله منفی دو بار صادق است. اگر بگوییم دوست من دانشمند است، فقط وقتی صادق است که اولاً دوست من وجود داشته باشد و دانشمند هم باشد. اما اگر بگوییم دوست من دانشمند نیست، این قضیه در دو حالت صادق است: ۱. اصلاً دوستی نداشته باشم. ۲. دوستی داشته باشم، ولی دانشمند نباشد. در این حالت دوم یعنی وقتی یک جمله منفی صادق است، به خاطر این که موضوعش در کار نیست می‌گویند قضیه شما به انتفاع موضوع صادق است. (سالبه به انتفاع موضوع) و اگر به الهیات تنزیهی قائل بشوید فقط باید محمولات منفی را بر خدا حمل کنید. جمله «خدا جسم نیست» در دو حالت صادق است: ۱. اگر خدا وجود نداشته باشد ۲. خدا وجود داشته باشد ولی جسم نباشد. اما وقتی خدا وجود ندارد و «خدا جسم نیست» صادق است، این چگونه وجود خدا را ثابت می‌کند؟ برای اثبات وجود خدا اول باید برهانی بیاورند که وجود خدا را ثابت کرده باشد و لذا سالبه صادق است، متنهانه به انتفاع موضوع، بلکه به دلیل عدم محمول. شاید این اشکال پیش بیاید که متکلمان در قرآن دیده‌اند صفات ایجابی به خدا نسبت داده شده است، چگونه می‌گویند ما طرفدار الهیات تنزیهی هستیم؟ مثلاً می‌بینند که در قرآن آمده خدا رحمان،

فیضان می‌کند. واحد هم خواسته و ناخواسته فیضان کرد و از فیضان آن عقل پدید آمد و از فیضان عقل هم نفس پدید آمد. این معنا با اندیشه مسیحیان شباهت دارد: مسیحیان هم به سه اقنوم قائل‌اند، اب و ابن و روح القدس. آب در واقع همان واحد نوافلاطونیان است و ابن هم عقل نوافلاطونیان و روح القدس همان نفس است. بحث‌های زیادی شده که این تلقی در دین مسیحیت، تلقی نوافلاطونیان هم هست. نکته اولی که در این نظریه وجود دارد این که: واحد بدون این که بخواهد لبریز شده و بدون این که بخواهد غیر خود را به وجود آورده است. این اولین تفاوت بین نظریه خلق از عدم قرآنی و نظریه فیض و فیضان است. تفاوت دوم این که در نظریه فیض فقط خدا یک موجود را آفریده و این با نظریه قرآنی سازگار نیست، کل یوم هو فی شأن. خدا یک خلقت اولیه نکرده که بقیه را آن‌ها به صورت نظام طولی بیافرینند، بلکه خودش هر آن در حال آفریدن است؛ آفریدن‌های نو به نو. این دو تفاوت چنان هستند که جمع نظریه «فیض» و «خلق از عدم» را مشکل می‌کند. اما کندی سعی کرده در عین حال که جانب نظریه خلق از عدم را بگیرد، نظریه فیض را هم رد نکند و هر دو را با هم جمع کند.

در اصطلاح کلام تشبیه دو معنا دارد، گاهی گفته می‌شود این متکلم اهل تشبیه است، یعنی معتقد است خدا دست دارد و واقعاً دست داشتن خدا مثل دست داشتن ما انسان‌هاست و یا اگر خدا راه می‌رود، راه رفتن خدا مثل ما انسان‌ها می‌ماند و... اگر یک متکلم، یا یک فرقه کلامی به چنین امری معتقد باشند، می‌گوییم این متکلم و این فرقه اهل تشبیه هستند، یعنی خدا را شبیه انسان می‌دانند. و جاء ربک و لملک صفّاً صفّاً، واقعاً راه رفتن و از راه رسیدن خدا مثل راه رفتن ما انسان‌هاست. در واقع این‌ها می‌خواهند بگویند در همه آیات قرآنی که صفتی به خدا نسبت داده شده، همه این آیات را باید به معانی حقیقی گرفت. اگر در آیه‌ای صفتی شبیه به صفت انسانی، به خدا نسبت داده شد، باید آن آیه را به معنای حقیقی گرفت و آن را تفسیر و تعبیر نکرد. این‌ها اهل تشبیه یا مشبّهه هستند. حالت افراطی این‌ها را اهل تجسم یا مجسمه می‌گویند. اما معنای دوم تشبیه: (ما در این بحث با این معنا سروکار داریم) متکلمان،

نظر این‌ها همین‌طور است، می‌گویند خدای متعال فضیلت‌ها را فضیلت کرده و لذا خدا دارای فضیلت نیست، بلکه خود فضیلت است. این‌جا بیان‌کنندگی کمی نزدیک به بیان مسیحیان می‌شود. مسیحیان هیچ‌گاه نمی‌گویند خدا با محبت است، می‌گویند خدا محبت است. نمی‌گویند خدا مهربان است، می‌گویند خدا مهربانی است. خدا عشق است، خدا خیر است. "God is". "God is good". "love" فهم این مطلب که خدا فضیلت است نه این که دارای فضیلت است، مشکل است. فضیلت صفت نیست، دارای فضیلت صفت است. صفت هیچ‌گاه جامد نیست، بلکه مشتق است.

این چهره‌ای بود که کندی از خدا نزد خود مجسم کرد که ویژگی‌های آن را از قرآن، نوافلاطونیان، معتزلیان و ارسطو گرفته بود.

بعد از کندی فارابی دومین فیلسوف بزرگ مسلمانان است. بعضی از خصوصیات او را بیان می‌کنیم. «فارابی ذوفنون» است، فقط در یک یا دو رشته اظهار نظر نمی‌کند، بلکه در مجموعه علوم و معارف زمانه خودش صاحب‌نظر است. در تاریخ فلسفه ما اگر یک متفکر ذوفن باشد به او «معلم» می‌گویند. معلم اول ارسطو و معلم دوم فارابی بوده است. در همه فنون جزویت و آگاهی داشته، گفته‌اند فارابی حتی از فن رقص هم بی‌اطلاع نبوده، بزرگ‌ترین موسیقی‌دان جهان اسلام بوده، در باب موسیقی او به زبان فارسی هم کتاب‌هایی نوشته شده، سعه اطلاعات وی در باب موسیقی، ادوات، آلات، ابزار موسیقی و سازهای مختلف در این کتاب‌ها بیان شده، حتی در بسیاری از گام‌ها و فواصل موسیقی به او نسبت داده می‌شود. فارابی از لحاظ اخلاقی مرد بزرگی بوده است. خیلی از دانشمندان در زندگی شخصی‌شان اهل رذایل اخلاقی بوده‌اند، حسد می‌ورزیدند، حرص مال داشته‌اند، شهرت طلب بوده‌اند و... (مطهری می‌گوید: ابن‌سینا دو عیب داشت: ۱. اهل فسق و فجور بود. ۲. شهرت طلب بود و دوست داشت از وزارت و امثال‌ذلک هم بی‌بهره نماند). ما انتظار داریم اگر کسی دانشمند شد از لحاظ اخلاقی هم تعالی پیدا کند ولی این‌طور نیست، چه در میان دانشمندان اسلامی و چه غیراسلامی کسانی از لحاظ علمی خیلی قوی بوده‌اند اما در

رحیم و... است. باید گفت ما وقتی می‌گوییم «خدا عادل است»، می‌فهمیم که «خدا ظالم نیست» و چیز دیگری نمی‌فهمیم. الله واحد یعنی الله لیس‌کثیر. «خدا رحمان است» را نمی‌فهمیم، فقط می‌فهمیم که «خدا نامهربان نیست». البته این سخن قابل دفاع هست، یا نیست، سخن دیگری است، ما فقط می‌گوییم کلام دو قسم است: تشبیهی و تنزیهی. عرفایی که کشف و شهود می‌کنند وقتی می‌خواهند کشف و شهود خود را بیان کنند دو دسته‌اند: یک دسته آن‌هایی که می‌گویند آن چه ما کشف و شهود کردیم، چگونه نیست و یک دسته می‌گویند آن چه ما کشف و شهود کردیم، چگونه بود. بنابراین همین بحثی که در کلام‌ست در عرفان هم هست. عرفا دو دسته می‌شوند: عرفای تشبیهی و عرفای تنزیهی.

کندی به الهیات تنزیهی قائل است. صفت مثبتی به خدا نسبت نمی‌دهد، چون خدا مانند انسان نیست (لیس‌کمثله شیئی). در میان ما انسان‌ها رذایل و فضایل اخلاقی وجود دارد، ولی آیا برای خدا هم فضیلت اخلاقی وجود دارد؟ آیا خدا هم کارهای فضیلت‌آمیز می‌کند؟ آیا فضیلت را به خدا هم می‌شود نسبت داد؟ چون فضیلت را به انسان نسبت می‌دهیم، کندی مثل سایر نوافلاطونیان می‌گوید: پس فضیلت را به خدا نمی‌توان نسبت داد، اما خدا دارای فضیلت است و اگر نشود فضیلت را به خدا نسبت داد، بنابراین باید گفت: خدا دارای فضیلت نیست، ولی آیا این درست است؟ کندی در پاسخ می‌گوید اگر می‌گوییم خدا دارای فضیلت است، به این معنا نیست که خدا دارای فضیلت نیست، بلکه به این معناست که خدا فضیلت است، نه این که دارای فضیلت است. فرض کنید یک شیء سیاه است، ولی سیاهی شیء چه رنگی است؟ اگر بخواهید بگویید سیاهی سیاه است. این مشکل پیش می‌آید که خود سیاهی هم باید سیاه باشد و آن سیاهی هم باید سیاه باشد و یتسلسل. پس باید گفت سیاهی، سیاهی است، نه این که دارای سیاهی است. اصلاً سیاهی سیاه رنگ‌ها را سیاه کرده است. در عین حال که سیاهی هر چیزی را سیاه‌رنگ می‌کند، ولی خودش را سیاه‌رنگ نمی‌کند؛ خودش همان سیاهی می‌ماند. در واقع باید گفت هر شیء سیاه‌رنگ دارای سیاهی است، اما سیاهی، سیاهی است. خدای متعال از

نداشتن و لایزال یعنی نابود ناشدنی. در گذشته هیچ وقت زمانی نبوده که خدا نباشد و هیچگاه هم در آینده نخواهد بود که خدا نباشد.

صفت دیگری که فارابی به خدا نسبت می‌دهد «ربُّ المشارق و المغرب» است، یعنی خدای مشرق‌ها و مغرب‌ها. این از قرآن گرفته شده و شاید ربُّ العوالم از ربُّ المشارق و ربُّ المغرب گرفته شده است؛ کسانی این را گفته‌اند.

نکته: چرا گفته نشده ربُّة المشرق و المغرب، که گفته شده ربُّ المشارق و المغرب؟ بعضی گفته‌اند اشاره به حرکت زمین است. اگر کسی زمین را ساکن بداند همه وقت یک نقطه زمین است که مشرق است و روبروش مغرب ولی چون زمین حرکت می‌کند، مشرق‌ها و مغرب‌ها پیدا می‌شود و هر نقطه‌ای می‌تواند در یک زمانی مشرق و در زمان دیگری مغرب واقع شود و این نشان دهنده حرکت زمین است. لذا این را یکی از معجزات علمی قرآن دانسته‌اند. البته شکی نیست که قرآن معجزه است ولی این آیه معجزه علمی به حساب نمی‌آید چون در زمان نزول قرآن و قبل از آن متفکرانی معتقد بوده‌اند که زمین متحرک است. حتی فیلسوفانی قبل از سقراط قائل بوده‌اند که زمین ساکن نیست. نکته دوم این که اگر بخواهیم این آیه را دال بر حرکت زمین بگیریم، باید آیه‌هایی که دال بر ساکن بودن زمین است را در نظر بگیریم. آیاتی داریم که «شمس و قمر هر دو در حال حرکت‌اند، ولی نه شمس به قمر می‌رسد و نه قمر به شمس» (حرکت شمس را می‌رساند). «آیا نمی‌نگری که زمین مسطح است»، مسطح بودن یا گرد بودن زمین را امروز ثابت می‌کند. (شکی نیست که قرآن معجزه است، ولی معجزه بودن قرآن را طوری باید طرح کنیم که قابل دفاع باشد، از موضع ضعف عمل نکنیم). نکته سوم این که، ربُّ المشارق و المغرب نشان دهنده حرکت زمین نیست.

۱. علت این که ربُّ العوالم را به خدا نسبت می‌دهد این است که در قرآن ربُّ العالمین داریم، یعنی خدای انسان‌ها. «ین» علامت جمع ذوی‌العقول است ولی عالمین جمع ذوی‌العقول نیست. عالمین را به معنای انسان‌ها گرفته‌اند، بنابراین نمی‌شود ربُّ العوالم را به معنای ربُّ العالمین گرفت.

عین حال از لحاظ اخلاقی منحط بوده‌اند. فارابی شخصیتی است که این‌گونه نیست و از لحاظ اخلاقی بسیار مقدس و پاک بوده. معروف است که گاهی در بازارها قدم می‌زده و می‌گفته چقدر چیزها در بازار هست که من بدان نیاز ندارم و چقدر من بی‌نیازم. حال می‌خواهیم بدانیم ویژگی‌هایی که فارابی برای خدا قائل است، دیدگاه کندی است، یا خیر؟ ویژگی‌هایی که او به خدا نسبت می‌دهد با ویژگی‌هایی که کندی نسبت می‌دهد فرق می‌کند. اولین ویژگی که به خدا نسبت می‌دهد و معمولاً در شروع کتاب‌هایش می‌نویسد، بسم الله الرحمن الرحیم ربُّ العوالم<sup>۱</sup> (خدای جهان‌ها) است. کتاب‌های او عبارت‌اند: کتاب القرون، کتاب الفاظ المستعمله فی المنطق، کتاب شرح الفارابی فی کتاب ارسطو طالیس «فی العبارة» و....

ویژگی دومی که فارابی به خدا نسبت می‌دهد «واجب الوجود» است (ویژگی اوّل ربُّ العوالم بود). وی می‌گوید: خدا واجب الوجود است.

ویژگی سوم «علت‌العلل» است، یعنی علت کلّ علت‌ها خودش علت است، بنابراین باید علت خودش هم باشد. اگر چیزی بخواهد علت خودش باشد تقدّم الشيء عن نفسه لازم می‌آید. هیچ چیزی خودش، خودش را نمی‌تواند به وجود بیاورد. درباب خدا ممکن است کسی تصوّر کند که خدا مخلوق یا معلول است، اگر خدا مخلوق باشد، یا معلول دیگری است، یا معلول خود. هیچ کس نمی‌گوید خدا معلول دیگری است زیرا در این صورت خدا، خدا نخواهد بود، اما عموم متدینان بر این تصوّرند که خدا خودش را به وجود آورده، یعنی خدا معلول است متنها معلول خودش است. ولی تصوّر درست این است که خدا اصلاً مخلوق نیست؛ نامخلوق و نامعلول است. خدا اصلاً آفریده نیست و وقتی گفته می‌شود علّة‌العلل، باید دقت داشت که علّة‌العلل یعنی علت همه علت‌های دیگر که دیگر شامل خودش نشود.

ویژگی چهارم: خدا «قدیم لایزال» است. این دو صفت است: قدیم بودن خدا ناظر به گذشته است و لایزال بودن خدا ناظر به آینده. وقتی می‌گوید خدا قدیم است یعنی در طول زمان گذشته هر چه در مقام تصوّر به عقب برگردید می‌بینید خدا وجود داشته. پس قدیم بودن یعنی آغاز زمانی

اگر زمین ساکن هم باشد مشارق و مغارب حاصل می آید. چون هر نقطه ای از زمین یک جا برایش مشرق و جای دیگر برایش مغرب است.

گفتیم شاید فارابی ربّ العوالم را از ربّ المشارق و المغرب گرفته است. ربّ المشارق و المغرب ربّ سرتاسر زمین است و فرق می کند با ربّ جهانیان. بنابراین نمی توان گفت ربّ العوالم را از ربّ المشارق و المغرب گرفته اند.

صفت دیگری که فارابی به خدا نسبت می دهد «حفظ از خطا» است، من از خدا می خواهم مرا از خطا حفظ کند. ویژگی دیگر این است که ما از خدا می خواهیم به ما فضیلت عطا می کند. پس وی قائل است به این که خدا فضیلت عطا می کند. وقتی گفته می شود خدا انسان را از گناه باز می دارد درست است یا نادرست؟ حفظ از خطا یک وقت به معنای این است که اگر کسی جایی در عرض خطا واقع شد ولی با این همه خطا نکرد، این خطا نکردن را باید به خدای متعال نسبت بدهیم. مثلاً اگر کسی در معرض مشروبات الکلی قرار گرفت ولی لب به آن نزد، بگوییم خدا او را از گناه حفظ کرده است. این معنا را می شود به خدا نسبت داد ولی این اختصاص به خطا ندارد، هرکاری در جهان صورت می گیرد بالمال به خدا نسبت داده می شود. به خاطر این که نظام جهان یک نظام طولی است و در رأس این هرم خدای متعال قرار دارد. بنابراین هر پدیده ای رخ دهد اگر رشته علی و معلولی آن را بگیریم به خدا منتهی می شود و این اختصاص به عصمت از خطا ندارد. این معنا نمی تواند مراد باشد، زیرا در این صورت اگر کسی در مجلسی واقع شد و گناه انجام داد، آن وقت باید بگوییم خدا باعث شده است، اگر می خواست جلوی او را می گرفت. پس این که خدا از گناه باز می دارد به این معنا نمی تواند باشد و اگر بخواهد به این معنا باشد نتیجه منطقی آن این می شود که کسانی که گناه می کنند خدا به گناهشان انداخته، ولی ما به چنین چیزی قائل نیستیم. پس حتماً باید معنای دیگری مراد باشد. آن معنا می تواند این باشد که شخص می خواست فسق و فجور کند ولی خدا دستش را بازداشت. خودش قصد عمل داشت، اما هر بار که می خواست انجام دهد خدا چیزی پیش آورد که قدرت این کار را نداشته باشد. ولی این را هم کسی نمی تواند قائل باشد، زیرا کسی نیست که ادعا کند من

هر چه خواستم گناه کنم یا دستم خشک شد، یا بالاخره چیزی پیش آمد که گناه نکردم. آن چه می شود نسبت داد این است که بگوییم خدا ما را از گناه باز می دارد. خدا اسباب و مقدماتی فراهم نمی کند که ما در مجلسی قرار بگیریم که بخواهیم گناه کنیم. چون وقوع در یک مجلس گناه همه وقت ارادی و اختیاری نیست. لذا وقتی می گویم خدا ما را از گناه باز دارد یعنی کاری نکند که ما در چنان مجلسی قرار بگیریم. به این معنا کسانی می گویند خدا می تواند عاصم از خطا باشد. همین سخن در باب فضیلت هم هست (عطای فضیلت)، یعنی خدا یک سلسله اسباب و شرایطی فراهم بیاورد که بتوانیم کار خوب انجام دهیم.

یکی از صفاتی که فارابی خیلی تأکید دارد، این است که خدا را به «نورالسماء والارض» توصیف می کند، یعنی «فروغ آسمان و زمین». این از آیه ۲۵ سوره نور گرفته شده: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيذُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْ النَّارُ، نُورٌ عَلَى نُورٍ، يَهْدِي اللَّهُ نُورَهُ مَنْ يَشَاءُ. این یکی از عارفانه ترین آیات قرآن است. در این آیه خدا می گوید: «خدا فروغ آسمانها و زمین است، فروغش مانند چراغ دانی می ماند (مشکاة = چراغ دان، محفظه ای که چراغ را در آن می گذارند و آن را به دست می گیرند) که در آن چراغ است، چراغ در آبگینه ای است (آبگینه = بلور) (آبگینه ستاره ای درخشان است)، آن چراغ از درخت خجسته زیتون روشنی می گیرد (از درختی فرخنده) که نه خاوری است و نه باختری، یَکَادُ زَيْتُهَا يُضِيذُ، نزدیک است که روغن این چراغ شعله ور باشد اگر چه آتش را ندیده باشد، فروغی است بر فروغ، خدا هر چه را بخواهد به فروغ خود راه می برد.

در این آیه خدای متعال اول نور آسمانها و زمین دانسته شده: الله نور السموات والارض، این همان وصفی است که فارابی اخذ کرده و از خدا فراوان به عنوان نورالسماء والارض نام می برد، فقط با این تفاوت که در قرآن سموات به صورت جمع آمده و در عبارت فارابی به صورت مفرد آمد است. در باب این که خدا چگونه نور آسمان و زمین است. متکلمان و مفسران فراوان بحث کرده اند. کسانی گفته اند:

در این بحث گفته می‌شود چگونه خداوند متعال جهانی ساخته که این همه بدی، فریب، خدعه، دروغ و... در آن است. اگر این استدلال را به صورت منطقی بیان کنیم، می‌بینیم که خیلی قوت دارد و برای رد آن تلاش زیادی لازم است. اوصافی که در همه ادیان و مذاهب به خدانسبت داده می‌شود سه وصف است که هر که به خدا قائل است به آن‌ها نیز قائل است: ۱. علم مطلق ۲. قدرت مطلق ۳. خیرخواهی مطلق. اگر خدا خیرخواه مطلق باشد، نباید بدی‌ها را بخواهد و اگر قادر مطلق است باید بتواند بدی‌ها را ریشه کن کند. اما بدی وجود دارد، پس خدا یا خیرخواه مطلق نیست، یا قادر مطلق نیست.

خیرخواه مطلق یعنی برای همه موجودات خوبی و مصلحت و منفعت آن‌ها را می‌خواهد و لذا نباید بخواهد که در جهان بدی‌ها وجود داشته باشند. ممکن است کسی بگوید خدا خیرخواه مطلق هست و نمی‌خواهد بدی‌ها در جهان باشند، ولی اگر خدا قادر مطلق است باید بتواند جلوی بدی‌ها را بگیرد (اگر خیرخواه مطلق است باید دشمن بدی‌ها باشد و اگر قادر مطلق است باید بتواند دشمن را ریشه کن کند) این دشمن هنوز وجود دارد و بدی در کار است، بنابراین یا خیرخواه مطلق نیست، یا قادر مطلق نیست. این یکی از مشکلاتی است که متدینان در همه ادیان و مذاهب دارند و به آن «مشکل تقابل شر با قدرت و خیرخواهی خدا» می‌گویند و متکلمان ما از آن به مشکل «تقابل شر با عدل الهی» تعبیر کرده‌اند. در این جا راه‌هایی برای حل این مسأله گفته شده است.

یک راه این است که اصلاً بدی وجود ندارد و شر امر عدمی است (اولین مُبَدَّه این قول افلاطون است). برای مثال فرض کنید کسی کاردی به شکم کسی فرو می‌کند و او را می‌کشد. ما احساس می‌کنیم شری انجام شده و متکلمین این را یکی یکی بررسی می‌کنند تا شر بودن آن را بیابند. می‌گویند: این که دشنه محکم است آیا بد است؟ خیر، دشنه باید محکم باشد و بُرندگی دشنه هم که بد نیست و این که شکم مثل سنگ سفت نیست نیز خوب است و بد نیست، پس فرو رفتن دشنه تیز در شکم بدی ندارد. وقتی چیزی در شکم فرو می‌رود و خون می‌آید که بد نیست (اگر بد باشد هیچ‌گاه کسی از راه حجامت معالجه نمی‌شود).

نور در این جا به معنای نور دهنده است، بنابراین نورالسموات والارض یعنی نوردهنده؛ منورالسموات والارض. این معنا را به این دلیل اتخاذ کرده‌اند که به گمان قدما نور عرض است و عرضی که آلا و لابد وابسته به غیر است. لذا اگر می‌گفتیم خدا نور است خدا می‌شد عرض وابسته، ولی وقتی می‌گوییم خدا منور است، یعنی نورانی کننده و روشن کننده آسمان‌ها و زمین. اما انصافاً این تفسیر با بقیه آیه جور در نمی‌آید زیرا بعد می‌گوید مَثَلُ نوره و نمی‌شود گفت مَثَلُ منوره، یا در آخر داریم نور علی نور یهدی... بنوره. اگر نور را به معنای روشنائی هم بگیریم، خدا روشنائی آسمان و زمین است یعنی چه؟ ابن سینا در این باب رساله‌ای نوشته، متکلمان و مفسران و عرفا نیز در این باب بسیار سخن گفته‌اند ولی هنوز روشن نیست که خدای روشنی آسمان و زمین است، یعنی چه؟ مسلماً مراد از روشنی، روشنی ظاهری نیست چون این روشنی جسم است چه جوهر باشد، چه عرض، بالاخره مادی است. بعدها شیخ شهاب‌الدین سهروردی که پایه‌گذار مکتب اشراق در جهان اسلام بود تحت تأثیر این آیه و مکتب خسروان ایران (مکتب فلاسفه ایران قبل از اسلام) بود. در مکتب اشراقیون خدا و همه موجودات نور دانسته می‌شوند. هر چه ما در فلسفه مشا و حکمت متعالیه از آن به وجود تعبیر می‌کنیم، اشراق از آن به نور تعبیر می‌کند و به جای عدم از ظلمت و یا به جای واجب‌الوجود می‌گوید نورالانوار.

وصف دیگری که فارابی فراوان به خدا نسبت می‌دهد این است که خدا بیرون برنده مؤمنان از ظلمت به تاریکی است. شکی نیست که این را متأثر از این آیه بیان می‌کند: «اللّٰهُ وَلِیُّ الَّذِیْنَ آمَنُوا یُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ اِلَى النُّورِ»، خدا حافظ انسان‌هایی است که ایمان آورده‌اند و آن‌ها را از ظلمت‌ها به نور راهنمایی می‌کند. این دقیقاً یک وصف قرآنی است. بحثی که در اوصاف خدا باید به آن اشاره کرد این است که فارابی خدا را «سازنده جهان تیرگی‌ها و جهان زوال‌ها» هم تلقی کرده؛ خدا این جهان را آفریده بحث مهم این است که اگر خدا آن صفاتی را که ما می‌گوییم دارد، چرا جهانی خلق کرده که پر از بدی‌هاست؟ این بحث با عنوان تئودیه، عدالت الهی مطرح شده است.

شر در جهان ابتدا مطلقاً وجود نداشت، بعد از این که آدمیان آفریده شدند در اثر رفتارهای بد باعث پدید آمدن شر شدند. بنابراین خدای متعال ابتدا یک جهان پاک و پیراسته از شر و بدی آفریده، هیچ بدی و فساد در کار نبوده است. آدمیان که آفریده شدند شروع به گناه و معصیت و کارهای زشت کردند و این کارها کم کم باعث شد شر در جهان وارد شود. یعنی اگر آدمیان آفریده نشده بودند، یا اگر آدمیان چنان که نبودند که بتوانند معصیت کنند، در آن صورت جهان الان هم آن چنان که روز اول پاک و پیراسته بود و هیچ فساد و شری در آن وجود نداشت، بود. به عبارتی همه شرهای جهان از انسان صادر می شود. جهان پر از شر است ولی به خاطر زشت کاری و معصیت ما انسان هاست.

نقد این نظریه: این نظریه مشکل را یک قدم عقب تر برده و گفته شر از معاصی انسان ها پدید آمده و قبل از آن وجود نداشته، ولی چرا خود انسان ها طوری آفریده شدند که دست به گناه بزنند؟

در پاسخ می گوید: این که می گوید خدا انسان ها را طوری بیافریند که دست به گناه نزنند، یعنی خدا جهان بدون شر بیافریند. ولی خدا به جای انسان مجبور انسان مختار آفرید و جهان همراه با شر؛ پس از آن انسان مختار پدید آمد. این سخن خیلی دقیق است. ولی اشکال هم بر آن وارد است. وی می گوید: اگر خدا بخواهد چنین کند البته چون انسان ها کار بد انجام نمی دادند هیچ شری در جهان نبود، ولی انسان ها مجبور می شدند و خدا به جای این شق، شق بعدی را انتخاب کرد و گفت من انسان را مختار می آفرینم خواه کار خوب بکند و خواه کار بد. خدا دو راه پیش پایش بود. ۱. انسان مجبور و جهان بدون شر می آفرید. ۲. انسان مختار و جهان همراه با شر می آفرید.

خدا شق دوم را انتخاب کرد، چون اگر شق اول را انتخاب می کرد انسان های مجبور هیچ گاه کامل نمی شدند. با انتخاب شق دوم جهان همراه با شر شد ولی چون انسان ها

بالمال متوجه می شویم آن چه باعث این شر شده نادانی است و نادانی یعنی نبودن دانایی و این هم امر عدمی است. هر جا شری دیدید بیابید که یک نبود در کار است. خدا نبوده ها را نیافریده فقط بوده ها را آفریده است. نبود چیزی نیست که خدا بخواهد بیافریند؛ این استدلال افلاطون است. شاگرد افلاطون (ارسطو) استدلال دیگری می کرد و می گفت شر امر وجودی است. و متفکران مسلمان به هر دو قول قائل اند.

به قول ارسطو شر وجود دارد ولی طبق فرض عقلی پنج قسم جهان متصور است و جهانی که فقط خیر باشد، جهان ملکوت است.

۱) فقط خیر در آن باشد (مقابل قسم ۵) ← جهان ملکوت  
۲) خیر در آن بیش تر از شر باشد (مقابل قسم ۴) ← جهان ما

۳) خیر و شر در آن مساوی است (ساختن چنین جهانی بیهوده است)

۴) شر در آن بیش تر از خیر باشد (مقابل قسم دوم) ← با خیرخواهی خدا ناسازگار است.

۵) فقط شر در آن باشد (مقابل قسم اول) ← با خیرخواهی خدا ناسازگار است

اما جهانی که فقط شر باشد (جهان پنجم) و جهانی که شر در آن بیش تر از خیر باشد، این دو هیچ گاه از دست خدای خیرخواه صادر نمی شود و ساختن جهان سوم هم بیهوده است، مثل ریختن نمک در غذا و از طرفی ریختن ماده ای که شوری را خنثی کند. جهان دوم همین جهان ماست که در آن به سر می بریم.

این قول ارسطو و افلاطون هر دو با هم در کتاب های ما می آید، گاهی می گویند: شر امر عدمی است و گاهی هم می گویند: شر جهان من حیث المجموع از خیر کم تر است این دو نظریه عمده درباره مسأله شر وجود داشته، ولی آیا این دو نظریه مسأله را حل کرده است؟ راه حل اول این که بدی وجود دارد را قبول ندارد. ولی در استدلال دوم شرّ قلیل را قبول دارد و معتقد است شرّ قلیل برای خیر کثیر ضرورت دارد. مثلاً برای خیر کثیر ناشی از درس خواندن شرّ قلیل بی خوابی لازم است.

راه حل سوم از آگوستین قدیس<sup>۱</sup> است. وی می گوید:

۱. وی دویست سال قبل از پیامبر اکرم و طبعاً پانصد سال قبل از فارابی می زیسته است و بنابراین خیلی احتمال دارد که فارابی متأثر از آرای او شده باشد.

برحذر باشید.»

نقطه قوت سخن آگوستین قدیس از این جهت است که بیش‌ترین شروری هم که ما از آن دم می‌زنیم همین شرور اجتماعی و شرور اخلاقی هستند که این‌ها از درون ما برمی‌خیزند. ضعف سخن آگوستین این است که به جای این که بگوید همه شرها ناشی از اعمال ما هستند ولی شرهای طبیعی قبل از آفرینش انسان هم وجود داشته‌اند. امروزه بسیاری از متفکران و عالمان اخلاق رأی آگوستین را می‌پذیرند و معتقدند همه شرها از درون ما برمی‌خیزد. اگر ما انسان‌ها آن چنان که باید عمل می‌کردیم، دچار این همه مفسده‌های اخلاقی و معنوی نبودیم و هیچ وقت عالم این چنین نمی‌شد. خانم لوئیزی از متافیزسین‌ها و متفکرانی که به این نظریه قائل و معتقد است همه شرها از درون ما برمی‌خیزند کتاب «شفای زندگی» ترجمه گیتی خوشدل از وی می‌باشد، وی ۷۰ صفحه از کتاب را به بیماری‌های مختلفی که بشر دارد اختصاص داده، از گریپ و زکام گرفته تا سرطان، نام بیماری‌ها را نوشته و برای هر بیماری گفته انسان چه مفسده اخلاقی‌ای می‌یابد که به این بیماری دچار می‌شود و در ستون دوم هم می‌گوید چه کاری بکنیم این مفسده و در نتیجه این مریضی برطرف شود. فراوان کتاب به زبان فارسی منتشر شده که این نظر در آن القا شده است. کتاب‌های دیگر این نویسنده عبارت‌اند از: در مخفی توفیق، نفوذ کلام، کلام تو عصای معجزه‌گر توست، بازی زندگی و راه این بازی. خانم کاترین آند هم در کتاب‌های خود از جمله از دولت عشق، قانون توانگری، چشم دل هوش دار، (ترجمه گیتی خوشدل) به این رأی معتقد است. این هم راه حل سومی بود برای مسأله شر. که این راه حل هم به خدا خیرخواهی مطلق و قدرت مطلق نسبت می‌دهد ولی در عین حال می‌خواسته ماکمال پیدا کنیم. و اگر استکمال ما را بخواهد «طبعاً نباید انسان مجبور بسازد، بلکه انسان مختار بسازد». برخی از این انسان‌های مختار بدی می‌کنند و بعضی خوبی و لذا شر به وجود می‌آید. در باب این که اگر انسان‌ها بخواهند کار بد نکنند مجبور می‌شوند و اختیار خود از دست می‌دهند، مگس و آنتونی فلو انتقاداتی کرده‌اند.

مختارند هر دو کار را می‌توانند بکنند. این نظر را سنت آگوستین هم قبول می‌کند که شر امر عدمی نیست بلکه وجودی است، یعنی واقعاً شر در جهان وجود دارد ولی زاده دست خود ماست. «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ» (تعبیر قرآنی) آن چه مردم می‌کنند باعث فساد در جهان می‌شود. در این جا متفکران غربی مثل مگس، آنتونی فلو، و... شبهاتی مطرح کرده‌اند که قابل اعتنا هم هست. اما یک نکته در جهت ثابت این نظریه و یک نکته هم در جهت نفی این نظریه وجود دارد.

نکته اول (نفی رأی): زمانی که آگوستین قدیس این سخن را گفته علوم طبیعی پیشرفتی که اکنون دارد را نکرده بود. امروزه ما می‌دانیم قبل از این که بشر روی زمین پدید بیاید هم شر وجود داشته، آتشفشان، زلزله، رعدوبرق و... رخ می‌داده آن چه ما به آن شر می‌گوییم (زلزله، آتشفشان و...) قبل از بشر هم بوده است.

نکته دوم اثبات رأی: اگر سخن آگوستین را نپذیریم که «همه شرها از درون ما آدمیان برمی‌خیزند» اما غالب شرها از درون انسان‌ها برمی‌خیزند. برای فهم این مطلب شرها را به سه دسته تقسیم می‌کنیم. البته لایب نیتز به دسته چهارم شرور که به آن شر مابعدالطبیعه یا متافزیک می‌گویند، نیز قائل بود (به بحث ما مربوط نمی‌شود و لذا به آن نمی‌پردازیم).

(۱) شرور طبیعی: مثل زلزله، آتشفشان، قحطی، سیل، صاعقه و... شروری که در فعل و انفعالات طبیعی ایجاد می‌شود.

(۲) شرور اجتماعی: دست به هم دادن شرور اخلاقی با طبیعی است و عمدتاً از شرور اخلاقی برمی‌خیزد، مثل ناامنی اجتماعی.

(۳) شرور اخلاقی: در دین به آن‌ها گناه و معصیت می‌گویند. از لحاظ اخلاقی به آن شر می‌گویند، مثل استبداد، ظلم، خیانت، حسد و...

بیماری‌ها شرور اجتماعی هستند زیرا فعل انسان هم در آن اثر دارد و آن رعایت نکردن بهداشت است که دامن همه را اعم از مراعات کنندگان بهداشت و غیر مراعات کنندگان را هم می‌گیرد. قرآن می‌فرماید: «از بدی‌هایی که فقط دامن بدکاران را نمی‌گیرد، بلکه دامن نیکوکاران را هم می‌گیرد،

رافع عطش است، پس ۱. آب جسم است؛ بالوجوب یا بالضرورة ۲. آب گرم است؛ بالامکان ۳. آب غیرجسم است؛ بالامتناع و یا بالاستحاله. قضیه از این سه قسم بیرون نیست. بالطبع هر قضیه‌ای یکی از این سه ماده (وجوب، امکان، ضرورت) را دارد. ولی ممکن است این موادی که دارد را هم به زبان بیاوریم و هم به زبان بیاوریم. ماده اگر به زبان بیاید به آن جهت می‌گویند. هیچ قضیه‌ای بدون ماده نیست ولی اکثر قریب به اتفاق قضایا جهت ندارند، زیرا ما به ندرت ماده قضیه را به زبان می‌آوریم، لذا جهت ندارند. گاهی ما جهت قضیه را در محمول قضیه ادغام می‌کنیم.

دسته اول

## دوم

آب جسم است؛ بالوجوب یا بالضرورة ← آب واجب‌الجسمیه، یا آب ضروری‌الجسمیه است؛ بالضرورة. آب سرد است؛ بالامکان ← آب ممکن‌البروده؛ بالضرورة.

آب غیرالجسمیه است؛ بالامتناع یا بالاستحاله ← آب مستحيل غیرالجسمیه، یا آب ممتنع غیرالجسمیه است؛ بالضرورة.

نکته اول: در قضایای دسته اول، جسم، سرد، غیرالجسمیه یعنی محمولات قضایا، صفت هستند و ماده قضایا، یعنی وجوب، امکان و امتناع اسم هستند. اما در قضایای دسته دوم درست برعکس، محمول‌ها به اسم تبدیل می‌شوند، جسم به جسمیت، بارد به برودت و... و ماده قضایا که در محمول ادغام شده است به صفت تبدیل می‌شود، مثلاً وجوب به واجب، امکان به ممکن، امتناع به ممتنع تبدیل می‌شود.

نکته دوم: ماده قضایای دسته دوم همگی ضرورت دارند.

در مورد قضیه «خدا واجب‌الوجود است»؛ این قضیه مانند «آب واجب‌الجسمیه است»، نمی‌باشد اگر مثل هم باشند به این معناست که وجوب وجودی که به خدا نسبت می‌دهیم وجوب منطقی است، یعنی یکی از مواد ثلاث است. اما وجوبی که به خدا نسبت می‌دهیم از مواد ثلاث نیست.

«آب واجب‌الجسمیه است»، در اصل بوده «آب جسم

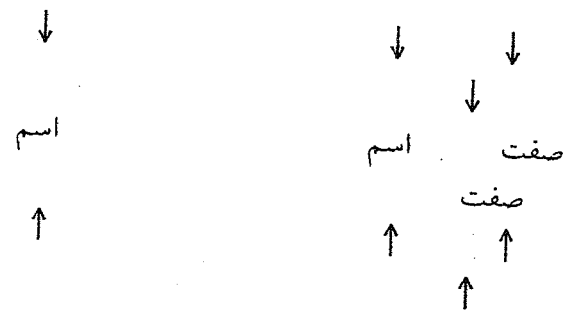
نیست برای این که بماند و هستی داشته باشد موجود دیگری به او اذن بدهد. اگر خدا بخواهد ضد داشته باشد معنایش این است که تا زمانی که ماندگاری خود ادامه خواهد داد که ضدش بگذارد. اگر روزی ضدش نگذاشت خدا باید نابود شود و این با مکتفی بالذات بودن خدا ناسازگار است. به تعبیر دیگر خدا مکتفی بالذات است، یعنی امکان این که روزی نباشد نیست. واجب‌الوجود است، یعنی وجود او باید باشد. واجب یعنی بایسته و وجوب وجود یعنی وجود او بایسته است و باید باشد. نمی‌توان تصور کرد که او روزی وجود نداشته باشد. در باب این که خدا واجب‌الوجود است یک تصور را باید از ذهن بیرون برد، این که وجوبی که به خدا نسبت می‌دهیم، وجوب منطقی باشد؛ وجوب خدا، وجوب فلسفی است. در منطق، هر قضیه‌ای یکی از سه ماده وجوب = ضرورت، امکان و امتناع = استحاله را دارا می‌باشد که به این سه مواد ثلاث می‌گویند. یعنی هر قضیه‌ای  $\bar{a}$  و  $\bar{b}$  یا باید ماده وجوب، یا ماده امکان، یا ماده امتناع داشته باشد؛ حصر، حصر عقلی است. مثلاً قضیه « $X$ ،  $Y$  است» از سه حال بیرون نیست. وقتی  $X = (a+b+c)$  یعنی  $X$  با این سه مفهوم تعریف می‌شود.  $X$  را معرف (تعریف شده) و  $a, b, c$  را اجزای تعریف می‌گوییم. گاهی به جای اجزای تعریف از لفظ ذاتیات استفاده می‌کنیم و می‌گوییم  $a, b, c$  از ذاتیات  $X$  هستند. برای تعریف هر مفهومی باید  $\bar{a}$  و  $\bar{b}$  از چند مفهوم دیگر استفاده کنیم. بنابراین هر معرف ذاتیاتی دارد و با این مقدمه می‌گوییم اگر « $X$ ،  $Y$  است»، این  $Y$  از سه حال بیرون نیست: ۱.  $Y$  همان  $a$  است، یا  $Y$  همان  $b$  است، یا  $Y$  همان  $c$  است، یا دوتای از این‌ها و یا سه تای از این‌هاست. اگر محمول قضیه یکی یا دوتا یا همه ذاتیات موضوع قضیه باشد در این صورت می‌گویند ماده این قضیه وجوب یا ضرورت است. ۲.  $Y$  نقیض ذاتیات موضوع است، یعنی نقیض  $a$ ، یا نقیض  $b$ ، یا نقیض  $c$  است، یا نقیض دوتای از این‌ها، یا نقیض همه ذاتیات است، در این صورت محمول ما نقیض یک یا دو یا همه ذاتیات موضوع است. در نتیجه ماده قضیه امتناع و یا استحاله است. ۳.  $Y$  نه خود ذاتیات باشد و نه نقیض ذاتیات، بلکه مفهوم ثالثی باشد، در این صورت ماده قضیه امکان است. مثلاً آب جسمی که مایع و

یک راه حلّ دیگر هم... قدیس از قدیسان بزرگ مسیحیت داده و راه حل دیگری یک شاخه کلامی مسیحی (کلام یا الهیات پویشی) داده که تحت تأثیر آلفرد نورث وایتهد ایجاد شده است. غزالی نیز راه حلّی داده ولی ما وارد بحث این‌ها نمی‌شویم چون ربطی به فارابی ندارند. نظر فارابی: فارابی از میان راه حل‌ها روی آن راه حلّی تأکید می‌کند که افلاطون بیان کرده، یعنی معتقد است: «شر امر عدمی است». بنابراین در عین حال که خدا را خالق جهان تیره روزی‌ها و ناپایداری‌ها می‌دانست با این همه احساس نمی‌کرد که این مطلب با خیرخواهی و قدرّت مطلق خدا منافات دارد.

یکی دیگر از ویژگی‌هایی که به خدا نسبت می‌دهد «الموجود الاول» است. منظور از اوّل، اوّل زمانی نیست زیرا اگر مراد از موجود نخستین، نخستین به لحاظ زمانی باشد یعنی قبل از همه از لحاظ زمانی خدا به وجود آمده است. در این صورت یک چیز قبل از خدا بوده و آن خود زمان است، لذا مراد از اوّلیت، اوّلیت زمانی نیست، بلکه اوّل رتبی مورد نظر است. ممکن است دو چیز هم زمان با هم باشند، متتها یکی نسبت به دیگری اوّل باشد؛ مثل چرخیدن کلید و حرکت دست که از نظر زمانی با هم فاصله ندارند ولی حرکت دست اوّلیت رتبی دارد نسبت به حرکت کلید. به همین علّت گاهی فارابی خدا را به عنوان «السبب الاول» یاد کرده است یعنی نخستین سبب سایر اشیا. در باب واجب الوجود ویژگی دیگر خدا از نظر فارابی، ازلی بودن است. ازلی یعنی بدون آغاز زمانی و برای زمان نداشتن خدا از لفظ دائم الوجود استفاده کرده. ویژگی دیگر از نظر فارابی این است که خدا به چیزی نیازمند نیست. این عدم نیاز خداوند مشکلی برای متفکران ایجاد می‌کرده و آن هم آفرینش جهان است که اگر واقعاً خدا به هیچ چیزی نیازمند نیست، چرا جهان را آفریده؟ به نظر می‌آید خدا نیازی داشته که این جهان را آفریده و برای برآوردن این نیاز جهان را آفریده است. به تعبیری اگر بخواهید بگویید خدا هیچ نیازی به این جهان نداشته و با این حال جهان را آفریده، می‌شود گفت کار خدا در آفریدن جهان لغو بوده است. این اشکالی است که متکلمان به آن پرداخته‌اند و گفته‌اند در بادی نظر چنین اشکالی پیش می‌آید.

ویژگی دیگر که فارابی به خدا نسبت می‌دهد این است که خدا شریک ندارد، لاشریک له، این وصف چندان ناشناخته نیست. اما وصف دیگر این است که خدا ضد هم ندارد، این حاصل تفکر فلسفی فارابی است. وی معتقد است: خدا ضد ندارد، زیرا ضد دو چیزی هستند که با هم می‌جنگند و در صدد نابود کردن یکدیگر برمی‌آیند و سرانجام هم یکی دیگری را نابود می‌کند. بنابراین خدا اصلاً ضد ندارد یعنی چیزی نیست که بتواند با خدا بجنگد و یا نابود شود و یا نابود کند. فارابی در این جا پشتوانه نقلی ندارد، بلکه استدلال فلسفی کرده یعنی تعریفی از ضد داده و می‌گوید بنا به این تعریف خدا ضد ندارد. فلاسفه بعدها برای توصیف خدا می‌گویند: «لا یدّ له و لا ضدّ له»، ید همان شریکی است که فارابی می‌گفت و ضد همین ضدّی است که بیان کردیم. در قرآن مفرد استعمال نشده ولی جمع آن به کار رفته است («برای خدا چرا آنداد قرار می‌دهید») قدمای ما می‌گفتند: خدا نه ضد دارد و نه ید و مرادشان از ند شریک بود. اما چرا خدا ضد ندارد؟ برای بیان این مطلب ابتدا باید ضد را تعریف کنیم. وقتی دو چیز ضد هم هستند که با یکدیگر بجنگند و علاوه بر این بتوانند یکدیگر را نابود کنند. فارابی می‌گوید: اگر معنای ضد این باشد، بالطبع خدا ضد ندارد. زیرا خدا ضد دارد معنایش این می‌شود که موجودی در جهان هست که با خدا می‌جنگد و علاوه بر این هم می‌تواند در این جنگ مغلوب و هم می‌تواند غالب شود. اگر به چنین چیزی قائل شویم دو اشکال پیش می‌آید. اشکال اوّل: ابدی بودن خدا از میان می‌رود زیرا اگر شیئی بتواند خدا را نابود کند می‌توان تصوّر کرد که روزگاری جهان برقرار باشد ولی خدا نباشد و لذا خدا ابدی بودنش را از دست می‌دهد. خدا ابدی است یعنی هیچ‌گاه نیست که خدای متعال در آینده نباشد. اشکال دوّم: خدا چون می‌تواند نابود شود معلوم می‌شود مکتفی بالذات نیست، یعنی خودش برای ماندگاری خودش کافی نیست. برای ماندن او باید موجودات دیگر اجازه بدهند که او بماند. مکتفی بالذات، یعنی برای هستی خودش کافی است. هستی داشتن او در گروی اذن و اجازه موجود دیگری نیست. پس مکتفی بالذات یعنی موجودی که برای ماندگار بودنش خودش کفایت می‌کند و دیگر نیاز

است بالوجوب» و اگر «خدا واجب الوجود است» نظیر آن باشد،



پس: خدا واجب الوجود است در اصل بوده خدا موجود است بالوجوب.

در چه صورتی می‌توانیم بگویم ماده یک قضیه بالوجوب، یا بالضرورة است؟ زمانی که محمول قضیه یکی از اجزای تعریف موضوع باشد (یکی از ذاتیات موضوع). پس وقتی می‌توانیم بگویم خدا موجود است بالوجوب، یا بالضرورة که «موجود» یکی از ذاتیات موضوع باشد. ولی اگر موجود از ذاتیات خدا باشد، دو اشکال پیش می‌آید: ۱. فلاسفه می‌گویند در تعریف هیچ شیء نمی‌توان از «موجود» به عنوان یکی از اجزای تعریف استفاده کرد. پس برای تعریف خدا نمی‌توان از «موجود» استفاده کرد. ۲. اگر موجود بخواهد یکی از اجزای تعریف خدا باشد باید خدا قابل تعریف باشد. با این که همه فلاسفه ما می‌گفتند «خدا قابل تعریف نیست»، پس نمی‌توان گفت خدا موجود است بالوجوب یا بالضرورة و نمی‌توان گفت خدا واجب الوجود است بالضرورة، بلکه خدا واجب الوجود است بالامکان. یعنی وجوبی که به خدا نسبت می‌دهیم، وجوب منطقی و یکی از مواد ثلاث نیست، بلکه وجوب فلسفی است. پس اگر کسی گفت خدا موجود است باید به لحاظ منطقی ماده‌اش ماده امکان باشد اما خدای واجب الوجود، یعنی خدا در عالم خارج چنان است که نمی‌تواند باشد، ولی نه به این معنا که وجود را در تعریفش اخذ کرده‌ایم، بلکه خدا واجب الوجود است یعنی خدا موجودی است که نمی‌تواند نباشد. حال چه رمزی دارد که خدا نمی‌تواند نباشد و واجب الوجود است، ولی سایر موجودات چنین نیستند؟ «ممکن الوجود» یعنی آن چه (X) وجودش در گروی چیز دیگر و شرایط دیگری است. اگر آن شرایط موجود باشند این شیء (X) هم موجود است و اگر آن شرایط موجود

نباشند این شیء هم موجود نیست. به این معنا که «وجود X مشروط است به وجود این شرایط» و «نبود X هم مشروط است به نبود این شرایط». چنین پدیده‌ای مشروط الوجود و مشروط العدم است. یعنی بود و نبود او شرط یا شرایط می‌خواهد. به این ترتیب ما «مشروط الوجود و العدم» داریم که به جای آن می‌توان گفت «ممکن الوجود و العدم»، یعنی آن چه امکان وجود و امکان عدم داشته باشد. پس ممکن الوجود و العدم یعنی مشروط الوجود و العدم. به جای ممکن الوجود و العدم می‌توان گفت ممکن الوجود، زیرا اگر چیزی ممکن الوجود باشد عدمش هم ممکن است. آیا در اطراف خود می‌توانید پدیده‌ای را پیدا کنید که وجودش شرط نداشته باشد؟ مثلاً صندلی اگر فشار هوا پنج برابر شود خرد می‌شود، یا اگر خورشید صد کیلومتر به زمین نزدیک‌تر شود این صندلی دیگر این طور نیست. پس بودن صندلی در این وضعیت در گروی بسا چیزهاست. پس صندلی ممکن الوجود است، اگر شرایط لازم باشد در همین حال می‌ماند و الا در این حال نمی‌ماند. با توجه به این که ممکن الوجود یعنی مشروط الوجود، هر پدیده‌ای در اطراف شما ممکن الوجود است. آیا موجودی هست که وجودش به هیچ شرطی وابسته نباشد؟ حالا که ممکن الوجود یعنی مشروط الوجود، پس واجب الوجود یعنی مطلق الوجود (بدون قید و شرط)، یعنی همه جهان هر طور هم بشوند او هنوز سر جای خودش ایستاده است. ما در عالم خودمان حتی یک پدیده هم نداریم که جهان هر طور شود باز هم آن پدیده سر جای خودش بایستد. خدا واجب الوجود است، یعنی وجودش به هیچ چیز بستگی ندارد که اگر آن چیز باشد او هم موجود باشد و اگر آن چیز از بین برود او هم از بین برود. هر چه پیش بیاید خدا سر جای خودش باقی است و از این نظر به او واجب الوجود می‌گویند. لذا فارابی در باب خدا می‌گوید «لا امکان أن لا يوجد ولا به وجه ما من الوجود»، یعنی امکان ندارد که خدا وجودش را از دست بدهد. چون چیزی امکان دارد وجودش را از دست بدهد که مشروط شود و وقتی شرط‌هایش از بین بروند او هم از بین برود. این وجوب را وجوب فلسفی می‌گویند. وجوب فلسفی = نامشروط بودن وجود چیزی. پس خدا باید باشد، دیگر نمی‌تواند که نباشد. فارابی می‌گفت: اگر

خدا بخواهد ضد داشته باشد، یا باید ابدی نباشد (با این که ابدی است)، یا باید مکتفی بالذات نباشد. (مکتفی بالذات یعنی برای بودنش خودش کافی است) بودنش در قید و بند هیچ شرط دیگری غیر از خودش نیست.

این که فارابی می‌گوید خدا ضد ندارد منظورش بیش‌تر متوجه زرتشتیان است. زرتشتیان معتقد بودند: خدا ضد دارد. خدا اهورامزدا است و ضد او اهریمن نام دارد. واقعاً معتقد بودند این دو خدا (خدای خیر و خدای شر) با هم می‌جنگند.

اما وصف دیگری که فارابی برای خدا قائل است این که خدا بساطت کامل دارد و کاملاً بسیط یعنی بی‌جزء است. وی بساطت را دو معنا می‌کند و به هر دو معنا برای خدا بساطت قائل است. او می‌گوید این که خدا بساطت دارد یک معنایش این است که غیر منقسم فی جوهره است، یعنی خدا در ذات خودش قابل انقسام نیست. یکی هم غیر منقسم بالقول. هر شیء را در نظر بگیریم می‌توانیم در باب آن این‌طور بگوییم که آن شیء در عالم خارج قابل قسمت به دو تکه می‌باشد و هر کدام از این دو قسمت نیز به دو بخش دیگر قابل قسمت هستند و این تقسیم تا بنی‌نهایت ادامه دارد زیرا آخرین قسمت یا دارای بُعد است، یا بُعد ندارد. اگر ندارد، پس این اشکال پیش می‌آید که از مجموعه اجزای بعد یک شیء بعددار فراهم آمده و این غیرممکن است. و اگر بعد دارد باز هم قابل تقسیم است، متناهی این تقسیم عملی نیست، زیرا تقسیم عملی در گروهی داشتن ابزار است. اگر شیء از یک حدی ریزتر شود ما آلت و ابزاری برای دو تکه کردن آن نداریم. اما به هر حال قابل تقسیم است و ابزار نداشتن ما داستان دیگری است. فارابی می‌گوید: خدای متعال قابل تقسیم نیست، یعنی در ذات خودش قابل انقسام نیست، زیرا اگر قابل انقسام باشد آن اجزا علت وجودی او می‌شوند. اگر چیزی از چند تکه درست شده باشد، هر کدام از آن تکه‌ها یکی از علت‌های ناقصه پیدا آمدن کلی است و همه با هم علت تامه هستند و در نتیجه خدا نیازمند علت می‌شود. مگر خدا را علت العلل می‌دانستیم یعنی می‌گفتیم خدا علت نامعلول است، با این تصویر خدا معلول اجزای خودش می‌شود.

معنای دیگر بساطت خدا: غیر منقسم بالقول، یعنی خدا

تعریف‌ناپذیر است. اما چرا غیر منقسم بالقول، یعنی غیر قابل تعریف؟ اگر بخواهیم مثلاً مفهوم X را تعریف کنیم تعداد مفاهیمی که در تعریف X به کار می‌بریم یا یکی است، یا بیش از یکی. اگر تعداد مفاهیم یکی باشد، یعنی برای تعریف مفهوم X فقط یک مفهوم دیگر به کار برده‌اید، در این صورت X را تعریف نکرده‌اید بلکه مترادف آن را بیان کرده‌اید. پس در تعریف یک مفهوم نمی‌توان به کار برد، لااقل باید دو مفهوم به کار ببریم بنابراین هر تعریفی لااقل دو جزء دارد و اگر می‌گویند چیزی غیر منقسم بالقول است یعنی قابل تعریف نیست، اگر بخواهد قابل تعریف باشد باید لااقل دو جزء داشته باشد، وقتی دارای جزء نیست پس دارای تعریف و قابل تعریف هم نیست.

خدا قابل تعریف نیست و نمی‌شود آن را تعریف کرد. فارابی می‌گوید به سه دلیل خدا قابل تعریف نیست (البته این که این‌ها سه دلیل هستند، یا قابل اندراج در یکدیگرند سخن دیگری است): ۱. ضعف عقل بشر: چون بشر عقلش ضعیف است، نمی‌تواند تعریف کند. وقتی انسان می‌خواهد چیزی را تعریف کند باید بر آن احاطه علمی پیدا کند. احاطه علمی غیر از احاطه فیزیکی است. مثلاً اگر بخواهید گل را تعریف کنید باید اوصاف و ویژگی‌های گل را کاملاً بشناسید. به این احاطه علمی بر گل می‌گوییم، ولو که بر گل‌ها احاطه نداریم ولی گل‌ها بر ما احاطه دارند و اطراف ما را فرا گرفته‌اند. احاطه علمی یعنی بر جمیع ویژگی‌های آن موجود علم و آگاهی داشته باشیم. اگر کسی بخواهد خدا را تعریف کند، باید عقلش بر خدا احاطه علمی پیدا کند، در حالی که عقل ما نمی‌تواند بر خدا احاطه علمی داشته باشد، زیرا عقل ما محدود و خدا نامحدود است و هیچ‌گاه محدود بر نامحدود احاطه علمی نمی‌تواند پیدا کند.

۲. عقل ما به اشیای مادی آلوده شده است. از وقتی چشم باز کرده‌ایم عقل ما با مادیات سر و کار داشته نه با مجردات و این قدر با ماده و مادیات انس گرفته که چیز غیرمادی را نمی‌تواند تصور کند. هر قدر هم بگویند روح جا و مکان ندارد، نه در بدن است و نه در بیرون از بدن، باز نمی‌توانیم تصور کنیم یعنی چه. این به دلیل آغشته بودن عقل ما با ماده و مادیات است. لذا چیزی که اوصاف ماده و مادیات و زمان

و مکان نداشته باشد اصلاً قابل تصوّر نیست. ما حتّی برای خدا هم یک مکانی در نظر می‌گیریم. خدای بدون مکان و زمان برای ما قابل تصوّر نیست و چون قابل تصوّر نیست، طبعاً قابل تعریف هم نیست.

۳. خدا از شدّت وضوح مخفی است. برای مثال ماهیان شنیده بودند در جهان آب وجود دارد. یک روز قرار شد تحقیق کنند ببینند آب کجا هست. خودشان در آب غوطه‌ور بودند و همه چیزشان آب بود ولی با این همه باور نمی‌کردند که آب در جهان باشد. آب برای آن‌ها از شدّت وضوح مخفی بود. رمزش چه بود که ماهیان وجود آب را احساس نمی‌کردند؟ یا اصلاً چه می‌شود که ما وجود اشیا را احساس می‌کنیم؟ ما وقتی وجود چیزی را احساس می‌کنیم که گاهی آن چیز غایب شود. وقتی چیزی از منظر و حیطة زندگی ما غایب شود، وجودش را احساس می‌کنیم و می‌گوییم تا الان داشتیم ولی حواس مان نبود. مثلاً اگر در جهان تاریکی وجود نداشت. هیچ مکان و اتاق تاریکی هرگز نمی‌دیدیم، نور را اصلاً احساس نمی‌کردیم و نمی‌فهمیدیم که چیزی هم در جهان به نام نور وجود دارد. این که ما وجود نور را می‌فهمیم برای این است که گاهی تاریکی و ظلمت می‌آید و نور نیست، پس از فقدان آن به وجودش پی می‌بریم. حکمای قدیم می‌گفتند تُعرَفُ الاشياء باضدادها، هر چیز را از راه ضد آن تشخیص داده می‌شود. اگر ضد نداشته باشد قابل تشخیص نیست، بلکه تُعرَفُ الاشياء باغیرها، هر یک از اشیا با غیر آن‌ها تشخیص داده می‌شود. پس ما آدمیان که به جود نور پی می‌بریم چون بعضی اوقات نور نیست و لذا می‌فهمیم که نور وجود دارد. ماهیان چون هیچ گاه بدون آب زندگی نکرده‌اند لذا اصلاً حس نمی‌کنند که آب وجود دارد. ما در زندگی اگر کمی تنگی نفس و خفگی احساس نکنیم، به وجود هوا پی نمی‌بریم. ملاهادی می‌گوید: «یا من هواختفاء افرط نوره»، ای کسی که از بس پر نوری مخفی مانده‌ای. یعنی وقتی چیزی شدیداً نورانی باشد از وجودش باخبر نمی‌شویم. فارابی می‌گفت: رمز این که ما به وجود خدا پی نمی‌بریم این است که خدای متعال بسیار؛ بسیار نور شدیدی دارد. فارابی از مثال نور استفاده می‌کند و می‌گوید نورهای مادی هر چه شدیدتر باشند بیش‌تر دیده می‌شوند. هر چه فاصله

بیش‌تر شود نور باید شدیدتر باشد تا احساس شود، اما فارابی می‌گوید تا یک حدّی این طور است به یک مرحله که برسد هر چه نور شدیدتر باشد، کم‌تر آن را می‌بینیم. خدا هم همین‌طور است از شدّت نورانیّت که دارد، چشم دل‌مان خدا را نمی‌تواند ببیند، این است که خدای متعال تعریف‌ناپذیر است.

از نظر فارابی نتیجه این قول که خدا هم منقسم بالقول است و هم غیرمنقسم در ذات، این است که خدای متعال ماده ندارد و در نتیجه صورت هم ندارد (ماده و صورت که از جواهر هستند مورد نظر است). خدا بی‌ماده است، چون اگر ماده داشته باشد در وجودش به ماده نیاز دارد، ولی نیاز با بی‌نیازی خدا ناسازگار است. و خدا بی‌صورت است، زیرا چیزی که ماده ندارد صورت هم ندارد، صورت همیشه روی ماده می‌آید و اگر چیزی ماده نداشته باشد، بالطبع صورت هم ندارد.

فارابی می‌گوید: وجود خدا غرض و غایت ندارد. یعنی درباره هر چیزی می‌شود گفت که به وجود آمده تا چیز دیگری موجود شود، اما در مورد خدا نمی‌توان گفت که وجودش برای غرض و غایت دیگر است. وجود خدا غرض و غایت ندارد، اگر داشته باشد، یعنی وجودش علت دارد و علت خدا آن غایت است، متهاعلت غایی خداست؛ خدا هیچ‌گونه علتی ندارد.

وی می‌گوید: خدا المحبوب الاول و المعشوق الاول است، یعنی نخستین محبوب و معشوق خداست. وی میان حب و عشق فرق قائل شده و این‌ها را دو مفهوم متفاوت دانسته است. عشق، حبّ شدید است. محبوب یعنی کسی که انسان دوستش دارد و معشوق یعنی کسی که انسان بسیار دوستش دارد. بنابراین حب نسبت به عشق عام است؛ عشق یعنی حبّ شدید. گاهی برای تصویر دوست داشتن شدید می‌گویند رمز این که عشق به معنای دوست داشتن شدید است، این است که انسان در زندگیش محبوب فراوان می‌تواند داشته باشد، ولی معشوق فقط یکی می‌تواند داشته باشد. در واقع محبوب بدیل‌پذیر است ولی معشوق بدیل‌پذیر نیست.

نکته دیگر این که فارابی می‌گوید: محبوب و معشوق اوّل بودن خدا به این دلیل نیست که انسان‌ها او را دوست

یکی از کتاب‌های مهم ابن سینا الاشارات و التنبیهاست. بخش حکمت این کتاب، ده نمط دارد. یک بخش منطق دارد و نمط‌های هشت و نه و ده به بحث عرفانی می‌پردازد عنوان نمط هشتم عبارت است از فی البهجة والسعادة، یعنی درباره شادی و نیک‌بختی. و عنوان نمط نهم مقامات العارفين، یعنی درجاتی که عرفا در سیر عرفانی پیدا می‌کنند و عنوان نمط دهم اسرارالایات است، یعنی سر کارهای عجیب و غریبی که از عرفا صادر می‌شود. وی در این سه نمط سخنان عرفانی می‌گوید، سخنانی که کمی باورنکردنی است کسی که تجربه عرفانی نداشته چنین سخنانی گفته باشد. به نظر می‌آید وی چنین سخنانی را از دو منبع گفته است: (۱) از شنیده‌ها و مطالعاتی که در باره آثار عرفا داشته، از این آثار مطالبی را جمع آوری کرده و در آثار خود بیان کرده است. (۲) ابن سینا بسیار تیزهوش بوده و کسی که باهوش باشد وقتی سخنانی در بابی بیان می‌شود می‌تواند دریابد که در آن حوالی چه می‌گذرد. لذا با این که خودش اهل عرفان نبوده ولی می‌فهمیده است که عرفا باید در چنین حالاتی باشند. عارفی در وصف بوعلی گفته: ما هر جا رفتیم، دیدیم ابن سینا چون کوری عصازنان آمد، یعنی چشم باطن نداشت و لذا کور بود، اما با این همه هر جا رفتیم دیدیم او هم از راه عقل به همین معانی رسیده است. فارابی به طور مطلق اهل عرفان نبوده است. ابن سینا غیر از این سه نمط کتاب‌های کوچکی هم در باب مباحث عرفانی دارد. کتاب کوچکی دارد که سوره نور را در آن تفسیر کرده، آیه «الله نور السموات والارض مثل نوره کمشکوة...» را تفسیر عرفانی زیبایی کرده است. بعضی‌ها گفته‌اند: وی اواخر عمرش اهل سیر و سلوک‌هایی بوده و توبه کرده بوده است. به هر حال خیلی مشخص نیست. از لحاظ طرز تفکر، ابن سینا به دو مکتب تعلق دارد: ۱. مکتب ارسطوئیان ۲. مکتب نوافلاطونیان:

صفات خدا از نظر ابن سینا:

مقدمه: بزرگ‌ترین کتاب ابن سینا در فلسفه الشفا نام دارد که حجیم و دشوار و آخرین جلد آن الهیات است. در کتاب اول از بخش الهیات می‌گوید: ما نمی‌توانیم بگویم موضوع علم الهیات، خداست. (به نظر می‌آید اگر علمی نامش الهیات است موضوعش هم باید خدا باشد، ولی بوعلی

دارند و به او مهر می‌ورزند، خدا اگر حتی یک انسان هم او را دوست نداشته باشد، هم چنان محبوب اول و معشوق اول است. زیرا خدا خودش، خودش را دوست دارد و بنابراین محبوب است. محبوب خودش، یعنی حبیب خودش و محبوب خودش است. هم دوستدار خودش و هم دوست داشته شده به توسط خودش است. هم عاشق خودش و هم معشوق خودش است و بنابراین نیازی به دوست داشتن دیگران نیست. چون اگر خدا محبوب باشد به این دلیل است که ما انسان‌ها او را دوست داریم، پس یکی از صفات خدا مشروط می‌شود به دوست داشتن دیگران، ولی خدا هیچ چیزش مشروط نیست. فارابی چهار وصف دیگر به خدا نسبت می‌دهد: ۱. عارف (دانا) ۲.

حکیم ۳. حق ۴. حی

اما ابن سینا: ابوعلی حسین بن سینا، یکی از فلاسفه اسلامی و به یک معنا بزرگ‌ترین آنان است. بحث شده که میزان نوآوری‌های فارابی بیش‌تر بوده است، یا ابن سینا؟ شکی نیست که ابن سینا فیلسوفی عظیم‌تر از فارابی بوده، اما بحث سر این است که نوآوری‌های (آرا و نظرات ابداعی) کدام یک بیش‌تر است؟ مورخان فلاسفه اسلامی معتقدند نوآوری‌ها و ابتکارهای فارابی بیش‌تر از ابن سیناست. در باب جامعیت ابن سینا باید گفت ابن سینا یک شخص دارای یک فن نبوده، وی یک فیلسوف بزرگ، طبیعی‌دان بزرگ، طبیب بزرگ بوده و در نجوم و ریاضی هم کار کرده، شغل وزارت هم که داشته، بسیار کثیرالاشتغال بوده، برخلاف کسانی مثل فارابی که عمری در گوشه‌ای می‌نشستند و فقط کار خودشان را می‌کردند. بوعلی اجتماعی بوده و به واسطه وزارتش مورد حسد و سعایت دیگران قرار گرفته و مدتی از عمر خود را در حال فرار گذرانده است. وی ۵۴، یا ۵۶ سال بیش‌تر عمر نکرده، اما فعالیت‌های بسیار متکثری از خود نشان داده است. یکی از تفاوت‌های ابن سینا و فارابی این است که در آثار فارابی مطلقاً عرفان وجود ندارد، اما ابن سینا کم و بیش به عرفان هم پرداخته بوده البته به این معنا نیست که خودش، ذوق عرفانی داشته و خودش عارف و اهل کشف و شهود و سیر و سلوک عرفانی و امثال و ذلک بوده، اما با این همه هر جا در باب عرفان قلم زده، نوشته‌هایش خیلی ارزشمند است.

چگونه این را نمی‌گوید) وی استدلال می‌کند هر علمی یک موضوعی دارد و اگر موضوع آن قبلاً ثابت نشده باشد، اصلاً این علم پدید نمی‌آید. مثلاً زمین‌شناسی علمی است که زمین را می‌شناساند و اگر قبلاً ثابت نشده باشد که چیزی به نام زمین وجود دارد این علم ایجاد نمی‌شود. لذا هر علمی قبل از تولّدش باید برای موضوعش ثابت وجود شده باشد. ابن‌سینا می‌گوید: اگر بخواهیم بگویم موضوع الهیات خداست، یعنی قبل از ورود به الهیات باید ثابت شده باشد که خدا وجود دارد، با این که وجود خدا را ما در الهیات ثابت می‌کنیم. بنابراین موضوع علم الهیات نمی‌تواند خدا باشد. قدامی گفتند موضوع یک علم نمی‌تواند در خود آن علم ثابت شود، بلکه در یک علم اعلا و اشرف نسبت به آن علم باید موضوع آن اثبات وجود شود. مثلاً ابتدا باید ثابت شود که انسان نفس و روح دارد تا بعد یک دانش به نام علم النفس یا روان‌شناسی پدید بیاید.

اگر موضوع هر علمی وجود داشته باشد، علمی مثل خرافه‌شناسی چگونه به وجود می‌آید؟ باید موضوعش یعنی خرافه وجود داشته باشد و اگر خرافه واقعاً وجود داشته باشد دیگر خرافه نیست، بلکه یک واقعیت است. در این جا یک بار سخن از خود خرافه است و یک بار سخن از این که آیا خرافه مطابق با واقع هست، یا نیست؟ مثلاً «سیزده نحس است»، آیا با واقع مطابق است یا نه؟ اگر با واقع مطابق نباشد، جزو خرافات است، ولی با این همه خود این خرافه در اذهان و نفوس آدمیان وجود دارد. لذا چاره‌ای جز این نیست که هر علمی وقتی می‌خواهد آغاز شود ابتدا موضوع آن باید ثابت شده باشد که وجود دارد؛ باید موضوعش یا بدیهی باشد، یا استدلالی بیاوریم که با آن استدلال ثابت کنیم آن موضوع وجود دارد. پس موضوع آن (الهیات) چیست؟ ابن‌سینا می‌گوید: (بعد از چند پیشنهاد و رد آن‌ها) موضوع الهیات «موجود» است، یعنی ما در الهیات درباره‌ی موجود (هر چه که هست) سخن می‌گوییم، پس الهیات باید شامل همه‌ی علوم شود. چون همه‌ی موجودات در باب یک امر موجود سخن می‌گویند. پس فرق و میز این علم با سایر علوم چیست؟ ابن‌سینا می‌گوید: ما در الهیات درباره‌ی موجود سخن می‌گوییم، اما هر موجودی دو دسته صفات دارد: یک دسته صفاتی که آن

موجود چون موجود است دارد و یک دسته صفاتی که آن موجود چون آن موجود است دارد. این‌ها با یک دیگر فرق می‌کنند. مثلاً آب که دارای صفت میعان است تبدیل شده به یخ که صفت جمود را دارد. پس آب صفت میعان را دارد از آن رو که آب است، یعنی وقتی به چیز دیگری تبدیل می‌شود این صفت را ندارد. به همین ترتیب اگر آب در یک فعل و انفعال به سنگ تبدیل شود؛ قبلاً که آب بود رفع عطش می‌کرد ولی الان که تبدیل به سنگ شده رفع عطش نمی‌کند، پس رفع عطش هم صفتی است که آب از آن رو که آب است دارد. یا اگر آب به شیشه تبدیل شود، وزن مخصوصش از یک به چیز دیگری عوض می‌شود، پس وزن مخصوص یک هم از آن ویژگی‌هایی است که آب چون آب است، دارد. آیا آب ویژگی‌ای دارد که اگر هر چیز دیگری هم بشود آن ویژگی محفوظ بماند؟ موجودیت یکی از این ویژگی‌هایی است که آب هر چیز دیگری هم بشود باز هم موجود است. وحدت نیز یکی دیگر از این ویژگی‌هاست. آب هر چه بشود مثل خود آب در این ویژگی می‌ماند، به هر حال وحدتش را از دست نمی‌دهد. معلولیت و محدودیت آب نیز از این قبیل است (در باب دو ویژگی اخیر مناقشه‌ای وجود دارد که ما آن را مطرح نمی‌کنیم). پس هر موجودی دو دسته ویژگی دارد: (۱) ویژگی‌هایی که آن موجود، چون آن موجود است دارد. یعنی اگر موجود دیگری بشود این صفات را از دست می‌دهد؛ «امور خاصه» (۲) ویژگی‌هایی که آن موجود چون موجود است دارد، یعنی اگر موجود دیگری هم بشود باز این صفات را دارد؛ «امور عامه»

اگر چنین باشد ویژگی‌های دسته دوم باید در تمام موجودات جهان وجود داشته باشند. زیرا این ویژگی‌ها به موجود خاصی اختصاص ندارند بلکه در همه‌ی موجودات جهان وجود دارند. و از این نظر به این تیپ ویژگی‌ها امور عامه می‌گویند، یعنی ویژگی‌هایی که عمومیت دارند.

یک گیاه را در نظر بگیرید اگر در باب ویژگی‌های خاصه آن بحث کنید وارد علم گیاه‌شناسی شده‌اید و اگر در باب ویژگی‌های عامه آن بحث کنید وارد الهیات شدید و به همین ترتیب آب، سنگ و ... پس می‌توان گفت الهیات در باب موجود است به شرط آن که بگویم درباره‌ی ویژگی‌های

حرکت کلید اول است.

صفات خدا از دیدگاه ابن سینا:

ابن سینا در باب هیچ صفتی از صفات خدا به اندازه دو صفت تأکید نمی‌کند: (۱) صفت ضرورت خدا (۲) صفت وحدت خدا.

صفت ضرورت: فرق خدا با تمام موجودات دیگر این است که موجودات دیگر ممکن‌الوجودند؛ هم وجودشان ممکن است و هم عدم‌شان، اما خدا ضروری‌الوجود است. به تعبیر دیگر خدا واجب‌الوجود است، یعنی نمی‌تواند نباشد و باید باشد.

برخلاف سایر موجودات وی روی صفت وحدت هم تأکید می‌کند. وحدت در باب خدا لا اقل دو معنا دارد:

(۱) خدا یک است و دو نیست (وحدت عددی). مثل وقتی که می‌گوییم در این اتاق یک بچه بیش‌تر نیست، یعنی در این محوطه از این سنخ موجودات یکی بیش‌تر نیست. کسانی وحدت خدا را به این معنا می‌گیرند و می‌گویند: در کل جهان هستی از این سنخ موجودات یکی بیش‌تر نیست؛ این وحدت، وحدت عددی است. ولی وحدت دیگری هم مراد است.

(۲) علاوه بر این که یکی بیش‌تر نیست (وحدت عددی دارد) در دل خود دارای اجزا هم نیست و جزء ندارد. سایر موجودات می‌توانند وحدت عددی داشته باشند، ولی جزء دارند (مثل بچه در مثال بالا)؛ فلاسفه به این وحدت بساطت می‌گویند.

وحدت ≠ کثرت

بساطت ≠ ترکب

اما کسانی وحدت سومی هم برای خدا قائل شده‌اند که از این هم لطیف‌تر است. برای مثال نقطه یعنی شئی که هیچ بُعدی ندارد. اگر نقطه شئی باشد که هیچ بُعدی ندارد، این شیء بساطت دارد، یعنی جزء ندارد. اگر نقطه در عالم وجود داشت یک شیء بسیط بود (ولی نقطه وجود ندارد) و به یک معنا دارای جزء بود و در تعریفش از سه مفهوم «شیء فاقد للبعد» استفاده کردیم. پس درست است که اگر نقطه وجود داشت جزء نداشت، ولی به لحاظ مفهومی دارای جزء بود. بعضی معتقدند: چون خدا تعریف‌ناپذیر است، حتی به این معنا هم دارای جزء نیست. البته معنای

عام سخن می‌گوید. ابن سینا الهیات را با فلسفه مابعدالطبیعه و نه با کلام یکی می‌گیرد.

اشکال: ما به این دلیل احتراز می‌کردیم از این که موضوع الهیات را خدا بدانیم، که باید قبل از ورود در الهیات وجودش را ثابت کرده باشیم، با این که وجود خدا را در الهیات ثابت می‌کنیم و برای این که موضوع موجود باشد باید قبلاً وجود آن ثابت شده باشد. باید گفت: موجود وجود داشتنش بدیهی است و نیاز به ثابت در جای دیگری هم ندارد. این که علی‌الاجمال موجودی در جهان وجود دارد، بدیهی است و لذا نیاز به ثابت ندارد. ولی خدا وجودش بدیهی نیست و باید ثابت شود. وی به الهیات (teology) دو اسم دیگر هم می‌دهد:

(۱) مابعدالطبیعه (متافیزیک): اگر مابعدالطبیعه را به این معنا بگیرید که این علم از موجوداتی بحث می‌کند که فوق عالم طبیعت وجود دارند اشکال پیش می‌آید، چون قرار شد در این علم از ویژگی‌های موجود بما هو سخن بگویند، نه در باب موجود فوق طبیعت و لذا به آن مابعدالطبیعه گفته‌اند. چون وقتی آثار ارسطو گردآوری شد، بخش‌های مربوط به الهیات عنوانی نداشتند و چون این مباحث بعد از بحث طبیعیات قرار گرفته بودند به آن‌ها مابعدالطبیعه گفتند، یعنی بحث‌هایی که بعد از کتاب طبیعیات قرار گرفته است. لذا بقیه نویسندگان و متفکران هم وقتی بحث الهیات را مطرح می‌کردند از آن به عنوان مابعدالطبیعه نام می‌بردند.

(۲) فلسفه اولی یعنی فلسفه نخستین؛ ابن سینا می‌گوید به این دلیل این نام را به این بحث‌ها می‌دهیم که در آن‌ها از اول‌الامور و از اول‌الموجودات سخن می‌گوییم و چون از اول‌الموجودات یعنی خدا بحث می‌شود نامش را فلسفه اولی می‌گذاریم. البته اول‌الموجودات بودن خدا به معنای او زمانی نیست، چون اگر خدا بخواهد اول‌الموجودات بشود، خود خدا هم باید زمان‌دار شود و خدا زمان ندارد. اولیتی که به خدا نسبت می‌دهند، اولیت وجودی است. اولیت وجودی همه وقت بین علت و معلول برقرار است ولو که علت و معلول کاملاً هم زمان باشند، ولی علت همه وقت نسبت به معلول اول است، منتها اولیت وجودی. مثل حرکت دست با کلید که وقتی دست حرکت می‌کند کلید هم حرکت می‌کند، کاملاً هم‌زمانند ولی حرکت دست نسبت به

هم هست. خدا به خود عشق می‌ورزد. این تعبیر عشق و عاشق و معشوق در واقع یادآور دو نحله فکری است: (۱) مسیحیت. ۲.

در متون مقدس مسیحیان یکی از صفات خدا عشق (love) است. هیچ وقت نمی‌گویند خدا عاشق یا معشوق است، بلکه می‌گویند خدا عشق است. در باب بعضی از صفات دیگر هم از مصدر استفاده می‌شود و مصدر را به خدا نسبت می‌دهند، نه اسم فاعل یا اسم مفعول را.

عشقی که در مسیحیت به خدا نسبت داده شده با عشقی که ما انسان‌ها به یکدیگر یا با سایر موجودات داریم فرق می‌کند. در زبان یونانی برای نشان دادن این تفاوت از دو لفظ *اِرس* و *اِکاپته* استفاده شده، هر دو به معنای عشق است؛ *اِرس* عشق گیرنده و *اِکاپته* عشق دهنده است. تفاوت این دو عشق در این است که اگر موجودی، موجود دیگری را دوست بدارد تا از صفات و ویژگی‌های آن موجود بهره‌ای ببرد، این عشق گیرنده است؛ حالا این بهره هر چه می‌خواهد باشد. اما اگر در عشقی، عاشق به معشوق نزدیک شود فقط برای این که چیزی به معشوق بدهد، نه برای این که از او چیزی بگیرد، این را عشق دهنده می‌گویند، یعنی معشوق اگر هیچ چیزی هم به عاشق ندهد باز هم عاشق به او نزدیک می‌شود تا خودش چیزی به او بدهد. عشق خدا عشق دهنده است، یعنی خدا به هیچ موجودی نزدیک نمی‌شود برای این که از او چیزی بگیرد. بلکه هر موجودی را دوست دارد برای این که به او چیزی بدهد. اما بقیه عشق‌ها عشق گیرنده هستند.

وصف دیگری که بوعلی به خدا نسبت می‌دهد این که «خدا مفارق از ماده است»، یعنی خدا جزء ماده و مادیات نیست. لا اقل به این معنا که خدا طول و عرض و ارتفاع ندارد. خدا در بند مکان نیست و مکانی او را از مکان دیگر جدا نمی‌کند.

وصف دیگر خدا «حکمت» است؛ «خدا حکیم است». بوعلی می‌گوید: مراد از حکمت، معرفت کامل است. در قرآن هم حکمت به خدا نسبت داده شده ولی این که لفظ حکمت در قرآن دقیقاً به این معنا باشد یا به معنای دیگر، بحث جدایی است.

بوعلی وصف «جود» را نیز به خدا نسبت می‌دهد. او

سوم بر یک پیش فرض مبتنی است و آن این که قبول کنیم «خدا قابل تعریف نیست» اگر قبول کنیم خدا قابل تعریف نیست، برای خدا یک وحدتی از نوع سوم ثابت می‌شود که آن وحدت در غیر خدا نظیر و نمونه ندارد و فقط خداست که این نوع وحدت را داراست. (البته در این جا تعریف به معنای ماهوی مراد نیست، بلکه تعریف به معنای عام آن مراد است. مثلاً مفاهیم ثانیه فلسفی هم به این معنا دارای تعریفند، اما خدا دارای تعریف نیست.)

نکته بعدی: خدا صفات عدیده‌ای دارد، اما در عین حال صفات عدیده داشتن بساطت خدا را از بین نمی‌برد. بوعلی می‌گوید: اگر در صفات خدا دقت کنید همه صفات خدا نشان دهنده نبود چیزی در خدا هستند. اگر صفات خدا مثبت و ایجابی بودند به تعداد هر صفتی که اضافه می‌شد گویا خدا یک نوع تکثری پیدا می‌کرد. اما صفات خدا معمولاً *negative*، یعنی سلبی هستند و از این نظر خدا هم چنان دارای صفات است و هم بسیط و یک پارچه می‌ماند. وی می‌گوید: ما وقتی می‌گوییم خدا وحدت دارد، وحدت یکی از صفات خداست. وحدت به معنای اول یعنی شریک ندارد و وحدت به معنای دوم یعنی خدا جزء ندارد. ویژگی دیگر خدای متعال عشق، عاشق و معشوق است. وی لفظ حب و محب و حبيب را به کار نبرده (به جای این که از کلمه حب و مشتقات آن استفاده کند از عشق و مشتقات آن استفاده کرده است).

در زبان عربی بین لفظ عشق و حب از لحاظ لغوی تفاوت هست (کاری به معنا نداریم). دوستی آرام و خردمندانه، حب نام دارد و دوستی پرشور و هیجان و خارج از مهار عقل، عشق است. عشق دوست داشتن پرشور و شر و هیجان است و را روی عادت از کنترل و مهار عقل بیرون است، یعنی شخص در آن حالت کارهایی می‌کند که یک انسان فارغ دل به این کارها دیوانگی می‌گوید. اما دوستی این طور نیست. اگر دوستی به حالتی رسید که از مهار عقل بیرون رفت و پرشور و هیجان بود می‌گویند فلان کس در واقع عاشق شده است. خدا از نظر فلاسفه خودش را دوست می‌دارد. این تعبیری نیست که در قرآن آمده باشد، اما گفته شده که خدا خود را دوست می‌دارد. پس عاشق است و چون متعلق عشق او، خودش است، پس معشوق

تعبیر بوعلی می‌خواهد بگوید با این که خدا صفات عذیده‌ای دارد، ولی باز هم بسیط است. چون صفات خدا نشان دهنده فقدان و عدم است و فقدان و عدم باعث تکثر در خدا می‌شود. انصافاً این استدلال، استدلال تامی نیست، همه صفات خدا را نمی‌توان این‌گونه کرد، مثلاً وجوب وجود خدا را نمی‌توان سلبی کرد. اگر بگویید وجوب وجود را سلبی می‌کنیم و می‌گوییم وجوب وجود یعنی عدم امکان و امتناع وجود، در این صورت صفات همه موجودات را می‌توان به این صورت سلبی دانست. فلانی چاق است یعنی لاغری ندارد. فلانی لاغر است یعنی چاقی ندارد؛ این که هنر نشد. و به این معنای موسع نمی‌توانید در باب خدا چنین بگویید چون درباره همه موجودات می‌توان این سخن را گفت.

صفت دیگری که وی به خدا نسبت می‌دهد، حق بودن است و مرادش از حق، واقعیت داشتن است، نه معنای دیگر. گاهی مرادمان از حق یعنی مطابق با واقع، مثلاً می‌گوییم سخن ما حق است، یعنی مطابق با واقع است. اما این جا هدف این نیست؛ به دو دلیل: (۱) خود بوعلی تصریح می‌کند که حق یعنی دارای واقعیت. (۲) حق به معنای مطابق با واقع، فقط وصف قضیه قرار می‌گیرد و خدا قضیه نیست. صفت دیگری که بوعلی به خدا نسبت می‌دهد «خیر محض» است یعنی خیری که هیچ جنبه شرّیت در آن نیست. در حالی که سایر موجودات چه بسا خیریتی دارا باشند اما همراه با شرّیت، ولی خدا خیر محض است. «خیر محض» یک اصطلاح قرآنی نیست (البته صفت نادرستی هم برای خدا نمی‌باشد)، یعنی ریشه قرآنی ندارد و در قرآن خیر به عنوان یک صفت به خدا نسبت داده نشده است. چرا خدا خیر محض است؟ استدلال بوعلی: چیزی خیر همراه با شر است که وجودش محدود باشد. هر چیزی که وجود محدود دارد، خیر همراه با شر است؛ آن مقدار که وجود دارد خیر است و آن مقدار که دامنه وجودش بسته شده و عدمش آغاز می‌شود یعنی محدودیت وجودش شر است.

قدمای ما می‌گفتند: خیر امر وجودی و شر امر عدمی است، یعنی هر گاه شرّیتی از یک موجود حس کردید این شرّیت و بد بودن موجود مربوط به نداشتن‌ها و فقدان‌ات آن

می‌گوید: ما آدمیان نسبت به یکدیگر جود نداریم، فقط خداست که جود دارد. وی استدلال می‌کند به ظاهر ما انسان‌ها به یکدیگر جود می‌کنیم، ولی در واقع جود نیست. ما وقتی به دیگران چیزی می‌بخشیم در ازای چیزی که بخشیده‌ایم از او انتظار داریم؛ مثلاً انتظار سپاس‌گذاری و همین باعث می‌شود این جود نباشد. به تعبیر قرآنی «لَا تَرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا». این سینا می‌گوید: ولو سپاس‌گذاری هم نخواهید، انتظار دیگری دارید و آن این که از این بخشش لذت می‌برید. باز هم در واقع چیزی دادید و در ازای آن چیزی عایدتان شد، منتها گرفتن‌ها فرق می‌کند. کسی نان می‌دهد و نان می‌گیرد. کسی نان می‌دهد و سپاس‌گزاری می‌خواهد و کسی نان می‌دهد و لذت نان دادن را می‌برد. جود وقتی است که کسی به دیگری چیزی ببخشد، ولی از بخشش به او چیزی عایدش نشود. از این نظر می‌شود گفت خدای متعال جواد است. اما جود همه موجودات دیگر نوعی معامله است. جود فقط به خدای متعال اختصاص دارد. البته صفت جود در قرآن نیامده ولی صفاتی هستند که کاملاً معنای جود را می‌رسانند.

در باب ثابت وجود خدا به نکته‌ای باید اشاره کرد که در مورد اثبات وجود هر موجودی این نکته صادق است. این که لا اقل برای X (هر موجودی که باشد) یک ویژگی باید فرض کنید؛ این قاعده کلی است. اگر از هیچ ویژگی X خبر نداشته باشید هر چه را به عنوان X برای شما ثابت وجود کردم باید بپذیرید. مثل این که من بگویم کسی را به این اتاق بیاورید که ویژگی او این باشد که بتواند این صندلی را بردارد. در این صورت هر کسی را بیاورید من باید بپذیرم، چون من ویژگی خاصی برای او ذکر نکردم که بگویم موجود دارای ویژگی X را بیاورید. همین‌طور اگر بخواهیم ثابت کنیم X وجود دارد ولی برای این X هیچ ویژگی‌ای در نظر نگیریم اولاً، اثبات وجود این X امکان‌پذیر نیست.

وحدت به معنای سوّم یعنی خدا تعریف ندارد؛ این‌ها همه گویای نداشتن‌ها و نبودن‌ها هستند. نگوید که بنابراین خدا خیلی از چیزها را ندارد. این چیزها را هر که نداشته باشد غنی‌تر است، مثل نداشتن قرض، که هر که ندارد غنی‌تر است.

ازلی بودن خدا یعنی آغاز زمان نداشتن خدا؛ با این

است، وگرنه آن چه را دارد بد نیست. قدمای ما می گفتند: شر امری عدمی و خیر امری وجودی است. یعنی اگر دیدید شری در موجودی هست، بفهمید که این شر و بدی مربوط به یک نقصان در وجود اوست؛ این نظر افلاطون است و قدمای ما آن را از افلاطون پذیرفته بودند. پس اگر شر به معنای امر عدمی و ناشی از ناداری باشد، چون خدا هیچ ناداری ندارد و وجود محض است، پس هیچ شری هم ندارد.

ویژگی دیگری که ابن سینا به خدا نسبت می دهد این که «خدا عقل محض است». این سخن در مکتب ارسطو ریشه دارد. ارسطو می گفت: خدا دائماً تعقل می کند، مثل کسانی که در خود فرو رفته اند و به احوال خود فکر می کنند، کار خدا هم همین است (از نظر ارسطو). این سخن ارسطو را همه فیلسوفان مسلمان پذیرفتند، با این که چنین چیزی در آیات و روایات نداریم. چنین صفتی به خدا نسبت می دهند، چون اگر می خواست به موجود دیگری فکر کند به نحوی به آن موجود احتیاج پیدا می کرد. خدا باید این جور باشد که خودش تولید کند و خودش هم مصرف کند، در واقع دل مشغول خودش باشد. همین فلاسفه را به این قاعده سوق می داد که «عالی به سافل نظر نمی کند». چون اگر عالی بخواهد به سافل نظر کند به سافل نیازمند خواهد بود، ولی هیچ گاه عالی به سافل نیازمند نیست.

به قول ابن سینا خدا علم، عالم و معلوم است. عالم بودنش معلوم است، چون علم دارد. معلوم بودنش هم معلوم است، چون خود خدا به خودش علم دارد. ولی خدا علم است، یعنی چه؟ در بدایه و نهایه دیده اید دو که با استدلال ثابت می کنند علم و عالم و معلوم با هم متحدند. ابن سینا وصف دیگری برا خدا به کار می برد و آن این که «ذات خدا از خودش محجور نیست»، یعنی خدا به خودش کاملاً توجّه دارد. همه چیز او بر او واضح است. به نظر می آید خود آدمیان هم همین طور هستند. خود ما خودمان را خوب می شناسیم، ولی در واقع چنین نیست و گاهی از خودمان غافلیم و به خودمان توجّه و التفات تام نداریم. اگر نظریه فروید را بپذیریم که روان ما دارای دو بخش خود آگاه و ناخود آگاه است، معنایش این است که یک بخش از روان ما حتی مورد توجّه خود ما هم نیست. فروید می گفت: روان

ناخود آگاه ما مثل کوه یخ می ماند که آن بخشی که از آب بیرون می ماند (اصل آن) روان خود آگاه ماست و گویا ۹/۱۰ ما زیر آب است و برای خود ما مکشوف نیست. رمز این که گاهی غمگین، یا شاد هستیم و دقیقاً نمی دانیم چرا غمگین، یا شادیم، به این دلیل است که علت شادی یا غم در روان ناخود آگاه ماست (نظر فروید) و لذا به آن علت واقف نیستیم.

پس گفتیم اگر بخواهیم ثابت کنیم X وجود دارد ولی برای این X هیچ ویژگی ای در نظر نگیریم، اولاً اثبات وجود این X امکان پذیر نیست و ثانیاً به فرض این که امکان پذیر هم باشد آن وقت من هر چیزی را ثابت کنم باید آن چیز را به عنوان X از من بپذیرید. در چنین مواردی ثابت کنید «X وجود دارد» یعنی ثابت کنید که «چیزی وجود دارد» و به این ترتیب وجود هر چیزی را ثابت کنم، ثابت کرده ام که چیزی وجود دارد. لذا هر وقت می خواهیم چیزی را ثابت کنیم، قبل از ثابت وجود آن باید لا اقل یک ویژگی برای آن فرض کنیم. اگر بگوییم لا اقل یک ویژگی از ویژگی های او را بدانیم، فرع بر این است که آن چیز وجود داشته باشد و حال آن که می خواهیم وجودش را ثابت کنیم، و لذا یک ویژگی برایش فرض می کنیم. به همین ترتیب در براهین فلسفی لا اقل یک ویژگی برای خدا فرض شده است. مثلاً در برهان نظم فرض کرده ایم که خدا دارای ویژگی «ناظم» است. در برهان صدیقین فرض شده که خدا صرف الوجود است. ما وقتی با یک برهان فلسفی مثلاً ثابت می کنیم «واجب الوجود، موجود است» شاد می شویم از این که ثابت کرده ایم «خدا موجود است». توجّه کنید که اگر من مسلمان باشم فوری می گویم ثابت شد «الله وجود دارد»، اگر یهودی باشم می گویم ثابت کردیم «یهوه موجود است»، اگر مسیحی باشم می گویم ثابت شد «پدر آسمان موجود است» و ... ما وقتی در یک برهان فلسفی ثابت می کنیم «واجب الوجود، موجود است»، چرا اگر مسلمان باشیم می گویم «خدا موجود است»، یعنی چرا می گویم واجب الوجود همان «الله» است؟ به تعبیر دیگر دو گام باید برداریم: (۱) با یک استدلال خدشه ناپذیر ثابت کنیم که «واجب الوجود، موجود است». (۲) با استدلال دیگری ثابت کنیم که واجب الوجود همان الله است. ولی ما فقط گام اول

استخراج است. در این راه، وصف را از تفکرات فیلسوفانه می‌گیریم.

راه دوم: ابتدا ببینیم خدای دین و مذهب ما چه اوصافی دارد، بعد ثابت کنیم که موجودی با وصف A در جهان وجود دارد. پس از اوصافی که فیلسوف به خدا نسبت می‌دهد صرف نظر کرده و ببینیم چه صفاتی در متون مقدس به خدا نسبت داده شده و بعد ثابت کنیم که موجودی با این اوصاف در جهان خارج وجود دارد. در این راه وصف را از متون مقدس می‌گیریم.

در کتب کلامی ما راه اول طی می‌شود. در غرب آنسلم قدیس راه دوم را برای اولین بار طی کرده است. وی وصفی را که در متن مقدس مسیحیان نسبت داده شده را در نظر گرفت و وجود آن را ثابت کرد. وی می‌گفت: در متن مقدس ما خدا را به عنوان موجودی که بزرگ‌تر از او قابل تصور نیست معرفی کرده‌اند و اگر من وجود آن را ثابت کنم، وجود خدا را ثابت کرده‌ام. وی همین کار را هم کرده، گرچه ثابت او موفق نیست. در میان ما این کار صورت نگرفته است.

اگر یک متدینی برای یکی از صفات خدا در متون مقدس دینی و مذهبی وجود موجودی را با آن صفت ثابت کرد، این ثابت وجود خدای دین و مذهب دیگری را ثابت نکرده، مگر این که این صفت به طور مشترک توسط هر دو دین به خدا نسبت داده شده باشد.

توجه کنید وحدت متعالی ادیان فقط در قالب اهداف و اغراض ادیان است، یعنی همه ادیان می‌خواهند ما به یک حالت روحی و خلقی واحد برسیم، اما به این معنا نیست که خدای ادیان و مذاهب هم واحد است، مگر این که کسی قائل شود خدای ادیان و مذهب یکی است که ثابت آن خیلی مشکل است.

نکته: از دو روش اشاره شده هر روشی را انتخاب کنید باید به یک نکته توجه کنید که نمی‌شود به خدا اوصاف ناسازگار نسبت داد؛ اوصافی که خودشان با هم ناسازگارند. کندی بعضی از اوصافی که به خدا نسبت می‌دهد را از دل آیات و روایات بیرون کشیده و بعضی را از معتزله و بعضی را از ارسطویان و برخی را از نوافلاطونیان گرفته است. اشکالی ندارد که انسان از منابع مختلف اوصافی را به خدا

را برمی‌داریم. گام دوم بسیار دشوار است و برای برداشتن آن و ثابت هویت واجب‌الوجود بالله دو راه وجود دارد: راه اول: یک صفتی که در متون مقدس دینی و مذهبی مان به الله نسبت داده شده را انتخاب کنیم و بعد این‌ها را از دل واجب‌الوجود بیرون می‌کشیم یعنی باید نشان دهیم اگر موجودی واجب‌الوجود است، این صفات را هم دارد. در کتاب‌های کلامی ما این کار را می‌کنند و می‌گویند: اگر چیزی واجب‌الوجود باشد، از هر موجود دیگری بی‌نیاز است. چون وقتی به چیز دیگری نیازمند باشد، اگر آن چیز وجود داشته باشد، موجود مورد نظر ما هم وجود دارد و اگر وجود نداشته باشد، موجود مورد نظر هم نخواهد بود. پس موجود مورد نظر ما ممکن است وجود داشته باشد و ممکن است وجود نداشته باشد، پس واجب‌الوجود نیست بعد می‌گفتند علاوه بر این که به چیز دیگری نیازمند نیست، باید هر چیز دیگری هم به او نیازمند باشد. زیرا هر چیز دیگری را در نظر بگیریم بالاخره آن چیز به چیز دیگری نیازمند است و آن چیز دیگر به چیز دیگری، و بالاخره این رشته به واجب‌الوجود می‌انجامد. پس هر چیز دیگری با واسطه یا بدون واسطه به او نیاز دارد. این که خدا از هر چیزی بی‌نیاز است، خدا را دارای صفت غنی می‌کند و هر چیز دیگری هم به او نیازمند است، خدا را دارای صفت «محتاج الیه» می‌کند. خدا محتاج الیه است (غنی در قرآن آمده). بعد می‌گفتند: غنی + محتاج الیه = صمد؛ که از هر موجود دیگری بی‌نیاز است، ولی موجودات همه به او نیازمندند. صمد صفتی است که در قرآن آمده و به خدا نسبت داده شده. خدا عالم مطلق است و اگر علم نداشته باشد ب علم نیاز خواهد داشت، ولی خدا به چیز دیگری نیازمند نیست. پس عالم بودن هم از دل غنی بیرون می‌آید و به همین ترتیب قادر بودن و خیرخواه بودن هم از دل غنی بیرون می‌آیند. به این ترتیب آهسته آهسته صفاتی که در قرآن به خدا نسبت داده شده از دل واجب‌الوجود بیرون می‌آیند. لذا می‌توان گفت اگر ثابت شد «واجب‌الوجود، موجود است»، وجود خدای دین و مذهب ما ثابت شده است. پس راه اول این است که نشان دهیم اوصافی که در متون مقدس دینی و مذهبی به خدا نسبت داده شده از دل آن مفهومی که برهان فلسفی ثابت وجودش شده قابل

علیت بیان نشده (توجه کنید اگر می‌گوییم یک چیزی در قرآن گفته نشده، معنایش این نیست که خلافتش گفته شده بلکه یعنی قرآن در این باب ساکت است.) و این وصف از جای دیگری گرفته شده و مرهون مطالعات و تحقیقات ارسطو است. ما نخستین بار در کتاب مابعدالطبیعه ارسطو خدا را به عنوان علت نخستین می‌شناسیم.

بعضی از ویژگی‌هایی که کندی به خدا نسبت می‌دهد در قرآن آمده ولی بعضی از آن‌ها در قرآن نیامده و از سخنان ارسطو، یا فلوطین و یا معتزله گرفته شده است.

یکی از صفات دیگر که کندی بر آن بسیار تأکید می‌کند صفت «وحدت» است؛ این که خدا یکی است و شاید بتوان گفت بر هیچ کدام از صفات خدا این قدر تأکید نکرده، وی می‌گوید: «خدا وحدت محض و بسیط است. یعنی هیچ چیزی غیر از وحدت در او راه ندارد و حال آن که هر واحد دیگری کثیر است. خدا وحدت را از موجود دیگری نگرفته، بلکه علت همه وحدات خود اوست. او وقتی می‌گوید وحدت، وحدت محض یا بسیط را قصد می‌کند و همین طور هر واحد دیگری غیر از خدا در واقع کثیر است و خدا وحدت را از موجود دیگری نگرفته.

در رساله دیگری به نام «رسالة الی علی بن جهل» دو موضوع آمده است: ۱. فی وحدانیه الله، ۲. و تناهی جرم العالم، یعنی کران‌مند بودن جهان طبیعت (بعدها در این باب بحث شده که آیا جهان طبیعت محدود است، یا لایتناهی). در باب موضوع اول می‌گوید: بنابراین او (خدا) کثیر نیست، بلکه واحدی است بدون هر کثرتی و بعد از چند خط می‌گوید: او شبیه مخلوقات خود نیست، زیرا در مخلوقات کثرت هست، در او به طور مطلق کثرتی نیست، زیرا او آفریننده است و آن‌ها آفریده شده. در این جا اولین نکته این است که وحدت به چه معناست؟ نکته دوم: چرا کندی وحدت موجودات دیگر غیر از خدا را با وحدت خدا متفاوت می‌داند؟ باید توجه کرد که در این باب وحدت دو معنای عمده دارد: (۱) وقتی به چیزی وحدت نسبت می‌دهیم، معنایش این است که در عالم مقال ما از نوع آن چیز یکی بیش‌تر وجود ندارد (universal)، مثلاً وقتی می‌گویید «درخت باغچه خانه ما یکی است»، به درخت باغچه خانه خود وحدت را نسبت داده‌اید. به این معنا که در

عالم مقال ما از نوع درخت یکی بیش‌تر نیست. البته منظور این نیست که تنها همین یک درخت در جهان وجود دارد، عالم مقال در این جا «باغچه خانه ما» می‌باشد. این نوع وحدت در ارتباط یک موجود با سایر افراد هم‌نوع‌اش معنا دارد، یعنی اگر سایر افراد هم نوع او وجود نداشته باشند به او می‌توان وحدت را نسبت داد، وگرنه اگر یک فرد دیگر از افراد نوع او به باغچه خانه ما آمد دیگر به این درخت نمی‌توان وحدت را نسبت داد، وحدت فقط، در ارتباط این شیء با سایر اشیای هم نوع خود است. اگر سایر افراد هم نوعش لحاظ نشوند نمی‌توان به آن وحدت نسبت داد. اگر آن‌ها لحاظ شوند و ببینیم این از آن‌ها جدا افتاده و تک است، از این جهت وحدت دارد. به تعبیر دیگر وقتی من می‌گویم گچی که در دست من است یکی است، عالم مقال من، دست من است یعنی در دست من از نوع گچ یک فرد وجود دارد. این گچ با این که هیچ تفاوت حالی پیدا نکرده، اما اگر یک گچ دیگر در دست من بیاید به این گچ دیگر صفت وحدت نسبت داده نمی‌شود. البته شکی نیست که اگر این گچ روی یکی از انگشتان من باشد و گچ دیگری روی انگشت دیگر باز می‌توان با عوض کردن عالم مقال و تبدیل آن به روی انگشت دست من، وحدت را به گچ نسبت داد و گفت روی این انگشت من یک گچ قرار دارد. آیا وقتی به خدا وحدت نسبت می‌دهند مراد همین است؟ عوام الناس همین را مراد می‌کنند و می‌خواهند بگویند هم چنان که در جهان یک تهران وجود دارد، در جهان هم یک خدا وجود دارد. منتها عالم مقال به وسیع‌ترین حالتش یعنی کل جهان هستی تصوّر می‌شود و می‌گویند در کل جهان هستی از این نوع همین یکی و همین یک مصداق وجود دارد. اما دقیق‌تر از این هم می‌شود وحدت را معنا کرد و آن هم معنای دوم است. معنای دوم وقتی است که شیء را با سایر هم‌نوعانش نمی‌سنجند تا اگر دیدند این‌ها سایر هم‌نوعان نیستند به آن بگویند یکی و اگر آن‌ها هستند به این نتوانند وحدت را نسبت دهند. در این وحدت اصلاً دیگران را ملحوظ نمی‌کنند و اصلاً به سایر افراد هم‌نوع کاری

۱. رساله فلسفه اولی از کندی که به زبان انگلیسی نیز ترجمه شده است.

جزئیات ندارد، چون اگر بخواهد علم به جزئیات داشته باشد، جزئیات هم متغیرند و هم درگذر، پس علم خدا متغیر می‌شود و اگر ثابت باشد، مطابقتش با واقع را از دست می‌دهد، پس خدا در معرض تغییر و تحول قرار می‌گیرد، در حالی که هیچ تحولی در خدا راه ندارد. ابن سینا می‌گوید: خدا علم به جزئیات ندارد، خدا از جزئیات خبر ندارد. قرآن می‌گوید: و مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا، حتی برگ‌ی نیست که از درختی رها شود و خدا به آن علم نداشته باشد. خدا علم مطلق دارد. حالا آیا می‌شود گفت خدا علم مطلق دارد و در عین حال به جزئیات علم ندارد؟ البته اشکالی ندارد که ما اوصاف مختلفی به خدا نسبت بدهیم، به شرط این که با اوصاف خدا در متون مقدس دینی ناسازگار نباشد.

اشکالی که امام محمدغزالی به همه فلاسفه قبل از خود و از جمله ابن سینا داشت این بود که می‌گفت: فلاسفه به بیست مسأله قائل‌اند که ۱۷ تای آن چنان‌اند که هر کس به یکی از آن‌ها قائل شود فاسق است و ۳ تای دیگر چنان‌اند که اگر کسی به یکی از این‌ها قائل شود از نظر دین اسلام کافر است. یکی از آن سه تایی که کفر می‌آورد همین است که خدا علم به جزئیات ندارد. ابن سینا می‌تواند بگوید استدلال فلسفی مرا به این جا کشانده، شما نشان دهید که پیش فرض‌های استدلال من غلط است. یکی از پیش فرض‌های ابن سینا این است که «همه جزئیات در گذرند»؛ نشان دهید که این طور نیست، یا نشان دهید که می‌شود معلوم در تغیر باشد و در عین حال مطابقتش را با معلوم از دست ندهد، یا «خدا در معرض تحول نیست»، غلط است و نشان دهید اشکالی ندارد که خدا در معرض تحول قرار بگیرد. ما کاری نداریم که در نزاع بین غزالی و ابن سینا حق با کیست، ولی حق با هر کسی باشد بین این دو مطلب ناسازگاری وجود دارد، یکی این که ما به خدا علم مطلق نسبت دهیم و دیگر این که علم او به جزئیات را نفی کنیم، پس اشکالی ندارد اوصافی را که از دل براهین فلسفی بیرون می‌آیند را به خدا نسبت دهیم، منتها مادامی که بین آن‌ها و اوصاف متون مقدس ناسازگاری نباشد.

نکته: اشکالی ندارد که معلوم متغیر و علم ثابت باشد و در عین حال علم مطابقتش را با معلوم از دست ندهد.

نسبت بدهد، مادامی که خود این اوصاف با هم ناسازگار نباشند. اما اگر صفتی را به خدا نسبت دهیم که با صفت دیگری ناسازگار باشد اشکال دارد. برای نمونه در باب علم خدا؛ از طرفی به موجب قرآن و روایات علم مطلق را به خدا نسبت دادیم، یعنی علم بی‌کران، علمی که همه چیز را در برمی‌گیرد، علم به همه چیز و از طرفی هم بعضی از فیلسوفان ما به خاطر تفکرات فلسفی خودشان می‌گفتند خدا علم به جزئیات ندارد. فرض کنید شما الان با پوست بدن‌تان دمای این فضا را احساس می‌کنید که دم بدم در حال کم و زیاد شدن است، وقتی دما در حال نوسان است، علم شما به این دما دو حال بیش‌تر نمی‌تواند داشته باشد (در صورتی که دما متغیر باشد): (۱) متغیر. (۲) ثابت. اگر علم ثابت باشد، دیگر علم با معلوم مطابقت ندارد. مثلاً وقتی پوست بدن گرمای ۲۰° گرما احساس می‌کرد و دمای اتاق به ۳۰° یا به ۱۰° رسید، ولی هنوز پوست بدن ۲۰° درجه را احساس می‌کند، در این صورت علم با معلوم مطابقت ندارد، پس این علم دیگر علم نیست، بلکه جهل مرکب است. ولی اگر متغیر شد مطابقتش را با معلوم از دست نمی‌دهد. هر چه دما بیش‌تر می‌شود پوست بدن هم دمای بیش‌تری را احساس می‌کند و هر چه کم‌تر شود پوست بدن دمای کم‌تری را احساس می‌کند، پس علم من به دما یا ثابت است، که دیگر علم با معلوم مطابقت ندارد و در نتیجه علم نیست، بلکه جهل است و یا متغیر است.

اگر بخواهیم علم ما متغیر نباشد و در عین حال با واقع مطابق باشد، باید واقع ثابت بماند. اگر واقع ثابت بماند، علم ما هم ثابت می‌ماند، در عین حال که مطابقتش را با واقع از دست نمی‌دهد.

ابن سینا می‌گوید: جزئیات هیچ کدام ثابت نیستند (از متون افلاطون و نوافلاطونیان گرفته است) و هر شیء عینی خارجی متغیر و درگذر است و دگرگون می‌شود، اگر خدا بخواهد به این جزئیات (منظور از جزئیات، هر موجود عینی خارجی، به عبارت دیگر اشیای خارجی است) علم پیدا کند، جزئی متغیر است. علم خدا به این متغیر از دو حال بیرون نیست: یا ثابت است و یا متغیر. اگر ثابت باشد مطابقتش با معلوم را از دست می‌دهد. و اگر متغیر باشد، خدا در معرض تغیر قرار می‌گیرد و در نتیجه خدا علم به

نکته دیگر: راه‌های ثابت خدا به دو دسته عمده قابل تقسیم‌اند:

- (۱) راه‌هایی که ما در آن‌ها با خود خدا مواجه می‌شویم.
- (۲) راه‌هایی که ما در آن‌ها با خود خدا مواجه نمی‌شویم بلکه غایبانه ثابت می‌کنیم که «خدا وجود دارد».

چه فرقی می‌بینید بین کسی که سوار بر هلی‌کوپتر دشتی را نظاره می‌کند و می‌گوید این دشت بسیار پر درخت و سرسبز است و بعد حکم می‌کند که در این دشت آب فراوان هست و کسی که در دشت قدم می‌زند و می‌بیند که آب فراوانی در نهر جاری است. هر دو معتقدند می‌شود گفت اولی غایبانه بر وجود آب استدلال می‌کند و دومی حاضرانه بر وجود آب استدلال می‌کند.

در این دشت آب فراوان است، اما یکی به خود آب رسیده و دیگری از راه آثار و خواص آب حکم می‌کند که آب وجود دارد. پس دسته اول راه‌های اثبات خدا به عرفا اختصاص دارد. عرفا می‌گویند: ما خدا را می‌یابیم همان‌طور که شما گرسنگی و تشنگی خود را می‌یابید. البته می‌یابیم به این معنا نیست که با حواس پنج‌گانه آن را در می‌یابیم، بلکه مثل گرسنگی که در خود می‌یابیم، خدا را هم می‌یابیم. عارف هم می‌گوید: من خدا را می‌یابم. این یک استدلال حاضرانه برای اثبات خداست، اما فلاسفه و متکلمین این‌طور نیستند؛ خدا را نمی‌یابند، بلکه آثار و خواصی را در جهان می‌یابند که این آثار و خواص را از آن خدا می‌دانند و با دیدن این آثار و خواص حکم می‌کنند که خدا باید وجود داشته باشد و از این نظر هم در هر استدلال فلسفی که برای وجود خدا می‌شود، ما در واقع یک چیز را از آثار و خواص خدا قلمداد می‌کنیم و از وجود آن چیز به وجود خدای متعال استدلال می‌کنیم. مثلاً در برهان حرکت، وجود حرکت در جهان را غیرقابل توجیه می‌دانیم، الا این که معتقد شویم خدایی وجود دارد. مثل آن کسی که می‌گفت: وجود این همه گل و گیاه قابل توجیه نیست، مگر این که به وجود آب قائل شویم، ولو آب را ندیده باشیم. در برهان حرکت گفته می‌شود حرکت در پدیده‌های طبیعی قابل توجیه نیست، مگر این که قائل شویم خدایی هست. همین‌طور در برهان نظم، نظم را غیر قابل توجیه می‌دانیم، مگر این که به وجود خدا قائل شویم.

راه ثابت فلاسفه با راه ثابت عرفا این تفاوت عمده را دارد، که عرفا خود خدا را می‌یابند و فلاسفه اثر و خاصیتی از خدا را می‌یابند و بعد از وجود آن اثر و خاصیت به وجود خدای متعال حکم می‌کنند.

البته راه عرفا یک امتیاز بر راه فلاسفه دارد و آن این که عرفا دیگر شک و شبه ندارند، ولی فیلسوف باز هم شک در او خلجان می‌کند. میزان یقین عرفا و فلاسفه با هم فرق می‌کند؛ عارف به وجود خدا یقین دارد مثل کسی که در حیثی که در آب شنا می‌کند، به آب یقین دارد. یک امتیاز هم فیلسوف نسبت به عارف دارد و آن این است که ثابت وجود عارف فقط برای خودش سودمند است، چون علم حضوری است و علم حضوری قابل ثابت برای دیگری نیست. اما استدلال فیلسوف از مقوله علم حصولی است و علم حصولی قابل ثابت برای دیگری هست و می‌شود آن را به دیگری منتقل کرد. علم حضوری قابل انتقال نیست. از این نظر من اگر به چیزی علم حضوری پیدا کنم، به آن یقین دارم، ولی دیگری را نمی‌توانم متقاعد کنم و علم حضوری‌ام را نمی‌توانم به دیگری منتقل کنم. مثلاً من گرسنگی‌ام را نمی‌توانم به دیگری منتقل کنم ولی حداقل گرسنگی او را می‌توانم به او بفهمانم، اما گرسنگی خودم را نمی‌توانم به او بفهمانم. این‌ها هر کدام چیز علی‌حده‌ای برای خودشان هستند. لذا در عین حال که عرفا نمی‌توانند علم حضوری خودشان را به دیگری منتقل کنند، خودشان به آن خیلی یقین دارند و شک و شبه‌ای در آن ندارند.

نکته آخر این که فرض کنید اگر معلوم شود راه‌هایی که فلاسفه برای ثابت خدا طی کرده‌اند، غلط است و همگی دارای عیب منطقی هستند و کدام مادّاتاً و صورّاتاً معیوب‌اند، هیچ کدام از ادله وجود خدا را ثابت نکرده‌اند، اما ثابت نشده که خدا هم وجود ندارد. چون کسی که همه ادله ثابت وجود خدا را معیوب می‌بیند می‌گوید هنوز دلیلی پیدا نشده که خدا وجود دارد، ولی نمی‌تواند بگوید که دلیلی پیدا شده که خدا وجود ندارد، همین‌طور که «خدا وجود دارد»، یک ادعاست و دلیل می‌خواهد و این دلیل‌ها نتوانسته‌اند آن را ثابت کنند، به همین ترتیب «خدا وجود ندارد» هم یک ادعاست که برای خودش دلیل می‌خواهد. فقط کسی که می‌گوید نمی‌دانم خدا وجود دارد، یا وجود ندارد، نباید

دلیل بیاورد، زیرا سخنی نگفته و ادعایی ندارد. ولی کسی که می‌گوید خدا وجود دارد و یا کسی که می‌گوید خدا وجود ندارد، ادعا کرده و باید دلیل بیاورد.