

اللَّهُ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ





خدا انکارى  
و  
اصول الحاد



«با تحليل و نقد»

حضرت آيت الله العظمى نكو نام (مدظله العالى)

سرشناسه: نکونام، محمدرضا، ۱۳۲۷ -  
عنوان و نام پدیدآور: / خداانکاری و اصول الحاد (با نقد و  
تحلیل) / مؤلف: محمدرضا نکونام  
مشخصات نشر: اسلام شهر، صبح فردا، ۱۳۸۹.  
شابک: ۰ - ۴ - ۹۱۷۶۳ - ۶۰۰ - ۹۷۸  
وضعیت فهرست نویسی: فیبا  
موضوع: الحاد  
موضوع: خداشناسی  
موضوع: بت پرستی  
رده بندی کنگره: ۱۳۸۹ خ ۴ ن ۸ ن ۳۵/۳ ن bp  
رده بندی دیویی: ۲۹۷ / ۴۶۴  
شماره ی کتاب شناسی ملی: ۲۲۱۴۴۷۶

## خداانکاری و اصول الحاد (با نقد و تحلیل)

آیت الله العظمی محمدرضا نکونام (مدّ ظلّه العالی)



ناشر: صبح فردا

چاپ: دوم (با ویرایش جدید)

تاریخ نشر: زمستان ۱۳۸۹

شمارگان: ۳۰۰۰

ایران - تهران - اسلام شهر - نسیم شهر - وجیه آباد

دوازده متری جواهرزاده - پلاک ۳۶

کدپستی: ۳۷۶۹۱۳۸۵۷۵

تلفکس: ۰۲۲۹ ۴۳۶ ۳۴ ۸۱

[www.nekoonam.com](http://www.nekoonam.com)

شابک: ۰ - ۴ - ۹۱۷۶۳ - ۶۰۰ - ۹۷۸ ISBN:

حق چاپ برای مؤلف محفوظ است

## فهرست مطالب

۱۳	پیش‌گفتار
۱۵	اسرار پیچیده‌ی جهان
۱۶	ساختار نوشته‌ی حاضر
۲۲	اندیشه‌ها؛ پرتویی از ظهور حق تعالی
۲۴	آزادی اندیشه و پیرایه‌گرایی
۲۵	اندیشه و ترنم‌های عرفانی

## بخش نخست

### اصول انکار مبدء فاعلی

#### ● فصل یکم

۳۱	اصل عدم نیاز به غنی مطلق ازلی
۳۳	برخورد دو اصل کلی نیاز و عدم نیاز
۳۷	نقد انکارگرایان
۳۹	نقد و بررسی دفاع انکارگرایان
۴۰	نقد اصل محکوم
۴۱	نقد اصل حاکم
۴۳	«علیت»، «نسبیت» و «تلازم»

● فصل دوم

- ۴۹ ..... اصل عدم امکان نیاز به ناهمگون
- ۵۱ ..... امید و نسیبیت
- ۵۲ ..... حاله‌ی نیاز به ناهمگون
- ۵۲ ..... رابطه‌ی پدیده‌ها و خداوند
- ۵۴ ..... چندگانگی؛ انکار حقیقت
- ۵۵ ..... حقیقت شخصی وجود
- ۵۷ ..... دو طرح متفاوت

● فصل سوم

- ۶۵ ..... اصل بی‌نیازی پدیده‌ها
- ۶۷ ..... دو ادعای متفاوت
- ۶۹ ..... غول و عنقا
- ۷۰ ..... صفات مؤمنان، شکاکان و اهل عناد

● فصل چهارم

- ۷۳ ..... ممکن نبودن تصدیق بدون تصوّر
- ۷۶ ..... سه نظرگاه متفاوت به حضرت حق
- ۷۹ ..... مراتب توحید و وصول
- ۷۹ ..... ۱- تصوّر مفهوم اجمالی
- ۸۰ ..... ۲- تصور تفصیلی
- ۸۱ ..... ۳- اجمال مصداقی
- ۸۲ ..... ۴- تفصیل مصداقی
- ۸۴ ..... مراتب سیر و غایت آن
- ۸۸ ..... خلط میان حقیقت و عنوان
- ۹۳ ..... غیریت و عدم
- ۹۵ ..... ادراک کلی و وصول حقیقی

بخش دوم  
مؤلفه‌های انکار علت غایی

● فصل یکم

- انکارهای غایی ..... ۹۹
- اهداف جزئی و نسبی پدیده‌ها ..... ۹۹
- غایت کلی و هدف نهایی ..... ۱۰۰
- حرمان ابدی و عذاب همیشگی ..... ۱۰۱
- کاستی‌های نظم جزئی جهان ..... ۱۰۲
- عذاب و درد ..... ۱۰۳
- بقای محدود و نابودی ضعیف ..... ۱۰۳
- شرور و آفات ..... ۱۰۴
- فاعل شرور و حکمت آفرینش آن ..... ۱۰۵
- مشکل غایی و شقاوت ذاتی ..... ۱۰۶
- ناهماهنگ بودن آیات ..... ۱۰۷
- چه باید می‌شد؟ ..... ۱۰۸
- انسان و اختیار ..... ۱۰۹
- حق؛ مهندس آفرینش و طبیعت ..... ۱۱۰
- مهندس و نوع زمین ..... ۱۱۱
- اقتضا و لیاقت ..... ۱۱۲
- نظام احسن و حُسن دسته‌های بینوا ..... ۱۱۳
- کمال اهل شقاوت ..... ۱۱۵
- اقتضا و علیت ..... ۱۱۶
- نتیجه‌گیری ..... ۱۱۷

● فصل دهم

- نقد شبهه‌های علت غایی ..... ۱۱۹
- شیوه‌ی بحث ..... ۱۲۰

۱۲۱	عدم اختلاف و تخلف در سیر طبیعت
۱۲۴	انسان و اندیشه
۱۲۶	اهداف حقیقی و سیر الهی
۱۲۸	عامل خارجی و نظم جزئی
۱۳۰	غایت کلی و نهایی
۱۳۲	امر اول: عوالم وجودی و ناسوت
۱۳۵	امر دوم: عالم ناسوت و دنیای طبیعی
۱۴۰	نقدهای فرجام‌گرایانه
۱۴۴	نقد تباهی‌های دنیوی
۱۴۶	برخی پیش‌فرض‌های توحیدی
۱۵۳	مشکلات و عوامل آن
۱۵۴	تساوی نفی و نقص
۱۵۵	مبادی تحقق‌کردار آدمی
۱۵۶	جهت خلقی و قانون مُشاع
۱۵۸	چگونگی جزا
۱۶۱	نتیجه و توجه

● فصل سوم

۱۶۳	کاستی‌های نظم جزئی پدیده‌ها
۱۶۴	زیبایی و تازگی
۱۶۶	أفت و خیز طبیعت
۱۶۷	مشکل عاطفی
۱۶۸	لطف و صفا
۱۶۹	روند رشد پدیده‌ها و نزاع دائمی آن‌ها
۱۷۱	انکار و اضطراب
۱۷۲	برداشت مؤمن و کافر از نظام هستی
۱۷۴	بقای محدود و نابودی ضعیف



۱۷۶ ..... حسن و زیبایی

● فصل چهارم

۱۷۹ ..... شرور و آفات

۱۸۰ ..... اسمای الهی و پدیده‌های ظهوری

۱۸۱ ..... فاعل شرور

● فصل پنجم

۱۸۵ ..... اختیار و آیات متعارض

۱۸۶ ..... جهات سه‌گانه‌ی بحث

۱۸۹ ..... ویژگی اقتضا

۱۹۰ ..... نقد مثال و ممثل

۱۹۲ ..... عالم ناسوت و اختیار

۱۹۳ ..... انسان و اختیار

۱۹۵ ..... نفی مبدء فاعلی

بخش سوم

منشأ پیدایش دین و افسانه‌ی خدایان

● فصل یکم

۲۰۱ ..... منشأ پیدایش خدا باوری

۲۰۱ ..... ۱. سرمداران خدایی

۲۰۲ ..... ۲. منافع سود جویان

۲۰۲ ..... ۳. نادانی توده‌ها

۲۰۲ ..... ۴. ناتوانی مردم

۲۰۲ ..... ۵. تسکین صوری

۲۰۳ ..... ۶. مهار سرکشی ستم‌دیدگان

۲۰۳ ..... ۷. تبرئه‌ی ستمگران

۲۰۴ ..... تاریخ بشری؛ گواهی گویا

۲۰۵ ..... جا يگاه داستان خدایی

● فصل دهه

۲۰۷ ..... منشأ گوناگونی ادیان

۲۰۷ ..... خدایان و ادیان

۲۰۸ ..... ادیان و روش تربیت

۲۰۹ ..... پیرایه‌های دروغین

۲۱۰ ..... چندگانگی خدایان

۲۱۱ ..... الف: برداشت‌های متفاوت

۲۱۱ ..... ب: عظمت ربوبی

۲۱۲ ..... ج: جهل عمومی و نادانی توده‌ها

۲۱۲ ..... د: توطئه‌ی استثمارگران

۲۱۴ ..... خدایان ساختگی

● فصل سده

۲۱۵ ..... نقد عوامل پیدایش دین و افسانه‌ی خدایان

۲۱۵ ..... (۱) سردمداران خدایی

۲۱۷ ..... (۲) منافع سودجویان

۲۱۸ ..... (۳) جهل توده‌ها

۲۲۱ ..... (۴) ضعف و ناتوانی توده‌های مردمی

۲۲۳ ..... (۵) تسکین صوری

۲۲۴ ..... (۶) خدا باوری؛ عامل مهار طغیان مظلومان

۲۲۵ ..... استکبار و منش موحد

۲۲۵ ..... مقتضی و مانع

● فصل چهاره

۲۲۷ ..... آزادی اراده و اراده‌ی مشاعی

۲۲۸ ..... عنایت حق و اختیار انسان

۲۳۰ ..... دو فاعل و یک فعل؟!

۲۳۱	پاسخ مشاعی نگارنده
۲۳۱	یک دانه گندم از یک خرمن
۲۳۲	حضرت حق و ظهورهای فعلی
۲۳۳	کردار جمعی و معاد عمومی
۲۳۴	یک فعل و فاعل‌های بی‌شمار
۲۳۶	چهره‌ی دیانت و انحرافات عمومی

● فصل پنجم

۲۳۹	جنگ روانی و افسانه‌ی خدایان
۲۳۹	ملازمه نداشتن استضعاف ظاهری با استضعاف باطنی
۲۴۱	جمع‌بندی نهایی مدعی
۲۴۳	«افسانه‌ی خدایی» و حقیقت خداآوری
۲۴۳	عدم اثبات و اثبات عدم
۲۴۵	مقام ثبوت و کبرای کلی
۲۴۷	بخش اثبات
۲۴۷	شک و براءت
۲۴۹	نتیجه‌ی بحث
۲۵۴	خدایان گوناگون و کثرت ادیان
۲۵۵	عوامل تشّت
۲۵۵	مبدء فاعلی خلقت



### پیش گفتار

آیا «خدا»یی هست؟ آیا نظام درهم پیچیده‌ی کیوانی آفریننده‌ای دارد؟ اگر هست، کجاست؟ چگونه است؟ اگر نیست، رابطه‌ی من با هستی، هستی با من و خودم با خودم چگونه می‌باشد و چه طور باید باشد؟

اگر خدا باشد، چه تأثیری در عالم و چه تفاوتی برای عالمیان دارد؟ اگر نباشد، چه تغییری در جهان هستی پیش خواهد آمد و رابطه‌ی پدیده‌ها با هم، با همه‌ی هستی چگونه خواهد بود؟ خدا باشد، من چه هستم؟ خدا نباشد، من چه خواهم بود؟ خدا باشد، دیگران چیستند و چه باید باشند؟ اگر نباشد....

خداشناسی عینی‌ترین و ملموس‌ترین موضوعی است که بشر در طول تاریخ با آن نزدیک‌ترین و عینی‌ترین رابطه را داشته و روح، روان، هستی، حیات، حال و عاقبت خود را با آن درگیر می‌دیده است. از آنجا که فطرت آدمی ناخودآگاه و بدون هیچ گونه آموزش و دخالت عوامل بیرونی در جست‌وجوی آفریننده‌ی خویش و جهان پیرامونش است و یافتن یا نیافتن چنین موجودی در ترسیم حیات فعلی و سرنوشت نهایی وی نقش و اهمیت بسزایی دارد، انسان؛ خواسته یا ناخواسته، ذهن، اندیشه، دل، جان، درون و برون خود را با این موضوع درگیر می‌بیند.

حقیقت «خدا» با جان آدمی درگیر است و دغدغه‌ی عدم یا زمزمه‌ی وجود وی در اصل پدیداری و اخلاق و روان آدمی دخالت مستقیم دارد و با آن که ممکن است گروهی آن حقیقت را نشناسند یا نخواهند که بشناسند یا آن را نپذیرند یا نسبت به آن عناد داشته باشند، جهل یا عناد آنان در همه‌ی شؤون وجودی آن‌ها دخالت و رابطه و تأثیر تنگاتنگ دارد. پرسش‌های ذکر شده از اساسی‌ترین پرسش‌های بشر است. بشر زیر فشار سهمگین چنین پرسش‌هایی جدی، عمیق و سرنوشت‌ساز است که به تفکر خلاق رو می‌آورد و از خود شگفتی‌ها می‌آفریند. پرسش‌هایی همانند این که: هستی چیست و چگونه است؟ آیا نظام احسن و آفرینش مطلوب همین است یا خیر؟ این چه نظام نیکویی است که دستاویز شرور و آفات و حرمان ابدی است؟! رنج‌ها، محنت‌ها، مصیبت‌ها و افسردگی‌های فراوان انسان چگونه با «نظام احسن» توجیه می‌گردد؟ اگر هستی، نظام احسن است و کیفیت طبیعی و مطلوب را داراست، پس این همه نقص، ضعف، کمبود، قتل، غارت، شرارت و مرارت در میان پدیده‌ها چیست و از کجاست؟ اگر فاعل و کنشگر هر چیز و سرنوشت‌ساز و عاقبت‌آفرین همه خداست، چرا بشر این همه با محرومیت دنیایی، حرمان ابدی و نهایت تلخ اخروی دست به گریبان است؟ آدمی را به سختی به خود مشغول می‌دارد و بر این اساس است که آدمی در مسیر کشف حقیقت و یافتن پاسخ‌هایی گویا و آرام‌بخش تاکنون راهی طولانی پیموده است، ولی گروهی در این ماجرای پیچیده و گاه غم‌انگیز و سرگذشت پر فراز و نشیب به جای آن که صادقانه کاروان بشر را به این هدف و افق روشن نزدیک نمایند، راه را کج، مسیر را منحرف و مقصد را دور و دورتر ساخته‌اند و نقش افکار عنادآمیز و دل‌های آلوده و اغراض شیطانی فردی و گروهی را در ماجرای «کشف حقیقت» نباید نادیده گرفت.

آدمی تلاش‌ها کرده و سختی‌ها به جان خریده و مرارت‌ها چشیده تا توانسته در این راه طولانی و جست‌وجوی چندین هزار ساله به برداشت‌ها و پاسخ‌هایی دست یابد، کتاب‌ها و مقاله‌ها بنویسد، سخن‌ها بگوید، کنفرانس‌ها و همایش‌ها برگزار نماید، پرسش‌ها، پاسخ‌ها، استدلال‌ها و نقد و قبول‌ها داشته باشد. چه بسیار فیلسوفان و متکلمانی که در شرق و غرب عالم، به پژوهش در این امر مهم پرداخته‌اند و در جهت اثبات یا انکار آن داد سخن داده‌اند.

نوشته‌ی حاضر درصدد بررسی شیوه‌ی کار و میزان موفقیت آنان در تبیین یا تخریب این موضوع نیست، بلکه بر آن است که با نگاه و نظرگاهی نو به این موضوع، تلاشی تازه و جدید را در این عرصه ارایه دهد و بحث «وجود خدا» را از زاویه‌ای جدید و با رویکردی انتقادی دنبال کند و نقدها و ایرادهای منکران را به گونه‌ی آزاد و با نگاهی باز و تازه بیان نماید و با اشراف و انصاف کامل و به‌دور از تعصب‌های خشک و بی‌ثمر و جمودآلود غیرعالمانه‌ی بی‌اثر به داوری و نقد بنشیند؛ نه آن که چون پیشینیان، فلسفه و تلاش‌های عقلی را در استعمال مفاهیمی خشک و تکراری؛ هم‌چون ماهیت و وجود منحصر سازد و از آن چندان بهره‌ای نبرد یا تنها به وسوسه و تشکیک و انکار - که حال و هوای ذهن‌های خسته و بریده و افکار پریشان و سرگردان و اندیشه‌های آلوده و به هم ریخته است - بسنده نماید و در جهت بازیابی و باز اندیشی و ترسیم درست مسایل کوششی بایسته نداشته باشد.

### اسرار پیچیده‌ی جهان

در دنیای وسیع و هستی گسترده‌ای که با آن روبه‌رو هستیم، ناچاریم که با کمال دقت بیندیشم و از هر گونه سهل انگاری، عصبیت و سست‌نگری در اندیشه دوری نمایم.



انسانی که نقطه‌ای از دایره‌ی وجود و ذره‌ای بس محدود از کنگره‌ی ظهور است و حتی به تلنگری آسیب می‌بیند و با پرگاری خود را به چرخش و دور وا می‌دارد، سزاوار نیست بی‌محابا و مستبدانه نسبت به هستی، آفرینش و آفریدگار آن حکم نماید و به آسانی اندیشه‌های پخته و خام را عقاید و باورهای خود سازد.

چه نیکوست بشر اندیشه‌ی خود را در مسیر سالم و راه صواب قرار دهد و کمال اهتمام و احتیاط را نسبت به هر امر و موضوعی؛ هر چند کوچک، داشته باشد؛ چه رسد به امور پیچیده و پراز رمز و راز هستی. هنوز علم و اندیشه‌ی آدمی، بعد از گذشت مدتی طولانی از سیر قافله‌ی هستی - که نمی‌توان عمری برای آن تخمین زد - مشکلات، مجهولات و نایافته‌های بسیاری دارد که بازگشایی هر یک مرهون کوشش و زمان بسیار است.

هنگامی که مباحثی کوچک می‌تواند مشکلات فراوانی را برای آدمی ایجاد کند، سزاوار نیست انسان نسبت به آفریدگار جهان و مبدء فاعلی و غایت هستی، تلاشی عقلانی ننماید و به خامی سخن گوید و نظریه‌های «خدانشناخت» و «هستی‌شناسانه» ارایه دهد.

چنین کسی هم‌چون انسان مستی است که بخواهد بر فراز دره‌ای هولناک و عمیق در دل تاریکی‌ها بر روی تار مویی سیاه گام بردارد؛ غافل از آن که این راه، سقوطی بی‌صعود است و بعد از سقوط، دیگر صعودی در پی ندارد و جایگاهش برای همیشه در اعماق دره‌های نابودی است.

### ساختار نوشته‌ی حاضر

نگارنده دلیل‌واره‌های منتقدانه‌ی منکران وجود خدا را در دو جهت مبدء فاعلی و غایی طرح می‌نماید و نقدها و ساده‌انگاری‌های آن را آفتابی می‌نماید و سپس به نقد نظرگاهی می‌پردازد که باور به خدا و دین



را افسانه‌ای بیش نمی‌داند و عوامل پیدایش آن را بر می‌شمرد. البته نگارنده نقدها و اشکال‌هایی را که می‌توان از این دو حیث بر اثبات‌گرایان وارد آورد را به‌گونه‌ی فلسفی و فراگیر و بدون استفاده و اتخاذ از منبع خاصی طرح می‌نماید و چه بسا که برخی از ایرادها و نقدهای آن تاکنون در جایی مورد بحث و بررسی قرار نگرفته باشد و به عبارت دیگر، نگارنده در این نوشته هم در مقام انتقاد بر آمده و اصول انکار مبدء فاعلی و غایی را از خود رقم زده و هم در مقام دفاع و پاسخ‌گویی، ضعف نقدهای انکارگرایان را بررسی کرده است.

به‌طور کلی، وجود خلقی و نظام کیوانی از دو جهت علت فاعلی و غایی همیشه مورد بحث‌های فراوانی قرار گرفته و این‌گونه مباحث در همه‌ی ادوار تاریخ برای بشر زنده و تازه بوده است. از جانب منکران مبدء و معاد نیز پنداره‌های فراوانی ارایه گردیده که گذشته از نقدهای نقضی، نقدهای تحلیلی نیز بر آن وارد است؛ چنان‌که همیشه با برخوردها و نقدهای گوناگون اثبات‌گرایان روبه‌رو بوده است. البته نمی‌توان همه‌ی برخوردهای اثبات‌گرایان را صحیح شمرد و از همه‌ی آنان دفاع نمود؛ زیرا آنان نیز خود به نوعی در مقابل یک‌دیگر از منکران به حساب می‌آیند. همان‌طور که انکارگرایان در گروه واحدی نمی‌باشند، اثبات‌گرایان نیز تنها در یک گروه جای نمی‌گیرند، و پیرایه و نداشتن دلیل یا استفاده از شواهد نادرست و ناقص در همه‌ی دسته‌ها یافت می‌شود، مگر آن که گروه اثبات‌گرایان را منحصر در حضرات انبیا و اولیای معصومین علیهم‌السلام بدانیم که در این صورت، همه‌ی آنان به‌طور گویا و یکسان، با تفاوت بسیاری که در مرتبه دارند، حق را دنبال می‌نمایند و باور، اندیشه، کردار و گفتارشان نیازی به نقد یا تأویل و توجیه ندارد.

نسبت به اصل مهم «لزوم مبدء فاعلی» و یا «مبدء مطلق وجوبی» و

ویژگی‌های فراوان این حقیقت غنی، برداشت‌های گوناگونی ارایه گردیده است؛ همان‌طور که در جهت غایی و لزوم غایت یا غایت حکمی و اخروی و یا صحت نظام و سلامت و درستی رابطه‌ی عمومی پدیدارها و انسان و جهان با یک‌دیگر، این‌گونه برخوردهای متفاوت وجود داشته که هر یک از این مباحث، عقیده و مرام مردمی شده و قوم و ملتی آن را همراهی کرده و برای آن دلایلی آورده است.

بخش اول کتاب، برخی شبهه‌ها و ابهاماتی را که هر منکری ممکن است در پذیرش مبدء فاعلی حق بر سر راه خود ببیند و نیز رد و انکارهایی را که هر ملحدی می‌تواند نسبت به حق در اندیشه داشته و بر زبان آورد، تحت عنوان «اصول الحاد» به گونه‌ای عقلی و با بیانی منطقی ایراد می‌نماید.

بخش دوم، مباحث علت غایی را طرح می‌نماید و شک و انکارهایی را که هر منکر ملحد یا شکاک مردّد و حتّی مؤمنی ممکن است در باب غایت هستی و پدیده‌ها در دل پیروRAND و بر زبان راند یا ریاکارانه و از سر ترس در خویش پنهان سازد، همراه استدلال و بیان فلسفی پیش رو می‌گذارد.

بر این اساس، نوشته‌ی حاضر در سه بخش تنظیم شده است: بخش نخست، اصول انکار مبدء فاعلی را ارایه می‌دهد. مهم‌ترین این اصول که دیگر تعبیرها و عناوین انکارگرایان به گونه‌ای به یکی از این اصول باز می‌گردد، عبارت است از: اصل عدم نیاز به غنی مطلق و بی‌نیاز ازلی، اصل عدم امکان احاله‌ی نیاز به ناهمگون، اصل بی‌نیازی پدیده‌ها و اصل ممکن نبودن تصدیق بدون تصور.

اصل عدم نیاز به غنی مطلق ازلی بیان می‌دارد که سه اصل «علیت»، «نسبیت» و «تبادل»، نظام واقعی پدیده‌ها را سامان می‌بخشد و نیازمندی

آنان به موجودی بیگانه به نام مطلق ازلی محال است. همه‌ی پدیده‌ها بر اساس این سه اصل با هم تبادل دارند و از هم کام می‌گیرند و راه هستی را برای یکدیگر هموار می‌سازند.

نگارنده در نقد این اصل، اصل نیازمندی کلی پدیده‌ها را طرح می‌نماید. این اصل، زمینه‌ی نیاز به مطلق را هموار می‌سازد و با مددگیری از این اصل، وابستگی پدیده‌ها به وجود مطلق و ازلی ممکن دانسته می‌شود؛ نه محال. بر این اساس، برای نفی نیاز پدیده‌ها به وجود مطلق، با وجود زمینه‌ی عمومیت نیاز، باید دلیل مستقل ارائه نمود؛ زیرا اصل نیازمندی به صورت کلی امری محرز است و هر کلی تمام افراد خود را در بر می‌گیرد و برای عدم امکان نیاز به فردی از طبیعت کلی نیاز باید دلیل اثباتی ارائه نمود.

اصل دوم؛ یعنی اصل عدم امکان احاله‌ی نیاز به ناهمگون رابطه‌ی پدیده‌های نیازمند با غنی مطلق را تبیین کلی می‌داند و بدیهی است که بر اساس قاعده‌ی تباین هیچ‌گونه تماس و تبادلی میان دو پدیده‌ی متباین رخ نمی‌دهد و در نتیجه، غنی مطلق نمی‌تواند پدیدآور نیازمند و برطرف کننده‌ی نیازهای آن باشد.

نقد این اصل، چگونگی رابطه‌ی پدیده‌ها با خداوند را مورد ژرف‌پژوهی قرار می‌دهد و با تبیین وحدت شخصی حضرت حق، رابطه‌ی ظهوری پدیده‌ها با خداوند و همگون بودن ظاهر و مظهر را مستدل می‌نماید.

اصل بی‌نیازی پدیده‌ها، بحث انکار خداوند را از زاویه‌ای دیگر پی می‌گیرد و ادعا می‌کند که بشر، خود همواره در طول تاریخ همه‌ی نیازهای خود را بر آورده ساخته است و بود خداوند هیچ تأثیری در زندگی اثبات‌گرایان ندارد. این در حالی است که انکارگرایان مبدء فاعلی

نسبت به اثبات‌گرایان از رفاه نسبی بیش‌تری برخوردارند و بنابراین نمی‌توان وجود چیزی را پذیرفت که بدون آن می‌توان بهتر زندگی نمود و در اصل، هیچ پدیده‌ای به آن نیاز ندارد و از طرفی بی‌نیازی پدیده‌ها به خدای ازلی دلیل بر نبود آن است.

اصل چهارم که گزاره‌ای منطقی و غیر قابل تردید است، اصل ممکن نبودن تصدیق بدون تصور است. بر اساس این اصل، اثبات این قضیه که خدا هست برابر با نفی آن می‌باشد؛ زیرا بشر تصویری هرچند اجمالی از خدا ندارد تا آن را موضوع این گزاره قرار دهد و گزاره‌ای که موضوع نداشته باشد، به‌طور قهری محمول و نسبت نیز ندارد و در نتیجه، هیچ گونه تصدیقی صورت نمی‌پذیرد.

نگارنده در نقد این اصل، بحث مهم و فراگیر چگونگی تصور و تصدیق خداوند را تبیین می‌نماید و مشاهده و رؤیت حضرت حق و مراتب چهارگانه‌ی توحید و وصول به ذات حق تعالی را که از مهم‌ترین مباحث ربوبی است بیان می‌دارد و مراتب سیر انسانی و سفرهای چهارگانه‌ی اهل معرفت و شیوه‌ی صحیح سلوک و چهار مرتبه، سه منزل و یک مقام آن را - که ویژه‌ی این نوشته است - تشریح می‌نماید.

بخش دوم به بحث درباره‌ی مؤلفه‌های انکار غایی می‌پردازد. در این بخش، انکارگرایان وجود غایت ربوبی و سیر الهی را برای پدیده‌ها نفی می‌کنند و مدعی هستند که همه‌ی پدیده‌ها دارای اهداف نسبی و جزئی می‌باشند که بر پایه‌ی آن، هر پدیده‌ای سیری کوتاه و محدود دارد و نظم نسبی حاکم بر طبیعت به هیچ وجه نیازمند ناظم و جوبی نیست؛ چراکه نظم نوعی پدیده‌های هستی معلول طبیعت مادی آن‌هاست.

افزوده بر این، نمی‌توان غایت طبیعت را خیر و نیکویی دانست؛ چرا که آفات و شرور طبیعتِ غدار هر نمود و پدیده‌ای را به رنج، درد، مرگ،

حرمان و به‌طور کلی تنازع بقا گرفتار می‌آورد و همه‌ی افراد، بلکه انواع را به انقراض و نابودی می‌کشاند و مرگ، نابودی و انقراض را نمی‌توان نیک و خیر دانست و وجود شرور و آفات، خود دلیل بر نبود خدای علیم، قادر و حکیم است و از طرفی، نفی علت غایی به نفی علت و مبدء فاعلی بازگشت دارد.

نگارنده در این بخش شبهه‌هایی که غایی بودن حضرت حق را نفی می‌کند، مورد نقد، تحلیل و بررسی قرار می‌دهد و به تفصیل وارد بحث شرور می‌شود و دیدگاه رایج فلسفیان و اهل عرفان را رد می‌نماید و شرور را امری وجودی می‌داند که در برابر خیر حد اکثری، اقلی به شمار می‌رود و با طرح بحث در حوزه‌ی اسمای الهی، فاعل شرور را مورد شناسایی قرار می‌دهد.

منشأ پیدایش دین و افسانه‌ی خدایان در بخش سوم این نوشته آمده است. انکارگرایان با پیش‌فرض صادق بودن همه‌ی ادعاهای خود و بی‌اساس دانستن وجود خدا، این پرسش را طرح می‌نمایند که افسانه‌ی خدایان و باورهای دینی از کجا و چرا به وجود آمده است و برای آن گمانه‌زنی‌های بسیار نموده‌اند. آنان مهم‌ترین سبب منشأ گزاره‌ها و باورهای دینی را سردمداران خدایی و مدعیان پیامبری، منافع سودجویان، ندادانی توده‌ها، ناتوانی مردم در مقابل زورمندان و ستمگران، تسکین صوری، مهار سرکشی ستم‌دیدگان و تبرئه‌ی ستمگران دانسته‌اند.

این بخش در فصل چهارم خود مسأله‌ی آزادی و اختیار آدمی و محدوده‌ی آن را در نظرگاهی نوین که در جای دیگر دیده نمی‌شود و با طرح قانون مشاع و اراده‌ی مشاعی انسان پی می‌گیرد و نظریه‌ی «کردار جمعی و معاد عمومی» را ارائه می‌دهد و در فصل پایانی خود، کثرت

خدایان و ادیان را به وحدت آن باز می‌گردانند.

### اندیشه‌ها؛ پرتویی از ظهور حق تعالی

بحث از آفرینش و آفریدگار در دو جهت علت غایی و فاعلی، در میان مباحث ربوبی جایگاه ویژه‌ای دارد و همواره از تازگی برخوردار بوده است و از طرفی کم‌تر کسی در این جهات انکار کلی دارد و هر کس با هر ملت و مذهبی به نوعی خود را مثبت امری و چیزی می‌داند؛ اگرچه زبان انکار داشته باشد؛ همان‌گونه که اثبات‌گرایان نیز هر یک به نوعی به انکاری می‌رسند و عجز و ناتوانی در مقابل عظمت و بزرگی هستی، آن‌ها را از پا درمی‌آورد؛ به طوری که یا آن‌ها را به تلاشی و فنا می‌دارد و یا به انکار و عناد می‌رساند؛ اگرچه در جهت هویت بسیط وجودی و اندیشه‌ی عینی، همه‌ی جهان خارج و اندیشه و ذهنیت‌ها ظهورات و پدیدارهایی از عظمت حق و پرتوی از جمال و جلال آن جناب می‌باشد. درباره‌ی «مبدء عالم هستی» و «حق مطلق» و «فاعل وجوبی خلقت»، از جانب انکارگرایان، اصولی الحادی و زمزمه‌های جنجالی فراوانی ارایه گردیده که در میان آن‌ها افزوده بر جهت ایراد و نقض و انکار، رویکردی استدلالی، اثباتی و تحلیلی نیز وجود دارد. اگرچه تحمل اثبات و زحمت ارایه‌ی دلیل، بر عهده‌ی اثبات‌گرایان می‌باشد و نفی و انکار نیازی به دلیل و استدلال ندارد، ولی مخالفان پا را از نفی و انکار فراتر نهاده و برای نبود حقیقت استدلال نموده‌اند. البته، بر همه‌ی اهل نظر و صاحبان خرد و اندیشه لازم است دور از حقیقت و واقعیت سخن نگویند و بیهوده راه را بر خود باریک و ناهموار نسازند و خود را در بن‌بست قرار ندهند. اصول عمده‌ای که می‌توان از جانب انکارگرایان مبدء ازلی ارایه کرد و در جهت نفی و انکار از آن حمایت نمود، پندارهایی است که در این مقاله به صورت دلیل و برهان مطرح می‌شود.

همان‌گونه که در منطق آمده، شیوه‌ی استدلال منطقی یا نقضی است

و یا حلی. می‌توان به استدلال دیگری نقض وارد کرد یا نسبت به مدعای خود به‌طور مستقل، دلیل آورد؛ با این تفاوت که استدلال نقضی فرع بر کلام دیگری است و استدلال تحلیلی گویشی ابتدایی دارد؛ خواه نظر بر استدلال دیگری داشته باشد یا نداشته باشد.

در استدلال نقضی، تبعیت وجود دارد؛ در حالی که استدلال تحلیلی در اتخاذ روش، از آزادی عمل و استقلال برخوردار است، ولی انکار و اثبات، این‌گونه نیست. انکار همیشه در مقابل اثبات دیگری قرار می‌گیرد و بدون ادعا و استدلال اثباتی و یا داعیه‌ی اثبات از جانب کسی، انکاری وجود ندارد. بر همین اساس، همیشه اثبات‌گرایان باید استدلال نمایند و ادعای خود را اثبات کنند و انکارکننده نیازی به ارایه‌ی استدلال و اثبات ندارد، بلکه تنها می‌تواند با انکاری سخن خود را دنبال نماید. البته، در مورد این بحث، ویژگی و امتیازی در کار است که منکران نیز می‌توانند از اثبات‌گرایان نسبی باشند؛ زیرا در میان منکران کم‌تر افرادی دیده می‌شود که به‌طور کلی منکر مبدء فاعلی باشند و در نتیجه بسیاری از منکران به نوعی خود از اثبات‌گرایان می‌باشند؛ برای نمونه، منکران مبدء وجوبی که می‌توانند بدون ارایه‌ی دلیلی آن را انکار کنند، هنگامی که خود مبدء مادی را اثبات می‌نمایند، باید نسبت به آن استدلال و اثبات داشته باشند و با این بیان، در واقع، در ردیف اثبات‌گرایان قرار می‌گیرند. همین امر سبب می‌شود که هر کس با دقت و توجه از ادعای خود دفاع نماید.

بر اساس آنچه گفته شد، هر یک از خداگرایان و مادی‌انگاران به نوعی از هم جدا و بیگانه و به نوعی با یک‌دیگر همراه و همگام هستند و حتی اگر از نظر عقاید، عنوان‌های مشترک یا متعددی داشته باشند، هر یک نفی دیگری را دنبال می‌نماید و با آن که حقانیت، ویژه‌ی یک دسته است، هر گروهی داعیه‌ی حقانیت دارد. با این تفاوت که بسیاری از

ادعاهای آن‌ها نادرست و بی‌اساس است و در واقع، سستی آن برای عموم قابل درک می‌باشد؛ هر چند صحت فساد عقاید دسته‌ای از گروه‌ها و اندیشه‌ها و مکاتب چندان روشن نیست و ادراک نادرستی آن در خور درک عموم نمی‌باشد، بلکه تنها اشخاصی بصیر و دسته‌ای از خواص اهل دانش می‌توانند آن را نقد، تحلیل و بررسی نمایند.

### آزادی اندیشه و پیرایه‌گرایی

آزادی ذهن بشر و تطورات اندیشه‌ی بشری، کثرت و گوناگونی‌های بی‌شماری را فراهم ساخته است؛ به همین دلیل او در همه‌ی زمینه‌ها به‌طور آزاد عمل می‌کند؛ اگرچه با کمال تأسف، بی‌ملاکی و یا عدم اعمال درست معیارها و ملاک‌ها و پیرایه‌طلبی، افرادی را به هرج و مرج در نگرش و عقیده و تطوّر ناروا و تشنّت فراوان واداشته و گروه‌گرایی و دین‌سازی و فرقه‌بافی را همراه تهمت، خیانت، چپاول و غارت به وجود آورده و با تخدیر اندیشه‌های مردم، بسیاری از انسان‌ها را به جان یک‌دیگر انداخته و به خاک و خون کشیده است.

از این بیان، دو چهره‌ی متفاوت به دست می‌آید که یکی مثبت است و آن همان آزادی اندیشه و تطوّر ذهنی بشر می‌باشد و دیگری که رویه‌ی منفی ماجراست، پیرایه‌گرایی، تعصب، بی‌معیاری و ستمگری و گروه‌گرایی و تحزب است که نابسامانی جامعه‌ی بشری را فراهم ساخته است.

بسیاری از فرقه‌های ساختگی و سنّت‌های بیجا مانده از گذشتگان و تعصبات خشک و بیهوده، جامعه‌ی بشری را برای استمرار و حفظ آن سنت‌ها به سوی استثمار و رشد استعمارگرایش داده است.

امیدواریم با بیداری ملت‌ها و هوشیاری امت‌ها همه‌ی نابسامانی‌های جوامع بشری و ناهمواری‌های دنیای کنونی پایان یابد؛ اگرچه این آرزو،



خیالی بس خام و امیدی بی فروغ و کم‌رنگ است که با موقعیت فعلی چندان نمی‌توان بدان دل بست، مگر آن که در جهت رشد فکری و فرهنگی آدمی تغییری پدید آید و فضای دیگری بر جامعه‌ی بشری حاکم شود که بر اساس عقیده‌ی ما دور از دسترس نمی‌باشد.

### اندیشه و ترنم‌های عرفانی

رابطه‌ی تنگاتنگی که میان بحث‌های مبدء فاعلی و علت غایی وجود دارد، جایگاه آن دو را به‌خوبی نشان می‌دهد و اهمیت آن را آشکار می‌سازد. البته، نباید این امر را از نظر دور داشت که مباحثی از این دست، تنها حکایتی از واقعیت‌های حقیقی آن دارد و جهت خَلقی و لحاظ ذهنی آن را دنبال می‌کند؛ چرا که حقیقت ربوبی در خور ذهن، اندیشه و مفهوم‌یابی نمی‌باشد. تنها اولیای الهی هستند که با سلوک و وصول عرفانی و زمینه‌های قربی و توفیقات الهی، نمودی از آن حقایق را در خود می‌یابند و هویت کامل این حقیقت - که لحاظ مشیّت، اراده و قدرت حق را اظهار می‌دارد - جز در خور وصول ربوبی اولیای کَمَل نمی‌باشد.

آنچه در این مقام نسبت به موقعیت مبدء فاعلی و علت غایی عنوان می‌گردد، رویکردی عقلی دارد و تنها به اندکی از ترنم‌های عرفانی اشاره می‌شود تا زمینه‌ی وصول قربی این‌گونه مباحث برای اهل آن فراهم گردد.

در پایان، خاطر‌نشانی چند امر بایسته است:

الف) بی‌شماری و کثرت دعاوی دلیل بر نسبیّت حَقّائیت و صدق گزاره‌ها و حقیقت نمی‌باشد و با آن که ادعاهای فراوانی وجود دارد، حق یگانه و یکی است؛ اگرچه قرب و بُعد از حق در گروه‌ها و مکتب‌ها پذیرفته است و مسلکی با فرض بطلان در عقاید می‌تواند به نوعی یا به حیثیت و جهتی، قرب به حق یا بُعد از حق داشته و یا نسبت به دیگران

نزدیک‌تر به حق یا دورتر از آن باشد.

ب) بسیاری از ادعاها و پیرایه‌ها برخاسته از عوام‌فریبی و منافع عمومی یا خصوصی افراد یا گروه‌هاست و تنها نظرات آزاداندیش بشر سبب پیدایش آن نبوده؛ هرچند ذهن و اندیشه‌ی وابسته و تقلیدگرای آدمی در تحقق آن نقش عمده‌ای داشته است.

ج) همه‌ی اصول - به اصطلاح - الحادی یا بافته‌های احتمالی دیگر می‌تواند در دسته‌ای از مبادی با اصول توحیدی مشترک باشد و تنها در برخی ویژگی‌ها یا نتایج، نادرست باشد؛ اگرچه دسته‌ای از این مبادی، اساس علمی و فلسفی درست ندارد که بحث از آن در جای خود خواهد آمد.

د) با آن‌که در نگارش این اثر نهایت تلاش اعمال شده که روانی گفتار و سهولت بیان در ایراد مطالب رعایت گردد، بدیهی است فهم کامل و دریافت مسایل علمی و فلسفی آن در بسیاری از موارد نیازمند استاد و شیوه‌ی صحیح تدریس می‌باشد. از این رو سزااست که خواننده‌ی گرامی دست‌کم در مطالعه‌ی این نوشته، شتاب و اهمال روا ندارد و با نهایت دقت به داده‌های آن بنگرد.

ه) شاید این پرسش پیش آید که رواج بحث‌های شک‌برانگیز و توهم‌زا در میان مردم مؤمن و مسلمان چه لزومی دارد؛ چراکه ممکن است این بحث‌ها برای دسته‌ای از مردم؛ به‌ویژه افراد عادی، رهزن عقل و ره‌گشای کفر و الحاد باشد.

در پاسخ باید گفت: ارزش ایمان و عمل صالح به زیربنای آن بستگی دارد که «معرفت» است. به همان میزان که در فرد یا جامعه معرفت وجود داشته باشد، ایمان و عمل صالح ارزش معنوی و حقیقی می‌یابد. فرد یا جامعه‌ای که نسبت به تفکر و عقیده‌ی خود، معرفت، یقین و آگاهی

علمی نداشته باشد و بر اساس ابهام، اهمال، عدم توجّه، غفلت و یا نادانی باشد، ایمان و عمل پرارزشی ندارد.

برای توحید و شناخت حقیقی پروردگار باید از هر ابهام، اجمال و جهالتی به دور بود و رهن‌ها، کجی‌ها، سستی‌ها و خلجان‌های ذهنی را آگاهانه نقد و تحلیل نمود؛ پس این گفته که: برای سلامت اندیشه و ایمان و عمل مؤمنان باید آنان را به اهمال، ابهام، عدم توجّه و ناآگاهی و جمود و تعصّب سوق دهیم، سخنی بی پایه است؛ اگرچه ممکن است طرح این مسایل برای افراد ضعیف و ناتوان موجب لغزش‌های ذهنی گردد، این امر در مقایسه با بهره‌گیری و کام‌یابی از معارف حقیقی ناچیز می‌باشد. بنابراین، ایمان و عمل صالح باید بر اساس آگاهی، توجّه، دقّت و هوشمندی باشد. مؤمنی که از کفر، شرک و انکار کافر و مشرک و عناد به دور و از بت و بت‌خانه و بی‌خدایی بی‌خبر باشد، معرفتش چندان قرب، وصول و یقینی را در پی ندارد. مؤمنی که دگم، بسته، جامد و دارای خمود و سستی است، هرگز نمی‌تواند صاحب معرفتی زلال، یقینی شفاف، ایمانی والا و قربی حقیقی باشد.

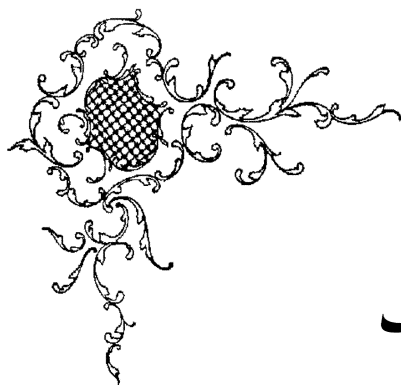
ایمان و عمل صالحی با ارزش است که بر پایه‌ی شناخت، یقین و معرفت استوار باشد و معرفت الهی هنگامی مستحکم است که مؤمن نقض‌ها، اشکال‌ها، نقدها، ابهام‌ها و شبهه‌های انکارگرایان و مشرکان را به‌خوبی شنیده باشد و بعد از تأمل و اندیشه‌ورزی بر همه‌ی شک‌ها و انکارها توحید الهی را با دل و جان پذیرفته باشد؛ همان‌طور که در کلمه‌ی سنگین توحید (لا اله الا الله) ابتدا نفی بر زبان می‌آید و در صدر آن - که «لا اله» می‌باشد - شناخت همه‌ی مراحل کفر و شرک و الحاد لازم است تا هنگامی که مؤمن می‌گوید: «لا اله»، در تصور و اندیشه چیزی از کفار و مشرکان کم نداشته باشد و آن هنگام که می‌گوید: «إلا الله» کفار را زیر پای

خود ببیند و بر همه‌ی هستی اشراف یابد و آنگاه بگوید: «إِلَّا اللَّهُ». البته؛ اگرچه برای ایمان و عمل صالح، معرفت ابتدایی و هر نوع باور صافی و ساده‌ای کافی است و این‌گونه نیست که ایمان غیر صاحبان درایت و بصیرت مشکلی داشته باشد و پذیرفته نگردد، ولی این چنین نیست که همه‌ی مراحل توحید و معرفت در این حد خلاصه شود و لازم است برای افراد برجسته، مؤمنان آگاه و جامعه‌ی پیشرفته به منظور تبلور معرفت و یقین و ایمان و عمل آگاهانه، اشکال‌ها، نقدها و شبهه‌های انکارگرایان مورد توجه قرار گیرد تا صاحبان معرفت آگاهانه و دور از تقلید و عادت، حقیقت توحید را به صورت آشکار و عینی دنبال نمایند.

به عبارت دیگر، همان‌طور که برای عمل به خوبی‌ها لازم است بدی‌ها را شناخت و برای درمان بیماری، شناخت آن ضرورت دارد؛ هر چند پزشک معالج باید توجه داشته باشد که از بیماری گزندی نبیند، در معرفت خدا نیز باید نفس، پیچیدگی‌های آن، ابلیس و همه‌ی ایادی او؛ مانند: شرک، کفر، عناد و الحاد، مورد شناسایی کامل قرار گیرد تا مؤمن با ذهنی باز و نفسی مطمئن فریاد «سَبَّوحٌ قَدُّوسٌ رَبُّنَا وَ رَبُّ الْمَلَائِكَةِ وَ الرُّوحِ» سر دهد.

و) ذکر این نکته ضروری است که آنچه در این کتاب آمده، تنها پاره‌ای از دلیل‌واره‌های انکارگرایان و تنها چند اصل از اصول الحاد و انکار حق از زاویه‌ای خاص است؛ در حالی که بحث‌های توحید و غایت آفرینش و مشکلات آن، زوایا و جهات گوناگون دیگری نیز دارد که در آینده و در نوشته‌هایی دیگر ارایه خواهد شد.

امید است این تلاش علمی دل‌های دین باوران و ذهن‌های جستجوگران حقیقت را مفید باشد و راه‌گشای همه‌ی تشنگان حقیقت گردد. تا چه در قبول افتد و چه در نظر آید.



بخش نخست

انکار مبداء فاعلی





## فصل یکم اصل عدم نیاز به غنی مطلق ازلی

نخستین اصل مورد اهتمام انکارگرایان، اصل «عدم نیاز به غنی مطلق ازلی» است که ذهن بشری به راحتی آن را درمی یابد؛ چراکه اصول کلی و واقعی هستی تحت سه اصل «علیّت»، «نسبیّت» و «تبادل» می باشد که از اصول همه فهم و همه یاب است.

این اصول سه گانه، رابطه‌ی پدیدارها را به وجود می آورد؛ به طوری که بقا و دوام آن تنها به این اصول بستگی دارد و برای ماندگاری خود، نیازمند سبب دیگری نمی باشد.

۳۱

هر یک از پدیده‌های عالم هستی نیازمند دیگری است؛ بدون آن که جهت‌ها و حیثیت‌های نیازمندی آنان یکسان باشد یا دور، تسلسل یا تحصیل حاصل پیش آید و یا نیازی به غنی مطلق و مبدء ازلی باشد. اصول سه گانه‌ی یاد شده، آفرینش و نظام موجود را تبیین و توجیه می کند؛ بدون آن که بیگانه‌ای وجوبی به نام «غنی مطلق ازلی» یا با هر اسم و عنوان دیگری آن را پشتیبانی نماید.

اگر ذهنی آزاداندیش و دور از هرگونه تعصب، عناد و پیش داوری در این بحث کاوش نماید، درمی یابد که عنوان‌های «مطلق ازلی» و «وجود وجوبی» و دیگر عنوان‌هایی که از ناحیه‌ی اثبات‌گرایان طرح می شود،

همه واژه‌هایی بیگانه از حقیقت و دور از واقعیت‌های موجود و حقایق محسوس و عقلانی بشری است که بدون هزاران پیرایه و پیش‌فرض‌های کاذب برای آدمی قابل ادراک نمی‌باشد، بلکه برای ادراک چنین نیازی و اثبات لزوم آن به ناهمگونی‌های فراوانی نیاز است تا با پسوندهای تکفیری، و اهرم‌های مادی و ترفندهای تبلیغی، غیر موجودی را - به خیال خود - موجود نماییم و نیستی را هستی جلوه دهیم و دلیل منطقی برای آن فراهم آوریم؛ بدون آن که نیازی به آن داشته باشیم؛ در حالی که پدیده‌های دنیای ما واقعیت‌های عینی هستند و نه خیال و وهم، و هستی آن‌ها به راحتی مورد باور همگان است.

در این امر که همه‌ی پدیده‌ها به نوعی با هم درگیر بوده و به هم تمایل دارند و از هم کام گرفته و راه هستی را برای یک‌دیگر هموار می‌سازند بحثی نیست؛ هم‌چنین در این که همه‌ی نیازمندی‌ها عمومی، نسبی و موسمی است و هر راهی رهرو خاص خود را در زمان خویش به دوش می‌کشد سخنی نیست. این اصول سه‌گانه، نظام واقعی پدیده‌ها و قانون‌های ضروری حاکم بر هستی را سامان می‌بخشد؛ بدون آن که خلل یا وقفه‌ای در هویت عالم و حقیقت هستی پیش آید یا نیازمند مبدء و جویی باشد.

طبیعت آرام و ناآرام هستی با تناسب و درستی، راه طولانی خود را طی می‌کند؛ بدون آن که نیازمند موجودی فرضی و ناهمگون باشد یا آزادی و آرامش موجود بشری را محدود سازد و او را به دست واژه‌ها و یا پدیده‌های فرضی و موهوم آنچنانی بسپارد که از ادراک و اثبات آن ناتوان باشد.



## بررسی و نقد اصل یکم

### برخورد دو اصل کلی نیاز و عدم نیاز

گذشت که اصل عدم نیاز به غنی مطلق ازلی بیان می‌دارد که سه اصل «علیت»، «نسبیت» و «تبادل»، نظام واقعی پدیده‌ها را سامان می‌بخشد و نیازمندی آنان به موجودی بیگانه به نام مطلق ازلی محال است. همه‌ی پدیده‌ها بر اساس این سه اصل با هم تبادل دارند و از هم کام می‌گیرند و راه هستی را برای یک‌دیگر هموار می‌سازند.

در نقد این اصل باید گفت: «عدم نیاز به غنی مطلق ازلی» در بحث‌های علمی و فلسفی جایگاهی ندارد و چنین اصلی، مورد شناسایی علمی قرار نگرفته است و ارزش صدق منطقی ندارد تا نسبت به آن اهتمام شود؛ مگر آن که گفته شود: مراد از این اصل، همان «اصل عدم کلی» یا «اصالة العدم» است که نسبت به همه‌ی اشیا و موارد مشکوک جاری می‌باشد؛ زیرا پیش از تحقق و اثبات یک امر، الزامی نسبت به پذیرش وجود آن نیست و این اصل اگرچه کلی است، به هنگام اجرای آن، نسبت به هر امر خاصی، از ذهبت کلی آن فردی برگرفته می‌شود و به واسطه‌ی امر مورد بحث، موضوع آن محقق می‌گردد.

بنابراین، اجرای این اصل در هر موردی به واسطه‌ی کلیت ذهنی و عدم مصداق خارجی، به شماره‌ی آن افراد، نیازمند افراد آن اصل کلی است تا در خارج بر متعلق و موضوع آن جاری شود.

پس باید دقت نمود که اصلی عدمی و کلی در ذهن وجود دارد که به تنهایی نمی‌تواند در خارج و بر موضوع عینی جاری شود، بلکه در خارج از ذهن و در وجود عینی متعلق، اصل عدم خاص - که فرد آن کلی است - به تنهایی اجرا می‌گردد و اصل کلی مورد بحث که امری ذهنی است به واسطه‌ی متعلق و مورد یاد شده بر فرد آن جاری می‌گردد. از این رو، در

این جا سه امر وجود دارد: «اصل عدم کلی»، «فرد اصل کلی» و «متعلق، مورد و موضوع اصل کلی».

متعلق، زمینه‌ی اجرای اصل کلی را به واسطه‌ی فرد در خارج ایجاد می‌نماید؛ چرا که مصداق اصل کلی، همان ذهنیت مفهومی می‌باشد و افراد اصل کلی به هنگام اجرای آن در ذهن است و تنها متعلق افراد آن اصل کلی، وجود خارجی دارد که محکی و حکایت شده‌ی اصل کلی یاد شده و فرد حاکی است.

البته، روشن است که این اصل، عدمی است و نمی‌توان برخورد اثباتی با آن داشت و آن را دلیل بر امری گرفت و با آن استدلال نمود؛ همان‌طور که در این مقام، بی‌نیازی برای چیزی ثابت نمی‌شود، بلکه تنها پیش از اثبات وجود چیزی، می‌توان در زمینه‌ی انکار و نفی چیزی از آن بهره گرفت که این امر، نه مطلب تازه‌ای است که جزو اصول الحادی قرار گیرد و نه به‌طور علمی سبب نفی و نیستی چیزی می‌شود و نه می‌تواند پایه و اساس امری قرار گیرد.

بنا بر آنچه گفته شد اصل یاد شده که چهره‌ی عدمی و هویت کلی دارد و برای تحقق موضوع خود، شک در وجود امری خاص را می‌طلبد و تنها می‌تواند زمینه‌ی عدم اثبات و نفی و انکار موضوعی را فراهم نماید، دلیل و استدلال به شمار نمی‌رود و نمی‌تواند بی‌نیازی به مطلق غنی ازلی را ثابت کند؛ زیرا ثابت نمودن کلی، برابر نفی خاص نیست.

گذشته از آن که موضوع اصل عدمی مورد بحث، «مطلق» یا «کلی» نیاز نیست و تنها می‌تواند بر نیاز خاص و مقید به مصداق ویژه‌ای - که همان مطلق غنی ازلی است - وارد شود؛ زیرا نیازمندی کلی مخلوقات و این که هر موجود و پدیده‌ای نیازمند است و کلی نیاز آن‌ها، امری ضروری و بدیهی است که اثبات و استدلال را برنمی‌تابد و آنچه بر عهده‌ی

اثبات‌گرایان است، تنها اثبات نیاز به مطلق ازلی است؛ نه اصل نیازمندی پدیده‌ها. بر این اساس، اصل نیازمندی پدیده‌ها؛ خواه اصل نیاز به مطلق ازلی باشد یا انواع نیازمندی‌های عمومی و خلقی، زمینه‌ی اثبات نیازمندی هر موجودی به وجودی ازلی؛ هم چون حق را هموار می‌نماید؛ زیرا آنچه به‌طور کلی مورد پذیرش است و اثبات نمی‌خواهد، اصل نیازمندی پدیده‌هاست که نیاز عمومی و شمول‌گرا بودن نیازمندی و عمومیت نیاز و فراگیر بودن آن در هر زمینه‌ای را بدیهی می‌داند؛ خواه علت و سبب برطرف‌کننده‌ی نیاز، در طول پدیده‌های دیگر و غنی مطلق باشد یا مقید و در عرض و مقابل آن‌ها قرار گیرد.

بنابراین، همان‌طور که اصل «عدم نیاز به مطلق» زمینه‌ی انکار را فراهم می‌آورد، اصل «نیازمندی کلی پدیده‌ها» زمینه‌ی «نیاز به مطلق» را هموار می‌سازد؛ هر چند این امر به تنهایی از عهده‌ی اثبات «مطلق ازلی» بر نمی‌آید و تنها با مددگیری از اصل کلی نیازمندی پدیده‌ها، وابستگی پدیده‌ها به وجود مطلق ازلی امری ممکن دانسته می‌شود؛ نه محال، ولی باید برای اثبات نیازمندی پدیده‌ها به مطلق ازلی و واجب غنی، دلیلی مستقل و خاص ارایه نمود.

حال، با این توضیح روشن می‌شود که برای نفی نیاز پدیده‌ها به وجود ازلی با وجود زمینه‌ی «عمومیت نیاز» باید دلیل مستقل آورد؛ زیرا کلی «نیازمندی همه‌ی پدیده‌ها» امری محرز است و هر کلی، همه‌ی افراد خود را در بر می‌گیرد - چه در جهت قابل و پدیده‌های خلقی و چه در جهت فاعل و نیاز به مقید یا مطلق - و برای عدم امکان نیاز به فردی از طبیعت کلی نیاز باید دلیل اثباتی ارایه نمود.

پس کلی نیاز برای همگان محرز است و اصل نمی‌خواهد و عدم نیاز به مطلق ازلی نیز اصل و ریشه‌ای ندارد و حکم عدم نیاز به مطلق ازلی نیز

هم چون حکم نیاز به مطلق ازلی، نیازمند دلیل اثباتی است و نمی‌توان آن را بدون دلیل مورد انکار یا باور قرار داد.

با توجه به آنچه گذشت، اصل عدم نیازمندی پدیده‌ها بر کلی «نیاز» وارد نمی‌شود تا گفته شود: اصل، عدم نیازمندی مخلوقات است؛ خواه علت آن ازلی باشد یا حادث، مطلق باشد یا مقید، وجوبی باشد یا امکانی؛ چرا که چنین اصلی نه محقق است، نه معقول و نه کسی به آن تمسک می‌نماید؛ زیرا نیازمندی همگانی از بدیهیات اولی بشر است و از طرفی، اصلی که بتواند علیت وجوبی را نفی کند، در دست نیست؛ اگرچه هیچ‌گونه دلیل اثباتی برای آن در دست نباشد؛ ولی اگر دلیل اثباتی برای علیت وجوبی ارایه گردد، دیگر شبهه‌ای برای پذیرش آن نمی‌ماند و موردی برای بحث وجود یا توهم اصل عدم وجود پیش نمی‌آید.

بنابراین، انکار اصل کلی نیاز پذیرفته نیست، بلکه آنچه را می‌توان انکار نمود، تنها اصل عدم نیاز به مطلق وجوبی است که «نیاز» به «مطلق وجوبی» مقید گردد و امری ویژه به شمار رود، در این صورت است که عدم نیاز همگان به مطلق وجوبی قابل انکار است و اثبات‌گرایان باید برای وجود آن دلیل ارایه نمایند.

این نیاز خاص (نیاز به مطلق وجوبی)؛ اگرچه نسبت به طبیعت کلی «نیاز» مخلوقات مقید است، بر فرض اثبات، عمومیت مصداقی دارد و همه‌ی مخلوقات را در بر می‌گیرد؛ زیرا همه‌ی نیازمندی‌های مخلوقات یا رفع نیاز از آن‌ها به صورت عرضی، نسبی و تقابلی است و همه، بدون لحاظ ترجیح بر یک‌دیگر دو عنوان نیاز و رفع نیاز را می‌یابند؛ در حالی که نیازمندی همگان به مطلق ازلی، طولی، غیر نسبی، تک‌سویی و غیر تقابلی می‌باشد؛ زیرا مطلق ازلی بر فرض اثبات، وصف‌های ویژه‌ی خود را دارد؛ همان‌طور که متعلق این اضافه به لحاظ مفهوم منطقی خاص

است؛ چون متعلق آن تنها مطلق ازلی است؛ نه هر علت و سببی، ولی عمومیت و سعه‌ی وجودی آن، اطلاق حقیقی دارد و چنین اضافه‌ای - که مفهوم مقید و مصداق مطلق حقیقی دارد؛ اگرچه با عدم فرض اثبات، زمینه‌ی عدم دارد، با خصوصیات و احکام منطقی فرد و کلی که پیش‌تر دنبال شد، برای انکارگرایان ایجاد مشکل می‌کند؛ چرا که با تحقق کلی نیاز، نفی یک نوع نیاز یا نیاز به علتی ویژه؛ هم‌چون واجب ازلی نمی‌تواند اصل یا حکم نافی داشته باشد و به‌طور کلی، انکارگرایان از هر اصل عدمی به‌دور می‌مانند و فارغ از آن، تنها می‌توانند دلایل اثباتی خداگرایان را نقد نمایند یا آن را به توهم و شبهه دچار سازند.

### نقد انکارگرایان

در این جا ممکن است انکارگرایان در نقد آن‌چه گذشت بگویند: اصل «عدم نیاز به مطلق ازلی» به اصل «عدم وجود مطلق ازلی» بازگشت دارد و چون اصل «عدم وجود مطلق ازلی» در واقع و خارج است، اصل «عدم وجود مطلق وجوبی»، اصل «عدم نیاز به مطلق ازلی» را در خارج تحقق می‌بخشد؛ چرا که با عدم وجود مطلق وجوبی، دیگر زمینه و موضوعی برای نیاز به آن باقی نمی‌ماند؛ چون نیازمندی به هر علتی فرع وجود آن می‌باشد که در این صورت، دیگر اصل کلی نیاز هستی یا عینیت خارجی نیاز آن، موضوع برای اثبات یا عدم امتناع واجب ازلی نمی‌شود؛ زیرا اصل «عدم واجب» با اصل «عدم نیاز به واجب»، دو اصل سببی و مسببی است و حاکمیت اصل سببی - که عدم تحقق واجب است - برای اصل مسببی - که اصل عدم نیاز به واجب است و به ملازمه، اصل نیاز به واجب را نفی می‌کند - زمینه‌ای باقی نمی‌گذارد و لازم نیست برای عدم نیاز به واجب، اصل عدم نیاز به صورت مستقل جاری شود تا نقدهای اثبات‌گرایان مجال طرح داشته باشد، بلکه صرف اصل عدم تحقق

واجب، زمینه‌ی هر نیازی به واجب را بدون نیاز به اجرای اصل مستقلى و تنها به ملازمه‌ی اصل سببى منتفى مى‌سازد و این لازمه‌ی قطعی بدون اجرای اصل مستقل «عدم نیاز به واجب»، بی‌نیازی به واجب را ثابت مى‌نماید.

پس نیاز کلی، اصل سببى است که مانع از اجرای اصل مسببى - عدم نیاز به واجب - مى‌شود و این امر موجب نفی اصل عدم نیاز به واجب مى‌شود تا جایی که انکارگرا به شیوه‌ای دیگر طرح استدلال مى‌نماید و با اصل عدم تحقّق واجب، به ملازمه‌ی قطعی عقل، عدم نیاز به واجب را ثابت مى‌نماید، و هر دو اصل کلی نیاز به واجب و عدم نیاز به واجب را منتفى مى‌سازد؛ زیرا با فرض اصل عدم واجب، خدایی واجب نیست تا موضوع برای نیاز یا عدم نیاز به وی پیش آید.

انکارگرایان در دفاع از خود باورمندند لازم نیست برای انکار نیاز پدیده‌ها به خدا اصل عدم نیاز به مطلق ازلی اجرا گردد تا اصل حاکم و محکوم دیگری اجرا گردد و بحث اصول سببى و مسببى بار دیگر پیش آید.

توضیح این که: کلی نیازمندی در هر پدیده‌ای ثابت است و این امر مانع از اجرای اصل عدم نیاز مخلوقات به مطلق ازلی مى‌گردد؛ زیرا مطلق ازلی در ظرف مفهوم و عنوان، فردی از علّت است و نیازمندی کلی مخلوق با سلب علیّت از فردی خاص سازگار نیست.

گذشته از آن که با ابداع این اصل - اصل عدم تحقّق واجب - همراه اصل کلی نیاز - که در صورت شک جریان مى‌یابد - یا تحقّق نیاز، بدون لحاظ این اصل کلی - که همان بداهت نیاز است - دو اصل حاکم و محکوم و سببى و مسببى دیگری بر نفی کلی نیاز به واجب شکل مى‌گیرد و با حاکمیت این اصل سببى - که همان اصل عدم تحقّق واجب است -

دیگر نسبت به فردیت نیاز به واجب ازلی برای کلی نیاز پدیده‌ها - که اصل مسببی است - زمینه‌ای باقی نمی‌گذارد؛ در حالی که با نفی اصل عدم تحقق واجب، فردیت نیاز به واجب نسبت به کلی اصل نیاز پدیده‌ها زمینه‌ی تحقق دارد؛ پس با اصل عدم وجود واجب، گذشته از آن که نیازی به اصل عدم نیاز به واجب پیش نمی‌آید، زمینه‌ی انکار واجب یا انکار نیاز به آن بدون اجرای اصل ثابت می‌گردد و مجالی برای اثبات‌گرایان باقی نمی‌ماند.

### نقد و بررسی دفاع انکارگرایان

نقد و بررسی دلیل انکارگرایان نیازمند یادآوری چند امر است تا زمینه‌ی پاسخ آن فراهم گردد.

الف) در پاسخ نخست برای نفی نیاز کلی همگان اصل عدمی وجود ندارد تا به مقتضای حاکمیت آن، عدم نیاز به واجب، فردی از آن به شمار رود یا بر اساس پاسخ دوم، عدم نیاز به واجب، اصل محکومی نسبت به اصل عدم تحقق واجب باشد، بلکه عینیت نیاز، بدیهی اولی است؛ اگرچه تحقق چنین اصل حاکمی - بر فرض وجود - برای انکارگرایان سودمند است.

ب) بی‌نیازی به واجب - که نیاز خاص است - هر چند با فرض نبود واجب ازلی محقق می‌شود، اصل ندارد تا در نفی یا اثبات نیاز به آن تمسک شود و با وجود چنین فرضی تنها ملازمه‌ای ضروری محقق می‌گردد و جایی برای طرح بحث اصل حاکم و محکوم باقی نمی‌گذارد.

ج) اصل عدم واجب، اصل عدم نیاز به واجب را به ملازمه تحقق می‌بخشد؛ اگرچه اصل عدم نیاز به واجب، وجود خارجی نداشته باشد.

د) در نهایت، با فرض اصل حاکم - که اصل عدم واجب است - اصل مسببی و محکوم - که فردی از نیاز به واجب برای اصل کلی نیاز است -

مخدوش می‌گردد و «نیاز» یا «عدم نیاز»، به «واجب» اضافه نمی‌شود؛ زیرا با نفی واجب، چنین اضافه‌ای موضوع پیدا نمی‌کند، ولی با بطلان چنین فرضی نسبت به اصل فوق، دیگر موضوع برای انکار واجب یا عدم نیاز به واجب بدون اصل دیگری محقق نمی‌گردد.

آنچه در بحث‌های طرح‌شده از ناحیه‌ی انکارگرایان قابل‌اهتمام است، اصل «عدم وجود واجب ازلی» است که می‌تواند در صورت شک برای آنان کارآمد باشد که نقد و بررسی آن در این مقام دنبال می‌گردد.

### نقد اصل محکوم

اصل «عدم تحقق واجب ازلی» نسبت به اصل «عدم نیاز به واجب مطلق»، رابطه‌ای سببی و مسببی و اصل حاکم و محکوم ندارد؛ زیرا اگر عنوان «عدم تحقق واجب» اصل باشد، عنوان «عدم نیاز به واجب» نمی‌تواند اصل باشد تا با وجود اصل اول، به عنوان اصل محکوم زمینه‌ی تحقق و اثبات بیابد؛ چرا که با تحقق اصل اول، به ملازمه‌ی قطعی، هر نوع وابستگی به چنین واجبی منتفی می‌گردد.

عنوان دوم، اصل نیست تا محکوم باشد و عنوان اول نیز بر فرض که اصل باشد، اصل حاکم نیست؛ زیرا محکومی ندارد و در نتیجه، اصل حاکم و محکوم موضوع نمی‌یابد. بر فرض محال و در صورت پذیرش این دو اصل به عنوان حاکم و محکوم، اصل محکوم در صورتی فرض می‌گردد که اصلی حاکم در مقام با عنوان «عدم تحقق واجب» مطرح باشد و موضوع اصل محکوم به واسطه‌ی شک در وجود واجب، تحقق داشته باشد که اصل محکوم به‌طور قهری بعد از فرض اصل حاکم شکل می‌گیرد؛ در حالی که به واسطه‌ی اصل «عدم واجب»، اصل نیاز یا عدم نیاز به واجب، مورد شک واقع نمی‌شود تا برای وجود، موضوع پیدا کند و اصل به حساب آید یا محکوم شود و اصل دیگری حاکم بر آن گردد.



بنا بر آنچه گذشت، تفاوت میان نقد نخست و دوّم این است که در فراز اوّل، به تلازم میان اصل عدم واجب با عدم نیاز به واجب، محکوم بودن اصل دوّم برداشته می‌شود، ولی در صورت دوّم، نیاز یا عدم نیاز به سبب اصل عدم واجب مورد شک قرار نمی‌گیرد تا برای تحقّق اصل، موضوعی ایجاد شود و در این صورت، اصل به واسطه‌ی عدم موضوع منتفی می‌گردد؛ چه رسد به آن که اصل حاکم و محکومی قابل فرض باشد.

خلاصه آن که در صورت اوّل، محکوم بودن اصل دوّم با ملازمه منتفی می‌گردد و در صورت دوّم، اصل به‌طور کلی به واسطه‌ی نبود موضوع برای عدم نیاز منتفی می‌شود؛ نه با انتفای وصف محکومیت. پس در نقد اوّل «محکوم» برداشته می‌شود و در نقد دوّم «اصل بودن محکوم» به کلی منتفی می‌گردد.

### نقد اصل حاکم

پس از نقد و بررسی اصل محکوم، زمان بررسی اصل حاکم فرا می‌رسد. نکته‌ای که در این مقام قابل توجه می‌باشد این است که چون اصل حاکم با نقدهای جدی روبه‌روست، نوبت به بحث از اصل محکوم نمی‌رسد.

توضیح این که: گذشته از حاکم نبودن عنوان «عدم واجب»، چنین عنوانی اصل مستقلمی نمی‌باشد و این عنوان یا - به اصطلاح - اصل حاکم سببی، همان انکار عام و نفی کلی است که با وجود شک قابل اجراست؛ به‌طوری که می‌توان گفت: اصل عدم تحقّق واجب، فردی از انکار کلی می‌باشد و خود، اصلی خاص و ویژه به شمار نمی‌رود.

انکارگرایان برای نفی «مطلق وجوبی» نیازمند دلیل یا ابداع اصل خاصی نیستند، بلکه صرف انکار آنان در نپذیرفتن واجب یا نیازمند

نبودن به آن کافی است و تنها اثبات‌گرایان هستند که نیازمند اقامه‌ی دلیل اثباتی می‌باشند. البته، آنان با فرض پذیرش اصل حاکم و محکوم در مورد بحث می‌توانند برای وجود واجب، دلیل اثباتی ارایه دهند و با فرض دلیل، دیگر اصل یا اصل حاکم - که همان عنوان عدم تحقق واجب ازلی است - باقی نمی‌ماند و به تبع اصل محکوم - که همان عنوان عدم نیاز به واجب است - قابل فرض نمی‌باشد؛ زیرا با فرض وجود واجب و نیاز کلی پدیده‌ها، چنین اصلی فرض نمی‌گردد. در این صورت، چگونه می‌توان گفت: لازمه‌ی اصل عدم تحقق مطلق، اصل عدم نیاز به مطلق است. با این بیان که وقتی مطلق نباشد، نیاز به آن هم منتفی خواهد بود؛ چرا که با فرض اصل حاکم و انکار کلی، اصل «عدم نیاز» وجود ندارد و نفس اصل حاکم - به ملازمه - هر نیازی به واجب را برمی‌دارد، ولی با فرض دلیل بر اثبات خدا در جهت اثبات، و نفی انکار کلی بی‌نیازی و اصل حاکم به ضمیمه‌ی نیاز کلی پدیده‌ها، اصل عدم نیاز پدیده‌ها منتفی می‌گردد.

پس در هر دو جهت انکار یا اثبات، رابطه‌ی اصل با اصل یا حاکم و محکوم میان این دو امر نیست، اگرچه در صورت انکار یا اثبات، رابطه‌ی التزامی میان نفی کلی واجب با نفی نیاز به او و یا وجود واجب و نیاز به او وجود دارد، ولی این رابطه، رابطه‌ی اصل با اصل نیست و لازم نیست هر رابطه‌ی التزامی بستگی به اصل داشته باشد؛ هر چند رابطه‌ی اصل با اصل، در صورت درستی، ملازمه را به همراه دارد.

پس گذشته از آن که اصل حاکم و محکوم یاد شده در مورد بحث وجود ندارد، با فرض تصوّر هر دو عنوان، باز نیز رابطه‌ی آن دو به ملازمه بازگشت دارد و رابطه‌ی اصل با اصل میان آن دو نیست؛ اگرچه میان عدم وجود مطلق با عدم نیاز به مطلق یا وجود مطلق با نیاز همگان به مطلق

رابطه‌ی التزامی وجود دارد و با عدم وجود مطلق، دیگر زمینه‌ی نیازی برای دیگری پیش نمی‌آید؛ زیرا نیاز به عدم و معدوم مفهومی ندارد. البته، چنین نیازی در پدیده‌ها تابع هیچ یک از این دو اصل متقابل نمی‌باشد و هر لازمه‌ای نتیجه‌ی آن دو نیست؛ چرا که نیاز آن‌ها حقیقتی خارجی است و اصل‌بردار نیست، گذشته از آن که این دو اصل - همان‌طور که بیان شد - اساس علمی و فلسفی ندارد؛ هرچند بعد از اثبات وجود مطلق با خارجی بودن نیاز کلی پدیده‌ها، رابطه‌ی ملازمی میان این دو عنوان محقق می‌گردد.

### «علیت»، «نسبیت» و «تلازم»

گفته شد که انکارگرایان در بیان اصل «عدم نیاز هستی به مطلق وجوبی» به سه اصل کلی «علیت»، «نسبیت» و «تلازم» تمسک نمودند. اصول سه‌گانه‌ای که در نظر آنان به‌طور کلی روابط پدیده‌ها را در جهت حدوث و تحقق و نیز بقا و استمرار عینیّت می‌بخشد و با وجود این سه اصل، نیازی به امر دیگری ادراک نمی‌شود.

آنان در توضیح این اصول می‌گویند: همه‌ی پدیده‌های هستی از قانون علیّت برخوردار است و چیزی بدون سبب نیست. روابط هر یک از پدیده‌ها با دیگری به‌طور خاص می‌باشد و تلازم رابطه و نیاز میان آن‌ها قطعی است. از این گفتار نتیجه می‌گیریم که نیازی برای پدیده‌ها نسبت به مطلق ازلی فرض نمی‌گردد و برای وجود و اعتقاد به آن الزامی در کار نیست.

### نقد و تحلیل

اصول سه‌گانه‌ی یاد شده؛ اگرچه درست و مورد باور می‌باشد و هر یک برخی از ویژگی‌های دنیای مادی را سامان می‌بخشد، باید دید چه رابطه‌ای با اصل عدم نیاز به تحقق واجب مطلق دارد؟ آیا اصل «عدم نیاز

مخلوقات به مطلق ازلی» علت این اصول سه‌گانه است یا معلول آن می‌باشد و یا آن که رابطه‌ای با یک‌دیگر ندارند؟ در نگرش صحیح به این روابط در می‌یابیم که فرض سوم درست است و رابطه‌ای میان اصل عدم نیاز به مطلق ازلی با اصول سه‌گانه‌ی یاد شده وجود ندارد. گذشته از آن که این اصول، نافی وجود مطلق ازلی یا نیاز عالم هستی به مطلق ازلی نمی‌باشد. هم‌چنین باید گفت: این اصول در بر دارنده‌ی همه‌ی جهات خلقی نیست و بدون لحاظ اصل وجود مطلق ازلی، در جهت بیان حقایق عالم هستی کافی نمی‌باشد که در این جا هر یک به‌طور خلاصه عنوان می‌گردد.

ابتدا نسبت به اصل علیّت باید گفت: اگرچه اصل علیّت، رابطه‌ی پدیده‌ها را با یک‌دیگر و زمینه‌ی تحقق آن را طرح می‌نماید، بیان این که علیت در کجا به پایان می‌رسد یا چگونه شروع می‌گردد، در حیطه‌ی این قانون نیست و با آن که علیّت نسبی و مابشری میان پدیده‌ها، ثابت و عقلانی است، این امر، دلیل بر نفی علیّت وجوبی و تسبیبی نمی‌باشد. قانون علیّت تنها در محدوده‌ی جزئیات و علل جزئی نیست، بلکه عام، جهان‌شمول و فراگیر است و حد و مرز خاص و مقیدی ندارد.

در اصل دوم نیز نسبت در علت‌ها و معلول‌ها، علیّت مطلق را نسبت به همه‌ی پدیدارها نفی نمی‌کند، بلکه با وجود علل و معالیل نسبی، علت مطلق می‌تواند نسبت به همه‌ی پدیده‌ها وجود داشته باشد.

تلازم میان اشیا را باید این‌گونه دانست: رابطه‌ی مابشری و تسبیبی پدیده‌ها در عین حال که نسبی، مقید و مقطعی است، رابطه‌ای نهایی و وجوبی با منشأ همه‌ی علل و معالیل دارد؛ هم‌چنان که در خارج، واقعیت امر این‌گونه است و موجودی نیست که با دیگر اشیا تلازمی نداشته باشد. افزوده بر این، همه‌ی پدیده‌ها با حقیقت وجود وجوبی رابطه‌ای لزومی دارد؛ هر چند علل و اسباب جزئی و خلقی داشته باشد.

به طور کلی، در مقام بیان واقع، قانون علیّت، و نسبت و تلازم علل و معلول به این معنا نیست که همه‌ی روابط یا ملازمات و علل باید در محدوده‌ی جزئی، نسبی و خلقی باشد؛ به طوری که این معانی در جهت وجود واجب ازلی وجود نداشته باشد و نفی علت از وجودی، آن را از دایره‌ی علیّت دور سازد؛ این چنین نیست که هر علتی باید علت یا هر معلولی باید معلولی داشته باشد؛ اگرچه هر علتی باید معلول و هر معلولی ضروری است که دارای علت باشد؛ زیرا رابطه‌ی میان علت و معلول، اضافی - به فعلیت یا استعداد - است، ولی اضافه‌ای میان علت و معلول بودن یا معلول و علت بودن نیست. پس در این که میان علیّت و معلولیت، اضافه محقق است و هر علتی معلولی و هر معلولی علتی دارد بحثی نیست؛ ولی این که هر علتی باید دارای علت و هر معلولی باید دارای معلول باشد و بدون این عنوان در دایره‌ی علیّت، تلازم و نسبت میان اشیا داخل نمی‌گردد، صحیح نیست؛ زیرا از عنوان علت، لزوم داشتن علت و از عنوان معلول، لزوم داشتن معلول به دست نمی‌آید.

به عبارت دیگر، میان همه‌ی پدیده‌ها، رابطه‌ی نسبی، تسبیبی و تلازمی وجود دارد و همه‌ی آنان احکام و ویژگی‌های علیّی و معلولی را دارا هستند و همگی با فرض علل جزئی، علتی دارند که با وصف علیّت، از دایره‌ی معلول بودن خارج می‌باشد.

با این توضیح، این ادعا که: «پدیده‌های عالم هستی نیازمند یکدیگر می‌باشند و با هم تلازم و علیّت دارند؛ بدون آن که همه‌ی وجوه و ابعاد نیازمندی آنان یکسان باشد»، هرگز بیان‌گر رفع نیاز به غنی مطلق و رفع لزوم رابطه با آن نمی‌باشد؛ زیرا رابطه‌ی پدیده‌ها و تلازم و نسبت در امور جزئی، همه‌ی جهت‌های علیّت و تلازم میان پدیده‌ها را بیان نمی‌کند، بلکه تنها در جهت بیان علل و معلول جزئی و تلازم و تسبیب جزئی میان

آن‌ها می‌باشد؛ چه رسد به آن که درصدد انکار همه‌ی احکام خارج از دایره‌ی خود باشد.

انکارگرایان مدعی‌اند: اگر ذهنی آزاداندیش و دور از هرگونه تعصب، عناد و پیش‌داوری در این بحث کاوش نماید، درمی‌یابد که عنوان‌های «مطلق ازلی» و «وجود وجوبی» و عنوان‌های دیگری که از ناحیه‌ی اثبات‌گرایان طرح می‌شود، همه واژه‌هایی بیگانه از حقیقت و دور از واقعیت‌های موجود و حقایق محسوس و عقلانی بشری است که بدون هزاران پیرایه و پیش‌فرض‌های کاذب برای آدمی قابل ادراک نمی‌باشد، بلکه برای ادراک چنین نیازی و اثبات لزوم آن به ناهمگونی‌های فراوانی نیاز است تا با پسوندهای تکفیری و اهرم‌های مادی و ترفندهای تبلیغی، غیر موجودی را - به خیال خود - موجود نماییم و نیستی را هستی جلوه دهیم و دلیل منطقی برای آن فراهم آوریم، بدون آن که نیازی به آن داشته باشیم؛ در حالی که پدیده‌های دنیای ما واقعیت‌های عینی هستند و نه خیال و وهم، و هستی آن‌ها به راحتی مورد باور همگان است.

در نقد این ادعا باید گفت: بیان حاضر جنگ تبلیغی و روانی بر علیه منش و برخورد اهل دیانت است که هیچ رابطه‌ی لزومی با انکار مبدا فاعلی ندارد؛ چرا که ممکن است فرد یا گروهی به واسطه‌ی ضعف معرفت و ایمان در زمینه‌ای به نارسایی‌ها و کمبودهایی گرفتار آید؛ بدون آن که رابطه‌ای لزومی یا جدی با اصل آرمان وی داشته باشد.

توضیح این که اثبات وجود مطلق ازلی نیازمند پیش‌فرض‌های فراوانی است؛ در حالی که علیت، تلازم و تسبیب جزئی، ویژگی‌های این امور را بیان نمی‌کند و باید اصولی را برای بیان همه‌ی رویه‌های آن ترسیم کرد؛ خواه نفی‌کننده‌ی غنی مطلق ازلی باشیم یا اثبات‌گر آن و در هر صورت، به بسیاری از پیش‌فرض‌های عمومی یا خاص نیاز است و

این‌گونه نیست که در صورت نفی نیاز به مطلق وجوبی، از اصول موضوعی خاص بی‌نیاز باشیم.

هم‌چنین، این‌گونه نیست که دیانت بر اساس تکفیر و چماق و پسوندهای تخریبی رشد کرده باشد، بلکه همواره در طول تاریخ دیانت و حیات انسان و در همه‌ی جامعه‌ها و ملل گوناگون دینی، این کافران، مشرکان، منکران و اهل عناد و طغیان بوده‌اند که دست تجاوز و تعدی به سوی مؤمنان دراز کرده و با شایعه، تزویر، خیانت، ستمگری و جنگ‌های روانی بر سر راه سعادت آن‌ها قرار گرفته‌اند؛ در حالی که انبیای الهی و اولیای حق بوده‌اند که همیشه راه سعادت و آزادی مردم را با دین‌مداری و دعوت به تفکر و مهربانی ارایه کرده‌اند.

البته، این امر را نباید از نظر دور داشت که همیشه مردمی نادان و بی‌پروا یا سردمدارانی زورگو و تزویرگر و زرمदार به اسم دیانت و دین با مشرکان و کفار و اهل نفاق و طغیان همگون بوده‌اند. آن‌ها به داعیه‌ی حق‌جویی با زر، زور و تزویر طمع‌های پلید و اهریمنی خود را دنبال نموده و با نقاب دین و دین‌داری آشوب و فتنه پیا کرده‌اند و با مردمان دین‌مدار ستیزه‌جویی داشته‌اند که نباید آن را به حساب دین یا انبیا و اولیای حق گذاشت؛ زیرا حق‌جویی، حق‌طلبی و دفاع از دیانت، امری است و زورگویی، ستمگری و استبداد امری دیگر؛ اگرچه به نوعی از مشابهت می‌توان دست به این‌گونه امور زد؛ چنانچه صاحبان بت‌ها به داعیه‌ی دفاع از کفر، جنایات بسیاری نسبت به مؤمنان روا داشته‌اند که تاریخ از بیان آن شرم دارد. خوبی‌ها و ملاک‌های آن را نباید با عملکرد پیروان ناآگاه یا ناسالم مقایسه نمود و به حساب آنان نهاد؛ اگرچه از باورمندان به خدا انتظار بیش‌تری هست؛ زیرا دین، منش‌های راست و درست و روش کام‌یابی و سعادت را بیان می‌دارد و از هر ظلم، ستم و

تباهی به دور است و دین از هر فردی که اصول انسانی را پاس ندارد، دوری می نماید.

### نمودی از آنچه گذشت

این چنین نیست که دیانت، معبود، غنی مطلق ازلی و حق، واژه‌هایی بیگانه با ذهن آدمی باشد یا توحید و دیانت، آزادی و آرامش او را محدود سازد یا واژه‌هایی باشد که برای آدمی قابل درک یا درخور اثبات نباشد. همه‌ی شبهه‌ها و موهومات یاد شده تنها در خور ذهن‌های علیل و افکار ناتوان است و از درون دل‌های خشکیده و پر عناد سر بر می آورد؛ زیرا دیانت و توحید الهی آرامش و آزادی بشر را تأمین می نماید و انسان آگاه و سالم را از همه‌ی بندهای استعمار و استثمار رهایی می بخشد و او را با معبود خود آشنا می سازد و فطرت آدمی را به دور از هر سخن و اثبات، استدلال، نفی و تخریبی با حق همراه می نماید که این موضوع در جای خود دنبال خواهد شد.



## فصل دوم

## اصل عدم امکان نیاز به ناهمگون

اصلی که ذهن آدمی آن را به راحتی در می یابد و از درون فطرت خود می شناسد، اصل «عدم امکان حاجت به ناهمگون» است. رابطه‌ی پدیده‌ها با سه اصل «علّیت»، «نسبیت» و «تبادل»، قابل ادراک است و به طور محسوس و بدیهی قابل قبول هر اندیشه‌ی سالمی می باشد؛ در حالی که نیاز پدیده‌ها به غنی مطلق و وجوب ازلی برای همگان معقول و قابل ادراک نیست؛ زیرا رابطه‌ی میان دو موجود ناهمگون و دو نهاد متفاوت، دور از نظام علّیت، قانون نسبیت و احکام تبادل است. میان این دو موجود متفاوت، تباین کلی حاکم است و به هیچ وجه کوشش و کششی میان آن دو رخ نمی دهد و انگیزه‌ای برای ترنم‌های وجودی ایجاد نمی گردد.

حال اگر هر یک از پدیده‌ها دارای مبدء وجودی باشد و آن مبدء، غنی مطلق وجوبی و قیوم ازلی باشد، هرگز سر به غیر - آن هم غیری که نیازمند است - فرود نمی آورد و نیاز به چنین موجود محتاجی ندارد تا همنشین و همراهش شود؛ همان طور که نیازمند و محتاج به چنین موجود غنی و ازلی دل نمی بندد و به اقتضای تقابل از او لذت نمی برد تا نظام «علّیت» و قانون «نسبیت» و احکام «تبادلی» به وجود آید و کشش و کوششی از دو سو محقق گردد.

اگر چنین موجودی بخواهد با اوصاف عنوانی متفاوت با نیاز عمومی پدیده‌ها، کارگشای نیازمندی‌های خلق گردد، بر اساس قاعده‌ی تباین، هرگز شدنی نیست؛ چرا که هیچ‌گاه زمینه‌ی تماس و تبادل میان دو پدیده‌ی متباین پیش نمی‌آید.

چگونه ممکن است غنی بی‌نیازی بدون ادراک نیاز و زمینه‌ی تحقق نیاز در خود، در پی رفع نیاز نیازمندان باشد و چگونه ممکن است نیازمندی به‌طور طبیعی حاجت به در خانه‌ی دیگری برد که در تقابل با اوست و از کسی که حاجت به او ندارد و در اصل نمی‌تواند نیازمند باشد، خواهان برطرف کردن نیاز خود باشد؛ در حالی که همه‌ی رابطه‌های وجودی، تبادلی است و انفاق و ایثاری در وجود رخ نمی‌دهد و هستی به هیچ وجه نیازمند ترحم و انفاق نیست.

رابطه‌ی مطلق و جویی با مقید امکانی و حدوثی و هم‌چنین غنی ازلی با محتاج مادی و قادر قوی با پدیده‌های محدود و ضعیف رابطه‌ای حقیقی نیست و چنین چینش و جنبشی امکان وجود ندارد و هم‌چون رابطه‌ی گرگ و میش است؛ گذشته از آن که چنین رابطه‌ای بر فرض امکان وجود و تحقق در خارج، رابطه‌ای متزلزل و نارساست و نیازمند به غنی مطلق هرگز نمی‌تواند آرامش و آسایش داشته باشد و اقتدار غنی، گذشته از آن که او را مضطرب می‌سازد، موجب عناد و بی‌مهری نیازمند به غنی مطلق ازلی می‌گردد و همیشه احساس کمبود و عقده‌ی حقارت، پدیده‌ی نیازمند را آزار می‌دهد و او را آرام نمی‌گذارد.

چگونه موجودی غنی و قادری بی‌نیاز و دور از همه‌ی تمایلات عمومی - بدون آن که الزامی در کار باشد - از ناهمجنس خود رفع حاجت کند. در این صورت تنها این نیازمند است که باید همیشه از غم فقدان و حسرت برطرف کردن نیازهای خود در آزار باشد؛ در حالی که عالم

وجود و هویت پدیده‌های محسوس؛ به‌ویژه نهاد بشری، دور از همه‌ی این اوصاف، متزلزل و ناموزون است.

از طرفی، اگر وجود غنی از موقعیت عنوانی و صفات فرضی خود فاصله بگیرد و از آن جدا افتد و صفات ذاتی و حقیقی خود را کم‌فروغ سازد یا از آن جدا گردد تا رابطه‌ی این دو متباین به‌نوعی متناسب گردد، از حقیقت وجودی خود تهی می‌گردد و دیگر واجب غنی ازلی نمی‌باشد.

### امید و نسبیّت

آدمی همواره با امید زنده است و زندگی می‌کند و با امید، احساس غرور و جاودانگی در خود دارد؛ بدون آن که فقدان وی را آزار دهد. به همین دلیل، او برای رفع حاجات خود به‌طور نسبی از مسیر سالم و طبیعی آن می‌کوشد؛ زیرا نه خود را غنی مطلق می‌داند و نه کسی را چنین می‌شناسد، بلکه همه‌ی پدیده‌ها را در سطحی عمومی کارگشای یک‌دیگر می‌داند و با اصول کلی وجود، همه‌ی جهات نقص را رفع می‌نماید؛ بدون آن که خود را نیازمند غنی مطلق بداند؛ همان‌طور که خود را محتاج مطلق نمی‌داند، بلکه نسبیّت حقایق و تبادل امور او را همیشه زنده، تازه و محدود نگه می‌دارد و پیوسته خود را نیازمند چیزی و کسی می‌داند که به نوعی نیازمندی در وجودش افتاده است؛ زیرا آدمی علت خود را هم‌چون خود نیازمندی می‌داند که تنها در جهت حاجت با یک‌دیگر تفاوت دارند.

چنین مسانخت وجودی و صفت محقق و چیش محسوسی که در میان همه‌ی پدیده‌های هستی وجود دارد، خود حقیقت و واقعیتی ملموس است که به‌خوبی قابل ادراک و اثبات می‌باشد؛ بدون آن که پیش‌فرض‌های فراوانی پیش‌رو گزارد و نیازمند اصول موضوعی باشد.

## نقد اصل دوم

### احاله‌ی نیاز به ناهمگون

گذشت که اصل عدم امکان احاله‌ی نیاز به ناهمگون رابطه‌ی پدیده‌های نیازمند با غنی مطلق را تبیین کلی می‌داند و بدیهی است که بر اساس قاعده‌ی تباین هیچ‌گونه تماس و تبادل‌ی میان دو پدیده‌ی متباین رخ نمی‌دهد و در نتیجه، غنی مطلق نمی‌تواند پدیدآور نیازمند و برطرف کننده‌ی نیازهای آن باشد.

در جهت نقد و تحلیل این اصل باید گفت: اگرچه یادکرد از این اصل در بحث حاضر ظاهری معقول دارد؛ زیرا این که مقتضای علیّت و تلازم همگونی است و رابطه نیازمند مناسبت است، انکارناپذیر می‌باشد، اما طرح آن در این جا نامناسب است؛ زیرا پدیده‌های هستی در هویت با پدیدارگر خود ناهمگون نیستند تا امر محالی پیش آید؛ اگرچه در اوصاف و حتی ذات با یکدیگر متفاوت می‌باشند؛ زیرا ذات و جوبی؛ اگرچه ذات غنی ازلی است، منشأ همه‌ی صفات حقی و خلقی است و پدیده‌ها، همه‌ی صفات حقی را به تناسب و محدودیت می‌پذیرند، ولی همه‌ی ظهورها و پدیده‌ها، تعینات ربوبی می‌باشند و هیچ‌گونه غیریت و تعدد در جهت ظاهر و مظهر وجود ندارد.

تعینات حقیقت و جودی چهره‌ی خلقی به خود می‌گیرند و بر همین اساس است که اثبات غیریت و تعدد نیازمند دلیل است؛ و از طرفی چون تعدد و غیریت در خارج نمی‌باشد و دلیلی آن را تأیید نمی‌نماید، نمی‌توان ناهمگونی میان پدیده‌ها و خداوند را ثابت یا ادعا نمود؛ اگرچه هر دو دارای تعدد اسم، صفت، عنوان و ویژگی می‌باشند.

### رابطه‌ی پدیده‌ها و خداوند

رابطه‌ی حضرت حق و آفریده‌ها، رابطه‌ی فاعل و فعل و ظاهر و مظهر و پدیده و پدیدار است و از همگونی و وحدت و یکتایی تمام برخوردار

است و ہمہی ہویت خلقی ظہورات و صفات خلق، جلوہی ظہور ذات ربوبی حضرت ذوالجلال است و تعدد و غیریت در جهت ظاهر و مظهر وجود ندارد؛ زیرا بعد از بداهت حقیقت وجود و رد سوفسطایی گری، اصل حقیقت به وصف وحدت ذاتی - کہ لازمہی اولی حقیقت است - ثابت می شود و ہر نوع تعدد و دیگرینی دلیل می خواہد؛ گذشتہ از آن کہ دلیلی بر اثبات آن در دست نیست و امکان اثبات آن با انکار حقیقت وجود ہمراہ می باشد. این امر لازمہی وحدت حقیقت وجود است و افزودہ بر این، کثرت و تعدد آن نیازمند ارایہی دلیل خاص است و اثبات تعدد آن با انکار آن برابر است.

در این جا لازم است جهت توضیح بیش تر شیوہی یاد شدہ در اثبات وحدت حق، نکته های زیر خاطر نشان گردد:

امری کہ قابل انکار نیست پذیرش اصل حقیقت و نفی سوفسطایی گری است. اصل حقیقت بدیہی یا مبین است و مورد نزاع و انکار نمی باشد.

افزودہ بر این، امر دیگری کہ قابل انکار نمی باشد وجود دو چہرہی حقی و خلقی در پدیدہ ہاست کہ ذہن آدمی می تواند آن را بیابد. بر اساس اصل حقیقت نمی توان گفت: ہرچہ هست در ذہن است و حقیقتی در خارج نمی باشد؛ زیرا در این صورت با نقدهایی کہ بر ایدہ آلیسم و ذہنیت گرایی وارد است روبہ رو می شویم و ذہن گرایی بہ سوفسطایی گری بازگشت دارد کہ مورد پذیرش هیچ کس نیست؛ پس «حقیقت» وجود دارد و وجود آن نیز خارجی و واقعی است.

حال اگر گفته شود: این حقیقت دارای دو فرد است: خلق و حق، و این دو بیگانہ از ہم می باشند، باید برای اثبات آن دلیل آورد. اگر گفته شود: این حقیقت همان خلق است؛ نہ حق، نیازمند اثبات است؛ ہم چنان کہ

اگر گفته شود: این امر همان حق است و آفریده‌ای در بین نیست، گذشته از آن که برخلاف مشاهده است، اثبات آن نیازمند دلیل می‌باشد؛ ولی این بیان که: «حقیقت یکی است و چهره‌های خلقی چیزی جز ظهورات همان حقیقت نیست»، لازمه‌ی قهری اصل حقیقت است؛ زیرا وقتی اصل حقیقت بین یا مبین باشد و دومی و چندگانگی نداشته باشد، چهره‌های خلقی غیریتی همراه ندارند و با اصل حقیقت به چهره‌ی ظهور برابر است؛ پس با پذیرش اصل حقیقت - که لازمه‌ی ذهن عادی و عقل دقیق فلسفی است - زمینه‌ی چندگانگی و کثرت یا انکار از بین می‌رود.

### چندگانگی؛ انکار حقیقت

افزون بر پذیرش اصل حقیقت و ناتوانی از اثبات دیگربینی و چندگانگی باید گفت: اثبات چندگانگی و کثرت یا امکان آن با انکار اصل حقیقت آن برابر است؛ چرا که لازمه‌ی حقیقت، وحدت، تشخص و عینیت است و تشخص و وحدت، کثرت بردار نیست و اثبات کثرت، خود نافی شخص حقیقت است؛ زیرا تعدد با تشخص ذات حقیقت و هویت شخصیت که وحدت لازمه‌ی آن است، همخوانی ندارد؛ چرا که با فرض پذیرش اصل حقیقت و اصل شخصیت در تحقق - نه کلیت و عموم - وحدت شخصیت و هویت ذاتی و ذات هویت، عینیت شخصی حق را آشکار می‌گرداند و کلی یا حیثیت، خود غیریت است که در این مرتبه امکان تصور ندارد؛ پس حضرت حقیقت، شخص است که وحدت، لازمه‌ی هویت آن و تشخص آن عین حقیقت آن می‌باشد.

بنابراین، به گونه‌ی کلی باید گفت: شخص حضرت حقیقت دو بردار نیست و همه‌ی ظهورات، نمودها و پدیده‌ها چهره‌های ظهوری آن هویت ذاتی و وحدت شخصی می‌باشد.

### حقیقت شخصی وجود

در این جا ممکن است این توهم پیش آید که صرف شیء یا حقیقت و نفس وحدت منافاتی با کلیت و چندگانگی یا داشتن افراد متعدّد و حتی متفاوت ندارد و می تواند حقیقتی خارجی باشد که دارای وحدت است، با این حال از کلیت برخوردار باشد و تعدّد و کثرت را نیز بپذیرد؛ هم چون همه ی انواع که با کلی و حقیقی و خارجی و نوع بودن، تعدّد و کثرت افرادی را داراست.

در پاسخ به این توهم باید به این نکته توجه داشت که: اصل در تحقق هر چیزی شخص بودن آن است - که امری خارجی و حقیقی است - و کلیت، نهاد ذهنی و عنوان مفهومی است که گریبان اشیا و امور را می گیرد. حال به خوبی روشن می شود که اگر اصل در اشیا کلیت یا نوع و صنف و جنس بودن آنها بود، این توهم جای طرح داشت که ممکن است حقیقت، کلی، نوعی و متعدّد باشد و کثرت را نیز با وحدت همراه داشته باشد، ولی همان گونه که گذشت، حقیقت، عین خارج، هویت واقع و ذات شخصیت است و دیگر جایی برای تعدّد، کثرت، غیریت یا نفی و انکار باقی نمی گذارد.

این حقیقت است که یک شخص است و دو بردار نیست. ذات این شخص است که هویت عینی هستی است و این هستی است که شخصیت آن دیگری و چندگانگی را نفی می کند و همه ی کلیت ها، تعدّد ها و نوعیت ها، پدیداری همین حقیقت شخصی است و با آن که همگان از آن ظاهر می شوند و دلی بی او لحظه ای حیات ندارد و ذهنی نمی تواند او را از خود دور سازد، ذاتش در خور ادراک هر کس نمی باشد. بنا بر آنچه گذشت، شخص حقیقت و حقیقت شخصیت، هویت ذات و ذات هویت حق است که عین هستی و وجود می باشد؛ نه عین نموده ها و پدیده ها.

همه‌ی ظهورها و پدیده‌ها جلوه‌های جمال و تعینات جلالی وی می‌باشند؛ ظهور در ظهور و تعین از تعین، همه شؤون اوست و چهره چهره‌ی مصادیق و عناوین خلقی بروز و ریش حضرت آن شخصیت و شخص آن حضرت است.

حقیقت شخصی وجود امکان چندگانگی و توهم غیریت را بر نمی‌تابد. هرچه جزئی است ظهور است و شخصیت هر جزئی نیز ظهور است و شخص حقیقت و هویت شخصیت، ظهوردهنده‌ی همه‌ی آن می‌باشد و آن حضرت با آن که شخص است، جزئی نیست؛ پس هر جزئی؛ اگرچه به چهره‌ی ظهور شخص است، هر شخصی لازم نیست جزئی باشد و شخص شخصیت، بدون تعین و جزئی بودن، همه‌ی ظهورها را از هویت ذاتی خویش بدون اراده‌ی زاید و اختیار بدوی و به عشق آشکار می‌نماید.

بنابراین هرچه با توهم تعدد و غیریت به ذهن آید و ظرف ظهور آن را دریابد، حقیقت شخصی وجود نیست؛ اگرچه جزئی و غیر باشد. پس اگر ما در خود از حضرت حقیقت، ذهنیتی چندگانه داشته باشیم یا آن هویت را در خود با غیریت همراه سازیم، ذهنیت ما هویت آن حقیقت و شخصیت نیست.

همه‌ی این چهره‌های غیری و یا غیریت‌های متعدد، ظهور فعلی حق و نمود ذهنی ما می‌باشد و عینیت آن حضرت نیست. چنین معنا و اندیشه‌ای همان ذهن‌گرایی و ایده‌الیسم است که به‌جای حقیقت مطرح می‌شود و حقیقت با آن به‌طور قهری برای هیچ فردی خودنمایی ندارد. در این جا مناسب است به بحثی که در گذشته دنبال کردیم و گفتیم که بسیاری از اثبات‌گرایان، خود منکر حقیقت می‌باشند و آنان در مقابل یک‌دیگر قرار دارند، اشاره‌ای شود. می‌توان گفت: هر اثبات‌گرایی اگر



جهت، حیث و یا حد و نوعی از مبدء را دنبال کند، در دیگر جهات، حیثیات، حدود و انواع از انکارگرایان به شمار می‌رود. آنچه در این مقام اهمیت دارد، همان اعتقاد ماست که به همه‌ی اثبات‌ها و انکارها پایان می‌دهد؛ زیرا باور ما نه حق را ثابت می‌نماید و نه آن را انکار می‌کند؛ نه به تعدد اعتقاد دارد و نه به غیریت، و همه‌ی اثبات‌ها و انکارها را زمینه‌های متفاوت ظهور و نمود و چهره‌های گوناگون اظهار و آشکارسازی حق می‌داند. تنها ادراک حقیقت، قرب به وی و وصول اوست که در خور تحمل رؤیت انسان است. حقیقتی که از مقوله‌ی تصوّرات بسیط است و تصدیق و اثباتی به همراه ندارد. همه‌ی تصدیقات و اثبات‌ها در این زمینه حکایت‌هایی از آن حقیقت است که آدمی را در بر می‌گیرد.

این اندیشه و چنین عقیده‌ای است که ضمن آن که در رأس همه‌ی اندیشه‌ها و عقاید قرار دارد، به همه‌ی انکارها و اقرارها پایان می‌دهد و آشکارا می‌گوید: حضرت حقیقت، شخصیت و هویت است که با همه‌ی وضوح عینی و علمی خود عین هستی و ذات همه‌ی «هستی» است که پدیده‌ها به صورت ظهور فعل آن حضرت جلوه می‌کنند. چهره به چهره‌ی پدیده‌ها، ظهور و نمود جمال و جلال حضرت وجود است که هویت ذاتی او را به عشق اظهار می‌دارد.

همگونی دو چهره‌ی ظهور و ظاهر سبب می‌گردد هویت آدمی از درون فطرت خویش به راحتی چهره‌ی معبود خود را دریابد و هویت خویش را دور از حق نبیند و چندگانگی و تفاوت و تباینی با آن احساس نکند.

### دو طرح متفاوت

اکنون می‌توان این نقد را طرح کرد که ادعای همگونی یا ناهمگونی میان حق و پدیده‌ها، ادعایی بدون پشتوانه‌ی علمی است؛ در حالی که

هر طرح و داعیه‌ای باید از پشتوانه‌ی علمی برخوردار باشد و بتوان برای آن دلیل و برهان ارایه نمود.

اگر گفته شود: صرف عدم امکان و احاله‌ی نیاز به ناهمگون به طور کلی و به صورت اجمال دلیل بر عدم وجود مطلق ازلی است، این گفته بسنده نمی‌باشد و اساسی ندارد؛ زیرا این بیان تنها نقل ادعایی مجمل و بی‌تناسب است و نمی‌تواند دلیل یا اصل به حساب آید. برای تمسک به عنوان ناهمگونی میان مطلق ازلی و پدیده‌ها در جهت اثبات، دلیل و مدرک و در جهت اصل، تحقّق موضوع لازم است که نه تنها دلیلی در جهت اثبات در کار نیست، بلکه این اصل، فاقد موضوع می‌باشد. این در حالی است که در طرف مقابل - که طرح توحیدی است - بدون تمسک به اصل، دلیل مطرح می‌شود و از وحدت هستی و یکتایی وجود و هویت واحد و ظهور مظاهر و فعل و فاعل، وحدت شخصیت - که به مراتب برتر از همگونی است - اثبات می‌گردد که در مقام خود به تفصیل دنبال می‌شود و در این جا تنها رد و نقدی بر تصوّر بی‌دلیل ناهمگونی و تمسک به اصل احاله‌ی نیاز به ناهمگون صورت می‌گیرد.

بنابر آنچه گذشت، ادعای زیر بی‌اساس است که می‌گوید:

«رابطه‌ی میان پدیده‌ها با سه اصل «علّیت»، «نسبیت» و

«تبادل» قابل ادراک است، ولی نیازمندی پدیده‌ها به غنی

مطلق ازلی معلوم نیست؛ زیرا ناهمگونی کامل در میان

است.»

همه‌ی پدیده‌ها از وحدت ذاتی، صفاتی و فعلی برخوردارند و همه‌ی مخلوقات الهی می‌توانند هم‌چون خالق از اوصاف ربوبی - به طور تبعی - برخوردار باشند و هر یک وصف علم، قدرت، ازلیت، علّیت و دیگر صفات را تا حدودی دارا باشند؛ اگرچه حق، همه‌ی صفات کمالی را به صورت ذاتی و وجوبی داراست.

پدیده‌ها به تبع حق و ظهور و پدیداری از او و شأن از او بی خود، این اوصاف را داریند و این تبعیت، خود از همگونی ویژه‌ای حکایت می‌کند؛ زیرا اگر تبعیت در کار نباشد، همگونی وجود ندارد و غیریت و تعدد پیش می‌آید و اگر با وصف تبعیت هم‌چنان سخن از ناهمگونی پیش آید، باید گفت که همه‌ی مخلوقات در همه‌ی پدیده‌ها ناهمگون می‌باشند و هرگز زمینه‌ی علیّت و تلازم در میان هر یک از آن‌ها پیش نمی‌آید و در این صورت، هستی مجموعه‌ای به کلی بیگانه با هم و بیگانگانی از هم رهیده می‌گردد و جایی برای سخن مدعی باقی نمی‌گذارد.

بنابراین، میان حق و خلق تباین و ناهمگونی وجود ندارد و رابطه‌ی این دو هم‌چون رابطه‌ی فاعل با فعلش می‌باشد. هر فعلی مطلوب فاعل و هر فاعلی خواهان فعل خود است و این دو به معشوق و عاشقی می‌مانند که دوگانگی و غیریت و تعدد را از خود دور ساخته‌اند؛ زیرا همه‌ی پدیده‌های خلقی و ظهورات فعلی، رشحات عشقی حضرت حق تعالی و ظهور و بروز آن حضرت هستند.

بر اساس آنچه گذشت، این بیان که: «میان دو موجود یاد شده، تباین حاکم است و میان دو متباین، کوشش و کشش و کنش و تپش رخ نمی‌دهد و انگیزه‌ای برای ترنم‌های وجودی ایجاد نمی‌گردد»، به‌طور کلی بی‌اساس است، بلکه مطلب به عکس آن می‌باشد؛ زیرا کوشش و کشش‌های عشقی و انگیزه‌های عشق حق و شوق خلق، ترنم‌های وجودی خاصی در بر دارد که ادراک و وصول آن؛ اگرچه در همه‌ی ذرات موجود به‌طور بسیط محقق است، پیدایش ادراک ارادی و توجه علمی آدمی به آن سزاوار ارزش و اهمیت فراوان است؛ هرچند در خور توان همگان نیست.

بر پایه‌ی آنچه ذکر شد؛ اگرچه غنی مطلق و جوی سر بر دامن غیر فرود نمی‌آورد و نیازمند همنشین نیست، پدیده‌ها ظهور و جلوه‌ی او می‌باشد و غیر از او نیست تا دوگانگی پیش آید. حق دل درگرو نمودهایش دارد؛ از حق، عشق و از خلق، شوق است که انگیزه‌های غنایی و ظهوری را پدیدار می‌نماید. حق عاشق خلق خود است - خلقی که ریش اوست - و خلق، مشتاق حق است که طالبی صدیق در ظرف ظهورات حق است، بلکه حق، مشتاق ظهور خویش است - که ظاهر آن، خلق است - و خلق عاشق ظهور به فعلیت اوست - که مظهر حق است - و عشق، شوق، عاشقی و مشتاقی با کمال یکتایی در آن جلوه‌گر است؛ بدون آن که نیازی برای حق یا اکراهی بر خلق پیش آید و یا حق از اوصاف کمال خود دور گردد.

پس پدیده‌ها، «غیری» برای حق نیست تا گفته شود: چگونه اهل نیاز سر بر آستان غنی بی‌نیاز فرود می‌آورند. نیاز خلق، چیزی جز ظهور و اظهار حق نیست تا گفته شود: حق، ادراک نیاز خلقی ندارد، و خلق نقطه‌ی مقابل حق نیست تا ادعا شود:

«چگونه ممکن است نیازمند، حاجت خود را به در خانه‌ی

غیر؛ آن هم بی‌نیازی که در برابر اوست برد؟»

این‌گونه نیست که همه‌ی نیاز را باید به در خانه‌ی اهل نیاز برد و چرا ممکن نباشد که نیاز خلق به بی‌نیازی باشد که صاحب نیاز خلق است و خود ظاهر و ظهور می‌باشد و ظهوردهنده‌ی همه‌ی ظهورهای خویش است.

رفع نیاز از بی‌نیاز

مطلب دیگری که در این دلیل‌واره جلب نظر می‌کند این است که: حاجت باید به‌سوی محتاجی برده شود که ادراک نیاز و نیاز متقابل داشته

باشد و طلب نیاز از بی‌نیاز مطلق، مقتضای تقابل و تقاضای معقول نیست.

در نقد این ادعا باید گفت: عرض حاجت به نیازمند ممکن نیست، بلکه باید همه‌ی اهل نیاز همیشه برای رفع نیاز خود به بی‌نیاز رو آورند؛ زیرا طلب رفع نیاز از اهل نیاز محال است و فاقد شیء هرگز نمی‌تواند معطی شیء باشد. همه‌ی روابط وجودی و خلقی این‌گونه است که اهل نیاز به واسطه‌ی بی‌نیازی؛ هرچند نسبی و محدود، نیاز خود را برطرف می‌کنند؛ اگرچه آن بی‌نیاز، خود در جهات دیگر، نیازهای بسیاری داشته باشد؛ پس همه‌ی رابطه‌های وجودی و خلقی بر مدار علیت، تلازم و نسبیت و بر اساس بی‌نیازی به علت شکل می‌پذیرد؛ هرچند بی‌نیازی آنان تنها در همان جهت خاص مفید باشد.

به‌طور کلی بی‌نیازی بر دو قسم است:

الف) بی‌نیازی محدود و مقید به جهت یا جهات خاص که در این صورت مقید و تبعی است و وصف وجوب و غنای ذاتی ندارد؛

ب) بی‌نیازی مطلق و وجوب ذاتی که منحصر به حق تعالی می‌باشد.

بی‌نیازی مقید که وصف خلقی دارد و علت در جهت اعطای وجود و خیر و کمال به معلولش می‌باشد؛ اگرچه ذاتی و وجوبی نیست، با تحقق غنا و وجدان نسبی، در جهت اعطا از معلول خود رفع نیاز می‌کند. با این توضیح، معنای این گزاره که در ظرف نیاز، علیتی ممکن نیست و علت در ظرف علیت با وجود بی‌نیازی نسبی نیز در آن محدوده رفع نیاز می‌کند و اگر علت در ظرف علیت نیازمند باشد، نمی‌تواند وصف علیّی بپذیرد، روشن می‌گردد.

بنابراین، این چنین نیست که رفع حاجت به واسطه‌ی محتاج و یا عرض حاجت به نیازمند ضروری و منحصر باشد و رو کردن به‌سوی

بی‌نیازی مطلق ممکن نباشد. چنین گفته‌هایی برخلاف واقع است؛ زیرا در هر صورت باید رفع نیاز را از بی‌نیاز خواست؛ خواه مطلق باشد یا مقید و محدود، و حاجت خواستن از نیازمند معقول نیست و باید علت، در دهش و اعطای خود دارا باشد؛ اگرچه معطی در جهات دیگر نیازمند باشد.

### انفاق و ایثار

اگر واژه‌های انفاق و ایثار در وجود و ایجاد، به معنای تباین و تعدد و غیریت باشد - که انفاق و ایثار غیر به غیر است - از اساس صحیح علمی و فلسفی برخوردار نیست و اگر به معنای صحیح آن باشد - که افاضه‌ی حق به خلق است و این که فاعل، فعل خود را ظاهر می‌سازد - گذشته از آن که کمال صحت و درستی را دارد، لسان عشق، مهر و عطوفت حق به پدیده‌هاست. در این صورت است که همه‌ی اوصاف جمال و جلال حق به حکایت، پیوسته در خلق ظهور دارد و همه‌ی مظاهر و پدیده‌های الهی در اوصاف و احکام، به تکوین و طبیعت یا عشق و اختیار با حق همخوانی دارند.

از بیان پیشین روشن شد که رابطه‌ی حق و خلق بر اساس وحدت و عینیت و به‌دور از غیریت و ناهمگونی است و پدیده‌ها با حق رابطه‌ی ظهور و اظهار فعلی و فاعلی دارند و مهر و عطوفت، عشق و شوق و ایثار و انفاق، همه، مظاهر و جلوه‌های ظهوری حق می‌باشد. بر این اساس، اصل یاد شده دور از تحقیق است؛ زیرا همه‌ی این امور بر مبنای دوگانگی، غیریت و بیگانگی می‌باشد؛ در حالی که چنین مفاهیمی در حق و خلق وجود ندارد.

آفریده‌های خداوندی که مطلق کمال است و عصمت و جوبی دارد و نموده‌ها، ظهور و جلوه‌های فعلی آن هستند، هرگز اضطراب و عنادی در

خود نمی‌یابند. او همه‌ی صفات کمال را به تبعیت به خلق اعطا نموده است. همه‌ی پدیده‌های خلقی - به تبع - دارای کمالات الهی می‌باشند و فقدان آنان نسبت به وجوب وجود و ازلیت ذاتی، خود زمینه‌ی هرچه بیش‌تر استعداد، نزول و صعود مراتب و تحقق کمالات را فراهم می‌آورد. پس حق سرپا غنا و قدرت، از ظهور فعلی و پدیدار خویش رفع نیازمندی می‌کند و رفع نیاز آن همان ظهور و اظهار آن می‌باشد و عشق و شوق به معبود، نمودها و آفریده‌ها را سرخوش می‌دارد و عبودیت، بندگی و دل‌دادگی او را سرمست می‌کند، مگر آن‌که غفلت، نادانی، ستیز و استکبار جاهلانه او را از خود بیگانه سازد؛ همان‌طور که واقعیت اهل عناد و استکبار چنین است و غفلت و نادانی آنان را به بی‌خبری کشانده است؛ هرچند آنان، خود این حرمان ابدی را برای خود برگزیده‌اند و به این حقایق توجهی ندارند.





## فصل سوم اصل بی نیازی پدیده‌ها

سومین اصلی که انکارگرایان عنوان می‌نمایند اصل «بی نیازی پدیده‌ها به مبدء ازلی و وجود مطلق» است؛ چرا که هیچ پدیده‌ای نیازی به چنین مبدء غنی و ازلی ندارد و نبود آن به آدم و عالم مشکلی وارد نمی‌سازد. تا آن جا که خاطره‌ی تاریخ و بشریاری می‌کند، انسان خود به تنهایی بوده که در چنین دنیای گسترده‌ای برای مشکلات خود با همه‌ی قدرت و توان و اندیشه چاره‌جویی کرده و راه خود را ادامه داده است. آنان که خدایان رنگ رنگ را پذیرفته و آنان که نپذیرفته‌اند، با هم چه تفاوتی دارند. وجود و همه‌ی نیازمندی‌های آنان و یا منش و کردار آنان، همه و همه در چینش کلی یکسان است و تنها تفاوت آنان در باور اثبات‌گرایان به پاره‌ای امور خیالی و دستورات مذهبی و توهمات غیبی است.

اگر گفته شود: خدایی نیست یا هست، چه می‌شود و چه تفاوت و تغییری در ما یا عالم و آدم پیش می‌آید؟ نه انکار آن به جایی ضرری وارد می‌آورد و نه اثبات آن باری از دوش بی‌نوایی برمی‌دارد.

اگر چیزی یا کسی به این عنوان وجود می‌داشت و صاحب اقتدار و عزت می‌بود، انکار انکارگرایان سبب آزرده‌گی خاطر وی می‌گشت و از سر

عناد یا تنبیه، بر اهل انکار عذابی نازل می‌کند؛ در حالی که منکران عالم همه به سلامت هستند و از زندگی بهتر و قدرت بیش‌تری برخوردارند و این مؤمنان هستند که همیشه درگیر فقر و فلاکت و رنج و مصیبت و جهل و نادانی و حرمان و شومی بوده‌اند.

وجودی که نمی‌توان گفت چیست، چگونه هست و چه هست و یا چه نیست، چطور می‌تواند مصدر امور و علت کارها و خالق همگان و آفریدگار هستی پدیدارکننده‌ی پدیده‌ها باشد؟!

چگونه می‌توان وجود چیزی را پذیرفت که بدون آن نیز می‌توان زندگی کرد و تنها توهمی از آن، آدمی را مشغول می‌دارد. این دل‌مشغولی تنها در خور اوهام و دل‌های ساده و اندیشه‌های سست است.

اگر خدایی بود، دنیای نیازمند و عالم حیران و فراوانی از مردم گرفتار را حمایت می‌کرد و ثابت می‌نمود دست‌کم کسانی که با خدا همراه هستند، در زندگی خود از رونق بیش‌تری بهره می‌برند؛ در حالی که حال و هوای منکر و مؤمن جز در یک دسته امور صوری یکسان است.

اگر چیزی به نام «خدا» وجود داشت، ذهن ژرف‌پژوه و گیرای آدمی آن را هم‌چون هزاران یافته‌ی دیگر تا به امروز می‌یافت. انسان، این موجود هوشمند و توانا، از ستاره‌ها و سیاره‌های آسمان‌ها تا ذرات ریز میکروبی و اتمی را به‌خوبی یافته و از عهده‌ی شناخت آن کم و بیش بر آمده است؛ حال اگر خدایی در عالم بود، دست‌کم فردی یا دسته و گروهی خبر از رؤیت و یافتن آن می‌داد و زمینه‌ی رؤیت همگان را فراهم می‌ساخت؛ در حالی که هرچه تا به امروز نسبت به این معنا بوده، همه، حرف و ادعا و توهم و خیال بوده است و بس.

نهاد آدمی و ذهن کاوشگر بشری فارغ از اندیشه‌های از پیش ساخته‌ی گروهی و قومی، هرگز خود را درگیر چنین مبدء مطلق‌ی نکرده است، این

معنار را در خود نمی‌یابد و خود را وابسته به چنین چهره‌ای نمی‌بیند. انسان اندیشمند این واژه را با همه‌ی ظهور و اوصافش ساخته‌ی وهم به شمار می‌آورد و مسمایی از آن نمی‌شناسد و آن را چیزی چون داستان «عنقا» و «غول» می‌داند که در ادبیات هر زبانی جاری است و همه‌ی مردم با وجود اعتقاد به عدم آن دو از آن یاد می‌کنند و با آن که کسی آن‌ها را ندیده و دیدنی هم نیستند، از آن فراوان سخن سر می‌دهد و بدون آن که وجودی داشته باشد، اوصاف بسیاری برای آن بر می‌شمرند؛ اگرچه بسیاری به خدا اعتقاد دارند و از این جهت با غول و عنقا تفاوت دارد؛ پس عدم نیاز به چنین مبدء ازلی و وجود مطلق، خود دلیل عدم وجود کلی یا تحقق مصداقی آن می‌باشد.

### نقد اصل سوم

#### دو ادعای متفاوت

اصل بی‌نیازی پدیده‌ها ادعا می‌کند که بشر، خود همواره در طول تاریخ، همه‌ی نیازهای خود را بر آورده ساخته است و بود خداوند هیچ تأثیری در زندگی اثبات‌گرایان ندارد. این در حالی است که انکارگرایان مبدء فاعلی نسبت به اثبات‌گرایان از رفاه نسبی بیش‌تری برخوردارند و بنابراین نمی‌توان وجود چیزی را پذیرفت که بدون آن می‌توان بهتر زندگی نمود و هیچ پدیده‌ای در اصل به آن نیاز ندارد و از طرفی، بی‌نیازی پدیده‌ها به خدای ازلی دلیل بر نبود آن است.

اصل یاد شده دارای دو ادعای متفاوت است:

نخست - پدیده‌ها در اصل، نیازی به خدای ازلی ندارند.

دوم - بی‌نیازی پدیده‌ها به خدای ازلی، دلیل بر نبود آن می‌باشد.

در نقد و تحلیل بخش نخست باید گفت: در نیازمندی یا بی‌نیازی به

مبدء غنی و ازلی بحثی نمی‌باشد، بلکه بحث بر سر وجود و عدم وجود آن است که دلیل، تعیین‌کننده‌ی جایگاه اثباتی آن است؛ خواه در اصل وجود باشد یا در جهت صفات و کمالات وجودی؛ زیرا نیازمندی و بی‌نیازی پدیده‌ها هیچ رابطه‌ای با وجود یا عدم چیزی ندارد.

دو دیگر این که چنین اصلی جایگاه اثباتی ندارد و نبود چیزی را ثابت نمی‌کند و تنها زمینه‌ای برای انکار چنین وجودی است و آن زمینه، همان «اصل عدم» در اشیا است. البته این اصل با دلیل اثباتی رفع می‌شود؛ زیرا وجود هر چیزی تابع دلیل اثباتی آن می‌باشد و با ارایه‌ی دلیل، موضوعی برای اصل باقی نمی‌ماند؛ پس با این اصل نمی‌توان نبود واجب را اثبات نمود و نفی آن با دلیل اثباتی صورت می‌گیرد.

اما از بیان بخش نخست بی‌اساس‌تر، بخش دوم این گفته است که مدعی است:

«عدم نیاز به خدای ازلی دلیل بر عدم وجود کلی یا مصداقی آن است»؛

چرا که هیچ رابطه‌ای میان این دو امر وجود ندارد. نیازمند نبودن به چیزی دلیلی بر نبود آن نیست. چه بسا آدمی به بسیاری از امور و اشیا نیازی ندارد، ولی آن‌ها وجود دارند. پس دلیلی بر این مطلب که «بی‌نیازی به چیزی» برابر «نبود آن» باشد، در دست نیست و این دو، رابطه و تلازمی با یکدیگر ندارند.

این بخش از متن که:

«ذهن کاوشگر بشری هرگز خود را درگیر مبدء ازلی نمی‌کند و

آن را ساخته‌ی وهم به شمار می‌آورد»

داعیه‌ی عناد منکری است که نه تنها ذهن کاوشگر بشری ندارد، بلکه فاقد اندیشه‌ی عادی و نهاد سالم انسانی است؛ زیرا نمود طبیعت و

وجود فطرت و ظهور دل و هیاهوی نهاد آدمی و دلایل و شواهد بسیار دیگری بر وجود و حضور حضرت حق - یا دست کم دغدغه‌ی وجود آن - در انسان، خاطر و اندیشه‌ی هر عاقلی را به وجود حق توجه می‌دهد و هر انسانی خود را به آن وابسته می‌بیند؛ اگرچه اعتقادی به وجود او نداشته باشد.

### غول و عنقا

مقایسه‌ی وجود الهی با غول و عنقا قیاس مع الفارق و مغالطه‌ی آشکاری است؛ چرا که غول و عنقا حقیقت ندارد یا معلوم نیست چه معنایی از آن در نظر گرفته شود، هر چند بسیاری از آن سخن به میان می‌آورند، این چنین نیست که مردم در موقعیت حقیقی یا خیالی آن درمانده باشند و از چگونگی اصل آن بی‌خبر باشند؛ زیرا غول و عنقا یا به حیوانی بر می‌گردد که وجود دارد یا بر موجود واقعی دیگری از نوع جن و انس تطبیق می‌شود. پس این دو موجود واقعیت‌های مشهود یا معلوم دارند؛ اگرچه کسی آن‌ها را ندیده باشد یا تنها دسته‌ای آن را دیده باشند. در واقعی بودن یک چیز لازم نیست همه‌ی انسان‌ها آن را ببینند و اگر بدون واقعیت و صرف فرض باشد، باز نیز اشکالی پدید نمی‌آید؛ زیرا مردم با علم به خیالی و فرضی بودن آن، از آن سخن می‌گویند.

گذشته از آن که بود و نبود این‌گونه پدیده‌های فرضی یا مشکوک، رابطه‌ای با هستی مخلوقات ندارد و امری و چیزی در کنار مخلوقات و دیگر مفاهیم و واژه‌ها به حساب نمی‌آید؛ در حالی که «توحید» و مسأله‌ی «خدا» و حقیقت «حضرت حق» تعالی در هیچ یک از جهت‌ها و ویژگی‌ها این‌گونه نیست و مشابهتی با هیچ کدام از این امور ندارد.

حقیقت «خدا» با جان آدمی درگیر است و دغدغه‌ی عدم یا زمزمه‌ی وجود وی در اصل پدیداری و اخلاق و روان آدمی دخالت مستقیم دارد

و با آن که ممکن است گروهی آن حقیقت را نشناسند یا نخواهند که بشناسند یا آن را نپذیرند یا نسبت به آن عناد داشته باشند، جهل یا عناد آنان در همه‌ی شؤون وجودی آن‌ها دخالت و رابطه و تأثیر تنگاتنگ دارد و انکار آن سبب محروم شدن از بسیاری از موهبت‌های آن‌جهانی و پدیده‌های غیبی این جهانی می‌گردد که برای نمونه، تنها شک در وجود خدا می‌تواند سبب اضطراب و روان‌پریشی گردد.

هم‌چنین همه‌ی اثبات‌گرایان که از حق سخن می‌گویند، در پی وجود و عدم حق هستند؛ نه به دنبال تخیل، تمثیل و داستان‌سرایی؛ آن‌گونه که در غول و عنقا مطرح است.

### صفات مؤمنان، شکاکان و اهل عناد

آنان که به توحید الهی راه می‌یابند و به هویت وجودی و یکتایی وجودی او اقرار دارند، دلی چون آینه و روحی آرام و قلبی مطمئن دارند، ولی کسانی که در شک و تحیر به سر می‌برند، باطنی مضطرب و نهادی مهجور دارند. اهل انکار و عناد، دل‌مرده و دل‌مردارند و انگل استکبار و عناد، باطن آنان را چون خوره از بین می‌برد؛ در حالی که مسأله‌ی غول و عنقا هیچ یک از این آثار را ندارد و شباهتی در این جهت‌ها با مسأله‌ی «خدا» ندارد.

پس این ادعا که:

«با آن که کسی او را ندیده و دیدنی هم نیست، سخن از آن فراوان رانده می‌شود و بدون آن که در جهت اثبات اصل آن شاهدی وجود داشته باشد، اوصاف و عناوین فراوانی برای وی مطرح می‌گردد»؛

خالی از انصاف است؛ زیرا این حرف که «کسی او را ندیده» خود سخنی ناتمام است؛ چرا که ندیدن چیزی یا کسی، دلیل بر آن نیست که

کسی نمی‌تواند آن را ببیند یا کسی او را ندیده است. چگونه فردی می‌تواند دریابد کسی خدا را دیده یا ندیده است؟ یک فرد تنها می‌تواند بگوید: من خدا را ندیده‌ام، ولی «من ندیده‌ام» دلیل بر این نمی‌شود که دیگری هم او را ندیده باشد.

هم‌چنین این ادعا که «خداوند دیدنی نیست»، سخنی ناتمام است؛ زیرا اگر منکر بگوید: «خداوند هم‌چون اجسام نیست که دیدنی باشد»، سخن وی پذیرفته است، ولی منظور گوینده این نیست؛ و اگر بخواهد بگوید: «نیست که دیدنی نیست»، این نیز تابع دلیل است و نمی‌توان به صرف عدم رؤیت یا ثابت نشدن وجود آن توسط فرد یا افرادی گفت: «چون دیدنی نیست، پس نیست»، و اگر بگوید: «من ندیده‌ام»، این نیز دلیل بر دیدنی نبودن نمی‌باشد.

این که مدعی می‌گوید: «بدون آن که شاهدهی در جهت اثبات آن آورده شود، اوصافی برای وی هموار می‌گردد»، سخنی سست و بی‌پایه است؛ زیرا از آغاز آفرینش آدمی و ظهور اندیشه‌ی بشری، همه‌ی اهل دیانت به دنبال بیان شواهد و عناوین اثباتی حق تعالی بوده‌اند و بیش از آن که سخن از اوصاف پیش آرند، سخن از اثبات به میان آورده و در پی رفع شک و تحیر و حصول اطمینان و یقین هرچه بیش‌تر بوده‌اند؛ اگرچه نوع اثبات در میان اثبات‌گرایان و اهل دیانت تفاوت دارد؛ همان‌طور که در بیان اوصاف و عناوین نیز متفاوت بوده‌اند.

پس این چنین نیست که اوصاف حق تعالی بدون دلیل اثبات گردد. همیشه و در همه حال، همه‌ی اهل ایمان به دنبال بیان و اثبات حق بوده‌اند؛ اگرچه بیش‌تر دلایل ارایه شده تمام نمی‌باشد، همان‌طور که اهل شک و تحیر و انکارگرایان همیشه درگیر احتمال وجود یا عدم آن بوده‌اند و حتی اهل انکار و عناد و استکبار نیز لحظه‌ای خود را بریده از اندیشه‌ی

الهی نمی‌یابند و با زبان انکار و عناد، در واقع، از حق سخن به میان می‌آورند.

اندیشه‌ی وجود و چگونگی حضور خدا سراسر ذهن آدمی و صفحه‌ی هستی را خواه‌ناخواه فرا گرفته و هیچ ذهن و فردی از اندیشه یا حقیقت آن به‌دور نیست و این معنایی است که هیچ یک از انکارگرایان و اثبات‌گرایان از پذیرش آن گریزی ندارند.



## فصل چهارم

### عکس نبودن تصدیق بدون تصور

یکی از اصول مورد پذیرش همه‌ی عقل‌گرایان، اصل «ممکن نبودن تصدیق بدون تصور» است و مسأله‌ی خدا و اقرار به هستی او از روشن‌ترین مصداق‌های این اصل است که چگونگی آن در این‌جا به اجمال بیان می‌گردد.

بر اساس اصل یاد شده، اثبات این قضیه که «خدا هست»، برابر نفی آن است؛ زیرا آدمی تصویری از خدا ندارد تا بگوید: خدا وجود دارد. هنگامی که گفته می‌شود: «خدا هست»، مثل آن است که گفته شود: «چیزی که نمی‌دانیم چیست، هست»؛ حال، هر قضیه‌ای که موضوع آن این‌گونه باشد؛ اگرچه صورت قضیه دارد، ولی هم‌چون گزاره‌ی بدون موضوع است و گزاره‌ای که موضوع نداشته باشد، به صورت قهری «نسبت» ندارد و قضیه‌ی بدون موضوع و نسبت، زمینه‌ی ذکر محمول را ندارد تا عنوان قضیه به خود گیرد.

اگر گفته شود: برای تصدیق هر گزاره‌ای، تصور اجمالی از موضوع بسنده است و لازم نیست تصور تفصیلی از موضوع داشته باشیم، در پاسخ باید گفت: درست است که برای تصدیق هر گزاره‌ای، تصور اجمالی و حتی کم‌تر از آن کافی است، در مورد بحث - که مسأله‌ی

خداست - تصوّر اجمالی یا کم‌تر از آن وجود ندارد؛ زیرا ما از خدا هیچ‌گونه تصوّر درستی نداریم و آنچه به این عنوان در سر می‌پرورانیم، گذشته از آن که نسبت به افراد متفاوت است، همه، پیش‌فرض‌هایی است که فرع بر اصلی موضوعی است که به هیچ وجه قابل ادراک یا اثبات نمی‌باشد؛ چون هنگامی که گفته می‌شود: «خدا هست» و پرسش می‌شود: «خدا چیست که هست؟»، پاسخ مناسبی نمی‌یابیم، بلکه آنچه در پاسخ گفته می‌شود، اوصافی است که به یک مرتبه متأخر از اصل این قضیه است و کارگشای نقد یاد شده - که ممکن نبودن تصدیق بدون تصور است - نمی‌باشد.

اگر گفته شود: تصوّر ما از خدا روشن است و هر اندیشه‌ای؛ هر چند ساده و ابتدایی باشد، هنگامی که اطراف خود را می‌کاود، مصادیق و مفاهیمی از اوصاف و عناوین را در می‌یابد که همه‌ی آنها بر خدا صادق است و بدین‌گونه چون خدا را یاد می‌کند، عناوینی بس فراوان؛ مانند: خدا، پروردگار، معبود، خالق، قادر و حکیم به ذهن او می‌آید که هر یک برای شکل دادن گزاره‌ی مورد بحث و تصدیق به آن کافی است، در جواب باید گفت: همه‌ی عنوان‌ها و وصف‌هایی که از خدا به ذهن می‌آید حکایت‌هایی است که فرع بر اثبات موضوع آن است و بعد از دلیل اثباتی، بر خدای مطلق ازلی مورد ادعا حمل می‌گردد؛ در حالی که نیاز ما به تصوّر از خدا در قضیه‌ی «خدا هست» چیزی بیش‌تر از این معناست. آنچه از همه‌ی این تصوّرات به ذهن آدمی می‌آید و با انسان می‌ماند، همگی اوصافی است که پیش از اثبات، نمی‌تواند موضوع قضیه قرار گیرد و در صورت فرض، محمولات وصفی هستند که بر موضوعی عدمی حمل می‌گردد که در این صورت، به بیانی تمثیلی باید گفت: «ثبّت الأرض ثمّ انقش»؛ موضوع را ثابت کن، آنگاه صفت بیاور.

پس قضیه‌ی «خدا هست»، مساوی «خدا نیست» می‌باشد و اثبات آن برابر نفی آن است؛ زیرا هنگامی که گفته می‌شود: «خدا هست»، می‌توان پرسید: «خدا چیست که هست؟»؛ در حالی که تصویری از خدا در ذهن نداریم؛ به طوری که «خدا هست» مساوی آن است که گفته شود: «چیزی هست که نمی‌دانم چیست!» و روشن است که چنین قضیه‌ای نمی‌تواند اثبات‌کننده‌ی چیزی باشد، بلکه در اصل، موضوعی نیست تا گزاره‌ای شکل گیرد؛ زیرا قضیه‌ی اثباتی نیازمند موضوع وجودی است و موضوع آن نیز باید امری فراتر از لفظ و واژه و دارای معنایی واقعی و خارجی باشد.<sup>۱</sup>

۱- در این‌جا پسندیده است فرازی از روایتی که برخی از اثبات‌گرایان برای ناتوانی ذهن بشری از دریافت هرگونه تصویری از حق به آن استناد می‌نمایند آورده شود. این روایت اثبات هرگونه حکمی را برای حق و خدا نفی می‌کند: «أخرجوه من الحدین: حدّ الإبطال و حدّ التشبیه، فقولوا حیث ما شئتم»؛ خدا را از دو بیان دور بدارید؛ یکی آن که نگوئید نیست، دیگر آن که نگوئید مثل چیست؛ آنگاه درباره‌ی او هرچه می‌خواهید بگوئید و اندیشه‌نمایید. البته، مراد از «هرچه می‌خواهید بگوئید» گفته‌ای است که کمال حق را حکایت کند و دور از عنوان‌های نقص باشد. از این روایت به نیکی دانسته می‌شود که حق، قابل اثبات یا فهم نیست؛ اگرچه هست؛ زیرا ادراک آدمی بدون مشابه‌سازی، معنایی را در نمی‌یابد و همه‌ی معلومات او از چنین راستایی برخوردار است؛ پس واقعیتی که دور از تشبیه باشد، با ناتوانی از ادراک برابر است و درک نکردن آن؛ اگرچه با نبود یا ابطال یکسان نمی‌باشد، نسبت به اندیشه‌ی درک‌کننده با ابطال آن برابر است؛ زیرا قضیه‌ای که موضوع ادراکی نداشته باشد، در حکم گزاره‌ی بدون موضوع است و اگر گزاره‌ای اثباتی موضوع نداشته باشد، نمی‌تواند دارای محمول باشد و در نتیجه نسبت حکمی نیز ندارد و به صورت قهری، قضیه نمی‌باشد؛ بنابراین، چنین گزاره‌ای در خور این معناست: «خدایی که نمی‌دانیم چیست هست» و چنین محمول موجه‌ای نمی‌تواند نتیجه‌ای اثباتی در خارج داشته باشد؛ زیرا «هستی» یاد شده می‌تواند مصادیق بسیاری داشته باشد و اثبات عام نمی‌تواند پدیده‌ای خاص و جویی را ثابت نماید؛ چنانچه پیش از این از آن بحث شد. پس با این که روایت می‌فرماید: «فقولوا حیث ما شئتم؛ هرچه می‌خواهید بگوئید»، مفهوم آن چنین است: نگوئید نیست، اما نسبت به هستی آن نیز نمی‌توان چیزی گفت؛ اگرچه نتیجه‌ی این گزاره‌ی کلامی چنین است: چیزی وجود ندارد.

## نقد اصل چهارم

### سه نظرگاه متفاوت به حضرت حق

«تصدیق بدون تصوّر ممکن نیست»، گزاره‌ای موجه است که دارای صدق منطقی می‌باشد و مورد اتفاق همه‌ی اهل نظر است و نقدی متوجه آن نیست، بلکه آنچه شایسته‌ی بحث است، صغرای قیاس یاد شده است که آیا مسأله‌ی خدا و اقرار به هستی او از مصادیق و موارد این قاعده می‌باشد یا خیر؟ مقام حاضر به نقد و تحلیل این موضوع می‌پردازد و در نقد این اصل، بحث مهم و فراگیر چگونگی تصور و تصدیق خداوند را تبیین می‌نماید و مشاهده و رؤیت حضرت حق و مراتب چهارگانه‌ی توحید و وصول به ذات حق تعالی را که از مهم‌ترین مباحث ربوبی است بیان می‌دارد.

گذشت که بر اساس اصل ممکن نبودن تصدیق بدون تصور، اثبات این قضیه که خدا هست برابر با نفی آن می‌باشد؛ زیرا آدمی تصویری هرچند اجمالی از خدا ندارد تا آن را موضوع این گزاره قرار دهد و گزاره‌ای که موضوع نداشته باشد به‌طور قهری محمول و نسبت نیز ندارد و در نتیجه، هیچ‌گونه تصدیقی صورت نمی‌پذیرد.

هرچند در بحث‌های خداشناسی و معرفت به حضرت حق تعالی جهت‌ها و حیثیت‌های چندی وجود دارد، به‌طور کلی می‌توان سه نظرگاه مشخص را در این بحث در نظر داشت:

نخست، تصوّر حضرت حق؛

دوم، دلیل اثبات و وجود آن؛

سوم، بحث از حقیقت حق.

نسبت به امر نخست - که موضوع بحث اصل یاد شده است - باید گفت: تصوّر حضرت حق تعالی در شمار تصورات بدیهی است و هیچ

فردی در تصوّر آن تردیدی ندارد. هر کس با مراجعه به خود، واژه‌هایی مانند: خدا، اله، معبود، پروردگار را به هر زبان و با هر ذهنیتی به خاطر می‌آورد و رابطه‌ای میان این عنوان‌ها و واژه‌ها را می‌یابد و نسبت به مفهوم‌های آن تردیدی در خود نمی‌یابد؛ بدون آن که برای فهم و ادراک آن به کوششی نیاز داشته باشد یا مشکلی در تصوّر آن پیدا کند؛ هر چند هر فردی به شکلی این حقیقت را درمی‌یابد و به گونه‌ای متفاوت آن را تعریف می‌نماید و برداشتی متفاوت با دیگری از آن دارد؛ چرا که همه‌ی افراد هویتی را دنبال می‌کنند که وصف‌ها و عنوان‌های گوناگون و متفاوتی را داراست.

بنابراین، نه تنها در جهت تصوّر مفهوم اجمالی، بلکه در تصوّر تفصیلی «خدا» مشکلی پیش نمی‌آید و حتی برای کافران و مشرکان نیز عنوان «خداوند» ملموس و شناخته شده است و همه‌ی مردم - از مؤمنان گرفته تا کافران و مشرکان - نسبت به مفهوم الهی اقرار و اذعانی رسا دارند و تنها مشکل مخالفان یافت مصداق یا تصدیق آن است؛ مشکلی که سبب تردید در حق و انکار حضرتش در نزد آنان می‌شود.

آنچه در مسأله‌ی «خدا» باید دنبال شود، نظرگاه دوم و سوم است. در نظرگاه دوم (دلیل وجود حق) دسته‌ای اثبات‌گرا و برخی انکارگرا می‌باشند؛ هر چند هر گروه، بلکه هر فردی، بحث از وجود حق را به نوعی دنبال می‌کند که از اثبات آن انکار آن را نتیجه می‌گیرد و یا از انکار آن به اثبات آن می‌رسد.

در دیدگاه سوم که لازم است به دقت پی‌گیری شود، حقیقت و جویی و وجودی حضرت حق است که کم‌تر افرادی به حریم آن راه می‌یابند، مگر کَمَل اولیای الهی که با صدق حضور، قرب و وصولی می‌یابند. البته، این امر عمومی و همگانی نیست و هر کسی به این مرتبه از وصول نایل نمی‌شود.

بنا بر آنچه گذشت، طرح اصل «تصدیق بدون تصور» در مورد حضرت حق تعالی اساسی ندارد؛ زیرا این قاعده که «تصدیق فرع بر تصوّر است» تنها درباره‌ی تصویری صادق است که دارای تصدیق باشد و گزاره‌ای مرکب به شمار رود تا به سبب تجانس میان تصوّر و تصدیق، قاعده‌ی «فرعیت» شامل آن گردد؛ در حالی که مورد بحث ما بداهت تصویری است و نه تصدیقی که پیدایش آن نیازمند سیر عملی و آگاهی از پیش فرض‌های بسیاری است و از تحت قاعده‌ی فرعیت به صورت تخصصی خارج است. در مورد بحث، داشتن مفهومی اجمالی بسنده است؛ همان‌طور که مدعی گفت: به کم‌تر از آن نیز اکتفا می‌شود؛ در حالی که تصویری بیش‌تر از آن - و حتی تفصیل مفهومی و وصول عینی - در این مقام وجود دارد؛ زیرا هر فردی که در نظر گرفته شود - از کافر، مشرک و معاند تا مؤمن و متقی - معبود، اله، پروردگار و خدای خود ادراک می‌کند و در جهت ادراک معانی و تصوّر مصداقی آن مشکلی ندارد. تنها مشکلی که بر سر راه اهل حرمان قرار دارد، مسأله‌ی وجود حق و اثبات چنین مصداقی است.

مسأله‌ای که در این بحث، مورد نفی و اثبات همگان قرار می‌گیرد، جنبه‌ی وجود و هستی حق است که مؤمن آن را در می‌یابد و یا به آن اعتقاد دارد، ولی اهل حرمان در اقرار و باور به آن ناتوان هستند و روشن است که این امر، به قاعده‌ی «تصدیق فرع بر تصوّر است» ارتباطی ندارد. بحث وصول و حضور حقیقی حق نیز از موارد این قاعده نمی‌باشد؛ زیرا این قاعده‌ی منطقی تنها اصلی عقلی و کلی است که حیظه‌ی مفهومی دارد و در نهایت می‌تواند به نحو کلی، معقول ثانی فلسفی باشد و به بحث‌های عرفانی که در خور عارف و سالک واصل ربوبی است و دور از تیررس اذهان عادی و اندیشه‌ی مفهومی می‌باشد ارتباطی ندارد.

آنچه در رابطه با این قاعده مطرح می‌باشد امر تصوّر و تصدیق است که مورد قبول همه‌ی اندیشه‌هاست، ولی حق تعالی را نمی‌توان از موارد چنین قاعده‌ای دانست؛ چرا که مشکلی در جهت تصوّر حضرت حق وجود ندارد، بلکه آنچه در این بحث مهم است، دو امر اثبات و چگونگی حقیقت آن جناب است که تحت قاعده‌ی فرعیت در نمی‌آید و هر یک از این دو بحث، سیر طبیعی و فلسفی خود را دارد که نباید آن دو را در هم آمیخت.

### مراتب توحید و وصول

از آنچه گذشت به دست می‌آید که مراحل توحید و وصول و قرب ربوبی چهارگانه است: تصوّر مفهوم اجمالی؛ تصور تفصیلی عنوان حاکمی؛ اجمال مصداقی و در نهایت رؤیت و وصول عینی که تنها در تیررس اولیای کَمَل الهی است.

#### ۱- تصوّر مفهوم اجمالی

تصوّر مفهوم اجمالی، زمینه‌ی ابتدایی یافته‌های مفهومی ذهن آدمی است که موضوع قاعده‌ی فرعیت می‌باشد. این مرحله به لحاظ تصور، بین مؤمن و کافر مشترک است و داشته‌های ذهنی همه‌ی افراد در آن یکسان است و تنها تفاوت آن در این است که مؤمن این تصوّر اجمالی را به چهره‌ی اعتقاد و تصدیق در خود می‌بیند و کافر چنین اجمالی را با تصدیق انکاری همراه خود می‌یابد.

همه‌ی انسان‌ها از این تصوّر برخوردارند و کسی را از آن گریزی نیست. ذهن هیچ فردی از تصور خدا خالی نیست؛ خواه تصوّر تنها باشد یا تصدیق را نیز با خود داشته باشد، و خواه به تصدیق اثباتی باشد یا تصدیق انکاری؛ حتی ذهن کسی که به مفهوم و داشته‌های ذهنی توجهی

ندارد، ناخودآگاه از آن فارغ نیست؛ چنانچه می‌توان چنین ذهنیتی را در حیوانات و دیگر پدیده‌ها به شعور بسیط و وصول طبیعی یافت.

## ۲- تصور تفصیلی

تصور تفصیلی همان دقت‌ها و آموزه‌های فلسفی است که اندیشمندان و افراد آگاه با موازنه‌های ذهنی آن را دنبال می‌کنند. در این مرحله، عناوین حاکی و گزاره‌های ذهنی، مفهومی را برای فرد ترسیم می‌نماید.

داده‌های این مرحله، همه پردازشی تحلیلی دارد و هم‌چون آثار قلمی و تابلوهای تخیلی، تجسم‌های خود را همراه انگیزه‌های مشخص و غایت‌های مطلوب دنبال می‌کند؛ به طوری که گویی اصالت در چهره‌ی ترسیم یافته‌ی همان عینیت‌های حاکی است و محکی و مصداق، همان چهره‌ی حاکی است.

تصور تفصیلی اهل اندیشه، حال و هوای عافیت دارد و راحت‌طلبی را بر هر امری ترجیح می‌دهد؛ در حالی که محکی و حکایت‌شده‌ی یافته‌ی سالک، وی را به خاک و خون می‌کشد و زیر تیغ دم خویش و رقص شمشیر دوست و دشمن قرار می‌دهد.

چکیده آن که: از گل می‌گوییم و گلی در کار نیست. گل است، ولی گل پلاستیکی. گل است و زیباست و چهره و صورت گل را دارد، ولی گل نیست. از دور، گل است و از نزدیک، پلاستیک. این مرتبه، زمینه‌های وصول عینی کم‌تری دارد و وصول آن همان صورت وصول است و نمود آن بیش‌تر ذکر نمود است و حال و هوای عینی، خارجی و تحقق‌ی ندارد. فلسفه‌ی تعقلی و کلام صوری بیش‌تر چنین حال و هوایی دارد و صاحبان این معانی، حقایق را در صورت، و معنا را در لفظ می‌بینند؛ نه در حقیقت و معنا. اینان گونه‌های روشنی از خدا را در ذهن ترسیم می‌کنند و



پرداخت‌های شفاف‌تری از حق را به صورت مفهومی مجسم می‌نمایند؛ بدون آن که ترسیم و تجسم مصداقی آن را بیابند.

با آن که گزاره‌های فلسفی ارزش علمی و معنوی خود را دارد و توانمندی انسان را در این زمینه اثبات می‌نماید، موقعیت معنوی محدودی دارد و از واژه‌پردازی و مشق‌نگاری فراتر نمی‌رود و اولیای الهی و صاحبان وصول و رؤیت چندان دل درگرو این مرحله نمی‌نهند. آنان عملشان برهان است، و منطقشان قیام، و صومشان سکوت، و فریادشان: هو حق.

### ۳- اجمال مصداقی

مرتبه‌ی سوم از یافته‌های الهی بشر - که در واقع مرتبه‌ی نخست یافته‌های عینی آدمی است و بدون این موضوع، ایمان و معنویت حاصل نمی‌شود - اجمال مصداقی و وصول عینی است که همّت اهل ایمان و معرفت بر آن استوار می‌گردد. اولیای الهی این حال و هوا را «معرفت» می‌دانند و دل به چنین وصولی می‌بندند. این وصول در توان همگان نیست و مسیر افراد عادی نمی‌باشد و یافت آن با امتحان، ابتلا، بلا، درد، سوز و هجران ممکن می‌گردد.

با آن که بر زبان آوردن «اجمال مصداقی» آسان است، ولی مراحل وصول این مرتبه حدّ و مرز ندارد و بسیاری از اهل معرفت در این راه افتان و خیزان می‌روند. در این جا از سخن و ساختار کلام و ذهن‌گرایی صرف بحثی نیست و تنها یک حقیقت است که با چهره‌های متفاوت در افراد تعین می‌یابد.

این مرتبه؛ اگرچه قابلیت بیان دارد، بیان آن هرگز در خور عیان آن نیست؛ همان‌طور که عیان مرتبه‌ی پیشین در برابر بیانش در خور اهمیت نیست و بیان آن بیش از عیان آن می‌باشد.

کسانی که در این مرتبه از کمال و وصول قرار می‌گیرند، خود را از پردازش‌های مفهومی و ذهنی دور نگاه می‌دارند و با آن که خود را شب و روز با این معنا می‌گذرانند، فکر آنان حق، شغل آنان حق و هم‌تشان نیز حق است.

#### ۴- تفصیل مصداقی

مرتبه‌ی چهارم به آسانی در بیان نمی‌آید، چه رسد به یافت حقیقت آن که به راحتی در تیررس اهل سلوک قرار نمی‌گیرد و حتی در خور فهم خواص نمی‌باشد و تنها میدان رزمایش اولیای کمال الهی و ویژه‌ی آنان است.

این افراد که به طور حتم از اولیای محبّ یا محبوب اصطغایی و برگزیده‌ی حق هستند و اجتناباً ارتضای آن‌ها حقی است و جز تصرّفات حقی یا خلقی در آن‌ها نقش ندارد، بسیار نادر می‌باشند. این مرتبه، کم‌ترین رهرو را دارد و شناخت آنان چندان آسان نیست؛ چه رسد به آن که فردی بخواهد خود را در ردیف ایشان قرار دهد.

این افراد، حال و هوای خود را دارند و همگی یا شهد شهادت می‌نوشند و یا در چنین مسیری طی طریق می‌کنند. آنان تنها حامیان بحق حضرت حق هستند و خود را سپر همه‌ی بلایای راه حق قرار می‌دهند. تقرّب به آن‌ها مشکل است؛ چه رسد به طمع در آنان.

نفس و میل اسیر آن‌هاست و شیطان در این آستان خادم است؛ اگرچه منخوم خود را به خوبی نمی‌شناسد. آدم افتان و خیزان می‌رود و سلیمان گرد غم و بلا جمع می‌کند. همه فدایی آن‌ها می‌باشند؛ اگرچه همه، جان خود را از ریزش لطف آنان یافته‌اند.

اینان افرادی هستند که نامشان مسماست و مسمای آنان حق است. قربشان وصول است و وصولشان هستی است. رؤیتشان عین است و

عینشان چشمان مبارک ربوبی است. جسم دارند و جسمشان مجرد است. روح دارند و روحشان مجسم است. تن دارند و بدن از طنین نشان می‌ریزد.

هستند و هستی هستند. حَقُّد و حَقِّی می‌باشند. باطل را نمی‌بینند؛ اگرچه آن را می‌شناسند. شرک ندارند؛ اگرچه مشرک، ظهور توحید آنان است. کفر در حریشان نیست؛ هرچند کافر در حریشان پرسه می‌زند. اینان شیرینند؛ اگرچه از شیرینی به ذایقه‌ی اهل باطل تلخ می‌نمایند. گفته را فرو گذاریم که هرچه گفته شود، به جایی نمی‌رسد.

### انعکاس کمیّت و کیفیت

چهار گروه یاد شده دارای انعکاس کمیّت و کیفیت هستند. توضیح این که: دسته‌ی نخست بالاترین شماره را از نظر افراد دارد؛ به طوری که حتی کافر و مشرک در آن راه دارد؛ هرچند ورود تصوّری یا تصدیقی هر یک متفاوت است، اما همه از کیفیت بسیار نازلی برخوردار است. البته موضوع تکلیف و حد نصاب ایمان و معرفت و توحید تنها مرحله‌ی نخست است و بندگان خدا از باب امتنان الهی به ادراکی بیش از این مرتبه مکلف نگردیده‌اند؛ هرچند اگر کسی فراتر از آن را بیابد، فضیلتی است که پرارزش و پراهمیت می‌باشد.

دسته‌ی دوّم به همان قدر که دَقّت می‌یابند و تصوّر تفصیلی و تصدیق حاکی پیدا می‌کنند، از کمیّت کم‌تری برخوردار می‌گردند. هر فردی مکلف به یافت چنین معنایی نیست؛ همان‌طور که توان دستیابی به آن برای عموم امکان‌پذیر نمی‌باشد.

گروه سوّم که از پیشتانان اجمال مصداقی و عارفان رؤیت و شهود می‌باشند، به مراتب کم‌تر از دسته‌ی دوّم هستند و شمار آنان با گروه نخست قابل مقایسه نیست. اینان همان‌طور که کیفیت بسیار بالایی

می یابند، کمیت نازلی دارند؛ زیرا کم تر افرادی به وادی عینیت کمال و قرب یار و رؤیت دلدار می رسند.

چهارمین گروه را دیگر مگو و مپرس! آنان به قدری کم یاب می باشند که هر چشمی توفیق دیدارشان را پیدا نمی کند و درک محضرشان برای کم تر کسی حاصل می گردد و بسیار می شود که مدعیان بی انصاف با ترفندهای شیطانی آدمی را نسبت به عینیت خارجی یا هویت تاریخی آنان به شک می اندازند.

بنابراین، دسته ی چهارم کم ترین شماره را دارند؛ همان طور که دسته ی نخست بیش ترین شماره را دارا هستند. گروه های دوّم و سوّم؛ اگرچه محدود و اندکند، در حدّ اندکی دسته ی چهارم یا بی شماری دسته ی اول نمی باشند؛ و نسبت دسته های دوم و سوّم در شماره و چگونگی هم چون نسبت گروه های نخست و چهارم است؛ به گونه ای که دسته ی دوم نسبت به سوّمین گروه شماره ی بیش تری دارد و در کیفیت عکس آن است. سخن آخر این که اگرچه موضوع قاعده ی فرعیت گروه نخست است، راهی بس باز برای قرب و وصول پیش روی انسان است و آدمی می تواند در هر صورت مسیر خویش را دنبال نماید و خود را منحصر و محدود در ماده و ناسوت نسازد.

### مراتب سیر و غایت آن

شایسته است در وصف دسته ی چهارم - که از تبار انبیا و اولیای الهی علیهم السلام می باشند - چشم روشنی هایی پیش کش علاقمندان گردد تا راه گشای رهروان واقعی مسیر معرفت باشد.

به طور کلی، سیر قربی و حرکت معنوی چهار مرتبه، سه منزل و یک مقام دارد.

مراتب چهارگانه‌ی سلوک عبارت است از:

حرکت به سوی حق، حرکت به حق، حرکت در حق و حرکت حقی  
به سوی خلق برای دست‌گیری و هدایت همگان که در عرفان از این  
مراحل با اصطلاحات زیر یاد می‌شود: سیر من الخلق الی الحق، بالحق،  
فی الحق و چهارم من الحق الی الخلق که عکس سیر نخست می‌باشد.  
هدف و غایت سیر قریبی در سه منزل و یک مقام خلاصه می‌شود و  
عیبیت و تحقّق می‌یابد: ترک طمع از غیر، ترک طمع از خود و ترک طمع  
از حق.

چگونگی سیر و سفر عارفان با ترسیم یاد شده ویژه‌ی این نوشته  
است و نمی‌توان آن را در جای دیگری سراغ گرفت. تفصیل مراتب،  
منازل و مقام یادشده به شرح زیر است:

کسانی که در پی دنیا هستند یا زندگی را با غفلت می‌گذرانند و بی‌خبر  
از راه، حرکت، سیر و سفرند، فارغ از این حقایق و معانی می‌باشند و آنان  
که در راه می‌باشند و درد، سوز، هجر و دل شکسته دارند، یکی از عناوین  
چهارگانه‌ی زیر را می‌یابند:

#### سیر از خلق به حق

این سیر ابتدای بیداری است. در این راه باید حق را در نظر آورد و در  
پی آن به راه افتاد و از دیار خودی به کوی حق پر کشید و در راه، یک به  
یک عناوین و اوصاف و حظوظ و پیرایه‌های خلقی را از خویش دور  
نمود.

#### سیر به حق

سیر دوم آدمی وصول به حق است. سالک به جایی می‌رسد که بدون  
خود و به حق حرکت می‌نماید و تحقّق می‌یابد؛ بدون آن که «خود» باشد  
یا «با حق» باشد و تنها به حق می‌باشد؛ و تفاوت «با حق بودن» و «به حق  
بودن»، خود به ظرافت پرگار رؤیت سالک است.

## سیر در حق

سالک در مرتبه‌ی سوم وصول و قرب صعود در حق می‌نشیند و بی «با» و «به» عمق خویش را به تحقّق اسما و صفات و قرب ذات حق باز می‌یابد و فارغ از هر غیریتی، بی «خود» و بی «غیر خود»، خویش را در حق می‌یابد و اوج سیر و منتهای وصل را به تفاوت محب و محبوب باز می‌یابد.

## سیر از حق به خلق

سالک پس از فنا و بقای حقی و وصل عینی و قرب حقیقی صاحب کسوت می‌شود و دستگیر خلق می‌گردد؛ خلعت از حق می‌گیرد و به تحقّق حقی به سوی هدایت خلق رو می‌نماید و راهنمای بندگان خدا می‌شود؛ خواه در کسوت نبوت و رسالت باشد یا در خلعت امامت و تنزیل که هادیان تنزیلی دارای عصمت می‌باشند.

ممکن است سالکی به مرتبه‌ی سوم برسد، ولی سفر چهارم را در نیابد و دستگیر خلق نگردد.

کسی که دستگیر بندگان حق می‌باشد باید مراتب پیشین را یافته باشد و گرنه دستگیری وی از سرگمراهی است.

## یک مقام و سه منزل

چهار مرتبه‌ی یاد شده، خود دارای یک مقام و سه منزل می‌باشد:

یکم، ترک طمع از غیر؛

دوم، ترک طمع از خود؛

سوم، ترک طمع از حق.

اگر سالک به مقامی رسد که طمع از غیر بردارد و دل بر بهره‌بری از مردم نداشته باشد، به منزل نخست بار یافته است، و اگر طمع از خود برید و دل بر دل خویش معتاد نساخت، منزل دوم راه را رفته است. او با

خود چون با غیر رفتار می‌نماید و خود را در خود پنهان نمی‌سازد و تنها به حق تمسک دارد.

منزل سوم - که نهایت سیر حقی و بلندای آن است - سالک را از طمع به حق می‌برد و دل وی را از حظوظ و بهره‌وری حقی پاک می‌نماید و عشق و حبّ وی به حق بدون طمع شکل می‌گیرد و این جاست که واصل به حق می‌گوید: خدایا، دوستت دارم؛ نه برای نعمت و نه برای جنت؛ نه از باب خوف و نه از باب ترس دوزخ، بلکه تنها دوستت دارم.

دوستت دارم؛ نه برای داشتن و بخشش، بلکه تنها دوستت دارم؛ به طوری که اگر گدای کوچه‌نشینی شوی که هیچ آهی در بساط ندارد، باز هم دوستت دارم.

خدایا، بی تو گرچه حیاتی نیست، ولی دهش تو نه از طمع من که از سر بنده‌نوازی توست.

در این مقام حقی، سالک بانگ بی‌نیازی در عین نیاز بر می‌آورد و بدون هیچ طمعی می‌ماند؛ نه طمع به غیر و خود و نه به حق که طمع به هر چهره‌اش غیریت و خواری است و این است حقیقت «العبودیّة جوهره، کنهها الرّبوبیّه»<sup>۱</sup>؛ حقیقت بندگی، خدایی است.

بر اساس آنچه ذکر شد، مقامات و منازل سلوک نه هفت منزل، و نه صد منزل و نه هزار منزل است، بلکه تنها سه منزل و یک مقام است و آن این که: سالک باید برای وصول به عینیت حق، خود را از هرگونه طمعی خالی نماید.

اولیای الهی در ظرف وصول و تحقّق حقی به این وادی که در آن سرها و پی‌ها بریده می‌شود می‌رسند و غنای خویش را به نفی غنا می‌یابند.

۱- مصباح الشریعه، ص ۷.

اگر بخواهیم نغمه‌ای ملکوتی از معصوم در این مقام داشته باشیم، دل و جان به بیان امیرمؤمنان علیه السلام می‌سپاریم که می‌فرماید: «وجدتك أهلاً للعبادة»؛ تو شایسته‌ی وجودی و من بدون هر اسم و عنوانی دوستت دارم؛ نه دل به بهشت دارم و نه ترس از دوزخ در کار است: «ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك».

### خلط میان حقیقت و عنوان

در این جا پسندیده است توجهی خاص نسبت به متن اصل چهارم داشته باشیم تا سستی ادعاها و هم‌چنین نقدهایی که بر آن وارد است به‌خوبی روشن گردد:

«بر اساس اصل یاد شده، اثبات این قضیه که: «خدا هست» برابر نفی آن است؛ زیرا آدمی تصویری از خدا ندارد تا بگوید: خدا وجود دارد؛ هنگامی که گفته می‌شود: «خدا هست»، مثل آن است که گفته شود: «چیزی که نمی‌دانیم چیست هست»؛ حال هر قضیه‌ای که موضوع آن این‌گونه باشد؛ اگرچه صورت قضیه دارد، هم‌چون گزاره‌ی بدون موضوع است و گزاره‌ای که موضوع نداشته باشد، به صورت قهری «نسبت» ندارد و قضیه‌ی بدون موضوع و نسبت، زمینه‌ی ذکر محمول را ندارد تا عنوان قضیه به خود گیرد».

درست است که هر گزاره‌ای نیازمند موضوع است و قضیه‌ی بدون موضوع، در واقع قضیه نیست و چیزی که نمی‌دانیم چیست نمی‌تواند موضوع واقع شود، حقیقت این است که در گزاره‌ی «خدا هست» موضوع «حضرت حق» در حدّ وضوح اجمالی و حتی تفصیل مفهومی



می‌باشد و بر این اساس باید گفت: مدعی این دلیل‌واره میان علم حقیقی و عنوان مفهومی خلط کرده است.

البته، آنچه دست معرفت و علم از آن کوتاه است و زمینه‌ی همگانی ندارد و خواص اولیای الهی نیز در آن حیران هستند، حقیقت حضرت پروردگار است و این معنا بحث مفهومی را بر نمی‌تابد و مربوط به حقیقت مصداقی و وجود عینی است و این در حالی است که آنچه در اندیشه‌ی عموم از قاعده‌ی فرعیت موجود است، عنوان مفهومی و لسان کلی موضوع است که مورد ادراک همگان است؛ خواه از اهل دیانت باشند یا از اهل انکار.

بر این پایه، آنچه همه در آن حیران هستند امری است غیر از آنچه همگان می‌دانند، و چیزی که مربوط به قاعده‌ی فرعیت می‌باشد دومی است و نه اولی، و خلط این دو سبب این همه ناروایی از ناحیه‌ی انکارگرایان شده است.

بر پایه‌ی مطالب ذکر شده، این ادعا که:

«برای تصدیق هر گزاره‌ای، تصوّر اجمالی و حتی کم‌تر از آن

کافی است، ولی در مورد بحث - که مسأله‌ی خداست - تصوّر

اجمالی یا کم‌تر از آن وجود ندارد؛ زیرا ما از خدا هیچ‌گونه

تصوّر درستی نداریم و آنچه به این عنوان در سر

می‌پرورانیم، گذشته از آن که نسبت به افراد متفاوت است،

همه، پیش‌فرض‌هایی است که فرع بر اصلی موضوعی است

که به هیچ وجه قابل ادراک یا اثبات نمی‌باشد؛ چون هنگامی

که گفته می‌شود: «خدا هست» و پرسش می‌شود: «خدا

چیست که هست؟»، پاسخ مناسبی نمی‌یابیم، بلکه آنچه در

پاسخ گفته می‌شود، اوصافی است که به یک مرتبه متأخر از

اصل این قضیه است و کارگشای نقد یاد شده که ممکن نبودن

تصدیق بدون تصور است نمی باشد».

زمینه‌هایی فرضی از همان اصل نادرست خلط مفهوم و مصداق است که عنوان شد؛ زیرا هنگامی که گفته می‌شود: «برای تصدیق هر گزاره‌ای، تصوّر اجمالی و حتّی کم‌تر از آن کافی است» به دست می‌آید که جهت‌ها و حیثیت‌های بحث مورد دقت قرار نگرفته است و موضوع قضیه برای آنان روشن نیست؛ چون تصوّر عنوانی حضرت حق؛ نه تنها تصوّر اجمالی، بلکه تصوّر تفصیلی - حتّی برای اهل عناد و کفر- وجود دارد؛ به طوری که همه‌ی منکران به‌خوبی اوصاف الهی و عناوین و صفات پروردگار را می‌شناسند؛ اگرچه آن را انکار می‌کنند که این مسأله، بحثی اثباتی است و به جهت تصویری بحث ارتباطی ندارد.

در این میان، آنچه یافت کمی از آن نیز فراوان است و کم‌تر کسی وصول حقیقی به آن می‌یابد، همان «وصول وجودی» و «حضور ربوبی» است که شایسته‌ی اولیای ویژه‌ی الهی است و بحث‌های تصویری و مفهومی را بر نمی‌تابد و دست ذهن و اندیشه از آن کوتاه است.

بنابراین، صفاتی که حیثیت عنوانی دارد و همه‌ی ذهن‌های عادی به آن آگاه است و در خور تصوّر و تصدیق و تحت قاعده‌ی فرعیت است، صرف مفهوم خدا می‌باشد و فرع بر وجود مصداقی نیست و بدون اثبات و دلیل برهانی نیز ممکن است تصوّر شود - همان‌گونه که عنوان‌های وصفی خداوند و مصداق‌های صفات ربوبی در ذهن‌های عادی مؤمنان و منکران حکم یکسانی دارد و همه‌ی اهل اندیشه تصوّر آن را دارند، و آنچه فرع بر وجود و اثبات می‌باشد، در واقع حقیقت اوصاف حق است که وصول ربوبی و حضور وجودی سالک به آن تعلق می‌گیرد و این حقیقت تنها در خور یافت خواص است و هیچ‌گونه بحث تصویری و

حیثیت مفهومی از آن ممکن نیست.

از آن چه گذشت به دست آمد که انکارگرایان در این دلیل واره‌ی خود میان اوصاف عنوانی و حقایق ربوبی خلط نموده‌اند؛ زیرا درک و صف عنوانی و تصور آن با وجود آن ملازمه‌ای ندارد و تصور آن با تحقق آن برابر است و تنها حقیقت وجودی و هویت مصداقی است که فرع بر وجود می‌باشد و این امر از بحث تصور و تصدیق و قاعده‌ی فرعیت بیگانه است و توهم قضیه‌ی بدون موضوع را در پی ندارد.

مشکل اساسی منکران حق در پندار یاد شده این است که آنان بر پایه‌ی قاعده‌ی فرعیت، وجود عینی موضوع را در هر گزاره‌ی لازم می‌دانند و این که گفته می‌شود: «خدا هست» را برابر قضیه‌ی «خدا نیست» می‌پندارند؛ چون مدعی‌اند:

«ادراکی از خدا در ذهن هیچ بشری وجود ندارد تا موضوع

قضیه‌ی اثباتی «خدا هست» قرار گیرد، و این قضیه به جهت

تصور نشدن موضوع آن، نفی خود را به همراه دارد».

در نقد این ادعا باید گفت: آنچه قاعده‌ی فرعیت برای موضوع گزاره‌ی «خدا هست» لازم می‌داند، همان عنوان عام است که موحد و منکر از آن تصور اجمالی و حتی تفصیلی دارد. حال هرچه بیش از این معنا به ذهن آید، به حقیقت معنا ارتباط دارد که از تحت قاعده‌ی فرعیت و اصل اثبات عام خارج است.

ممکن است انکارگرایان بگویند: عنوان مفهومی مورد بحث برای اصل اثبات عام منطقی بسنده نیست تا گفته شود: اجمال عام مفهوم برای تصور موضوع در این گزاره کافی است؛ زیرا درک نکردن شخص موضوع، قضیه را خاص می‌نماید و آن را از قضیه‌ی عنوانی به گزاره‌ی حقیقی تحویل می‌برد که در واقع، موضوع قضیه به نوعی در جهت تحقق

آن مفروض است؛ بنابراین، موضوع این قضیه را نه تنها نمی‌دانیم چیست، بلکه نمی‌توانیم دریابیم که چیست. در این صورت، قضیه چهره‌ی حقیقی و خاصّ به خود می‌گیرد و عنوان عام اجمالی به حقیقی تحویل می‌رود و عدم ادراک یا عدم توان ادراک خداوند از لوازم و خصوصیات آن می‌گردد؛ در حالی که موضوع قاعده‌ی فرعیّت چنین نیست تا گفته شود: تمسک به این قاعده برای نفی موضوع به لحاظ عام مفهومی است؛ نه برای نفی تحقق مصداقی قضیه‌ی حقیقی؛ زیرا این بیان در صورتی است که حق تعالی به نوعی نسبت به اصل هستی خویش اثبات پیشین داشته باشد تا پس از آن، بحث عدم ادراک یا عدم توان ادراک مطرح شود که به صورت قهری از ویژگی‌ها و لوازم موضوع گزاره‌ی حقیقی به شمار می‌آید و از چهره‌ی عام مفهومی به خاص مصداقی تبدیل می‌گردد، در صورتی که چنین اثباتی در کار نیست تا موضوع، خاص گردد یا بحث از ناتوانی درک مصداق پیش آید و بازگشت گزاره به قضیه‌ی حقیقی باشد؛ نه عنوانی؛ زیرا نسبت به اصل موضوع خدا اثباتی وجود ندارد تا زمینه‌ی بحث از ویژگی‌های آن لازم آید.

بنابراین، باید جهت بحث که اصل عنوان عام حاکی است؛ نه موضوع خاص را نادیده نگرفت و همه‌ی سخن ما - به عنوان منکر - این است که قضیه‌ی «خدا هست» موضوع ندارد؛ نه آن که موضوع دارد، ولی نمی‌توان آن را ادراک نمود؛ پس قضیه‌ی مذکور موضوع ندارد و این بر اساس قاعده‌ی فرعیّت برابر با انکار خداست.

در پاسخ نهایی باید گفت: نسبت به اصل عنوان عام، طبق قاعده‌ی فرعیّت که اجمال در آن بسنده است، ابهامی نیست، در غیر این صورت، منکر توان انکار آن را نداشت و نمی‌توانست گزاره‌ی «خدا نیست» را مطرح سازد؛ پس آنچه در ادراک یا عدم توان ادراک آن ابهام هست،

موضوع قضیه‌ی حقیقی و حقیقت حق است؛ نه عنوان عام حاکی، و منکر میان موضوع قضیه‌ی عام عنوانی و حقیقی خلط کرده است؛ زیرا قاعده‌ی فرعیّت ناظر به عنوان عام است و صرف اجمال مفهومی در آن کافی است و به تفصیل مفهومی یا اجمال مصداقی نیازی ندارد؛ چه رسد به تفصیل مصداقی که حتی در تیررس خواص نیز نمی‌باشد. آنچه در موضوع قضیه به مصداق یا خصوصیات ادراکی ناظر است مربوط به قضیه‌ی حقیقی است. نتیجه این که در جهت اصل بحث - که عنوان حاکی است - مشکلی نسبت به موضوع یا مانعی در جهت قاعده‌ی فرعیّت در کار نیست؛ اگرچه نسبت به حقیقت حق نیز همانند تصور مفهوم آن ابهام، اجمال یا مانعی برای وصول نیست. تنها این سالک است که باید مشکلات خود را هموار سازد تا به قرب و وصول حق بار یابد. آنچه گذشت چکیده‌ای از مهم‌ترین اصول الحادی است که تا این جا عنوان گردید و روشن شد که طرح «اصول الحادی»، همه حکایت از ضعف علمی و فلسفی یا عناد و الحاد انکارگرایان دارد و ایمان و توحید است که چشمه‌ی زلال و صافی حقیقت را در دل اولیای حق ظاهر می‌سازد و به واسطه‌ی آنان افق دید مؤمنان را پر فروغ می‌نماید.

### غیریّت و عدم

گذشت که برخی از اثبات‌گرایان برای ناتوانی بشر از ایجاد هرگونه تصویری از خداوند در ذهن به روایت مشهور و شریفی استدلال نموده‌اند که در این مقام نقدی که بر برداشت آنان از این روایت وارد است ارایه می‌گردد. در این روایت آمده است: «یخرجه من الحدین؛ حد

الإبطال و حدّ التشبيه<sup>۱</sup>.

روایت حاضر که عهده‌دار اراییه‌ی معرفت به حقیقت ربوبی است، از چنان بلندا، کمال و ظرافتی برخوردار است که با همه‌ی سادگی و سهولت در گفتار، در خور فهم اندیشه‌های خام و کوتاه نیست که بررسی متن آن به‌طور خلاصه می‌آید:

در این بیان، دو امر «عدم» و «غیریت» از حریم حق دور گردیده و با شناسایی این دو مرز، حقیقت ربوبی به ساده‌ترین وجه معرفی شده است.

ابتدا عدم - که دور از همه‌ی چهره‌های هستی است - نفی گردیده و حق، صرف هستی و وجود حقیقی معرفی شده است؛ زیرا عدم؛ هم‌چون هستی، حرمت، حریم و حرم ندارد تا محرم و نامحرم داشته باشد و وصف حق گردد؛ پس از آن غیریت نفی شده است که آن نیز چهره‌ای نقص‌آلود دارد. آنچه در این ظرف یافت می‌شود، همه، رنگ، شکل، نقص، شکستگی، ماهیت، امکان، کثرت و فناست که حضرت حق تعالی از همه‌ی این کاستی‌ها به‌دور است.

همه‌ی حدود تشبیه و مثل‌انگاری به نشانه و مثال‌مندی آن بر می‌گردد که از ظهورات فعلی حق و مخلوق حضرت ربوبی می‌باشند و با آن که همه می‌توانند مظاهر صفات الهی باشند، ربوبیت الهی را می‌ستایند و بر آن آستان سر می‌سایند؛ بدون آن که حرکتی و چیزی از خود داشته باشند؛ پس ربوبیت و غنای ذاتی از آن حق است و همه‌ی پدیده‌های هستی، ظهورات فعلی خداوند می‌باشند؛ بدون آن که عینیتی جدای از وی داشته باشند.

۱- کافی، ج ۱، ص ۸۲

بر این پایه، فراز یاد شده صفات سلبی حق را بر می‌شمارد؛ بدون آن که بخواهد از مرتبه‌ی وجود و صفات ثبوتی حق دلالتی مطابقی ارایه نماید یا سخن از این معنا به میان آورد که: «وصول عینی حق فهمیدنی نیست»؛ هر چند با این بیان، هستی حق تعالی اثبات می‌گردد، اندیشه و ذهن آدمی در این زمینه محدود است و فقط در ظرف تنظیر و تشابه می‌تواند صاحب ادراک باشد؛ بدون آن که خود را گرفتار مثل و مشابه نماید و از این امر می‌تواند برای ادراک حصولی و علم حضوری و قرب ربوبی مدد گیرد.

تفاوت مثل و مثال در جای خود روشن است: مثال فقط ظهور ذات است و ذات در آن ملاحظه نمی‌شود؛ در حالی که «مثل» از تعدد و چندگانگی ذات حکایت می‌نماید و مفهوم ظهور را همراه ندارد.

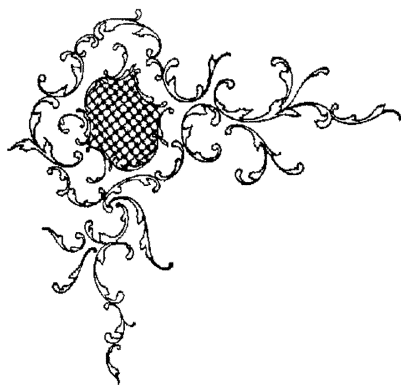
#### ادراک کلی و وصول حقیقی

مطلب مهمی که دیگر باز خاطر نشانی آن بایسته است این است که عدم وصول حقیقی به معنای عدم ادراک و فهم کلی نیست؛ زیرا فهم و اندیشه در ظرف تصوّر و تصدیق و ادراک برای همگان ممکن است. همان‌طور که عنوان شد، علم تفصیلی، ادراکی نسبت به همه‌ی صفات ربوبی موجود است و این علم غیر از وصول عینی و حقیقی است که در خور تحمل عموم نمی‌باشد و فقط اولیای الهی به قدر توان و وسع قربی و وصولی خود در آن حضور می‌یابند.

برخلاف آنچه مدعی گمان دارد، این گزاره برابر ابطال آن نیست و ملازمه‌ای با ابطال ندارد؛ زیرا فهم عمومی و ادراک کلی غیر از وصول عینی و قرب حضوری به حضرت حق می‌باشد و نفی وصول حقیقی با نفی ادراک کلی برابر نمی‌باشد. نفی حقیقت وصول برای عموم چیزی فراسوی قضیه، قیاس، تصوّر، تصدیق، اندیشه و ادراک است و از این رو

مدعی نمی تواند نتیجه بگیرد که برگشت نفی حقیقت وصول به قضیه ای است که موضوع ندارد یا موضوع این قضیه کلی است و موضوعات متعددی می پذیرد؛ زیرا همه ی موضوعات خارجی و علمی، ظهورات وجودی این حقیقت عینی و ربوبی هستند که عدم و غیریت نمی پذیرد. هم چنین قضیه ی فوق دربردارنده ی این معنا نیست که: «آن چه هست، نمی دانم چیست، اگر چه هست»؛ زیرا «نمی دانم» را اگر به معنای ادراک تصویری بگیریم، بی اساس است و دیگر «نمی دانم» نیست؛ چون همگان چنین ادراکی را به نوعی دارا هستند، و چنانچه آن را به معنای عدم وصول قربی به حضرت ربوبی بگیریم، باز «نمی دانم» نمی باشد؛ هر چند مراتب معرفت و قرب و وصول برای اولیای الهی متفاوت و مختلف است. پس این روایت شریف، گذشته از آن که نتیجه ای برای اهل الحاد ندارد، عالی ترین بیان برای تعریف سلبی و بیان وجودی حضرت حق می باشد.





بخش دوم



مؤلفه های انکار علت غایی





## فصل یکم انکارهای غایی

علت غایی و هدف کلی آفرینش و خلقت و نظام احسن و ناظم نیکوکار آن و نظمی که ناشی از مبدء خاصی باشد از ناحیه‌ی انکارگرایان با مشکلات، شک‌ها و رد و انکارهای گوناگونی روبه‌رو شده است. البته، این بحث با آن که لحاظ غایی دارد، انکار آن در حقیقت به انکار علت فاعلی و ناظم خاص و حکیم دانا و توانایی که مبدء عالم است باز می‌گردد. این بخش به‌طور خلاصه به بررسی و نقد دیدگاه‌های ارایه شده در این زمینه می‌پردازد.

### اهداف جزئی و نسبی پدیده‌ها

حرکت انسان و دیگر پدیده‌های زمینی و آسمانی، همه اهداف نسبی و جزئی خاصی دارد و آن‌ها سیر محدود و مشخص خود را به‌طور همیشگی دنبال می‌کنند؛ به‌طوری که اهمال و بی‌هدفی و هرج و مرج در هیچ یک از نمودهای هستی وجود ندارد. این گفتار مورد اذعان و قبول همه‌ی افراد بشر است و اختلافی در آن نیست.

اگرچه اختلافات و ناهمگونی‌های نامفهوم بسیاری دیده می‌شود که با زمینه‌های متعدّد و نارسایی‌های فراوان همراه است، این سخن که: همه‌ی نمودهای هستی اهداف کلی، عالی، ذاتی، حقیقی و سیر الهی

دارند، محل بحث و اختلاف و مورد شک و انکار ذهنی یا عملی بسیاری از انسان‌ها - حتی افراد به ظاهر دین‌مدار - قرار می‌گیرد؛ چرا که دلایل موجود علمی و فلسفی در جهت اثبات مبدء فاعلی و علّت غایی، اثبات‌گر این‌گونه امور نمی‌باشد و همگی درگیر نقض‌ها یا پیش‌فرض‌های بی‌اساسی است که ارزش علمی و فلسفی ندارد.

اگر بخواهیم با نظم نسبی و جزئی موجود که همراه ناهمگونی‌های فراوان است، ناظم ادراکی و فاعل مشخص خارجی و وجود وجوبی و حکیم دانا و توانایی را اثبات کنیم، نیازمند دلایل بسیار محکمی است که تاکنون ارایه نشده است.

جهان دارای نظم نسبی و سیری جزئی در محدوده‌ی خاص خود می‌باشد؛ بدون آن که نیازمند وجود ناظمی خیراندیش و وجوبی خارج از حیطه‌ی پدیده‌های طبیعی باشد؛ زیرا نظم نوعی در پدیده‌های هستی، معلول چینش موزون پدیده‌ها و طبیعت مادی آنهاست و همه‌ی پدیده‌ها با ارتباطات عادی خویش، چینش و چرخش ویژه‌ی خود را دنبال می‌کنند؛ بدون آن که به عامل خارجی و فاعل وجوبی خاصی وابستگی داشته باشند؛ همان‌طور که در بحث مبدء فاعلی عنوان گردید و جهات متفاوت آن روشن شد.

### غایت کلی و هدف نهایی

هنگامی که گفته می‌شود: پدیده‌های عالم هستی، غایت کلی و هدف نهایی ویژه‌ای دارند یا در نزول و صعودی ربوبی سیر و تحقق خود را می‌یابند و تجلیات ربوبی را عینیت می‌بخشند، در واقع مراد از آن سیر، حرکت و غایت، خیر و سعادت مطلوب است؛ در حالی که پاره‌ای از پدیده‌ها و دست‌کم انسان‌ها چنین غایت خیر و عاقبت خوب و خوشی ندارند، بلکه بر اساس دیانت، بدترین فرجام و نهایت - که همان آتش ابدی و حرمان دائمی و دوزخ الهی است - در انتظارشان می‌باشد.

گذشته از آن که برخی از پدیده‌ها؛ به‌ویژه بسیاری از انسان‌ها، در دنیا نیز از غایت تدریجی خیر و زندگی با سعادت دنیوی به‌دورند و از نخستین حقوق انسانی خود محروم می‌باشند و برای نمونه، در بدترین وضعیت به دنیا می‌آیند و با سخت‌ترین شرایط زندگی می‌کنند و در شوم‌ترین موقعیت نبود می‌گردند. چنین واقعیت تلخی را می‌توان کم و بیش در همه‌ی پدیده‌های طبیعی مشاهده نمود که از فراوانی شواهد، نیازی به بیان آن نمی‌باشد. قتل‌ها، غارت‌ها، آفت‌ها، حرمان‌ها، کجی‌ها و کاستی‌های بسیاری آشکار و قابل مشاهده است.

پس بنا بر اصول دیانت، نمی‌توان غایت و سعادت ابدی را نسبت به همه‌ی پدیده‌ها و همه‌ی مردم پذیرفت و این خود پرسش‌های گوناگونی را به دنبال دارد که به‌طور خلاصه و محدود عنوان می‌گردد.

### حرمان ابدی و عذاب همیشگی

گفته شد که برخی از آفریده‌ها به حرمان ابدی و عذاب دایمی و همیشگی دچار می‌آیند؟ با این وجود، آیا می‌توان حرمان را سعادت دانست و مبدء فاعلی را دور از کوتاهی و تقصیر به حساب آورد؟

به‌راستی این چه نهایت و غایتی است و این چه نظم خیر و ناظم خیراندیش و نیکوکاری است که آفریده‌ی خود را گرفتار حرمان ابدی می‌سازد و آنان را به سرنوشتی شوم گرفتار می‌آورد که شوم‌تر از آن به ذهن نمی‌آید! این سرنوشت، به عمد باشد یا غیر عمد، برآمده از توان باشد یا از ناتوانی و به نظم باشد یا غیر نظم، کاری ناپسند، ناقص و دور از خیر و خوبی است و همه‌ی این برداشت‌های ناروا - که واقعیت‌هایی ملموس است - معلول اعتقاد به خدایی است که آخرت، دوزخ و عذاب ابد را برای پدیده‌ها در نظر گرفته و چنین سرنوشت شومی را بهره‌ی آنان ساخته است و با نپذیرفتن چنین حقیقت خارجی و ناظم درک‌کننده و خیر و خوبی می‌توان به همه‌ی این پندارها پایان داد.

اگر همه‌ی مشکلات و شومی‌های ابدی را بر عهده‌ی پدیده‌ها یا بندگان بدانیم و حق را از آن دور بداریم، این سخن پیش می‌آید که بندگان از خود چیزی ندارند و هرچه هست، از فعلیت و توان و استعدادها‌ی داده شده از آفریننده‌ی نظم‌گستر می‌باشد؛ مگر آن که گفته شود: همه‌ی این کاستی‌ها از اهریمن است و عبد و خالق هیچ‌گونه تأثیری در آن ندارند که در این صورت، با نقدهایی که بر باور به دو خدا و دو مبدء قدرت وارد است روبه‌رو می‌گردد.

### کاستی‌های نظم جزئی جهان

گذشته از حرمان ابدی و غایت شوم کلی برای بسیاری از آفریده‌ها، نظم جزئی پدیده‌های مادی و دنیوی نیز درگیر کاستی‌های فراوانی است که سیر و رشد و منش و کارگشایی از آن، دور از حرمان، نقص، بی‌رحمی و خطر نیست.

هر روزه طبیعت غدار، با کمال بی‌رحمی، خاک و خون به هم می‌آلاید و قربانیانی بس فراوان را به صف هلاکت می‌کشاند و آنان را در نهایت بی‌رحمی نابود می‌سازد.

این چه غایت خیر و نظام نیکویی است که پدیده‌های آن در تنازع بقا با کمال بی‌رحمی، یک‌دیگر را به‌راحتی می‌درند و هر یک هر طور که بتواند، دیگری را نابود می‌سازد تا خود دمی بیاساید یا دست‌کم اندکی بماند؛ غافل از آن که بقایی در کار نیست و یکی پس از دیگری گرفتار رنج، درد، مرگ و حرمان می‌گردند و کسی یا چیزی روزی گریبان حیاتشان را خواهد گرفت و سینه‌ی وجودشان را خواهد درید.

روند رشد پدیده‌ها، صحنه‌ی نزاع دایمی و میدان درد و مرگ همیشگی است؛ زیرا پدیداری خود را بر اساس تنازع بقا درگرو نفی دیگری می‌دانند و هر یک برای حیات محدود خود باید بسیاری از

نزدیکان خود را بدرد و حتی پیش می‌آید که برای دمی ماندن از حیات فرزند و پدر و مادر خود مایه بگذارد؛ گذشته از آن که دسته‌ای از پدیده‌ها بر اثر چنین واقعیتی منقرض می‌گردند و کار از خودخواری فردی می‌گذرد و برای بقای نوع، نوعی دیگر قربانی می‌گردد یا آن که قَلت و ضعف نوعی سبب نابودی آن می‌شود یا بقای آن را با مشکل روبه‌رو می‌سازد.

### عذاب و درد

هر فردی به ناچار نابود می‌گردد؛ در حالی که مرگ و نابودی بیش‌تر افراد همراه عذاب، درد و رنج مستقیمی می‌باشد که ناشی از تحمّل محرومیت‌های طبیعی و غیرطبیعی بسیاری است.

هر روزه کم‌تر از روز و ساعتی از عمر دنیا نمی‌گذرد که میلیون‌ها فرد - از هر نوعی - گرفتار درد حرمان و رنج و مرگ می‌گردند و بسیاری از آنها نابود می‌شوند؛ بدون آن که امنیتی به بقای فردی خود داشته باشند و نسبت به آینده‌ی فردی احساس ضمانتی نمایند؛ پس فرد یا نوع، تضمین و امنیتی نسبت به آینده‌ی خود ندارد و اضطراب نابودی و رنج اضمحلال، همیشه اندیشه‌ی آدمی و باطن هر موجودی را آزار می‌دهد و او را در اندوه فرو می‌برد؛ لحظه‌های شیرین حیات و زندگی نیز به تلخی می‌گذرد و در همه‌ی حالات، یک اندیشه، و آن هم نابودی احتمالی، همه‌ی پدیده‌ها را نگران می‌کند؛ به‌ویژه آن که حتمی بودن نابودی، هر روزه در مقابل چشمانشان شکل می‌گیرد و احتمال آن به یقین تحویل می‌رود.

### بقای محدود و نابودی ضعیف

مرگ و نابودی - به طور کامل - در ظرف ضعف و سستی گریبان ضعیفان و محرومان را می‌گیرد. هر چند توان وجودی و بقای افراد توانا و

قدرتمند نیز محدود می‌باشد، درد، رنج، مرگ، تباهی و ناهنجاری‌های بسیار دیگری تنها برای افراد ناتوان و در راه مانده است و طبیعت غدار؛ هم‌چون ظالمی بی‌باک، به جان افراد ناتوان می‌افتد و هر لحظه میلیون‌ها مظلوم و محروم را به نابودی می‌کشانند و با کمال قساوت و بی‌رحمی، آن‌ها را هلاک می‌نماید.

گویی همه‌ی گردن‌کشان و زورمداران عالم هستی چهره‌های زشت طبیعت می‌باشند که چنین بی‌رحمانه آفریده‌ها را در منظر همگان با هفت تیغ حيله، غرور، شیطنت، پلیدی، نخوت، رذالت و در نهایت خودخواهی از تن جدا می‌کنند و در آب و آتش و دود و درد و حسرت و مرگ و حرمان فرو می‌برند و بدون هیچ نگرانی و به‌راحتی از آن می‌گذرند. گویی این طبیعت غدار است که هم‌چون ستمگران حرفه‌ای همه‌ی نابودی‌ها را عادی می‌انگارد و بعد از نابودی به راز و نیاز مخلصانه‌ی خویش می‌ایستد و با کمال مسرت و دل‌خوشی غزل عشق سر می‌دهد و از نو لباسی تازه می‌دوزد و می‌پوشد و به‌راحتی در دل نیستی می‌نشیند.

### شرور و آفات

مطلب دیگری که در بحث غایت و سعادت ابدی دارای اهمیت است، مسأله‌ی «شرور و آفات» است که سراسر عالم طبیعت را فرا گرفته است. شرور و آفات در عالم طبیعت چیزی نیست که نادیده گرفته شود یا به‌راحتی توجیه و تأویل شود. شرور، واقعیتی ملموس و حقیقتی آشکار است که از آن نمی‌توان به آسانی چشم پوشید. آفات نه عدم است و نه معدوم؛ نه دروغ است و نه خیالی، بلکه هم‌چون وجود خیرات، امری وجودی و عینی حقیقی است؛ اگرچه شرور، دردآور و دژخیم است؛



به طوری که اندکی شر، تاب از دل، و حیات از جان موجود زنده‌ای می‌برد. شرور واقعیت‌های ملموسی است که در برابر ما خودنمایی می‌کنند و همان‌طور که خیرات به شیرینی و گوارایی وجود دارند، شرور و آفات هم وجود دارند، هر چند به تلخی و با سیمای زشت حرمان باشد.

آنان که شرور و آفات را «عدم» می‌انگارند، خود را فریب داده و با الفاظ و واژه‌ها بازی می‌کنند و راه به جایی نمی‌برند؛ زیرا چنین پنداری، گذشته از آن که مخالف وجدان و احساس و عواطف است، دور از عقل و اندیشه می‌باشد؛ نه هیچ عاقلی چنین امری را می‌پذیرد و نه از عاقلی چنین پنداری رواست.

پس شرور و آفات همانند خیرات و خوبی‌ها، وجود واقعی دارد و زمینه‌ساز همه‌ی زشتی‌ها، کجی‌ها و نابودی‌ها می‌باشد و طبیعت انواع و افراد برای همیشه با این نابسامانی‌ها درگیر است.

### فاعل شرور و حکمت آفرینش آن

در این جا پرسش‌های گوناگونی در رابطه با این امر پیش می‌آید؛ مانند این که: فاعل شرور و مبدء آفات کیست و هدف از وجود آن‌ها چیست؟ اگر فاعل آن ناظم خیر بوده و قادر و دانا به همه‌ی جهات آن می‌باشد، چگونه چنین وضعیتی را برای طبیعت ایجاد می‌نماید و با این وصف، چگونه می‌توان نظام موجود را «نظام احسن» دانست و ناظم آن را خیر و خالق همه‌ی خوبی‌ها پنداشت؟ این چه حسنی است که دست‌کم دسته‌ای از پدیده‌ها را به حرمان ابدی مبتلا می‌گرداند و برای همیشه کام آن‌ها را تلخ می‌نماید و حیاتشان را همراه ناکامی قرار می‌دهد و چهره‌ی دژخیم حرمان و درد و مرگ و سختی را درون ذات آنان فراهم می‌آورد و

به شقاوت ذاتی مبتلا می‌گردانند!

### مشکل غایبی و شقاوت ذاتی

بعد از فرض همه‌ی مطالبی که در جهت تصحیح فاعل و غایت گفته شد، هرگز نمی‌توان مشکل غایبی را تنها با ترسیم توحید فاعلی و توصیف هدف‌داری آن پذیرفت و باید به‌طور آشکار گفت: با هر نوع تصحیحی، مشکل غایبی به قوت خود باقی است که در این مقام، بی‌پرده و روشن از آن یاد می‌شود؛ اگرچه ممکن است با توصیف توحید فاعلی گفته شود: به‌طور لمّی دیگر مشکلی در نظام آفرینش وجود ندارد؛ چراکه با فرض تمام بودن علت، تمام بودن آفریده احراز می‌گردد، ولی اطمینان قلب امر دیگری است و مشکلات موجود آفرینش و کمبودهای زمینه‌ی ایجاد، اساس این سخن را به هم می‌ریزد؛ به‌طوری که آدمی در می‌ماند که داده‌های عقلی را باور نماید یا اضطراب دل را ملاحظه کند. پس صرف دلیل لمّی یا هر دلیل دیگری بدون توجیه و پاسخ‌گویی نسبت به مشکلات غایبی و نارسایی‌های موجود، در گشایش امر کافی نیست؛ هرچند توجیه و پاسخ‌گویی از آن نیز آسان نیست.

در بحث غایبی و مبدء فاعلی، اگر به قرآن کریم نظر کنیم، ناهمگونی وجود دارد که به اجمال بیان می‌شود. از طرفی کتاب الهی می‌گوید: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾<sup>۱</sup>؛ خداوند هیچ‌گونه ظلمی به بندگانش ندارد<sup>۱</sup>، ﴿وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾<sup>۲</sup>؛ من کم‌ترین ظلمی به بندگانم ندارم<sup>۲</sup>، ﴿مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ﴾<sup>۳</sup>؛ و تفاوتی در میان مخلوقات حضرت رحمان نمی‌توانی ببینی<sup>۳</sup>، از طرف دیگر در قرآن کریم می‌خوانیم: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾<sup>۴</sup>؛ خداست که هدایت می‌کند و گمراه می‌سازد<sup>۴</sup> و ﴿خَتَمَ اللَّهُ

۱- آل عمران / ۱۸۲.

۲- ق / ۲۹.

۳- ملک / ۳.

۴- فاطر / ۸.

علی قلوبهم و علی سمعهم و علی أبصارهم غشاوة<sup>۱</sup>؛ خداوند دل‌ها و چشمانشان را مهر نموده و بر گوششان حجاب نهاده است ﴿ و ﴿ ثمَّ رددناه أسفل سافلين<sup>۲</sup>، این خداست که آدمی را به پایین‌ترین مرتبه می‌اندازد و از خیر و سعادت و کمال ابدی باز می‌دارد﴾.

### ناهماهنگ بودن آیات

گفته شد که میان دو بیان یاد شده همخوانی و هماهنگی وجود ندارد: از طرفی خداگمراه می‌سازد و مواضع ادراک و شعور را مهر می‌نماید و از طرف دیگر، ظلمی به بندگان روا نمی‌دارد.

هم می‌خوانیم: ﴿ و هو القاهر فوق عباده<sup>۳</sup>؛ خداست که بر هر امری قدرت و توان دارد﴾، ﴿ والله علی کل شیء قدیر<sup>۴</sup>؛ خداوند بر هر امری تواناست﴾، ﴿ و الله بما تعملون خبیر<sup>۵</sup>؛ از همه‌ی کارهای شما آگاه است﴾، و ﴿ من أحسن من الله حكماً<sup>۶</sup>؛ بنیان حکمت برپا نموده است﴾. از طرف دیگر می‌خوانیم: ﴿ وقودها الناس و الحجارة<sup>۷</sup>؛ آدمی سوخت دوزخ است﴾، ﴿ بسئس المهاده<sup>۸</sup>؛ بدترین جایگاه را خواهد داشت﴾، ﴿ و هم فیها خالدون<sup>۹</sup>؛ و به‌طور ابدی در آن خواهد بود و دوزخ و عذاب و آتش و شقاوت و حرمان از آن اوست﴾ را پیش رو داریم.

پس با آن که حق، عالم، قدیر، عادل و حکیم به همه‌ی امور و اشیا و پدیده‌ها و عواقب آنهاست، آتش و دوزخ و عذاب و حرمان دست‌کم دسته‌ای را رها نمی‌کند.

۱- بقره / ۷.

۲- تین / ۵.

۳- مائده / ۱۷.

۴- مائده / ۵۰.

۵- رعد / ۱۸.

۶- بقره / ۲۷۱.

۷- تحریم / ۶.

۸- بقره / ۳۹.

۹- بقره / ۳۹.

### چه باید می‌شد؟

در این جا شایسته است مسأله را به گونه‌ای دیگر پی بگیریم و بررسی کنیم که خدا چه کرده است و چه باید می‌کرد؟ خداوند عوالمی آفریده که از میان آن عوالم، یکی را «ناسوت» و «عالم ماده» و «طبیعت» نام نهاده‌اند؛ عالمی که شرور، آفات، درد، مرگ، پلیدی، پستی، شقاوت و حرمان آن را احاطه نموده یا دست‌کم در مخاطره قرار داده است.

اگر خداوند، شرور، آفات، مرگ و پلیدی را در عالم طبیعت قرار نمی‌داد، «ترک خیر کثیر» پیش می‌آمد و ترک خیر کثیر، خود ملازم «شر کثیر» می‌باشد و با تحقق خیر کثیر، شرور و آفاتی پدید می‌آید که دست‌کم دسته‌ای از بندگان ناتوان این خدای مهربان درگیر آن خواهند بود؛ پس در آفرینش عالم طبیعت، ناچاری رخ داده و حلقه‌ی مفقوده‌ای پیش آمده؛ خودش مشکل‌زا و نبودش مشکل‌تر است و دفع نقصش، نقص، و وجودش نیز نقص دیگری می‌باشد.

به راستی چه می‌بایست می‌شد و چنین خدای حکیمی چه باید می‌کرد که بهتر از این می‌شد یا هیچ یک از این مشکلات پیش نمی‌آمد؟ اگر طبیعت نمی‌آفرید، چه می‌شد؟ آفرینش ماده و انسان و نفس اماره چگونه است که نهایتش - به طور قطع و یقین - آن است که دسته‌ای از بندگان خدای رحمان، اهل شقاوت و صاحب حرمان و آتش دوزخ ابدی می‌گردند؟

چه می‌بایست می‌شد؟ آیا می‌شد که طبیعت نباشد؟ هرگز؛ زیرا ترک خیر فراوان پیش می‌آمد؛ پس باید باشد، همان‌گونه که هست؛ پس با وجود این، حرمان ابدی برای برخی از افراد چگونه توجیه می‌گردد؟ حرمانی که نه موقت است و محدود، نه محتمل است و مشکوک؟

چرا باید دسته‌ای از آدمیان سرنوشتی شوم داشته باشند و چگونه

می‌توان خسارت آن‌ها را جبران نمود؟ چگونه می‌شود آن‌ها را راضی ساخت و آیا ممکن است که آنان را به‌طور کامل خطاکار دانست؟ مگر آن‌ها از آمدن و رفتن و آفرینش و مرگ خود باخبر بودند یا از فردای خویش خبر دارند. مگر کودک می‌داند سرشت و ذات وی چیست و خودش کیست و چه محتوایی دارد.

این دسته شقاوت ذاتی را از کجا به دست آورده‌اند؛ بدون آن که کسب و تلاش و عملی در نهاد آن‌ها راه یافته باشد؟

کسی چه می‌داند که چیست. بعد از تولد، بلوغ و اکتساب همان ذات است که کار خود را می‌کند و آنچه در نهاد ناآرامش دارد تحقق می‌بخشد؛ پس هیچ فردی نه علم و ادراکی به گذشته و آینده‌ی خود دارد و نه قدرت هر کاری را که بخواهد انجام دهد، بدرستی داراست.

### انسان و اختیار

گفته می‌شود: انسان دارای اختیار و اراده و صاحب اقتدار است و از خود، سعه‌ی وجود و وسعت عمل دارد؛ ولی چگونه؟ چه وسعت عمل و چه سعه‌ی وجودی و چه اختیاری! اختیار، فرع علم و قدرت است؛ در حالی که آدمی نه چندان علمی دارد و نه قدرتی تا اختیاری داشته باشد؛ اگرچه مجبور نیز نیست و می‌تواند در میدان وجود جولان داشته باشد، اختیار وی ضعیف‌تر از جبر، و جبر او قوی‌تر از اختیار وی می‌باشد.

آدمی اختیاری را داراست که پس از بسیاری از عوامل گوناگون حقی و خلقی تحقق می‌پذیرد؛ بدون آن که مجبور باشد، مختار نیز نیست. مختار و مجبور است. نه مختار است و نه مجبور؛ پس آدمی هیچ نیست و هرچه هست، چیزی بر آن چیرگی دارد؛ هم در هستی و هم در صفات و هم در موجودیت.

در نهاد ناآرام جهان و هستی، موجودی به نام انسان وجود دارد که هرچند گل سرسبد هستی و مخلوقات است، دسته‌ای از افراد آن شقاوت ذاتی و حرمان ابدی می‌یابند و همه‌ی کمالات و اوصافشان را از دست می‌دهند و با عنایت فاعلی حق به اسفل سافلین رهسپار می‌گردند. این افراد با آن که اختیار و توانشان محدود و عمرشان کوتاه است، حرمانشان تمام و عذابشان همیشگی و ابدی است.

### حق؛ مهندس آفرینش و طبیعت

حق فاعل و مهندس خلقت و آفریدگار طبیعت می‌باشد و معماری است که طرحی نو زده و عمارتی تازه بنا نموده؛ بدون آن که طرح و الگویی کهنه و پیشین داشته باشد. خداوند طرح آفرینش را از خود ساخته و از نو زده و مصالح و زمین و خاک و آب و هوای آن را با هم آفریده است.

قصری ساخته و خانه‌ای بپا نموده است؛ چه زیبا! چه عالی! و چه دیدنی! از اتاق خواب و هال و ایوان تا مهمان‌خانه و اتاق پذیرایی. این خانه یا قصر، کوچک باشد یا بزرگ، از سنگ باشد یا گل، به صورت قهری نیازمند آشپزخانه و سرویس بهداشتی می‌باشد؛ همان‌طور که هال و پذیرایی و اتاق خواب لازم دارد.

اگر خانه خانه باشد و سرویس بهداشتی نداشته باشد، مساوی آن است که همه‌ی این خانه یا قصر، کثیف و سراسر آن آلوده گردد، و چنانچه فرض شود خانه خانه باشد و سرویس بهداشتی لازم نداشته باشد، پس باید گفت: این خانه هال و آشپزخانه نمی‌خواهد و اتاق خواب و پذیرایی و مهمان و صاحب‌خانه نیاز ندارد؛ زیرا نبود سرویس بهداشتی با نبود همه‌ی مراکز و مواضع وابسته به آن برابر است که در این صورت دیگر خانه خانه نیست؛ پس خانه چنین محل و موضعی لازم

دارد؛ همان‌طور که به مواضع و لوازم دیگر نیاز دارد. این واقعیتی است که انکار آن در خور اندیشه‌ی هیچ فردی نیست.

حال باید گفت: سخن بر سر این نیست که خانه چنین مکانی می‌خواهد یا نه؛ مسلم است که می‌خواهد. سخن این است که چرا این مکان از زمین و این نقطه از خانه سرویس بهداشتی شود؟ چرا این موضع، سرویس بهداشتی و دیگر مواضع، محل پذیرایی و اتاق خواب و هال و مهمان‌خانه باشد؟

این زمین، مسجد است و آن زمین می‌خانه. چرا این مکان، باغ است و مکان دیگر باتلاق؟ چرا مکانی از این مسجد، محراب و گوشه‌ی دیگر آن سرویس بهداشتی است؟ این خانه و قصر و مسجد سرویس بهداشتی می‌خواهد، ولی این موضع چرا؟

### مهندس و نوع زمین

اگر گفته شود: برای ساخت خانه‌ای کامل و مناسب، مهندس درگیر دو ضرورت است: یکی این که بنای خانه بدون سرویس بهداشتی ممکن نیست؛ دوم این که نوع زمین و موقعیت و کیفیت آن ایجاب می‌کند که مهندس موضع خاصی را برای این امر قرار دهد؛ حکمت مهندس و دانش مهندسی، مهندس را در تعیین این مکان خاص برای این موضوع مجبور می‌سازد و چاره‌ای نیز از این تعیین ندارد، در پاسخ باید گفت: اگرچه این بیان نسبت به زمین و مهندس و این مکان صحیح است و مهندس درگیر ضرورت‌هایی است و در حیطه‌ی توان وی بیش از این نیست، ولی خداوند درگیر هیچ محدودیت و ضرورت از پیش ساخته‌ای نمی‌باشد؛ اوست که هویت و ماهیت و نوعیت هر یک از اشیا و امور را از پیش برپا ساخته و همین معناست که مشکل طبیعت را ایجاب می‌کند؛ نبود این مکان ممکن نیست و بودش ضرورت دارد؛ تعیین موضعش نیز

اگر ضرورت داشته باشد - که دارد - حتمیت چنین علیّت و اقتضایی را به دنبال دارد و گریزی از آن نیست.

وقتی مناسبت لحاظ می‌شود و سعادت، شقاوت، لیاقت و استعداد هر فرد تعیین می‌گردد، دیگر جای اختیار و گریز نیست و حیطة‌ای برای اقتدار و امکان باقی نمی‌ماند؟! طرح‌ها و نظریه‌پردازی‌های علمی نیز پاسخ‌هایی صوری و نارساست و تنها برای برخی از افراد جنبه‌ی افتناعی دارد.

مهندس مجبور است و نقشه‌ی خود را بر اساس موقعیت زمین و مکان طراحی می‌کند؛ زیرا زمین یا امور دیگر در حیطة‌ی افاضه‌ی وجودی او نیست و تنها داشته‌های موجود، قابل تعیین می‌باشد؛ ولی هندسه‌ی طبیعت این‌گونه نیست و همه چیز در حیطة‌ی اقتدار حق است. بر این اساس، این پرسش پیش می‌آید که چرا باید این فرد شقی و گرفتار حرمان ابدی باشد؛ بدون آن که نقشی ذاتی در تحقق خود یا کرده‌اش داشته باشد؟

در این که «سعید سعید است» و عالم و آدم چنین است، سخنی نیست؛ بلکه محل بحث بیچارگان محروم هستند که تا ابد گرفتار حرمان ابدی می‌شوند و بر این اساس غایت و نهایت و نظم و حسن و دقت عالم مورد نقد قرار می‌گیرد؟ چرا باید سرویس بهداشتی باشد و چرا باید این مکان چنین سمت شومی را بپذیرد؟ چرا منبع شرّ و پلیدی، شقاوت و پستی، شمر، حرمله و ابن ملجم مرادی وجود داشته باشد؟ چرا این‌ها باید تابوت آتش و زقوم و اسفل السافلین دوزخ باشند؟

### اقتضا و لیاقت

اگر گفته شود: اقتضای طبیعت و استعداد وجودی و منش باطنی آن‌ها چنین ایجاب می‌نماید و حق، هر کس و هر چیز را به قدر لیاقت و باطنش



داده است باید گفت: سخن همین جاست که این اقتضا و لیاقت را جز خدا چه کسی به آن‌ها داده است و آن‌ها این اقتضا و لیاقت را از کجا آورده‌اند؟ کسی و چیزی از خود چنین وجود و استعداد و لیاقتی نداشته و همه‌ی خوبی‌ها و بدی‌ها از خداست و خواست خداست که به آن‌ها چنین اقتضایی داده است.

اگر گفته شود: نظام احسن است و «نظام احسن» است که اقتضا می‌کند دسته‌ای شقی باشند و گرفتار حرمان ابدی گردند، باید گفت: پس این دسته باید فدای نظام احسن شوند و برای تحقق آن باید دسته‌ای قربانی هلاکت و حرمان زورمداران گردند و همین مشکل است که علت غایی را به چالش می‌کشاند.

### نظام احسن و حُسن دسته‌های بی‌نوا

اگر گفته شود: نظام احسن، وصف نوعی عالم طبیعت است و بیش‌تر افراد طبیعت چنین حسنی را دارند، باید گفت: این دیگر چه حسنی است که نصیب این دسته‌ی بیچاره می‌شود! اگر گفته شود: مقتضای نظام احسن این است که دسته‌ای محروم ابدی شوند، می‌گوییم: هر چند این بیان خردپذیر است، مشکل این گروه را برطرف نمی‌کند؛ اما اگر گفته شود: برای آنان نیز وصف حُسن و عنوان احسن وجود دارد، باید گفت: این چه وصف حسنی است! محرومیت ابدی و شقاوت و عذاب و آتش و دوزخ چگونه می‌تواند حُسن باشد؟ اگر دوزخ و عذاب ابدی حسن آن‌هاست، پس سعادت و بهشت خوبان باید نقص باشد یا آن که باید سعادت و شقاوت، نعیم و جهیم، هر دو حُسن باشد و بهشت و نعیم و دوزخ و جهیم، هر دو سعادت باشد و پر واضح است که این گفته، غزلی ناموزون است و شایسته‌ی انسان خردمند نیست.

پس این نقص و تقصیر عالم طبیعت از کیست؟ اگر خدا خواسته که در

آن چنین اقتضا و فعلیتی باشد و با قدرت نیز چنین خواسته و مقتضای حکمت وی بوده، پس ﴿ لیس بظلام للعبید ﴾ چیست؟ و اگر آنها، خود برای خود چنین سرانجامی را فراهم آورده‌اند، آنان این توان را از کجا یافته‌اند؟

اگر گفته شود: شرور از سر درایت و علم پیش نیامده است، این سخن با علم و قدرت حق سازگار نیست، و چنانچه گفته شود: علم و قدرت حق در کار بوده، بهتر از این ممکن نبوده است، این سخن نیز با علم و قدرت حق سازگار نیست، و در صورتی که بگویید: این امر غیر ممکن و محال وصف خلقی است و کاری به علم و قدرت حق ندارد، گوییم: این نقص مخلوق - که او را از سعادت ابدی محروم کرده - از کجاست، و اگر گفته شود: رفع این نقص از این دسته محال نبوده است، بنخل در فیض پیش می‌آید که درباره‌ی حق روا نیست. خلاصه، اندیشه در این مسأله هر طرفی را بگیرد، خالی از اشکال نیست، و طبیعت از وضع موجود خود گریزی ندارد.

بنا بر آنچه گذشت باید گفت: اهل شقاوت، وجه مصالحه‌ی نظام احسن عالم طبیعت هستند که این سخن با ﴿ ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت ﴾ سازگار نیست.

بیچاره اهل شقاوت که سپر بالای عالم طبیعت و منبع شرور عالم ناسوت گردیده‌اند و همان‌طور که سرویس بهداشتی، شر را از خانه دفع می‌کند و سبب سلامت و پاکی آن می‌شود، این گروه برای تحقق نظام احسن باید پلیدی خانه را تحمل کنند و دم زنند و حرمان ابدی را به دوش کشند؛ بدون آن که هم‌چون آن مکان، غایت خیری داشته باشند.

## کمال اهل شقاوت

اگر گفته شود: کمال سرویس بهداشتی به همین است که سرویس بهداشتی و سبب تطهیر خانه باشد، باید گفت: بدا به اهل شقاوت که شقاوت، کمال آنهاست و حرمان ابدی ثمره‌ی وجودشان می‌باشد؛ همان‌طور که شقاوت ذاتی آنهاست؛ و اگر شقاوت ذاتی این دسته‌ی محروم، بوده و جرم آنها این است که بار ذات خود را کشیده‌اند، پس دیگر نباید درد و ناگواری برای آنها وجود داشته باشد، ولی این معنا نیز مورد تأیید اهل دیانت نیست؛ چرا که بر اساس نظر دین برای این بیچارگان، آتش و عذابی دردناک و دوزخی بی‌نهایت سخت در انتظار است؛ پس هر طور که غایت و نهایت اهل شقاوت را ترسیم کنیم، دور از اشکال نمی‌باشد: نبود اهل شقاوت ممکن نیست و بودنشان با وصف اختیار یا بدون اختیار در همه‌ی صورت‌های آن مشکل دارد.

اگر گفته شود: حرمان ابدی در کار نیست و برای اهل شقاوت عذاب ابدی وجود ندارد و بعد از مدتی عذاب و آتش برطرف می‌شود، به این صورت که دوزخ بدون عذاب می‌ماند یا عذاب آن با لذت همراه می‌گردد و مناسبت‌های ذاتی و عادت بر اثر طول مدت موجب می‌شود که اهل دوزخ از دوزخ، هم‌چون اهل بهشت از بهشت کام بگیرند، همه خلاف دیانت است و با اندیشه‌ی دینی و نصوص قرآنی هماهنگ نیست؛ اگرچه این سخن از بزرگان اهل عرفان باشد.

چنانچه عذاب و دوزخ نباشد یا دوزخ بدون عذاب و آتش باشد یا عذاب و آتش گوارا گردد، شقاوت و حرمان ابدی که وعید آن داده شده است نخواهد بود، و جزا و مکافات شرعی به‌دور از واقعیت می‌گردد که این سزاوار اهل دیانت نیست؛ بحث ما نیز با همه‌ی اهل دیانت و قرآن است؛ نه قشری خاص که خود را از سر انفعال و ضعف نفس و به قصد

خیر خواهی درگیر توجیه و خیالات می‌سازند؛ پس افکار و عقایدی چنین و توجیهاتی این‌گونه از افراد یا گروهی خاص مشکل حرمان ابدی را حل نمی‌کند.

### اقتضا و علیت

اگر گفته شود: عذاب، دوزخ و حرمان ابدی است و اقتضای آن نیز در باطن اهل شقاوت است ولی کردار آنان است که علت تحقق کجی‌ها از آنان می‌شود و عمل آنان است که چنین حرمانی را ایجاد می‌کند، باید گفت: اقتضا از حق است و علیت با چنین اختیار محدودی توان و اقتداری ندارد که به بندگان نسبت داده شود و تأثیری اساسی بر کردار داشته باشد.

پس حق است و نظام طبیعت و اهل شقاوت، و در نهایت، این اهل شقاوت هستند که گرفتار حرمان ابدی می‌شوند و با همه‌ی بدکاری و زشت سیرتی نه راضی می‌باشند و نه باید راضی باشند و نه می‌توان گفت: خلقت و طبیعتی چنین، برای آن‌ها نظام احسن است و این برداشت - دست‌کم نسبت به این دسته - با لسان ﴿ لیس بظلام للعبيد ﴾ مناسب نیست؛ مگر آن که گفته شود: لسان آیه، ﴿ لیس بظلام ﴾ است، نه «لیس بظالم للعبيد» و نفی ظلم به‌طور مطلق از آن به دست نمی‌آید؛ یا آن که «لیس بظلام للعبيد المؤمنین» است؛ نه مطلق بندگان که اهل شقاوت را نیز شامل گردد؛ و یا آن که «لیس بظلام للعبيد» درباره‌ی حق نسبت به بندگان مصداق و مورد ندارد؛ زیرا ظلم، ستم غیر بر غیر است و بندگان نسبت به حق غیریت ندارند، بلکه ملک و مُلک حق می‌باشند و معنای ظلم بر حق صدق نمی‌کند.

همه‌ی این پندارها دور از اندیشه‌ی دینی است و هیچ یک از این ترسیم‌ها و برداشت‌ها در مورد بحث و لسان آیه چاره‌ساز نیست و مشکلی را حل نمی‌کند؛ به طوری که مشکل غایت، دست‌کم نسبت به این دسته، برطرف نمی‌گردد؛ مگر آن که غایت اهل شقاوت را به ترسیمی غیر قرآنی برگردانید که در این صورت، مشکل بیش‌تر خواهد شد؛ پس بی‌محابا و دور از ترس و توجیه و به‌طور روشن باید گفت: از نظرگاه توحیدی و در فرهنگ قرآن کریم نیز علت غایی با مشکل روبه‌روست و بر اساس قانون کلی اهل دیانت، وجود شبهه در یک مورد، برابر مشکل و خدشه‌پذیری در همه‌ی مؤلفه‌های مبدء و غایت است.

### نتیجه‌گیری

آن‌چه از همه‌ی گزاره‌های پیشین به دست می‌آید این است که «مبدء فاعلی خاص» و «خیر و جویی مطلق» در کار نیست و طبیعت، خود سیر جزئی و نظم نسبی خویش را با همه‌ی مشکلات و کاستی‌های خود طی می‌کند و فاعل‌های جزئی، هر یک به قدر توان در جهت هموار شدن راه خود می‌کوشند. این طبیعت غدار است که نابودی همگان را خود فراهم ساخته و با طبع کینه‌جوی خود خودنمایی کرده، همه‌ی افراد را دردآلود ساخته و به نابودی کشانده است و محرومان و ضعیفان را در چنگال توانمندان گرفتار می‌سازد.

پس اگر گفته شود: شرور و آفات از آفریده‌هاست، باید گفت: پدیده‌ها، ذات یا موجودیت ذاتی ندارند و مستقل نیستند و باید زمینه‌ی همه‌ی کاستی‌ها از فاعل خارجی و جویی باشد و اگر فاعل جویی، خود این شرور را ایجاد می‌نماید، دو حالت می‌تواند داشته باشد: یا از سر توان است یا از سر ناتوانی.

صورت اول، انتقام‌جویی از خلق خود است و فرض دوم، حاکی از

ضعف و ناتوانی اوست و در هر دو صورت، دیگر فاعل وجوبی نمی‌باشد؛ و چنانچه از قصور ادراکی فاعل باشد یا از اهریمن، باز نیز دارای مشکل است؛ چرا که قصور ادراکی فاعل با علم وجوبی منافات دارد و دوگانگی خداوند نیز خلاف فرض دیانت است.

بنابراین می‌توان به آسانی گفت که طبیعت، خود فاعل شرور و آفات است و هدف از آن دژ خیمی می‌باشد؛ طبیعت این‌گونه می‌تازد؛ بدون آن که مبدء خارجی یا غایت ربوبی در مشکلات آن دخالت داشته باشد یا در اصل چنین وجودی در خارج باشد.

## فصل دوم

## نقد شمه های علت غایی

همه‌ی شبهه‌ها و نقدهایی که در زمینه‌ی توحید و دیانت و مباحث معرفت مطرح می‌گردد، به نوعی یا به مبدء فاعلی باز می‌گردد و یا به علت غایی. البته، علت غایی خود به علت فاعلی بازگشت دارد و همه‌ی معلول‌ها، مظاهری از آن به شمار می‌رود؛ پس مباحث مبدء فاعلی، ریشه‌ی اصلی این‌گونه مسایل است. این در حالی است که بحث‌های علت فاعلی از عقلائیّت بالا و ظرافت تجرّدی خاصی برخوردار است، ولی مباحث، مشکلات و نقدهایی که بر علت غایی نظام آفرینش برای افکار عامی و مردم عادی پیش می‌آید ملموس است و می‌تواند در جهت نفی و اثبات نسبت به مبدء فاعلی مؤثر باشد. با این بیان که بازگشت انکار غایت به انکار فاعل جهت لمّی دارد و انکار مبدء با خدشه در غایت یا انکار آن جهت ائی و معلولی دارد.

مباحث علت فاعلی و مبدء اصلی خلقت، گذشته از آن که ریشه و اساس مباحث معرفتی است و بیش‌تر در دید خواص از اهل نظر قرار می‌گیرد، تحلیل و نقد و بررسی آن نیازمند آگاهی علمی، فنی، فلسفی و عرفانی فراوانی می‌باشد که در خور اذهان عادی و افکار عمومی نیست؛ در حالی که بحث‌های علت غایی، به طور سطحی می‌تواند مورد توجه

هرچه بیش‌تر همه‌ی ذهن‌ها قرار گیرد؛ اگرچه در ظرف دقت، همه‌ی بحث‌های معرفتی حال و هوای یکسانی دارد و مباحث غایی نیز به مباحث فاعلی و مبدء اصلی خلقت باز می‌گردد.

در هر صورت، با آن‌که مشکلات علت غایی خلقت، نمود روبنایی دارد، می‌تواند در تحکیم یا تزلزل عقیده نسبت به مبدء فاعلی تأثیر بسزایی گزارد و در چنین موقعیتی نسبت به افراد نقش ایجاب یا نفی کلی داشته باشد؛ زیرا چهره‌ی مباحث غایی چهره‌ی ملموس و عریان مسایل و مباحث معرفتی است و آدمی در زمینه‌ی کاربردی عقاید و افکار، بیش‌تر تحت تأثیر آن قرار می‌گیرد.

از این بیان به‌خوبی روشن می‌شود که مباحث علت غایی از اهمیت خاصی برخوردار است و در ترسیم اندیشه‌ی آدمی نقش اساسی دارد. همین امر موجب می‌شود که آدمی نسبت به این مباحث توجه ویژه‌ای داشته باشد و در جهت ترسیم صحیح آن برآید.

نوشته‌ی حاضر با آن‌که اختصار را ارج می‌نهد، دیدگاه‌های مثبت و منفی و نقاط ضعف و قوت ادعاهای انکارگرایان را در این بحث مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد.

### شیوه‌ی بحث

برای بحث از علت غایی سه نظرگاه متفاوت وجود دارد:

الف) دیدگاه رایج توحیدی و الهی که همه‌ی چهره‌های آن زمینه‌های معرفتی دارد و با بیانی خاص و اعتقادی محکم، زیبایی‌های خلقت و طبیعت را دنبال می‌نماید و به‌گونه‌ای نقاب از چهره‌ی هستی بر می‌دارد که هرگز توهم و ایرادی پیش نمی‌آید و همه‌ی مشکلات و توهمات و نارسایی‌ها را برخاسته از برداشت‌های ناقص و نارسای ذهن آدمی و ناشی از غبارآلودگی اندیشه و کدورت‌های دل می‌داند.



ب) شیوه‌ی انکارگرایان که الحاد و عناد و انکار را به نظام خلقت و طبیعت آفرینش در سطح کلی و جزئی و همه‌ی سطوح مختلف هستی سرایت می‌دهد و بحث را چنان دنبال می‌نماید که راهی برای تبیین و ترمیم ناموزونی‌ها باقی نمی‌ماند و ذهن را چنان درگیر انکار و الحاد و جهل می‌سازد که سفسطه تسکین‌دهنده‌ی دردهای بی‌درمان او می‌شود. این نوع برخورد با آفرینش، گذشته از آن که نتیجه‌ی مناسبی در جهت اثبات و انکار ندارد، از ناهنجاری‌های بسیاری رنج می‌برد که راهی برای ترمیم و اصلاح آن وجود ندارد؛ زیرا الحاد و عناد و پرخاشگری‌های بی‌مورد نمی‌تواند دنیای آدمی را سامان بخشد و کم‌ترین نتیجه‌ی آن یأس و تباهی و ناکامی است. انسان‌ها به‌طور نوعی این‌گونه برخوردهای ناموزون را ندارند و تنها چهره‌ی ذهنی بعضی از افراد سرخورده و مأیوس را عناد و الحاد و سفسطه و پرخاش و ناهنجاری فرا گرفته است.

ج) دیدگاه سوم آن است که زمینه‌ی نقدهایی که بر مباحث خلقت و اشکالات طبیعت و علت غایی وارد است را به صورتی منطقی و با دلیل دنبال نماییم تا زمینه‌ی بحث و نقد و ترسیم مباحث و تبیین موضوعات به شکل شایسته و سودمندی دنبال شود و ما را به راحتی به روش و دیدگاه نخست برساند.

این نوشته‌ی مختصر، به منظور آرایه‌ی مباحثی مفید راه سوم را برگزیده است تا ضمن طرح پندارها و شبهه‌های علت غایی، راهی گویا فراسوی همه‌ی نارسایی‌ها بگشاید و زمینه‌ی وصول کامل و قرب عالی الهی را در چهره‌ی روش اول فراهم آورد.

### عدم اختلاف و تخلف در سیر طبیعت

پس از این مقدمه، عبارات و توهّمات انکارگرایان نسبت به نظم و علل غایی و هدفمندی پدیده‌ها در پی می‌آید و مورد تحلیل و نقد قرار می‌گیرد.

آنچه به طور طبیعی و محسوس مورد توجه همه قرار می‌گیرد، نظم و چینش پدیده‌های عالم هستی است. این موضوع هر اندیشمندی را به حیرت وادار می‌دارد و هر ذهنی را به این معنا معطوف می‌دارد که چینش موزون هیچ یک از کارها و امور و اشیای هستی به دور از انضباط کلی نیست و سیر طبیعی همه‌ی پدیده‌ها، دور از هرگونه «اختلاف و تخلف» واقعی است.

در این جا لازم است درباره‌ی مفهوم و مصداق اختلاف و تخلف، مطلب خلاصه‌ای عنوان شود تا برای بحث ما مفید باشد.

### اختلاف

اختلاف در امور آن است که امری در ظرفی خاص، اثری متفاوت با اثر همان امر در ظرف دیگر داشته باشد و با شرایطی همسان، متفاوت عمل نماید که چنین امری محال می‌باشد؛ برای نمونه، اگر گفته شود: بذر کاشته‌شده‌ی گندم در زمینی با شرایط یکسان، سالی گندم و سالی جو، و زمین جو، سالی جو و سالی عدس به بار می‌آورد، هیچ کس تحقق چنین امری را ممکن نمی‌داند و کسی داعیه‌ی مشاهده‌ی آن را ندارد؛ زیرا اختلافی در ثمرات طبیعی اشیا نیست، و همان‌طور که در مآثرات آمده است: ﴿كَمَا تَزْرَعُ تَحْصُدُ﴾؛ همان چیزی که می‌کارید، درو می‌کنید. به همه‌ی اشیا و پدیده‌ها و عالم و آدمیان در این امر یکسان می‌باشند و همه، ثمرات وجودی خود را می‌یابند.

### تخلف

تخلف آن است که امری و چیزی زمانی نتیجه دهد و زمانی بی‌مورد از نتیجه‌ی طبیعی خود باز ماند و نتیجه ندهد؛ این بذر، سالی گندم ثمر دهد و سالی ثمر ندهد؛ نه آن که جو بدهد که این امر محال می‌باشد.

البته، در تخلف ممکن است سالی ثمر کم یا زیاد شود یا ثمردهی یک سال در میان باشد یا آن که سالی کشتزار آفت بیند و هیچ ثمر ندهد، ولی هیچ یک از این موارد مسیر طبیعی خود را ندارد و این گوناگونی‌ها را عوامل طبیعی و موانع قسری به بار می‌آورد که بررسی هر یک از آنها ممکن است.

این بیان که درباره‌ی امور طبیعی مطرح شد، در همه‌ی امور و اشیا و حتی در انسان و همه‌ی کردار او حاکم است. این چنین نیست که هر کس هر کاری کند، آثار آن را نبیند و کارهای متفاوت، به‌طور قهری، نتایج متفاوت را در بر خواهد داشت.

آدمی از ثمرات کردار متفاوت خود به‌دور نمی‌ماند؛ اگر گندم بکارد، جو برداشت نمی‌کند، بلکه آن‌چه بکارد، همان را برداشت خواهد کرد؛ خوب باشد یا بد؛ زشت باشد یا زیبا. این چنین نیست که این برداشت تنها در ظرف آخرت ظاهر گردد، بلکه هر کس در دنیا نیز ثمرات کارهای گوناگون خود را می‌بیند؛ هر چند ثمرات کلی و سعادت و شقاوت نهایی در آخرت ظاهر می‌گردد؛ زیرا ظرف دنیا‌گویایی کامل و تمام نسبت به جزئیات امور ندارد و محدود است؛ چنان‌که در مآثورات آمده است: ﴿الدُّنْيَا مَرْعَى الْأَخْرَةِ﴾؛ دنیا کشتزار آخرت است و آدمی برداشت نهایی آن‌چه را که در دنیا بکارد در آخرت خواهد دید.

این بیان را ما این‌گونه ترسیم می‌کنیم: «الدُّنْيَا إِمَّا مَرْعَى الْأَخْرَةِ وَ إِمَّا مَرْبَلَةَ الْأَخْرَةِ»؛ دنیا یا مزرعه‌ای بسیار زیباست که در آخرت نتایجی بس زیباتر را به بار می‌آورد یا مزرعه‌ای است که پلیدی‌های آن در آخرت به‌طور آشکار نصیب افراد می‌شود.

این‌گونه نیست که در این دنیا همه‌ی افراد مزرعه‌ی خوبی داشته باشند و در آخرت از ثمرات خوش آن بهره‌مند گردند؛ دسته‌ای دنیایشان

زباله دانى است كه با اشغال آن زشتى هاى دنيا را براى خود مى خرنند و در آخرت نيز نتايج شوم آن را مى بينند.

پس به طور كلى بايد گفت: نظام آفرينش و در رأس آن، آدمى بدون هرگونه اختلاف و تخلف و با نظمى خاص، سير طبيعى خود را دنبال مى كند و هر كس نتايج كردار خوب و بد خود را مى بيند؛ به قول معروف: «از كوزه همان برون تراود كه در اوست» و اين چنين نيست كه مشك خشكيده اى طراوت زايد و كوزه اى بدون آب رطوبت آورد.

پديده هاى هستى و همه ي عوامل موجود، از جماد و حيوان و انسان و ديگران - همه و همه - چينش طبيعى و سير موزون خود را دنبال مى كنند؛ بدون آن كه وزان خاص و ترتيب واقعى آنها به مخاطره افتد.

#### انسان و اندیشه

بايد براى ادراك صحيح نظم حاكم بر طبيعت، اندیشه ي سالمى داشت و ظرافت هاى طبيعت را دريافت و توهمات و نادانى هاى خود را حقيقت نپنداشت. انسان بايد عظمت هستى و ربوبيت آن را با كرنشى خاص بنگرد تا شايد به قدر اندیشه و توان خود طرفى بيند.

آدمى نبايد در مقابل اين نظم بديع، عجول و مردّد و مهمل باشد و خود را بى محابا درگير توهمات سازد، بلكه بايد مشكلات خود نسبت به همه ي مباحث معرفتى و امور غايى را با اندیشه ي سالم و آرامش خاطر برطرف نمايد.

حال با توجه به اين مطلب، دو ايراد به متن مدعى - يكي در جهت اثبات و ديگرى در جهت نفى - وارد مى شود:

مدعى مى گويد: حركت انسان، حيوان و ديگر پديده هاى زمينى و آسمانى اهداف نسبى و جزئى دارد و آنها سير محدود و مشخص خود را دنبال مى كنند و در اين حركت، هرج و مرج و اهمال و بى هدفى وجود

ندارد. چنین بیانی این پرسش را طلب می‌کند که چگونه نظمی چنین و چنینی این‌گونه که به‌دور از هر تخلف و اختلافی است می‌تواند در محدوده‌ای نسبی و جزئی خلاصه شود؛ بدون آن که غایت و هدف کلی و فاعل مدرک و جویی داشته باشد؟

همین نظم جزئی نسبی و سیر مشخص طبیعی، گذشته از آن که از غایت کلی حکایت می‌کند، فاعلیت مبدء و جویی را بیان می‌دارد و این خود، سخن اهل توحید و دیانت است؛ زیرا نه می‌توان انکاری نسبت به این نظم داشت و نه می‌شود با چنین نظمی، هدف‌داری پدیده‌ها و مبدء‌خواهی آن‌ها را نادیده گرفت.

وی در ادامه می‌گوید: اگرچه اختلالات آشکار و ناهمگونی‌های غیر متعارف فراوانی دیده می‌شود که مشکلات و نارسایی‌های بسیاری را همراه دارد. نسبت به این بیان باید گفت: این اختلالات و ناهمگونی‌ها را می‌توان به دو دسته تقسیم نمود:

دسته‌ی نخست، نارسایی‌هایی است که زمینه‌های قسری و عوامل آفت‌زا سبب بروز و تحققشان می‌گردد که هر یک احکام و قوانین خاص خود را دارد و از نظم دقیق طبیعت حکایت می‌کند و هر کدام از آن در همه‌ی موارد ظهور، قانونمندی خود را بی‌کم‌وکاست همراه دارد.

دسته‌ی دوم، مشکلاتی که در نظر ما چنین جلوه‌هایی دارد و ناشی از نارسایی ذهن ماست که باید با دقت و توجه هرچه بیشتر در جهت تصحیح و رفع آن کوشید.

به‌طور کلی، همه‌ی نارسایی‌ها را نباید نارسایی دانست و در اصل، نارسایی‌ها از قانونمندی رسایی برخوردار است. این ذهن آدمی است که باید مشکلات و ناهنجاری‌های موجود را باز یابد و در مسیر سالم و درستی قرار دهد و چهره‌ی زیبای طبیعت و ربوبیت آن را بهتر ببیند.

همه‌ی مباحث گذشته و اشکالات و نقد و بررسی آن را می‌توان در این فراز کوتاه خلاصه کرد: نظم و چینش موزونی سراسر عالم طبیعت را فرا گرفته و ناموزونی‌های خاص نیز از وزان ویژه‌ی خود برخوردار است که قابل فهم و پی‌گیری می‌باشد. تنها انسان است که باید چهره‌ها و چینش‌های نامفهوم ذهن خویش را سامان بخشد و موجودی خود را بازیابی کند تا برای کاستی‌های طبیعت و پرسش‌های موجود، پاسخ‌های مناسب دریابد.

### اهداف حقیقی و سیر الهی

انکارگرایان در فرازی از ادعای خود این حقیقت را که همه‌ی پدیده‌های هستی اهداف کلی، عالی، ذاتی، حقیقی و سیر الهی دارند را مورد شک و انکار قرار می‌دهند و دلایل موجود علمی و فلسفی را در جهت اثبات مبدء فاعلی و علت غایی، ناتمام و مبتنی بر پیش‌فرض‌های بی‌اساس می‌دانند.

این در حالی است که آنچه مورد توجه اهل دیانت و نظام توحیدی می‌باشد، همین سیر الهی و ربوبی و اهداف کلی، غایی، ذاتی و حقیقی است که می‌توان با مشاهده‌ی دقیق و توجه خاص به چهره‌ی هر یک از پدیده‌ها، آن را به دست آورد و هرگونه شک و انکاری را به یقین و اطمینان تبدیل نمود؛ بدون آن که خود را درگیر پیش‌فرض‌های الحادی و کج‌روی‌های ذهنی و اضطراب‌های روانی دچار ساخت.

این عبارت که: دلایل موجود علمی و فلسفی در جهت اثبات مبدء فاعلی و علت غایی، اثبات‌گر این‌گونه جهت‌ها نمی‌باشد و همگی درگیر نقایض و رد و ابرام‌ها یا پیش‌فرض‌های بی‌اساس است و ارزش علمی و فلسفی ندارد، بیانی منطقی و علمی به شمار نمی‌آید و دور از انصاف و

روش درست اندیشه است؛ زیرا هیچ‌گاه عاقل و صاحب اندیشه، بدون مدرک و ملاک، عقیده و اندیشه را با پیش‌فرض‌های بی‌اساس خود نادیده نمی‌انگارد، بلکه باید هر یک از این عقاید و دلایل و شواهد را به‌طور خاص و یک به یک مورد نقد و بررسی قرار داد و رد یا اثبات نمود. انسان باید هر یک از این بحث‌ها را به قدر لازم جست‌وجو کند تا بتواند نتیجه‌ی مناسبی از آن بگیرد.

پذیرش یا رد هر امری با بیانی کلی و ساده و با منشی اهمال‌گرانه، طریق معقول و مطمئنی نیست و ثمرات درستی در پی ندارد. شایسته است در بحث و بررسی، همه‌ی زوایا و وجوه امر به دقت مورد تحلیل و کاوش قرار گیرد و نسبت به آن اهتمام کامل داشت؛ نه آن که هم‌چون مدعی، فقط با پیش‌فرض‌های بی‌اساس خود همراه گشت و مبدء غایی را - که بحث آن در پیش است - هم‌چون مبدء فاعلی - که بحث آن گذشت - به‌گونه‌ی واحدی دنبال کرد که این‌گونه سیر فکری و بحث از انصاف و روش درست منطقی دور است.

این ادعا که: «نظم جزئی و نسبی طبیعت با ناهمگونی‌های فراوان همراه است و اگر بخواهد ناظم درک‌کننده و فاعل مشخص خارجی و جوبی و پروردگار دانا و توانایی را اثبات کند، نیازمند دلایل بسیار محکمی می‌باشد»، سخن بسیار مناسب و بجایی است که باید به آن توجه داشت. اثبات چنین امری از اهمیت بالایی برخوردار است که در این جهت باید دقت فراوان داشت و آن را سهل و آسان نپنداشت، ولی این بیان که: «چنین دلایلی وجود ندارد»، گفتاری عجولانه است و نباید این‌گونه بی‌محابا و بدون اندیشه و مدرک و دلیل قضاوت نهایی داشت. البته در مباحث آینده به همه‌ی جنبه‌های آن به‌طور مشخص و دقیق توجه داده می‌شود.

### عامل خارجی و نظم جزئی

این بیان مدعی که: «عالم مادی دارای نظم نسبی و سیر جزئی در محدوده‌ی ویژه‌ی خود می‌باشد»، حکایت درستی از موجودیت حقیقی و خارجی آن است که قابل انکار نیست و این سخن، قابل تحسین است؛ اما نظم نسبی و جزئی پدیده‌های مادی در محدوده‌ی خاص خود هرگز نمی‌تواند با چینش کلی نظام آفرینش و نمودهای حقیقی هستی بی‌رابطه باشد. هنگامی که مدعی نتوانست دلیلی بر محال بودن وجود ربوبی ارائه نماید و در مقابل، اثبات‌گرایان شواهد و دلایل فراوانی بر عینی بودن وجود و جوبی رب اقامه نمودند، دیگر نمی‌توان نظم نسبی نمودهای عالم را با نظام کلی هستی بی‌رابطه دانست، بلکه نظم نسبی و جزئی پدیده‌های مادی، خود ظهور ذاتی و عینی هستی می‌باشد.

در واقع، این هستی است که دور از نظم نیست و کلی و جزئی یا امکان و وجوب ندارد؛ پس این نظم است که وضعیت حقیقی همه‌ی پدیده‌ها را مشخص می‌کند. همان‌طور که پدیده‌ها در پدیداری خود، ظهور ربوبیت و جوبی هستند، نظم آن‌ها نیز ظهور نظم ارادی حق می‌باشد و این‌گونه نیست که پدیده‌ای بی‌رابطه با نظام کلی باشند.

هم‌چنین نمی‌توان نظم نوعی پدیده‌های مادی را تنها معلول چینش طبیعی و مادی آن‌ها دانست؛ زیرا هنگامی که پدیداری پدیده‌های مادی، ظهوری از هستی ربوبی است، نظم آنان نیز جلوه و نمودی از آن وجود حقیقی و اراده‌ی ربوبی می‌باشد؛ زیرا همه‌ی اوصاف ذاتی هستی، نوعیت واحدی دارد و نمی‌توان گفت: نظم نوعی پدیده‌ها تنها وصف داخلی آن‌هاست. نظم نوعی، خود حکایت از نوعیت نظم می‌کند و نوعیت نظم، ویژگی فردی و صنفی نیست تا با نظم کلی نمودارهای هستی بدون ارتباط باشد.



همان‌طور که می‌پذیریم همه‌ی پدیده‌ها با ارتباط طبیعی خود، چینش و چرخش طبیعی خاص خود را دنبال می‌کنند، باید پذیرفت که این چینش و ارتباط، با نظم نوعی جلوه‌های هستی و اراده‌ی ربوبی و ظهور و جوبی بی‌رابطه نمی‌باشد؛ زیرا نظم، موقعیت ذاتی نمودهاست و به‌خوبی می‌توان از نظم پدیده‌ای ویژه، نظم نوعی و کلی هستی را ثابت نمود؛ چون نظم نوعی، خود نظم کلی است و این نوعیت، هنگامی که کلیت داشته باشد، به پدیده‌ای خاص ویژگی نمی‌یابد.

پس این بیان مدعی که نظم را به پدیده‌های مادی منحصر می‌داند و آن را با کلیت نظم بی‌رابطه به حساب می‌آورد، دور از هر دلیل اثباتی می‌باشد و نمی‌توان شاهده‌ی بر آن آورد، ضمن آن که دلایلی نیز به اجمال بر رد آن عنوان شد.

چگونه می‌توان نظم را در محدوده‌ای خاص دانست و آن را در بخشی از هستی (مادیات) محصور کرد و بریده از کل هستی به شمار آورد؛ در حالی که عالم ماده و دنیای طبیعت فروترین مرتبه‌ی ادراک و شعور را داراست و از آن‌جا که اساس نظم را ادراک و شعور تشکیل می‌دهد، باید گفت: هر نمودی به‌اندازه‌ی بلندای ادراک و شعور خود از نظم برتری برخوردار است و پدیده‌های تجردی و ظهورات و جوبی و ربوبی و همه‌ی جلوه‌های علمی و عینی عوالم دیگر از نظم برتری نسبت به پدیده‌های طبیعی برخوردارند؛ اگرچه رابطه‌ی عینی و ظهوری همه‌ی آن‌ها با وجود و جوبی حق تعالی محفوظ می‌باشد و پدیده‌های هستی سیری ظهوری و دوری وجودی دارند که استدلال آن در بحث مبده فاعلی گذشت.

## غایت کلی و نهایی

انکارگرایان در رد هدفمندی و غایت داشتن پدیده‌ها چنین استدلال نمودند که:

«پدیده‌های عالم در صورتی غایت کلی و نهایی یا سیر الهی دارند که در جهت سعادت و نیک‌بختی خود حرکت نمایند؛ در حالی که دسته‌ای از انسان‌ها غایت نیکی ندارند، بلکه بر اساس دیانت، بدترین عاقبت و فرجام که همان آتش ابدی و حرمان دایمی و دوزخ الهی است در انتظار آنان می‌باشد.

گذشته از آن که دسته‌ای از پدیده‌ها؛ به‌ویژه بسیاری از انسان‌ها، در دنیا نیز از غایت خیر و زندگی نیک‌بختانه و از حقوق اولی انسانی خود محروم می‌باشند. آن‌ها در بدترین وضعیت به دنیا می‌آیند و با سخت‌ترین شرایط زندگی می‌کنند و با شوم‌ترین موقعیت نابود می‌گردند. چنین واقعیت تلخی را می‌توان کم و بیش در همه‌ی پدیده‌های طبیعی مشاهده نمود. این واقعیت به حیوان یا انسان منحصر نیست و فراوانی شواهد ما را از بیان دلایل بی‌نیاز می‌سازد.

از آن‌چه گذشت به دست می‌آید که بنا بر اصول دیانت نمی‌توان غایت و سعادت ابدی را نسبت به همه‌ی مردم پذیرفت و این خود پرسش‌های گوناگونی را به دنبال دارد که به‌طور خلاصه و محدود عنوان می‌گردد:

این‌چه غایت ربوبی و سیر الهی است که دسته‌ای از مخلوقات به حرمان ابدی گرفتار آیند و به دوزخ دایمی راه یابند! در حالی که نه می‌توان حرمان را سعادت دانست و نه مبدء فاعلی را دور از قصور و تقصیر به حساب آورد.

این چه فرجام نیک و این چه نظم خیر و ناظم خیری است که آفریده‌ی خود را گرفتار حرمان ابدی می‌سازد و آنان را به سرنوشتی شوم مبتلا می‌گرداند؟! خواه به عمد باشد یا به غیر عمد و از توان باشد یا ناتوانی، به نظم باشد یا غیر نظم، در هر حال، کاری ناپسند و ناقص و دور از خیر و خوبی است و همه‌ی این برداشت‌ها - که واقعیت‌هایی ملموس است - حکایت از نبود ناظم آگاه و نیکوکردار و جویی دارد».

ادعاهای انکارگرا را به‌طور خلاصه می‌توان چنین برشمرد:

الف) غایت کلی و نهایت پدیده‌ها و سیر الهی آن‌ها در صورتی غایت خیر و مقصد مطلوب است که در جهت سعادت یک یک آن‌ها باشد.  
 ب) بر اساس آموزه‌های دیانت، پاره‌ای از پدیده‌ها و انسان‌ها، گذشته از آن که چنین غایت خیری را نمی‌یابند، دچار بدترین عاقبت و فرجام شوم می‌شوند - که همان حرمان ابدی، دوزخ و عذاب الیم اخروی است.  
 ج) گذشته از مشکلات اخروی، دسته‌ای از پدیده‌ها و بسیاری از انسان‌ها در دنیا از حقوق ابتدایی و طبیعی خود محروم می‌گردند. آن‌ها بدون قصور و تقصیر با بدترین وضعیت، زندگی مرگ‌بار دنیوی خود را طی می‌کنند و دنیای آن‌ها - و حتی آخرتشان - درگیر تباهی و حرمان می‌گردد.

در نتیجه باید گفت: پذیرش مشکلات اخروی بر اساس دیانت است که با انکار آن می‌توان به همه‌ی اضطراب‌ها و تنیدگی‌ها پایان داد و ناهنجاری‌های دنیوی نیز از عدم ناظم خیر و حاکم مقتدری حکایت می‌کند.

در این‌جا لازم است به منظور بیان حقیقت به اموری چند اشاره شود تا حدود گوناگون این بحث به‌خوبی روشن و ترسیم شود.

### امر اول: عوالم وجودی و ناسوت

ابتدا باید خاطر نشان ساخت که همه‌ی ناهنجاری‌های اخروی و دنیوی تنها در عالم ماده و دنیای ناسوتی وجود دارد و دیگر پدیده‌های عوالم ربوبی؛ اعم از عالم عقول و نفوس و دیگر عوالم تجردی، از این مشکلات به دور است و سراسر عوالم وجودی و ربوبی دور از تعارض و تنازع و درگیری و نقایص و کمبود است و این امر؛ هرچند در خور اثبات است، با فرض ثبوت، توهمی نسبت به آن باقی نمی‌ماند.

توضیح این که: در عالم ماده و ناسوت و دنیای طبیعی، اصطکاک و استهلاک وجود دارد و می‌توان نسبت به این ویژگی‌ها نظرهای متفاوتی داشت؛ چنانچه برخی بر این باورند که: عالم ماده به‌طور کلی نظام احسن است یا در نظرگاه نگارنده، همه‌ی ذرات عالم مادی وصف حُسن و عنوان احسن فردی و شخصی دارند و همه ظهور و پدیداری احسن ربوبی - که تمام حسن است - می‌باشند؛ همان‌گونه که کتاب حاضر این امر را دنبال می‌نماید.

دیدگاهی دیگر، کاستی و نقص و حتّی نابسامانی در طبیعت را معتقد است. چنین اعتقادی می‌تواند چهره‌های فراوانی داشته باشد و اعتقادات بسیاری را در پی آورد که درصدد بیان آن نیستیم، ولی همه‌ی این تفاوت‌ها جهت وصفی دارد و غیر از «سوفسطایی» کسی منکر طبیعت، ماده، نظام دنیوی و عالم ناسوت نیست.

حال با تسالم در موصوف، از صفات بحث می‌شود و در این بحث لازم است هر قایلی بر مدعای خود دلیل داشته باشد، ولی در عوالم تجردی بحث چنین نیست؛ زیرا ممکن است کسی منکر چنین عوالمی شود و بعد از انکار موصوف به صورت قهری بحث از دیگر احکام و صفات این عوالم منتفی می‌گردد. در برابر، اثبات‌گرایان می‌گویند: ما

نمی‌توانیم برای عینیت داشتن چنین عوالمی دلیل و برهان اقامه کنیم و موصوف را اثبات نماییم، ولی او خود نسبت به مباحث وصفی مشکلی ندارد؛ چرا که این عوالم به‌دور از مشکلات عالم ماده می‌باشد.

پس با فرض پذیرش موصوف، مشکلات وصفی یا احکام واقعی آن‌ها مورد اتفاق همگان است؛ خواه مؤمن باشد یا با دلایل اثباتی، قانع گردد؛ زیرا اثبات چنین عوالمی برابر سلامت و عاری بودن از نواقص ناسوتی است. برخلاف بحث در مورد ناسوت که نسبت به موصوف و تحقیق ماده بحثی نیست و بحث درباره‌ی اوصاف می‌باشد و این‌جا کلام در بود و نبود موصوف است و اوصاف مورد تسالم است.

در مرتبه‌ی ماده، تنها ممکن است سوفسطاییان مشکل موصوفی داشته باشند؛ همان‌طور که نسبت به عوالم تجرّدی ممکن است کلامیان از سر سادگی مشکلات وصفی داشته باشند که آیا عالم روح و عقل مادی است یا مجرد؟ باید گفت: آنان در فهم مجرد مشکل دارند و به همین سبب، مجرد را در حق منحصر می‌دانند و در عمل، مجردات و عوالم تجرّدی را نمی‌پذیرند که باز نیز بحث جنبه‌ی موصوفی دارد؛ زیرا آنان؛ اگرچه به دنبال انکار وصف تجرّدی برای این عوالم است و وجود چنین عوالمی را در اصل می‌پذیرد، ولی با انکار وصف تجرّدی، در واقع انکار موصوف را - که همان عوالم تجرّدی است - پذیرفته‌اند.

پس این که گفتیم: «این امر؛ اگرچه در خور اثبات است»، به این معناست که می‌توان دلیل بر تحقق و عینیت آن آورد؛ و این که گفتیم: «با فرض ثبوت...»؛ یعنی اگر کسی عینیت آن را بپذیرد، توهم و مشکلی نسبت به اوصاف آن ندارد.

باید دانست که عوالم وجودی و ربوبی و پدیده‌های تجرّدی از گستردگی فراوانی برخوردار است که ناسوت و دنیای مادی کم‌ترین

موقعیت را در مقابل آن دارد؛ اگرچه در جهت ارتقای اولیای الهی و وصول مؤمنان به مقام جمعی و سیر توحیدی نزولی و صعودی، ناسوت عالمی است که نباید از حقیقت آن غافل شد، بلکه باید گفت: این هویت خاکی روح همه‌ی عوالم تجردی است.

با این توضیح به دست آمد که مشکلات و عوارض وجودی، تنها در ظرف ماده و طبیعت وجود دارد و در تناسبی نسبی، عالم ماده و طبیعت نسبت به عوالم وجودی دیگر، کم‌تر کم‌ترین و کوچک‌ترین آنهاست.

#### دنیای محدود و شبهات نامحدود

ممکن است مدعی بگوید: شایسته نیست ما را به حقایق تجردی حواله دهید؛ زیرا نه دلیلی بر اثبات و نه راهی برای مشاهده‌ی آن وجود دارد. ما تنها مشکلات دنیای خود را می‌دانیم و از هنگامی که چنین دنیایی را دیده‌ایم، با مشکلات آن همراه بوده‌ایم. باید پاسخ هر پرسش با آن متناسب باشد و مشکلات دنیای مادی را با دلیل همگون حل کرد، نه آن که نقد مشکل را به عوالم غیبی حواله داد؛ زیرا به وجود آن اطمینانی نیست.

گسترده‌ی عوالم تجردی و محدودبودن ناسوت و عالم طبیعی در برابر آن، مشکلی را رفع نمی‌کند و نقدهای یادشده را از بین نمی‌برد؛ زیرا دنیای طبیعی محدود، همراه شبهه‌ها و نارسایی‌های فراوان و نامحدودی است که حکایت از نبود ناظم آگاه و نیکوکرده می‌کند.

در پاسخ این ادعا باید گفت: از چگونگی رفع شبهه‌ها و نارسایی‌های دنیای موجود، در آینده بحث خواهیم کرد و در این جا تنها بر آنیم اشاره‌ای به تنوع عوالم و دوری آنها از نواقص و انحصار مشکلات در دنیای طبیعی داشته باشیم. البته، ما اثبات عوالم تجردی را در بحث مبدا فاعلی دنبال نمودیم؛ به این‌گونه که «وجود» را در ماده و عالم مادی

محصور نساختم، هر چند مشاهده‌ی این عوالم، غیر از وجود آن‌هاست که در خور دل‌های صافی می‌باشد.

### امر دوم: عالم ناسوت و دنیای طبیعی

به‌طور کلی، خیرات و شرور دنیای طبیعی و عالم ناسوت را به پنج‌گونه می‌توان ترسیم نمود:

(الف) همه شر محض باشد؛

(ب) همه خیر محض باشد؛

(ج) خیر کثیر باشد؛

(د) شر کثیر باشد؛

(ه) خیر و شر آن برابر باشد.

در مقام اثبات باید گفت: خیر و شر محض در عالم ناسوت وجود خارجی ندارد، بلکه کسی در پی چنین داعیه‌ای نبوده است؛ چرا که امکان وقوعی ندارد؛ پس همان‌طور که مدعی، نظم نسبی و جزیی را در محدوده‌ی دنیای موجود پذیرفت، ناگزیر باید خیرات و شرور نسبی و شر اندک را به‌نوعی بپذیرد؛ زیرا همان‌طور که ماده و طبیعت اقتضای خیر محض را ایجاب نمی‌کند، اقتضای شرّ محض را نیز ندارد.

ادعای خیر و شر مساوی، گذشته از آن که دلیل اثباتی ندارد، علتی ایجابی بر تحقق آن از ناحیه‌ی حکیم ناظم مدرک وجود ندارد. شر کثیر نیز بر همین اساس ممکن نمی‌باشد.

با توجه به آنچه گذشت، تنها فرض سوم باقی می‌ماند که ناسوت و عالم طبیعی را خیر کثیر و شر قلیل فرا گرفته است. در میان فرض‌های پنج‌گانه، تنها همین فرض حکیمانه است که تحلیل و بررسی آن نیازمند پاسخ‌گفتن به این پرسش است که آیا برای رفع شر قلیل باید از خیر کثیر گذشت یا خیر؟

اندکی تأمل می‌رساند که گذشتن از خیر کثیر برای رفع شر اندک حکیمانه نیست و تنها ماده و طبیعت آن را ایجاب می‌کند و ایجاب آن، خیر کثیر را همراه دارد. اکنون اگر گفته شود: چرا خیر محض همه‌ی دنیای طبیعی را احاطه نکرده است تا هرگونه شر قلیل برداشته شود؟ در پاسخ باید گفت: اگر دنیای طبیعی نیز می‌خواست همانند عوالم تجردی خیر محض باشد، دیگر در آن از ماده، مدت، استعداد، فعلیت، حرکت و رشد خبری نبود و در این صورت، این عالم هم‌چون دیگر عوالم تجردی و ویژگی‌های ناسوتی را نداشت. گذشته از آن که این عالم، به‌طور کیفی و در مقام جمعی، سرآمد همه‌ی عوالم وجودی است و ضرورت وجود آن، تحقق آن را ایجاب می‌نماید؛ زیرا همه‌ی عوالم تجردی از موهبت اراده و اختیار به‌دور است و قابلیت تغییرپذیری این عالم را ندارد. تنها عالم طبیعت است که رشد ارادی و جمعی و ارتقای ربوبی را به بیش‌ترین میزان در بردارد.

بنابراین، خیر کثیر و شر اندک، ویژه‌ی عالم مادی است و عوالم وجودی دیگر، ویژگی‌های آن را ندارد و این امر، خود موقعیتی بزرگ است. در تباهی و نواقص اندک عالم طبیعت لطفی است و همین لطف سبب می‌شود که شر اندک در مقابل خیرات به نظر نیاید. حق تعالی بر اساس علم و حکمت بی‌منت‌های خود در جهت ارتقا و رشد انسان و سایر پدیده‌ها، شر قلیل و اندک را در عالم ماده و ناسوت قرار داده؛ گذشته از آن که شرور اندک، خود از محاسبات دقیقی برخوردار است که در جهت علل فاعلی و غایی قابل پیش‌بینی و پیش‌گیری نسبی است که در آینده مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### رویکرد فلسفه و عرفان

در این جا شایسته است برای وضوح هرچه بیش‌تر بحث، دو رویکرد فلسفی و عرفانی آن که تنها کارگشایی اقناعی دارد اشاره شود؛ هرچند



نگارنده شیوه‌ی بحث و پیش‌فرض‌های رایج آن را نمی‌پسندد. فلسفه، شرور و تباهی‌ها را عدمی می‌داند و هرچه را وجود دارد خیر می‌پندارد. فلسفیان، شرّ بالذات را نفی می‌کنند و به شرّ بالعرض قایل هستند.

در دیگاه عرفانی؛ به‌ویژه منظومه‌ی عرفانی «محی‌الدین عربی» عذاب از عذب و گوارایی دانسته شده و بر این باور است که در نهایت، عذاب اخروی برای اهل آن گوارا و شیرین می‌شود و حرمان، دوزخ و عذاب دردناک، همیشگی و خالد نمی‌باشد.

مقام حاضر، هر یک از این دو دیدگاه را به‌طور اجمال مورد ارزیابی قرار می‌دهد.

### خیر و شر در نظرگاه فیلسوفان

فیلسوفان خیر را امری وجودی می‌دانند. آن‌ها همه‌ی نیکویی‌ها را در کمال اوّل و دوم منحصر می‌سازند و می‌گویند: ذات هر چیزی کمال نخست و صفات استکمالی آن کمال دومین می‌باشد. شر مقابل خیر است و شر یا عدم ذات شیء و یا عدم کمال آن می‌باشد.

خیرات، همه وجودی است و شرّ امری وجودی و بالذات نمی‌باشد و شرور، همه بالعرض، تبعی و عدمی است. همه‌ی شرور در عالم ماده و طبیعت رخ می‌نماید و عنوانی برای جهات عدمی و امکانی پدیده‌های مادی است. با این بیان، عالم، همه خیر است و چیزی به نام شرور، آفات و تباهی وجود ندارد.

نگارنده با این عقیده همراه نیست و در جای خود به نقد و رد آن پرداخته است و در این جا تنها به‌طور خلاصه خاطر نشان می‌سازد: گذشته از آن که این عقیده مخالف وجدان است و وجود شرور در خارج نادیده انگاشته شده است، دلایل ارایه شده بر آن نیز تمام نمی‌باشد. چنین عقیده‌ای تنها در جهت مشکل فاعلی اوج گرفته است؛ به این معنا

که اگر شرور، وجودى تصوّر شوند، نیازمند فاعل خواهند بود. حال اگر فاعل آن‌ها خداوند باشد، چون از خیر محض تنها نیکویی پدید می‌آید، فاعل شرور باید غیر خداوند حکیم باشد که در این صورت، شرک پیش می‌آید.

شرور هم‌چون خیرات، وجودى است؛ اگرچه به صورت تبعى و عرضى موجود باشد. همه‌ی خیرات و شرور عوالم و عالم طبیعت، مظاهر اسما و صفات حق است و همان‌طور که همه‌ی اسما و صفات حق، حقیقى و وجودى می‌باشند، مظاهر و نمودهای آن‌ها نیز چنین می‌باشد.

همان‌گونه که رحمان، رحیم، عطوف و لطیف وجودى است، جبار، قاطع، باطش، ماکر و غیور نیز وجودى می‌باشند و همان‌طور که هادى مظهر و پدیدار دارد، مُضِلّ نیز مظهر دارد، و همان‌گونه که هادى وجودى است، مُضِلّ نیز وجودى می‌باشد.

با این بیان، شرور از لحاظ مبدء فاعلى با نقدى روبه‌رو نمى‌باشد؛ زیرا حق تعالى واحد عددى نیست و واحدیت - که مرتبه‌ی امرى پدیدارى اسما و صفات حق است - جهت فاعلى همه‌ی خیرات و شرور را در بر دارد؛ بدون آن که هیچ‌گونه کاستى در جهت خیر محض پیش آید یا آن که به اهریمن تمسک شود؛ زیرا اهریمن نیز مظهرى از مظاهر اسمای جلال حق می‌باشد؛ همان‌طور که شیطان، نفس، شرک، کفر، بت و طاغوت، هر یک نمودى از قهر حق تعالى است. این چنین نیست که اسما و صفات جمال حق را وجودى و اسمای جلال را عدمى انگاریم تا مظاهر جلالى را عدمى بشماریم یا آن که در انتساب آن به حق با نقد یا چالشی درگیر باشیم.

پس بدون آن که هم‌چون فلسفه، خلاف وجدانى را باور نماییم و

بحث را با مثال هموار سازیم، می‌گوییم: خیرات و شرور عالم طبیعت مظاهر اسما و صفات حقّ می‌باشد و هم‌چون مُظْهَر و پدیدارکننده‌ی خود، همه وجودی هستند و عالم مادی دارای این‌گونه امور کثرتی می‌باشد؛ اگرچه در نظام احسن به لطف ازلی و نمود عَرَضی تحقّق یافته باشند. حال، نوشته‌ی حاضر با چنین پیش‌فرضی وارد مباحث علت‌غایی می‌شود و از نقدهای انکارگرایان سخن می‌گوید.

### منظومه‌ی عرفانی ابن‌عربی و بحث گوارایی عذاب

دومین بحثی که لازم است مطرح شود این است که در فرهنگ قرآن مجید و دین مبین اسلام، عذاب، دوزخ، حرمان ابدی و خلود برای دسته‌ای از آدمیان امری مسلم است. خلود هرگز به معنای «مدت طولانی» نیست، بلکه همان معنای ابدی و همیشگی را دارد و عذاب، جز دردناکی و دوزخ معنایی دیگر جدای از عذاب، آتش و حرمان ندارد. در این‌جا لازم است اشاره‌ای کوتاه به کلام جناب محی‌الدین و بخشی از پیروان وی و دیگران داشته باشیم که می‌گویند: دوزخ و آتش دایمی و خالد نیست و بر فرض خلود، عذاب شیرین می‌گردد و دردناکی خود را از دست می‌دهد.

محی‌الدین می‌گوید: عذاب از عذب و گوارایی است و این‌گونه نیست که عذاب ابدی باشد یا دوزخ و آتش برای همیشه باقی بماند. این بیان یکی از برداشت‌های بی‌اساسی است که این عارف بزرگ داشته است و هرگز مورد قبول نگارنده و پذیرش نوع اهل دیانت نمی‌باشد. این سخن، برخلاف فرهنگ قرآن و روایات است و دلیل نقلی درست یا شواهد عقلی محکمی بر آن وجود ندارد.

تنها عطوفت و رِقّت قلب آنان سبب پیدایش چنین عقیده‌ای گردیده است و با تمسک به بیانات استحسانی و نقل‌هایی بی‌اساس آن را دنبال

نموده‌اند. البته، عذاب و دوزخ و حرمان و آتش ابدی تنها برای دسته‌ای خاص مورد تسالم و پذیرش همگان می‌باشد و از ضروریات دین است، ولی هرگز عذاب از عذاب نیست و گوارایی ندارد و دوزخ، به بهشت تحویل نمی‌رود و حرمان اخروی برای برخی از افراد ویژه به انجام نمی‌رسد<sup>۱</sup>.

دنیای مادی و طبیعی درگیر خیرات و شرور است و آفات و بلاها از آن دور نیست؛ چه آفات و بلاهایی که آدمی خود در پدیداری آن نقش دارد و معلول کردار دور و نزدیک او می‌باشد و یا آدمی به‌طور مباشری یا تسبیبی قریب یا به‌گونه‌ی فردی و شخصی در آن نقش نداشته باشد که در هر صورت، همه‌ی این امور و حقایق، در عالم طبیعی و غیرطبیعی و با تقصیر و قصور و امکان یا فعلیت تحقق دارد.

### نقدهای فرجام‌گرایانه

بعد از بیان پیش‌فرض‌ها و مبادی لازم، داده‌های انکارگرایان فراز به فراز پی‌جویی و دنبال می‌شود و نقدهای وارد بر آن در ذیل هر یک ارایه می‌شود.

**الف - «هنگامی که گفته می‌شود: پدیده‌های عالم، غایت کلی و نهایی دارند یا سیر الهی می‌یابند، مراد از غایت کلی و سیر الهی، فعلیت و توان تحقق هر یک از پدیده‌هاست که از ظرف امکان، استعداد و قوه به فعلیت و عینیت می‌رسند و ذره‌ای از پدیده‌ها نیست که در جهت تحقق این امر مشکلی داشته باشد.**

۱- نگارنده در این زمینه نوشته‌ای تفصیلی به نام «خلود دوزخ و عذاب و آتش جاوید» دارد. در این کتاب، نظریه‌ی جناب محی‌الدین به‌گونه‌ی مبسوط و مستدل بر اساس ادله‌ی عقلی و برون‌دینی و گزاره‌های درون‌دینی و آیات و روایات بررسی شده است.

همه‌ی ذرات عالم هستی؛ اعم از جماد، نبات، حیوان و انسان، استعداد و امکان را پشت سر می‌گذارند و به فعلیت می‌گیرند و ظرف عدمی خود را موجود می‌سازند. این را غایت کلی و سیر الهی می‌نامیم که برای پدیده‌ها، از مؤمن و کافر و خوب و بد یکسان است.

صالح و طالح، همه و همه، زمینه‌های عدمی خود را به فعلیت‌های وجودی بعدی مبدل می‌سازند؛ بدون آن که وقفه و انعطالی در جهت تحقق آن داشته باشند. این امر، غایت ابتدایی همه‌ی پدیده‌هاست که همگان به‌طور یکسان آن را خواهند یافت».

نکته‌ای که در این گفته مورد غفلت انکارگرا قرار گرفته این است که: آنچه میان مؤمن و کافر و خوب و بد و سعید و شقی یکسان است، اصل سیر می‌باشد، ولی آنچه میان آنان متفاوت است، نتیجه و آثار این سیر است. هر یک از ذرات و پدیده‌ها - از ارادی و غیر آن - در سیر ویژه‌ی خود، موقعیت متفاوت و کیفیت خاص خود را دارند و این امر، زمینه‌ی آخرت و دولت ابد و سعادت و شقاوت افراد را مشخص می‌سازد. فراز بعدی مدعی همین مطلب را دنبال می‌کند که می‌گوید: در واقع مراد از غایت، خیر و سعادت مطلوب است.

این جاست که تمایز میان خوبی‌ها و بدی‌ها ظاهر می‌شود و تقسیم انسان‌ها به سعید و شقی پیش می‌آید و هر یک از پدیده‌های عالم طبیعی با سجایای وجودی خود محسوس می‌گردند و خود را از پیش برای واپسین منزل آماده می‌سازند.

هر یک از نمودهای غیرارادی به‌طور طبیعی زمینه‌ساز کردار خود می‌باشند؛ بدون آن که نهایت شومی در انتظارشان باشد و تنها انسان

است که صاحب اندیشه و اراده است و باید پاسخ‌گوی همه‌ی اندیشه‌ها و انتخاب‌های خویش باشد. اگر انسان از اندیشه و اراده‌ی خود در مسیر درستی استفاده کند، به خیر و سعادت می‌رسد و در غیر این صورت، حرمان و عذاب را در انتظار خواهد داشت.

همه‌ی شرور و آفاتی که آدمیان در دنیا می‌بینند، اگر به سبب تقصیر و کوتاهی آنان باشد، مجازات و مکافات، مناسب آنهاست، و در صورتی که از قصور و ناتوانی و نارسایی آنان باشد، عفو و بخشش شامل حال آنان می‌گردد، و چنانچه خارج از این دو قسم باشند؛ یعنی هیچ‌گونه رابطه‌ی مباشری یا تسبیبی و علی با شرّ و آفتی که بر آنان وارد می‌شود نداشته باشد، اجر خواهد دید. انسان در همه‌ی صورت‌های یاد شده، بعد از الطاف الهی که اساس و سیعی در جزا و مکافات دارد، به این امور گرفتار می‌گردد.

بنابراین، ﴿فمن يعمل مثقال ذرّة خیراً یره و من يعمل مثقال ذرّة شرّاً یره﴾؛ هر خوب و بدی که در حساب آید، نه تنها به مشاهده‌ی همگان می‌رسد، بلکه حق همه‌ی آن را به چشم آنان می‌آورد و همه، حرمان کجی‌ها و جزای خوبی‌ها را به عینیت می‌یابند؛ بدون آن که ستمی در کار باشد که ﴿لیس بظلامٍ للعبید﴾<sup>۲</sup>.

این بندگان هستند که به خود ظلم و ستم روا می‌دارند و حق، کم‌ترین ظلمی بر بندگان خود ندارد. در این آیه «ظلام» آمده تا این معنا را برساند که ظلم کم نیز از حق، بسیار زیاد است و هیچ امر ناروایی از حق بر نمی‌آید.

ب- «در حالی که دسته‌ای از پدیده‌ها یا دست‌کم گروهی از

انسان‌ها نهایت و فرجام خیر و خوبی ندارند، بلکه بر اساس دیانت، بدترین عاقبت و نهایت - که همان آتش دردناک و حرمان ابدی و دوزخ الهی است - در انتظارشان می‌باشد».

درست است که دسته‌ای از انسان‌ها نهایت خیر و عاقبت خوبی ندارند، ولی بسیاری از پدیده‌ها و انسان‌ها که پرده‌های غفلت خود را در دنیا دریدند، به سعادت ابدی و صفای معنوی و خلود آرامش می‌رسند. این است معنای خیرِ کثیر و شرِ قلیلی که با نفی آن، ترک خیر کثیر به جهت شرّ اندک پیش می‌آید و انجام آن سزاوار حکیم نیست؛ هر چند با وجود خیر کثیر در برابر شرّ اندک، دسته‌ای از انسان‌ها - که غفلت و تباهی را برگزیده‌اند - عاقبت خوب و خوشی ندارند و بعد از مرگ گرفتاری‌های فراوانی دارند و مکافات همه‌ی کردار نامناسب خود را می‌یابند.

البته، این‌گونه نیست که این امر گستره‌ی وسیعی داشته باشد، بلکه این گروه، در مقابل اهل سعادت، اندک می‌باشند. هر چند این دسته با همه‌ی اندکی، فراوانند، این چنین نیست که همه‌ی افراد زیانکار در سطحی یکسان باشند و همگی به حرمان ابدی و دوزخ دائمی گرفتار آیند.

درست است که افراد زیانکار بسیار می‌باشند و حتی از گروه رستگاران نیز کسانی کم‌وبیش به فشارها و نگرانی‌ها و مشکلات جدی ولی جزئی دچار می‌آیند و باید از عهده‌ی رفع مشکلات خود برآیند، این چنین نیست که هر یک از آن‌ها شقاوت ابدی داشته باشد. برخی از آنان در میان مؤمنان خود را با مکافات‌های دنیوی صافی می‌نمایند و بسیاری در برزخ پاک می‌گردند و چه بسیارند افرادی که در قیامت خود را درمی‌یابند و فراوانی نیز به آتش و عذاب گرفتار می‌گردند؛ البته، بسیاری از این دسته نیز در نهایت نجات می‌یابند.

آنان که عذاب دایمی دوزخ را می‌چشند تنها برخی از اهل عناد و کفر و شرکند که در ستیز با حق تعالی بوده‌اند، و دسته‌ای از آنان هم - که همان امامان کفرند - به تابوت آتش و اسفل دوزخ راه می‌یابند.

پس این که انکارگرا می‌گوید: دسته‌ای از پدیده‌ها و دست‌کم گروهی از انسان‌ها چنین نهایت خیر و خوبی ندارند، بلکه بدترین عاقبت را دارند، تنها ویژه‌ی کسانی است که باید سزای کرده‌های بد و جنون‌آمیز و مکافات ویران‌گری‌های خود را ببینند، اما دیگر افراد اهل عذاب - که فراوانند - در نهایت، مشمول عنایات الهی قرار می‌گیرند.

پس سعادت و امید به رستگاری در انتظار عموم اهل راه می‌باشد و تنها این کجروان معاند که از نظر درکات متفاوت می‌باشند و همه‌ی آنان یکسان نیستند، در عذاب دایمی می‌مانند. البته، در هر صورت نباید الطاف الهی را از نظر دور داشت.

بنابراین، جهان طبیعت، عالم بیهودگی، غفلت و تباهی نیست و خوبی و بدی در آن یکسان نمی‌باشد و هر کس عهده‌دار کردار خوب و بد خود می‌باشد و خیر و سعادت همگان در گروی اراده و کردار خود آنهاست. سعادت و شقاوت موروثی نیست و تلاش و کردار انسان و لطف الهی در کار است و نباید آدمی خود را از تعهد و تأمل دور بدارد و بدون تلاش در انتظار خوبی‌ها باشد.

### نقد تباهی‌های دنیوی

برخی از ادعاهای منکران علت غایی متوجه امور دنیوی است؛ از آن جمله:

الف - «گذشته از آن که دسته‌ای از پدیده‌ها؛ به‌ویژه بسیاری از انسان‌ها، در دنیا نیز از غایت خیر و زندگی نیک‌بختانه به‌دورند و از حقوق اولی انسانی خود محروم می‌باشند».



در پاسخ به این فراز باید گفت: این واقعیت و حقیقتی غیر قابل انکار است که دسته‌ای از افراد از ابتدایی‌ترین حقوق انسانی خود محروم می‌گردند و دنیایی تلخ‌تر از زهر و تاریک‌تر از شب دارند.

این حقیقت وجود دارد و باید هم باشد؛ زیرا دنیای طبیعی و زندگی ناسوتی ما را زمان، مکان، ماده و عوارض آن فرا گرفته است و صلح و جنگ، قهر و مهر، سوز و ساز و درد و ناز از آن به‌دور نمی‌باشد و همه‌ی این امور مقتضای «خیر کثیر» و «شرّ قلیل» است؛ «خیر کثیری» که نمی‌تواند دور از «شر قلیل» باشد.

همه‌ی مشکلات دردناک ناسوتی و فرجام‌های شوم دنیای طبیعی حقیقت دارد و هر یک دارای قانونمندی مشخص و کلی خود است؛ هنگامی که باران می‌آید، ثمری آباد و خرّم می‌شود، سیلی سرازیر می‌گردد و به‌طور قهری کلبه‌ای ویران می‌شود؛ بادهای می‌وزند، ابرها به حرکت در می‌آیند و رودها به راه می‌افتند و هنگامی که این پدیده با سرما همراه شود، سوز و سرمایش، گونه‌ی ضعیف و استخوان در راه مانده‌ای را می‌سوزاند، ولی همین باران است که دریا می‌شود و مروارید می‌آورد و در کنارش ناآشنایی را نیز در کام می‌کشد.

آفتاب، گرما و حرارت است و سرور و روشنی حیات و زندگی؛ اگرچه چهره‌ای را می‌سوزاند، رنگ از روی پارچه‌ای می‌برد، دلی را می‌خشکاند و تشنه‌ای را می‌کشد.

شب است و آرامش و خلوت و سلوک؛ هرچند سارقی در پناه آن بیدار می‌ماند، و بدمستی فریاد سر می‌دهد.

قدرت است و دولت؛ اگرچه سلطه و ظلمی نیز تحقق یابد و مظلومی گرفتار گردد.

ناز است و زیبایی، غنج است و دلال و دل‌ربایی؛ اگرچه دامنی را به گناه می‌آلاید.

گل و گلشن را نیز خاری می‌باید.

دنیایی است آمیخته با شور و شعور، سوز و ساز، درد و ناز و قد و قامت و قیامت و شکستگی که هر یک از این گوناگونی‌ها قانونمندی خاص خود را دارد و نباید بی‌محابا بر آن تاخت.

### برخی پیش‌فرض‌های توحیدی

برای وضوح هرچه بیش‌تر نظرگاه توحیدی گفته شده لازم است به چند مقدمه توجه ویژه داشت تا کلید گشایش برخی از شبهه‌هایی که ممکن است رهزن سالک این راه گردد به دست آید.

یکم) هرچه به انجام رسد، اندکی کاستی بر نمی‌دارد و هیچ از آن کم نمی‌گردد. نه کسی از کاشته‌ی خود به‌دور می‌ماند و نه وزر و وبال دیگری را به دوش می‌کشد. هر کس بر سر سفره‌ی خود می‌نشیند و هر فردی کاشته‌ی خود را درو می‌نماید؛ خواه در دنیا باشد یا در آخرت؛ به گفته‌ی معروف: دیر و زود دارد، ولی سوخت و سوز ندارد.

آنان که دنیا را نهایت کار می‌دانند و تنها دنیای مادی و امور طبیعی را به حساب می‌آورند، سخت در اشتباه هستند. کسانی که بی‌خبر از عالم آخرت و بی‌اعتقاد به روزگار واپسین می‌باشند، به هیچ وجه نمی‌توانند حرمان خود را جبران نمایند، مگر آن‌که از خواب غفلت برخیزند و رو به راه حق کنند و دریابند که هر چند میدان عمل دنیاست، بازار مکافات، تنها دنیا نیست و حق جزای خوب و بد هر کسی را می‌دهد.

دوم) منشأ پیدایش همه‌ی پدیده‌ها، صفات، امور و آثار خوب و بد، علم و قدرت الهی است و حق تعالی خود مسجری همه‌ی جزاها و مکافات‌ها می‌باشد و خود بر بندگانش حکم می‌راند و در هر مرتبه و شأنی، هیچ چیز و هیچ کس از علم و رؤیت و مشیت و قدرت الهی به‌دور نیست.

سوم) عالم جزا و مکافات عالم تفکیک نیست، بلکه عالمی مشاعی است. عملکرد آدمی تنها در گروی مباشر نیست، بلکه همه‌ی عوامل تسبیبی و مباشری به شمار می‌آید و هر کس که به نوعی در کار خوب یا بدی دخالت داشته باشد، به اندازه‌ی تأثیرگزاری خود و به نوع و چگونگی حضور خویش محاسبه می‌شود و جزا می‌بیند.

بر این اساس است که کسی با فردی ویژه یا چیزی خاص آشنا می‌گردد و بیگانه‌ای در عالم وجود ندارد و همه‌ی نمودهای هستی و افراد، کار و عمل یک‌دیگر می‌شوند و به صورتی که در هم دخیل بوده‌اند، در نظر می‌آید و ازل تا ابد، ظاهر تا باطن، نبی تا امت، پدر تا پسر، خواهر تا برادر و مردم تا مردم، همه و همه، پاسخ‌گوی اثر خود در دیگری خواهند بود و تنها حق از عهده‌ی تحقق چنین محاسبه‌ی وسیع و داوری گسترده و دقیقی بر می‌آید که ﴿إِنَّ اللَّهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ﴾<sup>۱</sup>.

این نوع محاسبه است که ممکن است شرق تا غرب هستی را به هم در آمیزد و اول تا آخر آن را به هم مربوط گرداند که سزاوار این حسابرسی روز جزاست.

چهارم) نوع کردار با جزا مناسبت دارد و خصوصیات عمل در آن تأثیرگذار می‌باشد.

کرداری که همراه تقصیر و عمد است یا به‌طور مکرر و از روی تجزی و بی‌باکی است به‌گونه‌ای جزا و مکافات دارد و کرداری که از روی قصور و جهل و اهمال رخ داده و گناه بدوی است به نوعی دیگر. امور و صفات و خصوصیات که آدمی را در بر می‌گیرد، بدون آن که اندیشه و اراده‌ی او در تحقق آن نقش داشته باشد، به‌گونه‌ی دیگری است و همه‌ی صاحبان

تسبیب و مباشر آن امور و صفات باید پاسخ‌گوی آن باشند. چه بسا عملی از کسی سرزند و صاحب آن، نقش چندانی در آن نداشته باشد و به او عوض و جزایی جزایی عطا نمایند تا عدالت کامل در قیامت از حق به انجام رسد.

اینک بعد از بیان این امور باید گفت: در رابطه با عالمی چنین گسترده و خدایی چنین مقتدر، اهمال و ساده‌انگاری سزاوار انسان عاقل و خردورز نیست.

عاقل نباید خود را درگیر محاسبات جزئی، صوری، محدود و ناقص دنیایی کند و نظام دقیق تکوین را به بافته‌های ذهن خود یا دیگران آلوده نماید. عاقل باید حد خود را بشناسد و دریابد که این ملک، خدایی، و هر ذره، حسابی دارد و صاحب راه در راه است و صاحب هر ذره، مصاحب و همراه خویش را در همه‌ی مسیر همراهی می‌نماید.

عاقل نباید تنها یک طرف سکه را از دور نظاره کند و با نظر ناقص خود، درباره‌ی «لوح محو و اثبات» حکم نماید و از قضا و قدر پدیده‌های هستی به دور ماند. باید دل قوی داشت و دریافت که برای هر دادی، داداری است و همه‌ی نمودها و انسان‌ها را حسابی بس دقیق همراهی می‌کند و ذره‌ای و لحظه‌ای فروگذار نمی‌گردد و نباید موارد و ویژگی‌ها و افراد را با هم خلط نمود؛ همان‌طور که مدعی چنین کرده است.

ب - «دسته‌ای از حقوق اولی خود محروم می‌گردند و در بدترین وضعیت به دنیا می‌آیند، در سخت‌ترین شرایط زندگی می‌کنند و با شوم‌ترین فرجام از دنیا می‌روند. این واقعیت تلخ را می‌توان در همه‌ی طبیعت مشاهده نمود؛ واقعیت تلخی که منحصر به حیوان یا انسان نیست و بسیاری شواهد آن ما را از بیان بی‌نیاز ساخته است».

در این گفتار، چند عنوان اهمال و ساده‌انگاری انکارگرا را به روشنی بیان می‌دارد. مدعی، بسیاری شواهد را دلیل بر بی‌نیازی بیان و توضیح ادعای خود قرار می‌دهد؛ بدون آن که موردی را به دقت دنبال نماید و روشن سازد؛ در حالی که شواهدی وجود ندارد و شواهد ادعایی نمی‌تواند دلیلی برای سخن او باشد.

گذشته از آن که مدعی نهایت کار را نابودی می‌پندارد و آن را نیز در دنیا و پایان مرگ‌بار آن به شمار می‌آورد؛ در حالی که نه مرگ نابودی است و نه دنیا فرجام پدیده‌ها می‌باشد.

همه‌ی شومی، سختی و تلخی مورد نظر یکسان نیست و می‌تواند هر یک با دیگری متفاوت باشد؛ مشکلاتی که از کوتاهی عمدی یا سهوی و تقصیر بوده و یا تسبیبی یا مباشری می‌باشد یا برای انجام کارهای غیری یا ویژگی‌های طبیعی پدید آمده باشد، هر یک به‌طور مناسب به حساب می‌آید و مورد جزا و مکافات قرار می‌گیرد و هیچ فرد یا چیزی نادیده گرفته نمی‌شود؛ خواه اشیا و پدیده‌های غیر ارادی باشد یا حیوان و انسان. البته، انسان بیش‌ترین اهمیت و والاترین جایگاه را دارد؛ اگرچه نسبت به دیگر نمودهای هستی اهمالی رخ نمی‌دهد.

ج- «بنا بر اصول دیانت نمی‌توان نهایت و سعادت ابدی را نسبت به همه‌ی مردم پذیرفت و این خود پرسش‌های گوناگونی را در پی می‌آورد که به‌طور خلاصه و محدود عنوان می‌گردد:

اگر فرجام همه و غایت و سیر آنان ربوبی و الهی است، چرا دسته‌ای از آفریده‌ها به حرمان ابدی گرفتار می‌آیند و دوزخ دایمی می‌یابند؟!».

نتیجه‌ای که انکارگرا از داده‌های خود می‌گیرد این است که نمی‌توان بنا بر اصول دیانت، سعادت ابدی را برای همه‌ی مردم پذیرفت، ولی او سعادت ابدی و پرسش‌های خود را مورد دقت و توجه کامل قرار نمی‌دهد؛ در حالی که سعادت ابد، همان «خیر کثیری» است که بی‌حساب به کسی داده نمی‌شود و اصول دیانت، وصول به آن را به امور و شرایطی محدود دانسته که کم‌ترین آن، «توجه» و دوری از «غفلت» است.

سعادت ابدی غیر از سیر اوّلی پدیده‌هاست. سیر اولی نمودهای هستی نسبت به همگان یکسان است و هر یک از آن بهره و نصیب مناسب خود را دارد؛ در حالی که سعادت ابدی درگروی سیر صعودی و توجه و بیداری آدمی می‌باشد که حق آن را در همه‌ی پدیده‌ها به ودیعت نهاده است.

هنگامی که لطف خیر کثیر همراه شر اندک است، دیگر نمی‌توان اهمال و عناد داشت و غفلت و الحاد را بیش‌تر ساخت و بی‌خیال از همه و همه، در پی سعادت ابدی بود و ملاک و میزان هر یک را از نظر دور داشت.

عالم طبیعت و سیر ناسوتی از صفا و لطفی برخوردار است که نباید نسبت به آن اهمال و عناد داشت و بدون دقت و اندیشه از آن گذشت. باید توجه داشت که «سر می‌شکند دیوارش!» نه آن که سنگی از دیوار می‌آید و بر سر می‌خورد، بلکه دیوار است که خود، سر می‌شکند. از این بیان می‌توان پرسش‌های بعدی را به‌راحتی دنبال نمود و دریافت که چگونه مدعی در غفلت و الحاد افتاده است.

غایت ربوبی، هنگامی که با غفلت و عناد خلقی همراه می‌گردد، حرمان ابدی و دوزخ دایمی را بر اساس تحویل خیر کثیر به شرّ قلیل به

دنبال می‌آورد و این خود لطف و زیبایی آفرینش، بلکه پدیداری و دقت و ظرافت عالم طبیعت را ثابت می‌کند؛ به طوری که خواب و بیدار و غافل و هوشیار یکسان نیستند و هر واقعیتی آثار ویژه‌ی خود را به دنبال می‌آورد.

د - «نه می‌توان حرمان را سعادت دانست و نه مبدء فاعلی را دور از قصور و تقصیر به حساب آورد».

اگرچه حرمان را نمی‌توان سعادت نامید، این امر، قصور و تقصیر مبدء فاعلی را ثابت نمی‌کند؛ زیرا مبدء فاعلی پدیده‌ای بدیع آفریده و خیرِ کثیر را با شرِ اندک آمیخت و اندیشه و اراده را در انسان شکوفا نموده تا آدمی راه را از چاه باز یابد و خود را در چاه ماده و ظلمت دوزخ و محرومیت نیفتکند.

پس اگر تقصیر و قصوری باشد، در زمینه‌ی خلقی می‌باشد و این آدمی است که باید مواظب باشد شرور گریبان وی را نگیرد و او را از سعادت محروم نسازد؛ زیرا قصور و تقصیر از جهل و ضعف است و هرگونه کاستی چنین زمینه‌هایی دارد و حضرت حق تعالی دور از این‌گونه صفات نقص می‌باشد؛ زیرا علم و قدرت و جوبی هرگز زمینه‌های نقص را با حق همراه نمی‌سازد.

ه - «این چه نهایت و غایت و چه نظم خیر و ناظم خیری است که خلق خود را گرفتار حرمان ابدی می‌سازد و آنان را به سرنوشت شوم مبتلا می‌گرداند!»

غایت و نهایت بسیط با هر ذره همراه است و هیچ کس در راه نمی‌ماند و همگان، از خوب و بد، به منزل‌گاه ابدی خود خواهند رسید؛ پس هر کس را غایت و نهایتی است و نارسیده و در راه مانده و به زمین افتاده و در لابه‌لای طبیعت گرفتار شده وجود ندارد و همه‌ی اهل طبیعت

به فعلیت و وصول مناسب خود می‌رسند. بنابراین نباید گفت: این چه نهایت و غایتی است؛ چرا که نهایت و غایتی است مناسب؛ با غفلتی، دولتی بر باد می‌رود و با نسیمی، دلی شاد می‌گردد.

این همان نظم خیر و نظام احسن و ناظم حکیم و لطیف است که خیر کثیر را با شر قلیل دمساز کرده است و این جهت خَلقی و سوء ادراک و اراده است که حرمان ابدی را محقق می‌سازد.

فاصله‌ی میان سعادت و شقاوت بس بعید و بس نزدیک است. بعید است؛ چون خیر کثیر است، و نزدیک است؛ چون شر قلیل در کمین آدمی است.

پس این جهات سوء خَلقی و نقاط ضعف ارادی است که سرنوشت شوم را به بار می‌آورد و ناخالصی‌ها را در نهایت به شومی تحویل می‌برد. این حقیقت که همه‌ی پدیده‌های عالم یکسان نیستند و ذره تا ذره، دره‌ای در میان دارد و هر سیر و حرکتی همراه صعود و ریزش می‌باشد، نظم بدیع و صنع احسن است. هر چه تحقق می‌یابد، اگر فعل حق باشد، به عمد خواهد بود و غفلت و سهو و تردیدی بر نمی‌تابد؛ این آدمی است که عمد و غیر عمد و سهو و غفلت در او راه می‌یابد و کارهایش ممکن است به‌دور از توجه باشد.

کرده‌های حق، همه به عمد است و ناتوانی در کار حضرتش نیست و قدرت و جویی نفی و عدم در خود ندارد تا امکان و استعداد یا ناتوانی در او راه یابد. اگرچه توانش و جویی و ازلی است، جهت خَلقی و حکمت صنع در صورت حدوث راه‌گشای اقتدار آدمی در اراده و انتخاب می‌باشد و این خود، بدیعی صنع و لطیفی پدیداری پدیده‌هاست که آدمی نباید از آن غفلت داشته باشد.

بنابراین، آفرینش عمدی است و با توان و نظم پدیدار و چیده شده



است و ناپسند و دور از خیر و خوبی نمی‌باشد. این صنع بدیع است که باید آدمی آن را دریابد و خود را به آب وجود اندازد و در آن غرقه نگردد و به شومی و حرمان و شقاوت ابدی گرفتار نشود و دنیای ارادی خود را با توجهات درست و اندیشه‌ی الهی و معرفت توحیدی همراه سازد و خود را به حق سپارد و از باطل دور دارد.

پس این بیان بی‌اساس و نادرستی است که می‌گوید:

«همه‌ی این برداشت‌ها - که واقعیت‌هایی ملموس است - از

عدم وجود ناظم مدرک و خیر و خوبی و خارجی حکایت

دارد»؛

زیرا همه‌ی شواهد عینی و علمی، حکایت از مدبّر علیم و قادر حکیمی دارد که درک آن، خود سبب رستگاری است. با توجهی آزاد و ادراکی سالم و نفسی دور از الحاد و عناد می‌توان شاهد صنع بدیع و نظم کامل و نظام احسن بود و دور از همه‌ی کج‌روی‌ها، کاستی‌ها را شناسایی کرد و شرایط و ویژگی‌های هر یک را به قدر توان بازیابی نمود و مشکلات خلقی را هموار ساخت و دل را از کدورت پاک داشت.

### مشکلات و عوامل آن

انکارگرایان در نظری دیگر به عالم طبیعت و آدمی می‌گویند:

«چنانچه همه‌ی مشکلات و شومی‌های ابدی را به دوش

پدیده‌ها و خود بندگان اندازیم و خدای دانا و توانا را از آن

دور بداریم، باز این سخن پیش می‌آید که بندگان از خود

چیزی ندارند و هرچه هست؛ اعم از فعلیت، توان و استعداد،

از خالق ناظم است، مگر آن که بگوییم همه‌ی کاستی‌ها از

اهریمن است و بنده و خالق را از آن دور بداریم که باز نیز با

مشکل روبه‌رو می‌باشد و این پرسش پیش می‌آید که دو خدایی و دو مبدء قدرت، دور از قدرت مطلق و خداوند ربوبی است».

از بیان مدعی این‌گونه به دست می‌آید که مشکلات نظام تکوین و آدمی بر اساس توحید و مبدء فاعلی وجوبی به سه عامل کلی باز می‌گردد: یا همه‌ی تباهی‌ها و مشکلات برآمده از پدیدارکننده و مبدء فاعلی پدیده‌هاست که مطلوب مدعی می‌باشد و او این امر را دلیل بر عدم مبدء فاعلی می‌داند؛ یا همه‌ی آن پی‌آمد آفریده‌هاست که باز نیز به مبدء فاعلی باز می‌گردد؛ زیرا نمودهای هستی از خود چیزی ندارد و موجودی آنان از حق است و در نتیجه، همه‌ی نقدها به نوعی به حق بازگشت دارد.

در فرض سوم، اگر شروری که آفریده‌ها با آن درگیرند را به پدیده‌ها و پدیدارکننده‌ی وجوبی برنگردانیم و همه‌ی آفات و شرور و کاستی‌ها را به اهریمن نسبت دهیم، باز مشکل از مبدء فاعلی رفع نمی‌گردد؛ زیرا دوگانگی در مبدء قدرت، به هر شکل که باشد، با مبدء خیر وجوبی منافات دارد؛ چرا که علم و قدرت حق، مطلق است و دور از هر ضد، مثل و شریکی می‌باشد.

پس زمینه‌ی مشکلات خلقی را به هر صورت که دنبال کنیم، نتیجه یکی است و همه‌ی شرور به حق باز می‌گردد؛ چه از ظهورها باشد و چه از اهریمن و چه از حق؛ زیرا با پذیرفتن نقص در نظام تکوین و رفع مبدء وجوبی بیان مدعی اثبات می‌گردد.

### تساوی نفی و نقص

اگر گفته شود:

«با نقص طبیعت، برای مبدء فاعلی نقص اثبات می‌شود؛ نه

نفی، و استدلال مدعی، اثبات‌گر نفی مبدء فاعلی نیست و

تنها نقص را اثبات می‌نماید؛

در پاسخ باید گفت: نتیجه‌ی نقص و نفی واحد است و میان موحد و ملحد در این جهت تفاوتی نیست؛ زیرا موحد داعیه‌ی خدایی ناقص را ندارد و با اثبات نقص در مبدء فاعلی، در واقع، استدلال نفی محقق می‌گردد؛ چرا که موحد، مبدء فاعلی را وجود و جویی مطلق می‌شناسد و او را به عنوان خالق واحد، علیم، قادر و حکیم می‌ستاید.

انکارگرا با اثبات نواقص خلقی در پی نفی اصل مبدء است و به دنبال اثبات مبدء ناقص نیست و در نظر موحد نیز نقص در مبدء فاعلی برابر نفی آن می‌باشد. از این رو در پی رفع هرگونه نقص از مبدء فاعلی با بیان «خیر کثیر و شر قلیل» می‌باشد.

#### مبادی تحقق کردار آدمی

در پاسخ به این پرسش لازم است گونه‌ها و جهت‌های مختلف کردار آدمی با یکدیگر؛ هرچند به صورت کوتاه، بررسی شود تا زمینه‌های اعدادی و فاعلی از زمینه‌های اصیل و تبعی به‌طور گویا تشخیص داده شود و نقش هر یک روشن گردد.

با آن که در تحقق امور و کردار آدمی جهت‌های خلقی و حقی و حتی اهریمنی را باید پذیرفت، نباید لحاظ اعدادی و نسبی را از نظر دور داشت، بلکه لازم است همه را با هم لحاظ کرد و هیچ یک را به‌طور تنها و مطلق ملاحظه ننمود، اگرچه مبدء فاعلی اصیل در هر صورت پدیدارکننده‌ی همه‌ی نمودهای هستی است.

اهریمن را می‌پذیریم و آن را به عنوان شیطان رجیم - مطابق واژه‌ی قرآنی آن - می‌شناسیم، اگرچه شیطان فاعل و خالق کردار بد آدمی نیست و شیطان و یا شیاطین جن و انس همراه کدورت‌ها و ضعف نفسانی افراد

و زمینه‌های استعدادی، همه در چینش بدی‌ها نقش اعدادی دارد و هیچ‌یک از مبادی یاد شده به‌طور مستقل یا به عنوان مبدء اصیل فاعلی نقش ندارد و ﴿وَاللّٰهُ مِنْ وَّرَائِهِمْ مَحِيْطٌ﴾<sup>۱</sup>، خود بیان‌گر لحاظ اعدادی آن‌هاست.

تنها حق است که در چهره‌ی صفات جلال بر همه‌ی جهات اعدادی و خلقی این‌گونه مهر وجود می‌زند و آن‌ها را آشکار می‌نماید و با آن که ﴿قُلْ كَلَّ مِنْ عِنْدَ اللّٰهِ﴾<sup>۲</sup>، لحاظ اعدادی همگان در بروز و ظهور کردار نگه‌داشته می‌ماند.

برای یافت چگونگی حقیقت کردار آدمی - که بحث عمده‌ی ماست - باید توجه داشت نه آدمی می‌تواند دور از کردار خود باشد و نه لحاظ استعداد، نفس و شیطان را می‌توان نادیده گرفت. هم‌چنین نباید خدا را از هیچ‌کاری به‌دور داشت یا همه را در ظرف اعداد و اصیل منسوب به حق دانست که هیچ‌گونه اطلاقی در این زمینه معقول و منطقی نمی‌باشد. تنها با این چینش می‌توان بحث حاضر را به‌خوبی روشن ساخت.

### جهت خلقی و قانون مُشاع

جهت خلقی پدیدارها و کردار آدمی به‌گونه‌ی مشاعی و جمعی تحقق می‌یابد و آثار، ثمرات، جزا و مکافات آن نیز این‌گونه محاسبه و بررسی می‌شود.

توضیح این که چنین نیست که فردی بگوید: من خود به‌تنهایی کاری را انجام می‌دهم، هرچند آن کار در ظاهر شکل فردی داشته باشد؛ زیرا آدمی نمودی از همه‌ی عوامل و اسباب و انگیزه‌های خارجی، داخلی،

۱- خداوند بر همه‌ی هستی افراد و پدیده‌ها اشراف و احاطه‌ی کامل دارد. بروج / ۲۰.

۲- بگو: همه‌اش از نزد خداست. نساء / ۷۸.

خلقی و خالقی خود است که در مجموعه‌ی گسترده‌ای به صورت واحد مشخصی به نام فرد ظاهر می‌گردد.

آدمی تنها نیست و در حال تنهایی نیز مجموعه‌ای از صورت‌ها و حالت‌های گوناگون پیشینیان خود می‌باشد؛ از آفریدگار تا پدر و مادر و از محیط و مکان تا زمین و زمان و شرایط و مربی و فرد و جامعه. هر فرد چهره‌ای از همه‌ی این چهره‌های گوناگون می‌باشد که زمینه‌های استعدادی آن در نمود فعلی کردار وی مشخص می‌گردد.

این چنین نیست که آدمی خود به تنهایی فاعل و پدیدارکننده‌ی کارهای خوب و بد خود باشد. این‌گونه نیز نیست که حق تعالی بدون واسطه‌ی سببی و اعدادی چیزی به آنان برساند و برای آدمیان نفس بکشد و به‌جای آن‌ها به خور و خواب پردازد؛ و این‌گونه هم نیست که شیطان و اهریمن عامل بدی‌ها و زشتی‌ها باشد. همه‌ی زمینه‌های پیشین، هر یک به نوعی، در ظهور امور و کارها نقش اصیل و اعدادی دارد که نقش اصیل ایجاد از آن حق است و دیگران جهات اعدادی دور و نزدیک را به عهده دارند.

با آن که حق با ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ﴾<sup>۱</sup> خود را راه‌گشای همگان معرفی می‌کند، در ﴿إِنَّمَا شَاكِرًا وَإِنَّمَا كَفُورًا﴾<sup>۲</sup> غلبه‌ی جهت خلقی را نیز گوشزد می‌نماید؛ و با آن که ﴿ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾<sup>۳</sup> سر می‌دهد و لحاظ حقی و خلقی را با هم عنوان می‌کند، لحاظ حقی در آن چیرگی دارد و در هیچ موردی نمی‌توان لحاظ اطلاقی را در موارد و مصادیق عنوان نمود. ظرف

۱- ما راه هدایت را به انسان نشان دادیم. انسان / ۳.

۲- یا شکر می‌گذارید و در آن راهی که نشانمان دادیم گام می‌نهدید و یا کفران و ناسپاسی کرده و به بیراهه می‌روید. انسان / ۳.

۳- سپس آدمی را به پایین‌ترین مراتب وجود سوق دادیم. تین / ۵.

اطلاق لحاظ جمعی خود را دارد و فردیت در آن تحقق نمی‌یابد و ظهور و آشکاری و ویژگی‌ها، از عنوان‌های گوناگون خلقی و حقی حکایت می‌نماید.

### چگونگی جزا

حال جای این پرسش است که اگر همه‌ی عوامل اعدادی و اصیل در تحقق کردار همه دخالت دارد و هیچ یک از انسان‌ها یا کردار آنان به عنوان فعل مباشری بدون تسبیب ملاحظه نمی‌شود، پس چگونه جزای کردار بندگان به‌طور فردی و استقلالی محاسبه می‌گردد؟ همان‌طور که آیه‌ی ﴿ اقرء کتابک، کفی بنفسک الیوم علیک حسیبا ﴾<sup>۱</sup> گواه این مطلب است. در پاسخ باید گفت: هرگز فعل مستقل مباشری به‌دور از تسبیب نمی‌باشد و عنوان ﴿ اقرء کتابک ﴾ منافاتی با این معنا ندارد و فردیت تخالفی با تسبیب جمعی پیدا نمی‌کند. محاسبه‌ی هر فردی در جهت تحقق کردارش به‌طور نسبی، تبعی و عمومی است؛ همان‌طور که حق تعالی در آیه‌ی شریفه می‌فرماید: ﴿ یومئذ یصدر الناس اُشتاتاً لیروا أعمالهم ﴾<sup>۲</sup> گروه‌پردازی‌های مردمی برای مشاهده‌ی کردارشان و وصول به آن می‌باشد. این آیه در رابطه‌ی پدیده‌ها و مردم با یک‌دیگر و تسبیب آن‌ها با هم ظهور دارد؛ زیرا اساس عدل الهی فعل و جزای بندگان به‌طور تسبیبی، مباشری و مشاعی است و عمل تفکیکی در خارج تحقق ندارد و در اصل هیچ عملی به‌طور فردی و استقلالی شکل نمی‌پذیرد تا محاسبه‌ی فردی و استقلالی داشته باشد؛ چون کردار آدمی زمینه‌های

۱- نامه کردارت را بخوان، تو خود در حق خویش برای حسابرسی کافی هستی. اسراء / ۱۶.

۲- قیامت روزی است که مردم گروه‌گروه برای دیدن رفتار و کردارشان [از درون قبرها] خارج شده و در صحنه‌ی قیامت محشور می‌شوند. زلزال / ۶.

وراثتی، زیست محیطی و حیثیت‌های گوناگون دیگری دارد که با تحقق و بروز استقلالی مناسبی ندارد.

به بیان دیگر: کردار آدمی در دنیا بیش‌تر نمود مباحثی و کم‌تر نمود تسبیبی دارد؛ هرچند در دنیا عمل آدمی را در ظرف مباحث می‌توان شناخت، از دیدگاه حقیقی، در ظرف جزا و مکافات و هویت ظهوری و نموداری، کردار، آثار و اوصاف و عوامل متفاوت آن در دنیا و به‌خصوص در آخرت بیش‌تر نمود تسبیبی دارد و مباحث از نمود کم‌تری برخوردار است.

بنابراین، آثار وضعی کردار آدمی در دنیا یا جزای اخروی آن معیار و محاسبه‌ی تسبیبی بیش‌تری دارد و با آن که جهت تسبیبی اعمال نسبت به جهت‌های صوری و تکلیفی یا عناوین و ملاکات عقلایی از اصالت بیش‌تری برخوردار است، معیارهای مباحثی دارای قوت بیش‌تر و ظهور برتری است.

هنگامی که معیار اخروی کردار ملاحظه شود و حق میان بندگان حکم کند: ﴿ اِنَّ اللّٰهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ ﴾<sup>۱</sup>، محاسبه‌ی کردار به‌طور مشاعی می‌باشد و نسبت به یک کار، فاعل مباحث و تسبیب و همه‌ی عوامل اعدادی و اصیل - از نفس تا شیطان و از حق تا خلق - منظور می‌گردد و تحقق چنین محاسبه‌ای در جهت رسیدگی به یک عمل از یک ذره در میان پدیده‌ها، جز از حضرت حق تعالی ممکن نیست که ذهن آدمی از ادراک و بازیابی آن کوتاه است.

تنها حضرت حق است که همه‌ی بندگان و پدیده‌های ارادی و غیر ارادی - از حیوان و انسان تا دیگر پدیده‌ها، ذره‌ها و جسم‌ها و نباتات - را

۱- حکم خداوند میان بندگان قطعی است. غافر / ۴۸.

این‌گونه محاسبه می‌نماید و ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾<sup>۱</sup> را محقق می‌سازد و کردار و کارهای هر ذره را - که دیگر من و ما ندارد، هرچند همه‌ی پدیده‌ها نطق «من» دارند - به حساب می‌کشد؛ ثمرات و آثار کارها را به رؤیت همگان می‌رساند و هر کس کارهای خود و دیگران را به عیان می‌یابد و شخصیت فردی و نوعی خود و همگان را درمی‌یابد و هویت خویش و خویشان را شخصیت حقیقی خود و ایشان می‌یابد؛ در حالی که در دنیا در هیچ دادگاهی چنین برخورداری - حتی به‌طور ناقص - قابل طرح و انجام نیست.

دادگاه‌ها؛ خواه شرعی باشد یا غیر شرعی، در جهت مباشری و تسبیبی قریب رسیدگی می‌نمایند، آن نیز با هزاران خطا و اشتباه و اشکال عمدی که لازمه‌ی ظرف ناسوت و عالم کثرت و حال و هوای نفسانی است و از آن‌گریزی نیست. بر این اساس، همه‌ی قضاوت‌های بشری در محاکم عادی و شرعی لحاظ حکمی، صوری و ظاهری دارد و اعتبار آن، تنها در دنیا و ظاهر است و ارزش حقوقی خود را در صورت ظهور حقایق پنهانی از دست می‌دهد و در آخرت نیز همه‌ی احکام صادر شده از محاکم و افراد نسبت به همه‌ی امور و جهات و کارها مورد رسیدگی حق تعالی قرار می‌گیرد و همه‌ی حقوق به‌طور کامل استیفا می‌گردد.

هرگونه قضاوت، رابطه و استیفای حقوق در دنیا حکم‌گزینش موقت را دارد و در نهایت، هر یک مورد بازرسی و تصفیة کامل قرار می‌گیرد؛ برای نمونه، می‌توان گفت: این امر، حکم مساعده‌ی پیش از پرداخت کامل حقوق را دارد که پرداخت کامل آن بعد از تسویه‌ی کامل و سرآمدن مدت قرارداد می‌باشد.

۱- هر کس ذره‌ای کار خیر و یا شر انجام دهد، همان را به عیان خواهد دید. زلزله / ۷- ۸.



## نتیجه و توجه

از آن چه گذشت نتیجه می‌گیریم که نباید نظام آفرینش را با برخوردهای صوری ذهن محدود و انکارهای بی‌محابای الحادی و عنادی پی‌گیری نمود؛ همان‌طور که نباید هستی را منحصر در عوالم مادی و دنیای طبیعی دانست. هم‌نظام کیوانی پیچیده‌تر از آن است که ما می‌پنداریم و هم عوالم وجودی گسترده‌تر از عالم ناسوتی ماست. باید دانست که دنیای سراسر شعور و زیبایی ناسوت را فاعل و جویی و وجود ربوبی ایجاد نموده است و در آن، هر لحظه نوبه‌نو اظهار نمود و وجود می‌نماید و حقوق همه‌ی پدیده‌ها را در همه‌ی ظروف منظور می‌دارد؛ امتنان و الطاف ربوبی حضرتش، هستی را در برگرفته و حامی همه‌ی بندگان خود می‌باشد و نظام احسن طبیعت و تکوینش را بر اساس شور، شعور، حکمت، عدل و احسان بنا نموده است. بر این اساس، باید بیدار بود و از غفلت و عناد دوری گزید و سعادت ابدی را با حصر شدن در زندگی گناه‌آلود تباه ننمود. باید خود را در دنیای ناسوت و ماده‌ی غفلت و آلودگی محدود نساخت و راه آگاهی و طهارت را دنبال کرد و با گام‌هایی محکم و استوار در پی سعادت ابدی شتافت.



## فصل سوم

### کاستی های نظم جزئی پدیده ها

مدعی بعد از بیان مبانی کلی و مسایل عمومی اخروی، مشکل را به دنیا می‌کشاند و با وجود پذیرش نظم جزئی، دنیای مادی را درگیر کاستی‌های فراوان می‌داند و در سیر، رشد و کارگشایی آن خدشه وارد می‌کند و آن را دور از حرمان، نقص، بی‌رحمی و خطرباری نمی‌داند، و می‌گوید:

«گذشته از حرمان ابدی و نهایت شوم کلی برای بسیاری از

پدیده‌ها، نظم جزئی موجود جهان ماده نیز درگیر کاستی‌های

فراوانی است و سیر، رشد، منس و کارگشایی آن دور از

حرمان و نقص و بی‌رحمی و خطرباری نیست.»

البته، انکارگرا به این امر توجه ندارد که نظم جزئی دنیا همراه تضاد، برخورد و تعارض شکل می‌یابد و نقص، بی‌رحمی و کاستی امری عادی برای عالم ناسوت می‌باشد، بلکه خطرباری، حسن نظام احسن ناسوتی است.

سیر، حرکت، جنبش، تلاش، تعارض و تضاد لازمه‌ی وجودی نظام مادی است؛ چنان که سیر و حرکت، همه این عناوین را در خود توجیه می‌کند.

لازمه‌ی نظام ناسوتی و خیر کثیر با شر اندک، وجود پدیدارهای طبیعی و قسری است؛ به طوری که با حذف این گونه عناوین و کاستی‌ها و موجودیت‌ها دیگر چنین نظامی نخواهیم داشت و دفع شرّ قلیل به حذف خیر کثیر می‌انجامد؛ گذشته از آن که همه‌ی موارد شرّ قلیل، خود لطف و حسن کثیر را به دنبال دارد و موجب بسیاری از خیرات و خوبی‌ها می‌گردد.

### زیبایی و تازگی

از آن‌جا که مدعی این امر را با مثال پی‌گیری نمود، شایسته است ما هم برای وضوح هرچه بیشتر، این مطلب را با بیان همان مثال‌ها دنبال نماییم و روشن سازیم که چگونه در دل شرّ کم، خیر فراوان وجود دارد و چگونه نظام ناسوتی با همین معنا حسن و لطف می‌یابد.

از نمونه‌های برشمرده‌ی وی چنین بود که:

«هر روزه، طبیعت خون‌بار با کمال بی‌رحمی، خاک و خون به هم می‌آلاید و قربانی فراوانی را از دنیویان بر می‌گیرد. این چه غایت خیر و نیکویی است که پدیده‌های آن در تنازع بقا با کمال بی‌رحمی یک‌دیگر را به راحتی می‌درند و هر یک هر طور که می‌تواند دیگری را نابود می‌سازد تا دمی بماند، غافل از آن که بقایی در کار نیست و یکی پس از دیگری یا همراه دیگری گرفتار رنج، درد، مرگ و حرمان خواهد شد.»

در پاسخ به این ادعا باید گفت: مطالب گذشته در ترسیم صحت و درستی ماجرای طبیعت کافی است و خیر کثیر با شرّ قلیل ویژگی‌های خاص طبیعت را به بار می‌آورد و زیبایی‌های عالم ناسوت را شکل می‌بخشد. تنها انسان اندیشمند و هوشیار است که باید لطایف آن را با دقت هرچه بیشتر در یابد.

آدمی با دقت درمی‌یابد که زیبایی و لطافت و تازگی طبیعت در گروهی  
 غداری آن می‌باشد و بی‌رحمی آن هم چون بی‌رحمی طیب در هنگام  
 جراحی است و خاک و خون، سوز و ساز و چنگ و نای و غنج و ناز است  
 و قربانی‌های به صف کشیده‌ی آن، گرفتاران شوق، عشق، شور و مستی  
 می‌باشند و با آن که همگی به قربانگاه می‌روند تا قربانی شوند، هیچ یک  
 نبود نمی‌گردند. فرق است میان عشق و اجبار، قتل و شهادت و فنا و  
 هلاکت، و همه‌ی این عنوان‌ها در جهت فاعلی و غایی و قصد و انگیزه‌ی  
 فاعل و خصوصیات و آثار فعل، با هم تفاوت دارد.

چیزی که هیچ ذره‌ای هرگز به آن آلوده نمی‌گردد، هلاکت و نابودی  
 است و چیزی که مطلوب همه‌ی ذرات وجود است، فنا و قرب به حق و  
 وصال حضرت ابد است. همه می‌روند که بمانند، کشته می‌شوند تا زنده  
 شوند و به قربانگاه می‌روند تا آشنای دیار ابد گردند.

آنچه در سیر و حرکت پدیده‌ها و حیوان و انسان مشاهده می‌شود؛  
 اگرچه در ظاهر «تنازع بقا» نامیده می‌شود، هرگز این واژه برای این معنا  
 مناسب نیست و در حقیقت، «تصالح در بقا و حیات» است؛ زیرا ترک این  
 شور، شوق و عشق، پی‌آمدی جز مستی، رکود، خمود، سستی و کهنگی  
 ندارد و هستی از این نقص‌ها و عیب‌ها به‌دور است. همه و همه در پی  
 وصول ابد مستی می‌کنند و شور و شریا می‌دارند.

آنچه در ظاهر طبیعت است، دریدن و جویدن و بلعیدن نیست، بلکه  
 شور و شری است که خوراک ابد به بار می‌آورد و هر موجود مادی را  
 برای وصول به ابدخانه‌ی حق آماده می‌سازد و هر ذره، دیگری را در  
 وصول به این خلوت‌خانه همراهی می‌کند و اسباب آن را فراهم می‌سازد  
 و مشکلات آن را هموار می‌نماید.

مرتبه‌ی ناسوت است که سفره‌ی ابد می‌گستراند و اشتهای ابد دارد و  
 زمینه‌های ابدسازی را سامان می‌بخشد.

پس این انکار که «بقای در کار نیست» غفلت است و باید گفت: نابودی و هلاکتی در کار نیست و همه‌ی آکل و مأكول‌ها و قاتل و مقتول‌ها، مهمانان ابدند و وصولی دور از رنج، حرمان، مرگ، و نابودی را دنبال می‌کنند.

### أفت و خیز طبیعت

آنچه درباره‌ی اشکال مدعی به‌طور خلاصه دنبال شد، به زبان شورو عشق بود و آن ماجرای هستی است که به صورت گویا و خموش شکل می‌گیرد. اینک این امر با رویکردی برهانی دنبال می‌شود تا از وضوح بیش‌تری برخوردار گردد.

به‌طور طبیعی، ناسوت و دنیای مادی و نظام کیوانی درگیر سیر و حرکت می‌باشد و هستی مادی هرگز بدون سیر و حرکت ناسوتی و نظام مادی تحقق نمی‌یابد و بر فرض محال، اگر حرکت طبیعی از هستی ناسوتی گرفته شود، چیزی جز هستی مرگ‌بار از آن نمی‌ماند؛ بنابراین، طبیعت و تازگی آن و تولید و بقای نوعی و فردی آن درگرو همین سیر و حرکت است.

تحقق حرکت و دیگر اوصاف و عنوان‌ها، درگرو تقابل، تضاد، تعارض، تنازع، تساقط، درگیری، افت و خیز و موت و حیات می‌باشد و هرگز هستی و ظهور مادی را نمی‌توان به‌دور از چنین عناوین و اوصافی دانست. نتیجه‌ی نهایی، ثمره‌ی اصلی، غایت حقیقی و غرض واقعی از سیر و حرکت و افت و خیز طبیعت چیزی جز تحقق ابد و وصول دائمی به حضرت بقا - که نهایت سیر و قرب همه‌ی پدیده‌هاست - نمی‌باشد.

نتیجه این‌که: حقیقت طبیعت مادی و غایت و نهایت آن در سه اصل «سیر و حرکت»، «افت و خیز» و «تحصیل ابد» خلاصه می‌شود و طبیعت، انسان و جهان به‌دور از محدودیتهای نادرست، زیبا و

گواراست و باید آن را ظهور علم، حکمت، لطف و دقت الهی دانست و دل و جان را از همه‌ی ناآرامی‌ها و کاستی‌ها دور داشت.

### مشکل عاطفی

چیزی که انکارگرایان و ذهن‌های مبتدی را ناآرام می‌کند و با کجی، کاستی و انحطاط درگیر می‌سازد، تنها امری عاطفی است. این افراد درون همه‌ی این زیبایی‌ها و بر روی همه‌ی آبشارها و بر بن همه‌ی شکوفه‌های لطف و هستی، تنها درد و رنج و ستمگری و ستم‌پذیری محسوس افراد و پدیده‌ها را می‌بینند و آن را بزرگ جلوه می‌دهند؛ بدون آن که جهت‌ها و مناسبت‌های آن را بازیابی کنند و همه‌ی ذرات و پدیده‌ها و افراد هستی را در دایره‌ای وسیع و سیر عظیم و گردونه‌ی ازل تا ابد ببینند.

پس برای تصحیح اندیشه و صلابت تفکر و صفای ذهن باید همه‌ی زمینه‌های ازلی و ابدی هستی را در ذره ذره‌ی پدیده‌ها مشاهده نمود و دریافت که ذره‌ای بی‌حساب و فردی بی‌ابد نمی‌باشد و چیزی کم یا گم نمی‌شود؛ خواه در امور و حالاتی باشد که جهات ارادی یا طبیعی دارد یا آن که لحاظ مجازات و تنبیه یا امتحان و ابتلا یا کرامت و ترفیع داشته باشد. در هر صورت، همه‌ی درستی‌ها و کاستی‌ها و نقص‌یابی‌ها و نقص‌سازی‌ها هر یک حساب و نهایت مناسب خود را دارد.

بنابراین، هر کس هرچه کند؛ خواه نیک باشد یا بد، به خود کند. اگر ظلم می‌کند، قساوت و شقاوت می‌یابد و در صورتی که ظلم و ستم می‌بیند و در جهت دفع و مقابله‌ی آن کوتاهی نکند، سرفصل‌های تازه آن و سعادت ابد را می‌یابد. اهمال و سستی نیز نتایج و حالات خاص خود را به دنبال دارد و این چنین نیست که دردی درمان نپذیرد و هجری بی‌پایان باشد. باید به‌خوبی دریافت که در نهایت، تردّد و تحیر نمی‌ماند و دنیای همه، مقطعی گویا در راستای ابد و آخرت آن‌هاست؛

بدون آن که کسی در راه بماند یا ناموزونی‌های دنیوی شکل درست و کامل به خود نگیرد و آرامش ابدی یا حرمان خود را نشان ندهد. تنها آدمی است که باید صفای دل یابد و اندیشه را صافی نماید و دریابد که آرامش و سعادت در گرو معرفت، ایمان و درستی کردار می‌باشد؛ و تنها مؤمن و موحد است که می‌تواند زیبایی‌های طبیعت را به راحتی ببیند و در لابه‌لای شیارهای همه‌ی ناموزونی‌ها و زان خاص حقیقی را دریابد و دیگران؛ هر یک به قدر وسع معرفت و ایمان و درستی کردار خود می‌توانند با این زیبایی‌ها هماهنگ شوند و تنها غافل گمراه و معاند بریده از حق است که هرگز مزاج سالمی برای یافت خوبی‌ها ندارد.

### لطف و صفا

بعد از بیان عرفانی و دلیل فلسفی می‌توان به خوبی دریافت که دنیای مادی و نظام کیوانی موجود - که چهره‌ی خیر کثیر با شر قلیل است و زمینه‌ساز ابد می‌باشد - از چه لطافت و زیبایی و حسن و کمالی برخوردار و چه موزون و بجاست و از هر گونه نقص و سستی و عیب و کاستی به دور و سراسر لطف و صفاست.

نظم جزئی ناسوت، محسوس و دل‌ریاست و نظام کلی آن، اندیشه و دل هر عاقل و عارفی را خیره ساخته است. حرمان آن، حکمت، و سعادت آن صفاست. خطر باری دنیا ظرافت است و قربانی شدن، قرب و قتلی است که وصول را در پی دارد و با این توصیف، جایی برای واژه‌های بی‌رحمی، هلاکت، تلاشی و نابودی نمی‌ماند. تنازع دنیا تولید است و گرفتن و بستن و دریدن و جویدن و خوردن آن، وصول است و مرگ، لقای ابد را در پی دارد؛ اگرچه وصول یادشده، دور از رنج، درد، مرگ و حرمان نیست.

این زیبا خلقت ناسوتی، هر عاقل بصیری را به حیرت وا می‌دارد و هر



عارفی را سرمست لذت حسنش می‌سازد و نغمه‌های دل‌نواز قرآنی را تداعی می‌کند که: ﴿ فتبارک الله أحسن الخالقین ﴾<sup>۱</sup>، ﴿ ماتری فی خلق الرحمن من تفاوت ﴾<sup>۲</sup>، ﴿ لا یسأل عما یفعل و هم یسألون ﴾<sup>۳</sup> و ﴿ فارجع البصر هل تری من فطور ﴾<sup>۴</sup>.

به به! چه آفریده و که آفریده! احسن خالقین است که همه‌ی پدیده‌ها را به حسن و کمال احسن خود رسانده است؛ به طوری که تفاوتی میان مخلوقات در این وصول نگذاشته و هرچه و هر که را به حسن و کمال ویژه‌ی خود رسانده و جایی برای پرسش و ایراد باقی نگذاشته است. نه آن که پرسش روا نباشد، بلکه جایی برای توهم باقی نیست؛ همان‌طور که می‌فرماید: ﴿ ثم ارجع البصر کرتین ﴾<sup>۵</sup>؛ بازگرد و دوباره بازگرد؛ نظاره‌کن و باز هم نظاره‌کن، آیا نقص، عیب، سستی، کاستی، ناروایی و نابجایی می‌بینی؟ هرگز!

### روند رشد پدیده‌ها و نزاع دایمی آن‌ها

«روند رشد پدیده‌ها، صحنه‌ی نزاع دایمی و میدان درد و مرگ مدام است؛ زیرا موجودیت خود را بر اساس تنازع بقا در گروی نفی دیگری می‌دانند و هر یک برای حیات محدود خود باید بسیاری از نزدیکان خود را از بین ببرند و برای دمی ماندن، گاه پیش می‌آید که از حیات فرزند، مادر و پدر خود مایه می‌گذارند.»

۱- آفرین بر قدرت کامل بهترین آفریننده. مؤمنون / ۲۴.

۲- در نظم آفرینش خدای رحمان هیچ بی‌نظمی و نقصانی نخواهی یافت. ملک / ۳.

۳- او از هرچه می‌کند بازخواست نشود [چرا که جایی برای پرسش باقی نیست] ولی این خلق است که از کردارشان بازخواست می‌شوند. انبیاء / ۲۳.

۴- پس چشم بگشا و به‌دیده‌ی عقل در نظام مستحکم آفرینش بنگر، هیچ سستی و خللی در آن توانی یافت؟ ملک / ۳.

۵- پس دوباره چشم بگردان و در نظام آفرینش بنگر. ملک / ۴.

گذشته از آن که دسته‌ای از انواع پدیده‌ها بر اثر چنین واقعیتی منقرض می‌گردند و کار از خود خواری فردی می‌گذرد و برای بقای نوعی، نوعی دیگر قربانی می‌گردد و یا اندکی و ضعف نوعی سبب نابودی آن می‌شود».

روند رشد پدیده‌ها، صحنه‌ی نزاع دایمی آن‌هاست، ولی میدان درد و مرگ مداوم نیست و درد آن، شیرین و مرگ آن حیات است و تازگی به دنبال دارد. تنازع بقا در دنیا، مصالح حیات و عشق به وصول ابدی است که سراسر طبیعت را فرا گرفته است و با آن که به ظاهر، حیات دسته و فردی، مرگ دسته و فرد دیگری را در پی دارد، هرگز نابودی و تلاشی و هلاکت بر نمی‌دارد، بلکه حیات دوباره و بقای ابدی است که در طبیعت شکل می‌گیرد.

با آن که گروهی دیگران را می‌درند و برای بقای محدود خود زوال ناسوتی دیگری را به جان می‌خرند، ولی این معامله، گذشته از آن که حیات نوبه‌نو و جوانه‌های ظهور و بروز را تأمین می‌کند، زمینه‌ساز وصول ابدی آن‌ها می‌باشد. این امر منحصر در بقا و فنای فردی و نوعی نمی‌باشد و در انقراض نوعی نیز جاری است. همه‌ی این‌ها زمینه‌های ابدپذیری پدیده‌هاست که در ناسوت تحقق می‌پذیرد و خصوصیات آن را دنبال می‌کند.

پس ظرف طبیعت، استعداد پذیرش ابد را در خود رشد می‌دهد و زمینه‌ی فعلیت در ظرف ابد محقق می‌گردد و چون ناسوت محل پذیرش ابدی پدیده‌هاست، نمی‌توان آن را ظرف هلاکت و نابودی دانست و چون ظهور شوق و عشق را در خود دارد نمی‌تواند غم‌آلود و دردبار باشد و با آن که هیچ یک از واژه‌های اندوه‌بار از آن دور نگه داشته نمی‌شود،

جز کمال طبیعت، چیزی به شمار نمی‌آید.

### انکار و اضطراب

«هر فردی به ناچار نابود می‌گردد؛ در حالی که مرگ و نابودی، به طور غالب، همراه عذاب، درد و رنج مستقیمی است که ناشی از تحمیل و محرومیت‌های طبیعی و غیرطبیعی بسیاری می‌باشد.

روزی و کم‌تر از روز و ساعتی از عمر دنیا نمی‌گذرد که میلیون‌ها فرد از هر نوعی گرفتار درد، رنج و حرمان می‌گردند و بسیاری از آن‌ها نابود می‌شوند؛ بدون آن که امنیت بقای فردی داشته باشند.

هیچ فرد و نوعی برای آینده‌ی خود تضمین و امنیتی ندارد و اضطراب از احتمال نابودی و رنج اضمحلال، همیشه اندیشه‌ی آدمی و باطن هر موجودی را آزار می‌دهد و در اندوه فرو می‌برد و لحظه‌ی شیرین حیات را به تلخی می‌گرایاند و در همه‌ی حالات، یک اندیشه - و آن هم نابودی احتمالی - همه‌ی پدیده‌ها؛ به‌ویژه انسان را نگران می‌سازد؛ به‌ویژه آن که حتمیت این نابودی هرروزه در مقابل چشمانشان شکل می‌گیرد و احتمال آن را به یقین تحویل می‌برد».

آنچه از این فراز به‌خوبی به دست می‌آید، اضطراب و ترس اهل عناد و انکار نسبت به هستی و آینده‌ی خود است و نباید از این معنابه‌آسانی گذشت.

چیزی که اندیشه و ذهن آلوده‌ی آن‌ها را به خود مشغول ساخته، همین اضطراب و تزلزل است که لحظه‌ای آنان را به خود وا نمی‌گذارد؛ در

حالی که اهل ایمان و راهیان توحید و دیانت هرگز چنین اضطراب و رنجی در خود مشاهده نمی‌کنند و دنیای خود را با آرامش، وقار، طمأنینه و نشاط سپری می‌نمایند.

مؤمن در مآمن ایمان خود و در پناه خداوند خویش به آرامی و به راحتی زندگی می‌کند و رنج و اندوه هلاکت و نیستی به باطن او راه نمی‌یابد و این‌گونه مفاهیم را در خود نمی‌پروراند.

با مراجعه‌ای کوتاه و مقایسه‌ای دقیق می‌توان از عملکرد، اندیشه و برخورد مؤمن و کافر، به حقانیت اهل ایمان و بطلان راه عناد و انکار و الحاد پی برد و به خوبی دریافت که ثمرات ایمان و کفر چیست.

این منکر حق است که از مردن می‌ترسد و درد رنج و اندوه غم او را به زانو در می‌آورد و زندگی او در حیات مرگبار کفرآلود با عذاب و اضطراب و حرمان همراه می‌سازد و محرومیت در جاننش ریشه می‌دواند.

این معاند است که نسبت به هستی موجود و آتیه‌ی خود آشفته و پریشان می‌باشد و مزه‌ای از امنیت و آرامش در وجود خود احساس نمی‌کند؛ در حالی که مؤمنان به حق و اهل دیانت و توحید همیشه و هر لحظه، در پناه ایمان به حق و عمل شایسته، احساس آرامش و نشاط می‌کنند و هستی را خیر و عاقبت خود را با سعادت و ابد همراه می‌بینند. کافر، معاند و منکر، شیرینی عمر را در نمی‌یابد و غم مرگ و نابودی، حیات کفرآلود آن‌ها را تباہ می‌سازد؛ زیرا آن‌ها پایان خود را در هاله‌ای از تباہی و عدم می‌پندارند؛ در حالی که مؤمن، همیشه مسرور و شادمان است و با درستی و صفا دنیای خود را سپری می‌سازد و در انتظار ملاقات معبود و زیارت آن حضرت، لحظه‌ای غفلت به خویش راه نمی‌دهد.

### برداشت مؤمن و کافر از نظام هستی

در جمع‌بندی کلی می‌توان گفت: همه‌ی مفاهیمی که در این بیان

آمده، ویژگی اهل کفر، الحاد و عناد است که اهل ایمان از آن به‌دورند و از هستی چنین برداشت‌هایی ندارند.

این معاند و ملحد است که مرگ را نابودی می‌پندارد و آن را همراه عذاب و درد و رنج مستقیم می‌یابد و محرومیت‌های طبیعی و غیرطبیعی بسیاری در خود می‌بیند. این کافر است که غم هلاکت و مرگ، حیات مادی وی را به ظلمتِ عدم آلوده ساخته است؛ در حالی که مؤمن، مرگ را وصول و مردن را سعادت ابدی می‌داند و هرگز غم مرگ ندارد و با شیرینی از آن یاد می‌کند.

این که مدعی می‌گوید: «روز و ساعتی از عمر دنیا نمی‌گذرد که میلیون‌ها فرد از هر نوعی گرفتار درد و رنج و حرمان می‌گردند و بسیاری از آن‌ها نابود می‌شوند؛ بدون آن که امنیت بقای فردی داشته باشند و نسبت به آینده‌ی فردی خود ضمانتی بیابند»، همه، اندیشه و باطن ناآرام اهل کفر و الحاد را می‌رساند که این‌گونه شکل می‌گیرد.

آنان هستی را از دید خود این‌گونه می‌یابند و همه‌ی افراد پدیده‌ها را چون خود می‌پندارند؛ به قول معروف «مورچه را که آب می‌برد، گویی دنیا را آب برده است»؛ بی‌خبر از آن که دنیا باقی است و اوست که در آب سرگردان آینده‌ی خود می‌باشد و آب و همه‌ی مسیر و دریا سیر طبیعی خود را دنبال می‌کند.

مؤمن، هرگز غم نیستی ندارد و اندوه عدم در سر نمی‌پروراند و با آرامش خاطر، دل به هستی دارد و دنیا و زندگی مادی آن را پایان کار خود نمی‌داند و بدون آن که اهمال و حیرتی به خود راه دهد، در همین دنیای طبیعی، پدیداری ابدیت خود را دنبال می‌کند و دل به آن می‌بندد.

مؤمن حیات و هستی را شیرین در می‌یابد و شر، درد و هجران را هم به شیرینی خیر می‌یابد و در همه‌ی حالات، به حق دل بسته است، او را

معبود و مطلوب نهایی خود می‌داند.

رنج اضمحلال و اندیشه‌ی هلاکت، کافر و منکر را از پا در می‌آورد و حیات دنیوی را در کامش تلخ می‌سازد؛ در حالی که مؤمن، فارغ از همه‌ی واژه‌های بی‌مهری، در خود، شوق و عشق ازل و ابد را زنده و تازه می‌سازد و جان و دل جلا دیده‌ی خود را همراه هستی و جویی و بقای دایمی، سرمست و شیرین کام می‌یابد.

پس حقیقت هستی، دنیا، آخرت، ابد، سعادت و خیرات وجودی امری است و برداشت‌های بی‌اساس معاند و منکر، امری دیگر که نباید این دو را در هم آمیخت و به هم آلوده ساخت، بلکه باید مرز درستی‌ها را از کجی‌ها جدا کرد و دل درگرو درستی‌ها نهاد؛ بدون آن که خاطر نمود و سرمایه‌ی پدیداری خود را آلوده و کدر ساخت.

### بقای محدود و نابودی ضعیف

«مرگ و نابودی - به طور کامل - در ظرف ضعف و سستی گریبان ضعیفان و محرومان را می‌گیرد. هرچند توان وجودی و بقای افراد توانا و قدرت‌مند نیز محدود می‌باشد، درد، رنج، مرگ، تباهی و ناهنجاری‌های بسیاری دیگر تنها برای افراد ناتوان و در راه مانده است و طبیعت غدار هم چون ظالمی بی‌باک به جان افراد ناتوان می‌افتد و هر لحظه میلیون‌ها مظلوم و محروم را به نابودی کشاند و با کمال قساوت و بی‌رحمی، آن‌ها را هلاک می‌ناید.

گویی همه‌ی گردن‌کشان و زورمداران عالم هستی چهره‌های زشت طبیعت هستند که چنین بی‌رحمانه آفریده‌ها را در منظر همگان با هفت تیغ حيله، غرور، شیطنت، پلیدی، نخوت،

رذالت و در نهایت خودخواهی از تن جدا می‌کنند و در آب، آتش، دود، درد، حسرت، مرگ و حرمان فرو می‌برند و بدون هیچ نگرانی و به‌راحتی از آن می‌گذرند. گویی این طبیعت غدار است که هم‌چون ستمگران حرفه‌ای همه‌ی نابودی‌ها را عادی می‌انگارد و بعد از نابودی به راز و نیاز مخلصانه‌ی خویش می‌ایستد و با کمال مسرت و دل‌خوشی غزل عشق سر می‌دهد و از نو لباسی تازه می‌دوزد و می‌پوشد و به‌راحتی در دل نیستی می‌نشیند».

قدرت و توانایی به خودی خود مطلوب است و پیکره‌ی پدیداری هر پدیده‌ای را تشکیل می‌دهد و آن را در مقابل حوادث حفظ می‌کند؛ پس این امر که بقای هر نمودی درگرو قدرت و توانمندی‌های آن می‌باشد و مرگ و نابودی با وجود ضعف و سستی گریبان ضعیفان و محرومان را می‌گیرد، حسن هستی و زیبایی این نظام را نشان می‌دهد. در این میان نباید از دو نکته غافل بود:

(الف) با پایان یافتن عمر دنیوی، پدیداری پدیده‌ها پایان نمی‌پذیرد و همه‌ی سود و زیان و خوبی و بدی آن‌ها همراهشان می‌ماند.

(ب) این که قوت و ضعف، اساس بقا و مرگ پدیده‌ها می‌گردد، غیر از آن است که هر یک از نمودهای هستی در دنیا و آخرت مورد محاسبه قرار می‌گیرند و به‌نوعی جزای کارهای خوب و بد خود را می‌بینند. البته، محاسبه و جزا در انسان به‌طور گویا و ملموس وجود دارد و در دیگر مظاهر و جلوه‌ها، هر یک به نوعی، زمینه‌ساز بقای ابدی آنان می‌باشد. پس این سخن که «درد، رنج، مرگ و تباهی تنها برای ناتوان و در راه مانده است»، خود می‌تواند امیدبخش باشد تا هر پدیده‌ای؛ به‌خصوص انسان، حیات طبیعی خود را با تلاش و درایت سامان بخشد و ضعف و

فتور و تباهی را هر قدر که می‌تواند از خود دور کند. این امر موجب می‌شود که همه‌ی نمودهای هستی؛ به‌ویژه انسان، از اهمال و بی‌تفاوتی و سرگردانی دور شوند و هر لحظه در پی حیات مجدد خویش باشند.

پس نباید طبیعت زیبایی که پدیداری نوبه‌نو را تازه نگاه می‌دارد و امیدبخش ابد است و پدیده‌ها را به هستی ابدی پیوند می‌دهد غدار نامید و هم‌چون ظالم بی‌باکی به شمار آورد که با قساوت و بی‌رحمی بر پدیده‌ها می‌تازد، بلکه این زیبایی و حسن طبیعت است که نمودهای هستی را از کهنگی و سستی دور می‌دارد و زمینه‌ی شکوفایی هرچه بیش‌تر حیات را در انتقال دنیوی شکل می‌دهد و سامان می‌بخشد.

چیزی که باقی می‌ماند، خشونت و سستی است که در طبیعت، دسته‌ای به دسته‌ای روا می‌دارند که آن نیز در برزخ و در قیامت و آخرت مورد محاسبه قرار می‌گیرد و از چیزی و کسی کاستی و ناروایی نادیده گرفته نمی‌شود.

خیر کثیر به شر قلیل - که نمود طبیعت است - همه‌ی خشونت‌ها و ستمگری‌ها و زورمداری‌ها را توجیه می‌نماید؛ بدون آن که زیبایی طبیعت و حسن خلقت ناسوتی با نقدی روبه‌رو گردد. با این بیان؛ هرچند خشونت و ستم‌باری‌های فراوان خلقی و شرور و آفات آن، احساس آدمی را تحریک می‌نماید، همه‌ی این موارد در مقام اندیشه و دانایی و بینش و آگاهی توجیه می‌پذیرد؛ زیرا دنیا پایان پدیداری پدیده‌های هستی نیست و آخرت سرای ابدی همگان است و نوآوری‌های طبیعت به همراهی شر اندک همه‌ی فعلیت‌ها را ایجاب می‌نماید.

### حسن و زیبایی

این حسن و زیبایی طبیعت است که با همه‌ی چپاول، غارت، خشونت، نابودی، کجی و کج‌مداری، همیشه تازه، زنده و شکوفاست و



لحظه‌ای در حیات و تازگی خود کوتاهی روا نمی‌دارد و صبور و پابرجا در مقابل مرگ‌ها و انتقال‌ها خودنمایی می‌کند و شئون طبیعی خود را حفظ می‌نماید؛ به طوری که گویی هستی، ثابت و پدیده‌های طبیعی همیشه یکسان و همگون می‌باشند.



## فصل چهارم شُرور و آفات

«مطلب دیگری که در بحث غایت و سعادت ابدی دارای اهمیت است مسأله‌ی «شُرور و آفات» است که سراسر عالم طبیعت را فرا گرفته است. شُرور و آفات در عالم طبیعت چیزی نیست که نادیده گرفته شود یا به راحتی توجیه و تأویل شود. شُرور، واقعیتی ملموس و حقیقتی آشکار است که از آن نمی‌توان به آسانی چشم پوشید. آفات نه عدم است و نه معدوم؛ نه دروغ است و نه خیالی، بلکه هم‌چون وجود خیرات، امری وجودی و عینی حقیقی است؛ اگرچه شُرور، دردآور و دژخیم می‌باشند، به طوری که اندکی شر، تاب از دل، و حیات از جان موجود زنده‌ای می‌برد. شُرور واقعیت‌های ملموسی می‌باشند که در برابر ما خودنمایی می‌کنند و همان‌طور که خیرات به شیرینی و گوارایی وجود دارند، شُرور و آفات نیز وجود دارند، هرچند به تلخی و با سیمای زشت حرمان باشد».

### اسمای الهی و پدیده‌های ظهوری

درباره‌ی شرور و آفات خاطر نشانی چند نکته بایسته است:

الف) آیا شرور و آفات هم‌چون خیرات و خوبی‌ها وجودی است یا عدمی تا در اصل وجود و پدیداری با خیرات اشتراکی نداشته باشد؟  
 ب) شرور و آفات؛ خواه وجودی باشد یا عدمی، چه رابطه‌ای با عالم واقعیت دارد؟

ج) چرا باید شرور و آفات عالم را فرا گیرد؟

د) فاعل شرور و آفات عالم طبیعت چیست یا کیست؟

پاسخ‌گویی به هر یک از این پرسش‌ها، پیش‌فرض‌ها و زمینه‌های گوناگونی را می‌طلبد که در مقام خود قابل طرح و بررسی است. برخی از آن‌ها پیش از این گذشت و در این جا تنها اشاره‌ای به پاره‌ای از مباحث دیگر آن می‌شود.

در این که چرا شرور و آفات وجود دارد و عالم طبیعت را فرا گرفته است باید گفت: پدیداری و واقعیت شرور در نظام طبیعت به مقتضای «خیر کثیر به شرّ قلیل» است که زیبایی طبیعت را در بر دارد.

پس این بیان که: شرور و آفات وجود دارد و «وجودی» می‌باشد و در جهات وجودی زمینه‌های ظهوری فراوانی دارد را می‌پذیریم و بر این باوریم که شرور و آفات عالم طبیعت، خیالی، عدمی و دروغ نیست. به همین جهت، به دنبال تأویل و توجیه و بازی با الفاظ و واژه‌ها نمی‌رویم. شرور به مقتضای «خیر کثیر به شرّ قلیل» وجود دارد و باید وجود داشته باشد و همه‌ی آن در رابطه با نمودهای هستی و عالم طبیعت نقش می‌یابد.

همه‌ی پدیده‌های عالم طبیعت؛ اعم از خیرات و شرور، مظاهر اسما

و صفات الهی هستند و همان‌طور که حق تعالی هادی، رحمان، رؤوف و ودود است، جبّار، مضلّ و قهّار نیز می‌باشد و با آن که رحمتش بر غضبش سبقت و پیشی دارد، رحمت و غضب را با هم داراست و این‌گونه نیست که اسمای جمال و کمال الهی، وجودی و اسمای جلال عدمی باشند. همه‌ی شرور و آفات در قامت فاعل‌های ظهوری و اسباب اعدادی و ارادی در انسان، مظاهر اسما و صفات الهی می‌باشند و مشکل فاعلی ندارند و با آن که اسباب و علل اعدادی و فواعل طبیعی و ارادی در کار است، ﴿كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾<sup>۱</sup> نیز نقش اساسی خود را دارد و این‌گونه نیست که در تحقق فعلی، فاعل و سبب امکانی مستقل وجود داشته باشد؛ همان‌طور که این علل و اسباب امکانی و ارادی بدون تأثیر نمی‌باشند. فاعل‌ها و اسباب، همگی به صورت مشاعی - و نه تفکیکی - از صدر تا ذیل، از سبب تا مباشر و از قریب تا بعید، هر یک نقش مناسب خود را دارد و زمینه‌های فعلی فاعلی و ظهورات ابرازی ایجاد خود را دنبال می‌کند؛ بدون آن که اهمال، اجبار، ظلم یا نارسایی خردستیز در هیچ یک وجود داشته باشد.

پس همه‌ی شرور و آفات؛ هم‌چون خیرات، وجودی است و با عالم طبیعت رابطه‌ی واقعی دارد و جهت‌های فاعلی آن نیز مشخص می‌باشد؛ پدیداری آن‌ها از ضرورت برخوردار است و مقتضای علم و حکمت و عنایت ربوبی می‌باشد.

### فاعل شرور

از بیان گذشته پاسخ این پرسش که فاعل شرور کیست، روشن می‌گردد؛ زیرا مشکل شرور و علت فاعلی به‌طور کلی در دو جهت است: الف) چگونگی انتساب شرور به حق تعالی و فاعلیت حق نسبت به

۱- همه از طرف خداوند است. نساء / ۷۸.

شُرور و آفات.

ب) فاعل شُرور حضرت حق است یا آفریده‌های او؟ در هر صورت، فاعلیت بندگان و پدیده‌ها چگونه است؟  
گذشت که همه‌ی پدیده‌های خلقی و ظهورها و افعال بندگان و نمودهای هستی، مظاهر اسما و صفات الهی می‌باشند و همه‌ی اسما و صفات الهی، حقیقی‌اند و همان‌طور که صفات جمال حقیقی است، صفات جلال نیز حقیقی است. حقیقت صفات جمال و جلال است که به‌طور جمعی، صفات کمال حق را عینیّت می‌بخشد و مجاز و تأویل و عدم و معدوم در باب صفات و مظاهر بر نمی‌تابد و همه‌ی جمال و جلال مظاهر خلقی، ظهور حقیقت و حقیقت ظهور اسما و صفات الهی است و به صورت قهری مشکل و نقد فاعلی ندارد.

نسبت به امر دوّم نیز باید گفت: فاعلیت حق منافاتی با فاعلیت خلقی ندارد؛ زیرا نسبت کردار بندگان و پدیده‌ها با همه‌ی فاعل‌های حقیقی؛ اعم از ارادی و طبیعی و فاعل‌های صوری و اعدادی به‌طور مشاعی است و با آن که فاعل‌ها، همه فاعلیت حقیقی دارند، نسبت فاعلیت هر یک متفاوت است و مباشرت و استعداد و قرب و بعد آن‌ها در همه‌ی جهات امکان و خصوصیات تحقق، مختلف و گوناگون می‌باشد و بر همین اساس نیز محاسبه خواهد شد: ﴿انَّ اللّٰهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ﴾<sup>۱</sup>. این ویژگی در حکم و محاسبه‌ی یاد شده، جز شایسته‌ی قدرت حضرت حق نیست.

### فاعل شُرور و حکمت آفرینش آن

با مطالب پیشین و ترسیم بحث فاعلی و مشاعی بودن آن، دیگر

۱- خداوند بین بندگان حکم می‌کند. غافر / ۴۸.

مشکلی در جهت ترسیم درست فاعل و نقش فاعل‌های مختلف نسبت به کرده‌های گوناگون باقی نمی‌ماند. تنها بحث هدف‌داری پدیده‌ها، آن هم نسبت به دسته‌ای از نمودهای هستی - که حرمان ابدی و شقاوت ذاتی را می‌یابند - باقی می‌ماند که به‌طور خلاصه در جهت بیان آن باید گفت: درست است که شقاوت ذاتی و حرمان ابدی، دسته‌ای از آدمیان را فرا می‌گیرد، وجود آن‌ها اقتضای این امر را دارد و فعلیت‌ها و زمینه‌های ارادی، علت تحقق آن است.

طبیعت سراسر حکمت و شعور با همه‌ی جنبش‌های عدالت‌خواهی آن اقتضا دارد که ثمره‌ی همه‌ی استعدادها و فعلیت‌ها در چهره‌ها و گونه‌های متفاوت فاعلی محقق گردد و خوب‌ها و بدها چهره‌های گوناگون خوبی و بدی را در ذات خود به‌طور عینی باز یابند و هر گروهی عینیت کردار خود را به واقع دریابد؛ از خوبان خوب تا بدترین مردمانی که مظاهر عناد، الحاد، کفر، شرک و نفاق هستند و جز کجی و پستی، چیزی و کسی و خطی و راهی را نظاره نکرده‌اند و گویی خلق و خوی خود را این‌گونه یافته و چنین پنداشته‌اند.





## فصل پنجم اختیار و آیات متعارض

نقد دیگری که انکارگرایان بر اثبات‌گرایان مسلمان وارد می‌آوردند این بود که میان آیات قرآن کریم تعارضی آشکار وجود دارد و آن این که:

«چگونه ممکن است خداوند هم‌گمراه سازد و مواضع ادراک و شعور را مهر و ختم نماید و هم ظلمی به بندگان خویش روا ندارد؟»

هم می‌فرماید: «انَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»<sup>۱</sup> و «اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»<sup>۲</sup> و «هُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ»<sup>۳</sup>؛ خداست که هر امری برایش روشن و بر هر چیزی تواناست و بنیان حکمت است که برپا نموده و به هر ذره‌ای آگاه است و هم می‌فرماید: «وَقُودَهَا النَّاسُ وَ الْحِجَارَةَ»<sup>۴</sup>، «بئس المهَاد»<sup>۵</sup>، «سائت مصیراً»<sup>۶</sup>، «و هم فیها خالدون»<sup>۷</sup>؛ این آدمی است که سوخت دوزخ است، بدترین مکان را خواهد داشت و در آن ابدی خواهد بود و

۲- آل عمران / ۲۹.

۴- تحریم / ۶.

۶- فتح / ۶.

۱- توبه / ۱۱۵.

۳- انعام / ۱۸.

۵- رعد / ۱۸.

۷- بقره / ۳۹.

دوزخ و عذاب و آتش و شقاوت و حرمان از آن اوست. پس با آن که حق، عالم، قدیر، عادل و حکیم بر همه‌ی امور و اشیاست، آتش، دوزخ و حرمان دست‌کم دسته‌ای را رها نمی‌کند.

به عبارت دیگر:

«خدا چه کرده است و چه می‌بایست می‌کرد؟ آیا در آفرینش طبیعت، ناچاری رخ داده و حلقه‌ی مفقوده‌ای پیش آمده است؛ بود آن مشکل‌زا و نبود آن مشکل‌تر است و دفع نقص آن نقص و وجود آن نیز نقص می‌باشد.

چه می‌بایست می‌شد و خداوند حکیم چه می‌کرد؟ اگر طبیعت نمی‌آفرید، چگونه می‌شد؟ آفرینش عالم ماده و انسان و نفس اماره چگونه است که نهایت آن به‌طور قطع و یقین آن است که دسته‌ای از همین بندگان رحمان، اهل شقاوت و حرمان و صاحبان عذاب و دوزخ ابدی می‌گردند؟ چه بایست می‌شد؟ آیا ممکن است که نباشند؟ هرگز! زیرا ترک خیر کثیر پیش می‌آید».

### جهات سه‌گانه‌ی بحث

مهم‌ترین نقدی که بر این بیان وارد است این است که مدعی، ترسیم و تصویری صحیح از حرمان ابدی اهل شقاوت ندارد و وی فعلیت شقاوت و حرمان ابدی را از استعداد و قوه‌ی شقاوت ذاتی می‌داند و اختیار آدمی را ضعیف و ناچیز به‌شمار می‌آورد و نیاز طبیعت را به این دسته از اهل شقاوت ضروری می‌داند.

می‌توان گفت: در همه‌ی این جهات سه‌گانه - که عمده‌ی جهت بحث می‌باشد - منشأ کج‌روی انکارگرا آن است که وی در شناخت مبدء غایی و

فاعلی مشکل دارد. پس لازم است ابتدا ترسیم درستی از بحث ارایه شود و سپس نقد ادعاهای وی دنبال گردد؛ بنابراین برای وضوح بیشتر بحث، اشاره به چهار امر کلی ضروری می‌نماید.

#### امر نخست: هستی و ظهور

همه‌ی پدیده‌ها، نمودهای هستی و وجود هستند و عدم تنها مفهومی انتزاعی است که تنها وجود ذهنی دارد.

هستی حق تعالی وجوب وجود و هستی ممکنات، ظهورات و جویی وجود حق است و وجودی جز حق ندارند. بر این اساس، هیچ یک از پدیده‌ها عدمی نمی‌باشد، بلکه همه، ظهورات فعلی اسما و صفات الهی است. اسما و صفات الهی نیز با آن که عین ذات ربوبی می‌باشند، تعیینات وجویی و ربوبی دارند و مظاهر خلقی آنها از مجردات عقلی و نفسی تا مثال و طبیعت می‌باشد.

همه‌ی ظهورهای فعلی حضرت حق؛ اگرچه در ظهور و کمال آن - که همان ظهورات فعلی آفریده است - فعلیت ظهور می‌یابند و همه‌ی این ظهورها در حیطه‌ی علم، قدرت، اراده و مشیت الهی قرار دارند، مستقل در وجود و متعین در ظهور ویژگی وجود حق می‌باشد.

#### امر دوم: اقتضا و علیت

یادآوری این نکته بایسته است که عنوان «علیت» را نباید با عنوان «اقتضا» در هم آمیخت.

آنچه در جهت بیان ظهور آدمی اصالت دارد، اقتضا است؛ نه علیت و جبر.

این حضرت حق است که اراده کرده است همه‌ی ظهورات خود را جز انسان، ظهوری جبلی، و پدیداری انسان را ظهور اختیاری و اختیار ظهوری قرار دهد. از این رو، اختیار آدمی ظهور اراده‌ی حق و اراده‌ی وی اظهار فعلی حضرت پروردگار است.

پس با آن که تفویضی در کار نیست، جبری نیز وجود ندارد و هر مرتبه‌ای، ظهور اقتضایی دارد و اقتضا، خود ظهور ربوبی و چهره‌ی اختیار و اراده‌ی بندگان می‌باشد.

#### امر سوم: محاسبه‌ی بندگان

محاسبه‌ی بندگان نیز به همین شیوه است و بدین‌گونه ترسیم می‌گردد. همه‌ی ظهورها و علل و اسباب به‌طور مشاعی بر هر فرد انسانی تحقیق می‌یابد و هر فرد و هر چیز آن‌چه را که در حیطه‌ی اختیار ظهوری وی هست در می‌یابد و بقیه‌ی امور تسبیبی و وجوبی و ظهوری نیز در حیطه‌ی صاحبان سبب می‌باشد. از حضرت حق تا خلق، از نطفه تا طفل، از صلب تا رحم، از پدر تا مادر، از محیط تا استاد و از هر چه و هر جا تا هر که و هر کدام، همه و همه، پاسخ‌گوی ظهورات تسبیبی و مباشری خود می‌باشند.

از حضرت حق گرفته - که ایجابِ اقتضا دارد - تا مرتبه‌ی فعلی ظهورها - که مرتبه‌ی علیّت و ظهور حقیقت است - یعنی همه‌ی مرتبه‌های اقتضا و علیّت، بر اساس حکمت است و اقتضای آن، وجود، و علیّت آن، وجدان ظهور حق و بنده را به دنبال دارد.

#### امر چهارم: نظام احسن

نظام آفرینش، نظام احسن است و وصف حُسن را به‌طور جمعی و حتی فردی داراست و نظام احسن، وجود اهل شقاوت را ایجاب می‌کند؛ هر چند این‌گونه نیست که اهل شقاوت، افرادی مشخص و از پیش ساخته شده و مشخص و منحصر در افرادی ویژه باشند؛ اگرچه زمینه‌ها از ازل، کلیّت نوعی و اقتضایی خود را دارد، شخصیت وجودی افراد است که علیّت آنان را دنبال می‌کند و ظهور اختیاری آنان نقش

عمده‌ای در فعلیت ظهور دارد و این حضرت حق است که فعلیت ظهوری آدمی را این‌گونه خواسته است.

این خداست که خواسته انسان صاحب اراده و اختیار باشد؛ آن هم اراده و اختیاری که دارای سبب ادراکی، عقلی و نفسی است و در تحقق ظهورهای خود و فعلیت سرنوشت و عاقبت آن‌ها نقش‌گویا و بسزایی داشته باشد. همین امر سبب می‌شود که دسته‌ای در مرتبه‌ی ظهورات فعلی خویش اهل شقاوت شوند و حرمان ابدی یابند.

پس «حُسن»، گذشته از آن که وصف کلی همه‌ی نظام طبیعت می‌باشد، وصف فردی ذره ذره و یک یک پدیده‌های طبیعت و آدم و عالم است؛ از ماده تا صورت، از اقتضا تا علیت، از نبات تا حیوان و از انسان سعادت‌مند تا اهل شقاوت و حرمان.

اهل شقاوت همانند دیگر پدیده‌ها و افراد، وصف حُسن و احسن دارند؛ زیرا حسن طبیعت و حقیقت انسان و ظهور اراده و اختیار همین‌گونه است تا آدمی بر اثر آشکارسازی استعدادها و ظهور فعلیت‌ها بتواند نقش‌گویایی در فعلیت غایی و تحقق ابد خود داشته باشد؛ بدون آن که اهمال یا اجباری در کار باشد.

### ویژگی اقتضا

ممکن است بنا بر آنچه گذشت کسی که استعداد شقاوت دارد، به سعادت و آن که استعداد سعادت دارد، به شقاوت بیفتد؛ همان‌طور که امکان دارد در تحقق مراتب سعادت و شقاوت، تغییر و تغیر حاصل شود.

چه بسا که مستعد بهشت به جهنم درآید و یا بر عکس، سزاوار جهنم به نعیم شایستگی یابد؛ همان‌طور که ممکن است صاحب مرتبتی به زیر

آید و فرد فرودینی به اوج بلندی رسد؛ هم‌چنان‌که حضرت ابراهیم علیه السلام می‌فرماید: ﴿واجعلنی من ورثة جنّة النعیم﴾<sup>۱</sup>؛ خدایا، مرا از وارثان بهشت نعیم قرار ده؛ نه کسانی که به حسب استعداد صاحبان نعیم هستند و از جایگاه خود به زیر می‌آیند. می‌فرماید: «خدایا، مرا از وارثان آنها قرار ده» و به‌طور قه‌ری دسته‌ای نیز که باید در مرتبه‌ی زیرین قرار گیرند که به حسب فعلیّت، به مرتبه‌ی نازل خاص خود می‌رسند.

پس این چنین نیست که اقتضا به تنهایی سبب علیّت شود و صرف استعداد، علیّت یابد و تخلفی در کار نباشد؛ چرا که عدم تخلف همان جبر است و امکان تخلف زمینه‌ساز اقتضا می‌باشد و در نتیجه نباید تمایز اقتضا و علیّت نادیده گرفته شود.

بنابراین، اهل شقاوت، در حرمان ابدی خود نقش ظهوری و فعلی گویایی دارند و به مقتضای حکمت، هر کس ثمرات فعلی خود را در می‌یابد. این دسته نیز ثمرات فعلی خود را در سایه‌ی حرمان ابدی در می‌یابند؛ چرا که هر گونه تعطیل و انعطاف و تخلف از ثمرات ظهوری، خلاف حکمت است و مناسب نظام احسن نیست؛ همان‌طور که حق تعالی می‌فرماید: ﴿فمن يعمل مثقال ذرّة خیراً یره و من يعمل مثقال ذرّة شراً یره﴾<sup>۲</sup>.

### نقد مثال و ممثل

از آن‌چه تاکنون گفته شد نتیجه می‌گیریم بیان مدعی در مثال و ممثل چندان صحیح و مناسب نیست. این چنین نیست که زمینی برای میخانه

۱- شعراء / ۸۵

۲- هر کس ذره‌ای عمل خوب انجام دهد، آن را می‌بیند و هر کس ذره‌ای عمل بد انجام دهد، آن را

می‌بیند. زلزال / ۷-۸

و زمینی دیگر برای مسجد ریخته شده باشد یا آن که قسمتی از یک زمین حتمیت در سرویس بهداشتی داشته باشد. باید دانست که اقتضا و مناسبت‌ها غیر از ضرورت‌ها و حتمیت‌هاست. این که خانه سرویس بهداشتی، هال و اتاق خواب می‌خواهد یک ضرورت است، ولی نوع نقشه و کیفیت بنای آن اقتضای آن می‌باشد و امکان هر نوع چپینش را دارد؛ همان‌طور که زمین بنا می‌پذیرد، ویرانی و خرابه را نیز در خود تحمل می‌کند؛ ولی این که مسجد باشد یا میخانه، ویرانه باشد یا آباد، همه، برحسب اقتضا متفاوت است و زمان و ویژگی‌های فراوان دیگر می‌تواند در آن نقش داشته باشد؛ پس این چنین نیست که زمینی برای همیشه نقش واحدی داشته باشد. این کهنه دیر و ویرانه آباد هر لحظه نقشی و هرروز صورتی بر جای جای طبیعت می‌زند.

این قاعده در ممثل نیز به همین گونه صادق است. آدمی چهره‌های گوناگون دارد و قافله‌ی انسانی سلسله‌های متفاوتی را در خود تازه می‌سازد و هر فردی زمینه‌ی آشکارسازی امری می‌باشد. آدمی بدون اهمال و جبر و به‌دور از استقلال و با صلابت اراده و اختیار، فعلیت ابدی خود را به‌طور متناسب و گویا و با منش و کنش خویش طراحی می‌کند. پس ﴿لَيْسَ بِظُلَامٍ لِلْعَبِيدِ﴾<sup>۱</sup> بدون هر تأویل و توجیهی صحیح است و منافاتی با وصف اضلالی حق ندارد؛ زیرا ظرف اضلال، مقام اقتدار است و ظرف عدل و لطف حق نیز مقام فعلیت است و تحقق فعلی عبد با ظهور حقی منافاتی ندارد؛ همان‌طور که رحمتیت حق منافاتی با ﴿ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾<sup>۲</sup> ندارد و باید همه‌ی اصول و قواعد و آیات و بینات را با هم و در یک دید ملاحظه نمود و از تجزیه و اهمال دوری کرد.

## عالم ناسوت و اختیار

بعد از این مقدمه‌ی کوتاه لازم است نقد عبارت‌های بی‌اساس و فاقد دلیل مدعی به‌طور مشخص دنبال شود تا کجی‌ها و کاستی‌های آن روشن گردد.

انکارگرا در ابتدا گفت:

«هرگز نمی‌توان مشکل غایی را تنها با ترسیم توحید فاعلی و توصیف هدف‌داری او پذیرفت و با هر تصحیح و توجیهی، مشکل غایی به قوت خود باقی می‌ماند».

از آن‌چه گذشت روشن گردید که به مقتضای حکمت و بر اساس نظام احسن آفرینش هر فردی باید پی‌آمد و نتیجه‌ی عملی خود را دریابد. هیچ‌کس را به اقتضای ذاتی و استعداد باطنی وی مؤاخذه نمی‌کنند و این ایجاب عملی است که علیت جزا و پاداش را در پی دارد و عالم ناسوت و ظرف تکلیف، بدون هیچ اهمال و جبری، زمینه‌های ظهوری فرد را فراهم می‌سازد؛ بدون آن که حق و مبدء فاعلی مورد توهمی قرار گیرد و نیازی به توجیه و وجه جمعی باشد.

با آن که همه‌ی پدیده‌ها، ظهورهای فعلی حضرت رحمانند و حق، «فاعل ما یشاء» می‌باشد، به مقتضای حکمت و صفات جمعی حق، ظرف ﴿ ختم‌الله علی قلوبهم ﴾<sup>۱</sup> و ﴿ ثمّ ردناه اسفل سافلین ﴾<sup>۲</sup> هم وصف حسن می‌یابد و ﴿ بس المهاد ﴾<sup>۳</sup> و ﴿ سائت مصیراً ﴾<sup>۴</sup> هم مناسبت دارد و ﴿ هم فیها خالدون ﴾<sup>۵</sup> که ظرف حرمان ابدی اهل شقاوت است نیز به حق خواهد بود تا زمینه‌های فعلی و ظهوری کردار آدمی، خود را به‌خوبی نشان دهد و

۱- بقره / ۷.

۳- آل عمران / ۱۲.

۵- بقره / ۲۵۷.

۲- تین / ۵.

۴- فتح / ۶.



این اختیار ضعیف، قدرت مناسب خود را بازیابد.

پس عالم ناسوت، انسان، اراده‌ی آدمی و جزای حرمان ابدی برای اهل شقاوت، یک انتخاب به حق و بُروز ذاتی بجا می‌باشد؛ بدون آن که نقصان و حلقه‌ی مفقوده‌ای پیش آید.

با آن که آدمی از آمدن و رفتن و خلق و مرگ خود بی‌خبر است و بسیاری از انسان‌ها خصوصیات ذاتی خود را به‌خوبی در نمی‌یابند، جبری در کار نیست. با وجود آن که نوعیت ترسیمی حیات آدمی غیر از تشخص حیات اوست که در اختیارش قرار دارد و اختیار ما اختیاری در هم تنیده با اختیارهای دیگر است، ولی انسان کارهایی می‌کند و کارهایی می‌تواند انجام دهد که عقل و خرد آدمی از ادراک آن عاجز و درمانده است. این‌گونه نیست که بدون مباشرت و ظهور عملی، شقاوت ذاتی فردی فعلیت یابد؛ هرچند شقاوت ذاتی، خود زمینه‌ساز بسیاری از ظهورهای عملی است.

### انسان و اختیار

«انسان مختار و صاحب اقتدار است، ولی چگونه چنین چیزی ممکن است؛ در حالی که اختیار فرع علم و قدرت است و آدمی نه علمی دارد و نه قدرتی تا اختیاری داشته باشد؛ اگرچه مجبور نیز نیست، اختیار وی ضعیف‌تر از جبر و جبر وی چیره بر اختیار او می‌باشد».

در پاسخ به این بیان باید گفت: اگرچه اختیار فرع علم و قدرت است، این چنین نیست که آدمی به‌دور از علم و قدرت باشد؛ زیرا اختیار به هر مرتبه، متفرع بر علم و قدرت متناسب با آن مرتبه می‌باشد و تناسب اختیار، علم و قدرت آدمی از ظرایف این بحث است.

آدمی؛ هرچند علم محدودی دارد و قدرتش محدودتر، علم و قدرتی

که دارد، برای اختیار وی بسنده است و به همین دلیل مشکلی در جهت شخص خود و تشخیص کارهای عادی و عمومی خود ندارد. محدودیت علم، قدرت و اختیار آدمی تناسبی خاص با امکانات وجودی او دارد و همان طور که پر مایه نبودن اختیار آدمی حسن اوست، مقهور بودن جبر وی حکایت از الطاف الهی نسبت به او می‌کند.

همه‌ی تکلیف، مسئولیت، جزا، پاداش و برخوردهای عام و خاص با آدمی در محدوده‌ی امکانات واقعی و حقیقی او می‌باشد و حرمان ابدی دسته‌ای از انسان‌ها هم چون سعادت ابدی دسته‌ای دیگر بر همین اساس محکم استوار است. این چنین نیست که تشخیص حرمان ابدی آدمی جبری باشد تا گفته شود: چرا این دسته قربانی ضرورت طبیعت و تحقق خیر کثیر گردند؟ نوعیت لزوم و لزوم نوعی منافاتی با آزادی تشخیص فرد یا جمع ندارد و این آزادی، حسن نظام احسن و لطف و حکمت الهی را به تصویر می‌کشد.

بنا بر آنچه گذشت، همه‌ی تفصیل مدعی در این مقام، خلط میان این دو امر است و حکایت از عدم تمایز میان نوعیت و تشخیص اقتضا و علیت می‌کند تا جایی که عاطفه‌ی وی نسبت به مانند شمر، حرمله و ابن ملجم مرادی تحریک می‌گردد و به جای ادراک درست امر، به حمایت و دادخواهی از آن‌ها برمی‌خیزد و اقتضای الهی را پیش می‌کشد و می‌گوید: این اقتضا از کیست؟ می‌گوییم: از خداست، ولی اقتضا با علیت و تحقق ظهور متفاوت است.

انکارگرِ علت غایی در فرازی دیگر می‌گوید:

«محرومیت ابدی چه حسنی برای این دسته دارد؟»

می‌گوییم: حسن چنین محرومیتی ظهور عملی و تحقق عینی کردار آدمی است که همه‌ی پدیده‌ها؛ به ویژه انسان و این گروه شقاوت یافته،

آن را با همه‌ی پی آمده‌ها و ویژگی‌هایش به‌طور گویا می‌یابند. حرمان ابدی اهل شقاوت نقص نیست؛ بلکه حُسن است، و حکمت، چنین عینیت دردناکی را اقتضا می‌کند، مگر آن که دل‌زده‌ای به‌جای اندیشه، با انفعال و ترحم ناقص، تاب و تحمل دقت در چنین حکمتی را نداشته باشد.

نباید گفت: این گروه، وجه مصالحه‌ی نظام احسن عالم طبیعت هستند. اینان، خود مصداق نظام احسن می‌باشند و عنوان دیگری هم‌چون تباهی و شر را بر نمی‌تابند. استعداد و اقتضای آن‌ها نیز جبری نیست تا گفته شود: اینان بار ذات خود را کشیده‌اند، دیگر ناگواری و دردناکی چرا؟ این سخن از سطحی‌نگری در بحث جبر و اقتضا حکایت می‌کند که دسته‌ای را تا آن‌جا گرفتار خود ساخته است که منکر عذاب، آتش و خلود شده‌اند.

این افراد، درگیر انفعال نفسانی هستند تا جایی که ثقل حکمت الهی سنگ دلشان را خرد کرده و تاب و تحمل آنان را ربوده است. آنان درنیافته‌اند که آدمی با آن که گُل سر سبد آفرینش است، بر اثر کج‌مداری، شیرازه‌ی هستی خود را از هم می‌گسلد و خویشتن را به حرمان ابدی می‌کشاند؛ در نتیجه، حسن نظام و لطف رحمان جزای کردارش را این‌گونه رقم می‌زند و همین امر لطف حق و حسن نظام طبیعت است.

### نفی مبدء فاعلی

«آن‌چه از همه‌ی پندارهای پیشین می‌توان نتیجه‌گرفت این است که مبدء فاعلی خاص و خیر و جویی در کار نیست و طبیعت، خود سیر جزئی و نظم نسبی خود را با همه‌ی مشکلات و کاستی‌هایی که دارد طی می‌کند و فاعل‌های

جزیی، هر یک به قدر توان، در جهت همواری راه خود می‌کوشند. این طبیعت غدار است که نابودی همگان را فراهم می‌سازد و با آن طبع کینه‌جوی خویش خودنمایی می‌کند و همه‌ی افراد خود را دردآلود می‌سازد، به نابودی می‌کشانند و ضعیفان و محرومان را در چنگال توانمندان از بین می‌برد. اگر گفته شود: شرور و آفات از خلق است، می‌توان گفت: خلق، موجودیت ذاتی ندارد و باید زمینه‌ی همه‌ی آن‌ها از فاعل خارجی و وجوبی باشد؛ و چنانچه فاعل وجوبی، خود این شرور را به بار می‌آورد - از توان یا ناتوانی باشد - انتقام‌جویی از آفریده‌ی خود، نتیجه‌ی ضعف اوست؛ و در صورتی که از قصور ادراکی فاعل یا از اهریمن باشد، باز نیز مشکل پیش می‌آید؛ چرا که دوگانگی خلاف فرض دیانت است.

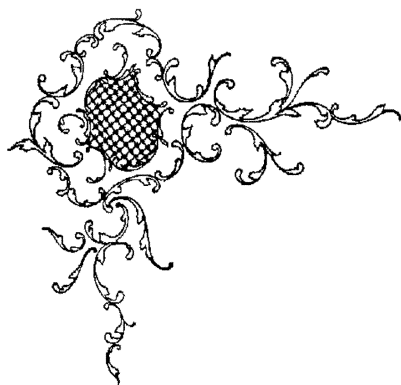
بنابراین، می‌توان به آسانی گفت که طبیعت، خود فاعل شرور و آفات است و هدف از آن، دژخیمی می‌باشد و این طبیعت است که این‌گونه است؛ بدون آن که مبدء خارجی یا غایت ربوبی در کار باشد».

آنچه در اندیشه‌ی الحادی مدعی گذشت، این بود که مبدء فاعلی و فاعل وجوبی و الهی وجود ندارد و طبیعت؛ اگرچه سیر جزیی و نسبی خود را طی می‌کند، حکایت از ناظم مدبّر وجوبی ندارد و همه‌ی کاستی‌ها از خود او و در خود او به بار می‌آید.

در پاسخ به همه‌ی این پندارها باید گفت: طبیعت اگرچه نظم جزیی و نسبی خود را طی می‌کند، بدون نظم خاص، حسن، حکمت و دور از ناظم مدبّر وجوبی نیست و همه‌ی کاستی‌های آن، زمینه‌های معرفتی

دارد و علل و اسباب آن، دور از اندیشه و ادراک عقلانی نمی‌باشد. طبیعت، نابودی همه را دنبال نمی‌نماید، بلکه وصول و سیر کمال و ابد حقیقی آنان را فراهم می‌کند؛ اگرچه به ظاهر قتل است و غارت، حکمت آن حکایت از صلاح، صفا و صلابت دارد و شرور، آفات و ناله‌های درد آلود آن، خود زمینه‌ساز ظهور و آشکارسازی پدیده‌هاست؛ بدون آن که شرور و آفات عدمی یا دور از حیطه‌ی قدرت حق و خلق باشد یا طبیعت در همه‌ی امور، فاعل حقیقی به شمار آید.





بخش سوم

# منشأ پیدایش دین و افسانه‌ی خدایان







## فصل یکم منشأ پیدایش خداواری

انکارگریان با پیش فرض درست بودن همه‌ی ادعاهایشان و بی‌اساس دانستن وجود خدا، از منشأ پیدایش افسانه‌ی خدایان سخن به میان آورده و برای آن گمانه‌زنی‌های بسیار نموده‌اند و این پرسش را پیش کشیده‌اند که افسانه‌ی بزرگ خدایان و هم‌چنین ادیان و دیگر مظاهر و آداب دینی و مذهبی بر اثر چه عواملی در میان توده‌های مردمی نهادینه شده است؟

آنان مهم‌ترین سبب منشأ گزاره‌ها و باورهای دینی را چنین بر می‌شمرند:

سردمداران خدایی، منافع سودجویان، نادانی توده‌ها، ناتوانی مردم، تسکین صوری، مهار سرکشی ستم‌دیدگان و تبرئه‌ی ستمگران که توضیح هر یک از گزینه‌های یاد شده در پی می‌آید.

### ۱. سردمداران خدایی

نخستین عامل پیدایش باور به خدا، ایادی و عوامل و سردمداران فراوانی؛ هم‌چون مدعیان پیامبری است که هر یک با این ادعا از سمت‌های خاص و آثار و مواهب ویژه‌ای برخوردار می‌شوند و همین امر، انگیزه‌هایی عمیق، پیچیده و ستبر را در آنان به دنبال دارد که به‌طور طبیعی به اسباب تحقق و رشد مبدء اصلی آن دامن می‌زند.

## ۲. منافع سودجویان

عامل دیگری را که در این زمینه دارای اهمیت است، منافع گوناگون و سود سرشار سردمداران و ایادی بعدی آنان است که تحقق چنین امری پیش‌کسوتان و ایادی اقماری آنان را در جهات فراوانی کامیاب می‌سازد و عوامل حمایت هرچه بیش‌تر از خدایان را در جهت تحقق منافعشان فراهم می‌سازد.

## ۳. نادانی توده‌ها

جهل و نادانی توده‌ها و کوتاه‌فکری عمومی از سبب‌های عمده‌ی پیدایش چنین داستانی است که به اسباب تحقق آن دامن زده و به آسانی در جهت رشد آن مؤثر واقع شده است.

## ۴. ناتوانی مردم

عامل چهارمی که باید آن را به‌خوبی در نظر داشت، ضعف و ناتوانی قشر ضعیف مردم و استثمار توده‌ها در مقابل زورمداران ستمگر و زورمداران ز الوصف جامعه بوده است.

چنین امری انگیزه‌ی خداانگاری را در آن‌ها شکل و رشد داده است؛ زیرا به گمان آن‌ها باید برای رفع ظلم و ستمگری ظالمان و رهایی از ناتوانی‌های خود به خدایی توانا یا خدایانی زورمند و پر قدرت پناه برد تا تجاوز و تحقیر زورمداران را با قدرت نامرئی و از طریق اعجاز و دین دور ساخت و بر ظالمان پیروز شد.

## ۵. تسکین صوری

عامل پنجم، تسکین یافتن صوری و خیالی از افیون‌واره‌ی باورهای دینی است که در گروهی از پیروان نادان یا همه‌ی پیروان داستان خداانگاری به وجود می‌آید. آن‌ها به واسطه‌ی چنین اعتقادی در خود احساس آرامش می‌کنند؛ زیرا با پرستش خداوندگار همه‌ی ناکامی‌ها را توجیه یا جبران می‌نمایند.

هنگامی که در کسی ناتوانی و ضعف در مقابل مشکلات و ناملايمات وجود داشته باشد، امید به دادرسی توانا سبب آرامش و دلخوشی او؛ هرچند به طور موقت و صوری می‌گردد؛ زیرا به گمان او خدایی دانا و توانا، یاور و دادرس محرومان است و در مقابل ستمگران از او حمایت خواهد کرد.

#### ۶. مهار سرکشی ستم‌دیدگان

عامل مهم دیگری که باید در نظر گرفت نیرنگ ظالمان در جهت مهار سرکشی مظلومان جامعه است؛ زیرا ظلم و ستم زورمداران می‌تواند عامل انفجار و سرکشی محرومان و ستم‌دیدگان گردد، ولی اعتقاد به خدا و توکل و واگذاری کارها به او دستاویز محکم و مطمئنی در مقابل طغیان احتمالی آنان می‌باشد و چنین انگیزه‌ای را رفع و دفع می‌نماید.

آیین‌ها و باورهای اعتقادی، محرومان جامعه را آرام می‌سازد و از تحریک و تحرک طبیعی و قهری آنان می‌کاهد و هم‌همی عوامل سرکشی را کند، سست و مهار می‌سازد؛ زیرا فرد معتقد به خداوند، هم‌همی کارها را به او می‌سپارد و صبر و تحمل پیشه می‌سازد و خشم و طغیان خود را مهار می‌نماید و به آسانی آن را فرو می‌نشاند.

این انگیزه‌ی روانی، در صورت بازپروری توسط زورمداران جامعه و سیاست‌مداران آنان می‌تواند آثار بیش‌تر و بهتری داشته باشد و از محکم‌ترین اهرم‌های سکوت و سکون برای آنان در جهت حفظ منافعشان باشد.

#### ۷. تبرئه‌ی ستمگران

عامل دیگر، ثمرات پربار خداآواری است که می‌تواند آثار و انگیزه‌های فراوانی برای زورمداران داشته باشد و سبب تخدیر جامعه و مردم گردد.

هنگامی که فرد یا جامعه، خدایی دانا و توانا داشته باشد و او را خالق همه‌ی پدیده‌ها و مدبّر کارها و امور بدانند، دیگر کسی و چیزی را جز او به‌طور کامل مؤثر نمی‌دانند و این خود تبرئه‌ی ظالم را به دنبال دارد. وقتی خداست که همه‌ی کارها را انجام می‌دهد، پس قوی را او قوی ساخته و محروم را او محروم ساخته است. بنابراین، باید پذیرفت که ظالم و زورمند، تنها واسطه‌ای در اجرای خواسته‌های خداوند است و تنها خداست که اسباب همه‌ی امور را فراهم می‌سازد و هرکس را به سرنوشت خاصی دچار می‌سازد. چنین اعتقادی به‌طور قهری از خشم مظلوم نسبت به ظالم می‌کاهد و او را از هرگونه انگیزه‌ی انتقام جویی باز می‌دارد؛ زیرا در این بینش چیزی و کسی جز خدا مؤثر نیست و این خود، مهم‌ترین عامل برای آرامش و آسایش زورمداران و تبرئه‌ی آنان است.

### تاریخ بشری؛ گواهی گویا

تاریخ بشری گواه گویایی برای عوامل یاد شده است. البته، عوامل فراوان دیگری می‌تواند وجود داشته باشد که ما در پی جست‌وجوی تفصیلی آن نمی‌باشیم؛ عواملی که در تحلیل دقیق تاریخی، روانی و فلسفی قابل بازشنایی است.

گواه گویایی که مؤید و ثابت کننده‌ی همه‌ی عوامل پیشین است این است که بیش‌تر دین‌مداران و پیروان خدایان مجرد و مادی، از مردمان ضعیف و ناتوان، افراد رنج‌دیده و محروم و انسان‌های ساده و کوتاه‌فکر بوده‌اند و کم‌تر دسته‌ای از آنان را مردمان دانا، فهمیده، قوی و توانا تشکیل داده است. استضعاف ظاهری پیروان ادیان از استضعاف باطنی این افراد حکایت دارد؛ چرا که همیشه - یا به‌طور غالب - استضعاف ظاهری، حکایت از استضعاف باطنی دارد؛ همان‌طور که در جهت توانمندی‌ها، عناوین ظاهر و باطن از ارتباط نوعی برخوردار است و این قانون مورد اعتماد و پذیرش همه می‌باشد.

## جایگاه داستان خداانگاری

از مطالب گذشته می‌توان به‌خوبی نتیجه گرفت که افسانه‌ی خدایان؛ داستان بلندی است که نه تنها امری واقعی را ثابت نمی‌کند، بلکه هیچ دلیلی گویای این اصل نیست؛ بنابراین نباید آن را به‌طور جدی پی‌گیری نمود و دل درگرو آن نهاد.

بعد از عدم اثبات وجود خارجی حق یا ناتوانی از اراییه‌ی دلیل اثباتی بر آن، با زمینه‌های تحلیلی گفته شده در پیش، اصل عدم وجود خدا موضوع می‌یابد و برای هر عاقلی دلیلی تحقق می‌پذیرد که نبود حق را ثابت می‌کند و به‌خوبی روشن است که پس از اصل «عدم اثبات حق»، «اثبات عدم حق» حاکم می‌شود؛ اگرچه عدم اثبات و اثبات عدم نتیجه‌ای یکسان دارد و در صورت عدم تحقق خدا یا عدم اثبات او، شک در وجود خدا، برابر یقین به نبود اوست؛ چرا که تحقق خارجی خدا و استدلال اثباتی او موضوعیت دارد و با فرض عدم اثبات یا عدم تحقق، تفاوتی در جهت شک در تحقق یا یقین به عدم تحقق او نیست یا دست‌کم در عمل، اصل «عدم اثبات» ملازم «اثبات عدم» است؛ زیرا میان «عدم اثبات» و «اثبات عدم»؛ هرچند تفاوت موضوعی، وصفی و سلبی یا ایجابی است، در جهت عدم موضوع نسبت به تحقق خارجی خداوند، هر دو حکم یکسان است و نتیجه‌ی هر دو عدم تحقق خارجی خداست؛ همان‌طور که در عمل در دوره‌های تاریخی چنین موقعیتی در پیروان خدا حاکم بوده و کم‌تر فردی یقین ملموس و مفهوم‌گویایی از خدا داشته، اگرچه داعیه، ادعا و خیال بافی، زمینه‌های فراوانی در میان اقوام و ملل دینی ایجاد کرده است.

پس خواه ثابت شود که خدایی نیست یا ثابت نشود که خدایی هست یا مفهوم ملموسی از داستان خداانگاری اراییه نگردد، در عمل هر یک از

این موارد نتیجه‌ی یکسانی دارد و زمینه‌ی ملموسی از تحقّق خارجی یا معرفت نسبت به این واژه به دست نمی‌آید؛ همان‌طور که در عمل، پیروان خدا کم‌تر معرفتی نسبت به این امر داشته‌اند و برای آنان چیزی جز خیال و صورت‌پردازی در کار نبوده است.

این در حالی است که باورمندان به خدا اختلافات فراوان و گوناگونی‌های بسیاری در ترسیم خدا دارند: از خدایان مجرد تا مادی، از بت تا خدای یگانه و از خرما تا طلا، از جزیی تا کلی و از هرچه و هر مصداق و نوعی که داشته باشد که همه، اندیشه‌های خیالی و برداشت‌های رؤیایی و هوس‌های نفسانی پیروان این‌گونه خدایان می‌باشد؛ اگرچه در نهایت، هر دسته و گروه برای خدایان خود دلایل و مدارک بسیاری اقامه کرده و از خداوندگار خود به قوت دفاع نموده‌اند و چه فراوان در راهش جان و مال، بذل و بخشش نموده‌اند که همه از ساده‌نگاری آنان و پیرایه‌ی چنین امری حکایت دارد.

## فصل دوم

### مش کونا کونی ادیان

پیش از نقد عوامل یاد شده لازم است خاطر نشان گردد بعد از رد ادعاهای منکران، دیگر مجالی برای طرح این گونه بحث‌های جنجالی و ایجاد جنگ روانی و تبلیغاتی نمی‌ماند. به‌خوبی روشن است که توحید و حقیقت خداوندی افسانه‌ای بزرگ یا کوچک نیست، بلکه علت پیدایش پدیده‌های هستی می‌باشد و همان‌طور که فیض الهی ابتدایی ندارد، امر ربوبی و حقیقت خداوندی آغازی و زمانی ندارد و به‌طور کلی، جهان هستی در همیشگی تاریخ، توحید و ربوبیت حق را شاهد بوده و به آن وابستگی کامل داشته است؛ اگرچه اهل ایمان و صاحبان دیانت به پیروی از حضرات انبیا و اولیای الهی، در راه اعتلای کلمه‌ی حق و توحید و ترویج دیانت و ایمان از هیچ کوششی دریغ نداشته‌اند که این امر نیز لازمه‌ی قهری ایمان و معرفت و صداقت و عمل صالح آن‌ها می‌باشد.

#### خدایان و ادیان

هرچند معرفت به حق و اصل دیانت، مراتب کمی و کیفی فراوانی دارد و ادیان آسمانی و امت‌ها گوناگون بوده‌اند، هرگز در اصل دیانت و وجود حق تشکیک و پراکنندگی نبوده و در گستره‌ی دیانت حضرات انبیای الهی و پیروان واقعی آنان هرگز خدایان چندگانه وجود نداشته است.

چندگانگی خدایان از جهل و نادانی یا توطئه‌ی استعمارگران شیطان صفت برآمده است. آنان با وجود عظمت حق و بزرگی دیانت و اهل آن، به خاطر سادگی و جهل مردمی به کفر و شرک و چندخدایی دامن زده‌اند. پس دو عنوان «ادیان» و «خدایان» را نباید مانند هم به شمار آورد و این دو واژه را - که سراسر ذهن آدمی و جامعه را فرا گرفته و از روزگاران گذشته تا هر سمت و سوی تاریخ و جامعه مطرح بوده است - نباید با یک دید مشاهده نمود و همانند یک‌دیگر پنداشت؛ زیرا چندگانگی و گوناگونی مقطعی ادیان، زمینه‌ی کمالی، تربیتی و رشد و پیشتازی در راه معرفت و سعادت است، ولی پیدایش خدایان زمینه‌های متفاوت دیگری دارد که به برخی از آنها به‌طور خلاصه اشاره می‌گردد.

### ادیان و روش تربیت

دین حیات فکری و عقیدتی و منش ذهنی و عملی آدمی را به عهده دارد و کسی را مؤمن به دین گویند که عقیده، اندیشه و عمل وی هماهنگ با دیانت ویژه‌ای باشد. نمی‌توان چهره‌ی واقعی دین را امری جامد، محدود، بسته و واحد عددی دانست، بلکه دین - همان‌طور که از تعریف آن بر می‌آید - با پویایی، رشد، تعالی و شکوفایی همراه است و بازگشایی تدریجی و کمال حیات علمی و عملی آدمی را در همه‌ی زمینه‌های معرفتی در پی دارد.

هر یک از انبیا، در زمان‌های متفاوت، برنامه‌های گوناگونی آورده‌اند؛ برنامه‌هایی که گذشته از همگونی واقعی در زمینه‌های اصلی و محوری، تفاوت‌های فراوانی به اقتضای دوران داشته و هر کدام اساس تربیتی محکم و رشد موزون و معتدل خود را دنبال کرده است؛ پس چندگانگی و کثرت انبیای الهی و ادیان آسمانی، حکایت از مقطع‌های متفاوت تربیتی در امت‌ها دارد و جامعه و مردم در هر مقطع زمانی پذیرای دین خاصی بوده‌اند.



همان‌طور که انبیا متعدد بوده‌اند و ضرورت، چنین امری را ایجاب می‌کرده است، ادیان نیز به فراخور زمان‌های متفاوت، پذیرای چندگانگی بوده و همان‌گونه که ادیان آسمانی جنبش‌های استقلالی و تبعی خود را داشته است، حضرات انبیا علیهم‌السلام نیز این‌گونه عمل کرده‌اند؛ هرچند بسیاری از آنان از بعضی دیگر تبعیت داشته‌اند؛ هم‌چون تبعیت نبی از رسول و رسول از اولوالعزم.

پس هم‌چنان که در تحصیل دانش و وصول به مدارج عالی، مقطع‌های متفاوتی لازم است و طی این مدارج به‌طور دفعی و فوری امکان‌پذیر نیست، دین حق نیز در دوره‌های گوناگون با تفاوت‌های خاصی جامعه و مردم را رهبری کرده است؛ اگرچه ادیان آسمانی و همه‌ی انبیا در اصول حقیقی حیات و کمال از وحدت کامل و همگونی همه‌ی برخوردار بوده‌اند.

### پیرایه‌های دروغین

نخست خاطر نشان می‌گردد که نباید حضرات انبیای الهی و ادیان آسمانی و پیروان واقعی آن‌ها را در زمان‌های خاص خود با پیرایه‌های دروغین و تعصب‌های بی‌اساس زمان‌های پس از آنان یکسان دید؛ زیرا تعدد ادیان در طول زمان بوده است و خود حکایت از منش و اسلوب تربیتی درستی می‌کند، ولی کثرت ادیان موجود در عرض هم دارای هیچ‌گونه حکمت یا اصول تربیتی صحیح نیست.

هیچ‌گاه در یک زمان و یک منطقه از جهان دو قانون متفاوت الهی تشریح نمی‌گردد. در وضعیت کنونی جهان نیز - که ادیان پیروان چندی دارند و همگی از گذشتگان خود حمایت می‌کنند - هیچ یک از ادیان نمی‌تواند اساس درست علمی، دینی، تربیتی و اخلاقی داشته باشد. بقای چنین برداشت‌هایی از دین و استمرار این‌گونه دیانت، زمینه‌های

منفی چندی را در پی دارد که با زمینه‌های منفی خدایان ساختگی دارای مناسبت کامل است و ما در آینده بدان اشاره خواهیم نمود. در موضوع تحقّق ادیان و معرفت درست آن‌ها باید سه امر کلی را در نظر داشت:

( الف ) زمان‌ها، امت‌ها و تفاوت‌های متناسب؛

( ب ) همگونی محوری میان آن‌ها؛

( ج ) پیرایه‌های دروغین و ساختگی که در زمان بعثت پیامبران یا زمان‌های بعد ایجاد شده است.

امر نخست و دوم از وحدت رویه و منش حقیقی دین حکایت می‌کند؛ اگرچه تعدّد آن زمینه‌های طبیعی دارد و از مبدء واجبی حکایت می‌کند که به مقتضای لطف و حکمت، حضرات انبیا را بر امت‌ها گماشته و ادیان را در میان آن‌ها گسیل داده و احکام و مبانی دین را در دوره‌های گوناگون با اصولی ثابت و در چهره‌هایی متفاوت - که خصوصیات زمان و مکان است - برای آنان بیان نموده است.

امر سوم امری ناهنجار، ضد ارزش و انگل مخرب در مسیر رشد صلاح و سعادت مردم است و باید آن را به‌طور کلی از حریم ادیان الهی و پیامبران آسمانی دور داشت و آن را از موانع عمده‌ی پیشرفت و اعتلای ایمان و توحید دانست.

### چندگانگی خدایان

تعدّد خدایان در میان اقوام و ملل، به‌طور مصداقی و یا به صورت تعدّد برداشت و هم‌چنین تفاوت در خصوصیات و احکامی که خدایان با یک‌دیگر داشته‌اند می‌تواند علل و عوامل چندی داشته باشد که به اجمال بیان می‌شود:

## الف: برداشت‌های متفاوت

مطلبی که در زمینه‌ی شناخت معبود و خدای وجوبی یا خدایان موجود در میان همگان نمی‌توان انکار نمود این است که برداشت‌های آدمیان درباره‌ی معبود متفاوت است و نمی‌تواند یکسان باشد؛ زیرا همه‌ی برداشت‌ها به نوع اندیشه و فرهنگ عمومی یا خصوصیات افراد جامعه بستگی دارد و همه‌ی این موارد در قالب‌بندی ذهنی و معرفتی آدمی در همه‌ی زمینه‌ها مؤثر می‌باشد. از این رو همه‌ی انسان‌ها نمی‌توانند در امری چنین عظیم و مهم، اندیشه و برداشتی یکسان داشته باشند.

تعدد برداشت‌ها و تفاوت‌های طبیعی؛ اگرچه می‌تواند برای افراد زمینه‌ی تعدد و تفاوت در ترسیم ذهنی و یافت خداوند داشته باشد، نباید موجب تعدد معبود یا تباین صفات او گردد. حقیقت معبود دارای صفات و خصوصیتی است که دور ماندن از شناخت آن سبب انحراف و کج‌روی می‌گردد.

بر اساس آنچه ذکر شد، نباید در زمینه‌ی معرفت معبود به‌طور بسته و خودمحو‌رانه عمل نمود، بلکه باید در جهت معرفت ربوبی و بیان صفات حقیقی خداوند از صاحبان راستین ادیان الهی و پیروان هوشمند آنها بهره‌گرفت. در غیر این صورت، تعدد برداشت‌ها گاهی به تعدد معبود یا تباین صفات او می‌انجامد و برای پیروان الهی مشکل عمومی پیش می‌آورد؛ پس باید با همراهی دلیل قطعی و برهان یقینی چندگانگی‌ها را برطرف نمود تا چنین زمینه‌هایی - که موجب تحقق خدایان در دل و اندیشه‌ی افراد و جامعه می‌گردد - زمینه‌ی ظهور نیابد.

## ب: عظمت ربوبی

یکی دیگر از اموری که تعدد برداشت و کثرت آرا را در حوزه‌ی معرفتی ربوبی در پی دارد، عظمت آن جناب و موقعیت جمال و جلال

صفات اوست که موجب همه‌ی حیرانی‌ها گردیده است. هرچه بیش‌تر در شناخت آن معبود کوشش شود، حیرت بیش‌تری نصیب می‌گردد. بزرگی و عظمت ربوبی، عالم و آدم را به خود مشغول داشته و با آن که چهره می‌گشاید و دل می‌رباید، هرگز به شبکه و بند غیر در نمی‌آید: دور است و نزدیک، نزدیک است و دور، با همه است و بی‌همه، در همه است و بی‌همه. هر موجودی را حیران ساخته و حیرانی‌اش لذیذ است. هجرانش شیرین و وصلش شیرین‌تر است.

### ج: جهل عمومی و نادانی توده‌ها

سومین امر همان جهل عمومی و ضعف فکری است که آدمی با آن همراه می‌باشد. ساده‌انگاری و سهل‌پنداری عمومی موجب دوری آدمی از درک درست و مناسب صفات و احکام ربوبی می‌گردد و این امر، خود کثرت عقاید و تعدّد خدایان را به دنبال دارد تا جایی که بسیاری از چهره‌های خداستیز نیز فریاد خدایی سر می‌دهند و در مقابل خدای خویش، خود را خدای دیگران بر می‌شمردند.

### د: توطئه‌ی استثمارگران

چهارمین سبب حرمان آدمیان از دین‌مداری که مانع درک درست آنان از حق شده، توطئه و تزویر همیشگی ایادی شیطانی است که با پندارهایی نامناسب، طرح‌های حساب شده‌ای را در جهت اهمال و اجمال معرفت به کار می‌گیرند و راه را بر ساده‌لوحان ناهموار می‌نمایند و آدمی را از حق دور می‌سازند و توحید را به شرک و وحدت را به کثرت می‌کشانند.

این زمینه‌های گوناگون است که تشنت و تعدّد اوصاف الهی و ساخت خدایان خیالی را سبب شده است و ما در این‌جا به هر یک از آنها اشاره‌ای اجمالی خواهیم داشت.

تعدد برداشت‌ها به مقتضای توان گسترده و عمومی آدمی واقعیتی ملموس است که امتیاز او از حیوانات و دیگر پدیده‌ها می‌باشد. تنها این توان ادراکی است که آزادی اندیشه‌ی بشری را در پی دارد؛ هرچند نمی‌توان در زمینه‌ی این امتیاز عمومی، بی‌محابا و بی‌باک بود و اندیشه‌ی خود را درگیر خامی‌ها و کجی‌ها ساخت و باید از این موهبت الهی استفاده‌ی معقول و درست نمود.

عظمت حضرت پروردگار چنان جایگاهی دارد که ادراک تمام و وصول کامل آن برای کسی جز حضرت حق ممکن نیست. اولیای الهی و صاحبان وصول و حضور هر یک نسبت به موقعیت وجودی خود در این زمینه بهره‌ای دارند و مردم عادی دیگر با اولیای الهی در این جهت یکسان نیستند. این امر است که آدمی را مهار می‌سازد تا در راه شناخت حضرت حق، کمال احتیاط و اهتمام را داشته باشد و موقعیت ادراکی وصول و طریق سیر و سلوک خود را حساب شده دنبال نماید.

ضعف ادراک بشری و جهل عمومی آدمی نسبت به معرفت الهی - که ناشی از تفاوت افراد و سهل‌انگاری است - عامل مهمی در نابسامانی‌های فکری این حوزه‌ی معرفتی است. انسان؛ هرچند موقعیت فکری و نظری بالایی داشته باشد، در مقابل خداوند کم‌ترین است، حال اگر از توان موجود خود استفاده ننماید، با سهل‌انگاری، هر خام و پخته‌ای را در مورد معبود خویش پذیرا می‌گردد.

جهل عمومی همراه توطئه‌ی ایادی شیطانی به جهت اهمال حقیقت و تحکیم کفر و شرک و تثبیت اغراض و غرایز شیطانی، چنان موقعیتی را ایجاد می‌کند که کم‌ترین ثمرهای آن رواج شرک و کفر و کثرت خدایان دروغین است. ایادی باطل پس از ناتوانی در نفی حقیقت، اهمال حقیقت را در برنامه‌ی کاری خود قرار می‌دهند و بستر کثرت برداشت و

از دیاد عقاید متضاد و تعدّد خدایان دروغین و قرائت‌های متفاوت را فراهم می‌سازند؛ بدون آن که نسبت به اصل حقیقت، انکار صریحی داشته باشند.

همه‌ی این امور در تحقّق خدایان گوناگون و برداشت‌های متفاوت مؤثر می‌باشد و این انسان صاحب عقل و اندیشه است که باید با توجه کامل و دقت لازم، آگاهی خود را در زمینه‌ی معرفت ربوبی رشد دهد تا گرفتار مشکلات موجود نگردد.

### خدایان ساختگی

تعدّد خدایان و کثرت برداشت‌ها اساس علمی و حقیقی ندارد؛ هر چند از زمینه‌های طبیعی در باطن آدمی و نهاد جامعه برخوردار است. این انسان است که باید زمینه‌های طبیعی را در جهت‌های صحیح خود رشد دهد و از زمینه‌های ساختگی دوری گزیند و با همیاری صاحبان عصمت و طهارت و پیروی از اولیای الهی و انبیای بزرگوار علیهم‌السلام، رابطه‌ی خود را با معبود خویش تصحیح کند و مشکلات قهری را برطرف نماید. او باید موقعیت خود را در هر صورت به‌خاطر داشته باشد تا اسباب طغیان و نادانی در فرد و جامعه از رشد کم‌تری برخوردار گردد.

به‌طور کلی، تعدّد برداشت‌ها و کثرت خدایان، حقیقت وجودی و هویت فلسفی ندارد. تنها کاستی‌های فراوان تخیلی و توهمی آدمی، بستر شرک و کفر و خدایان ساختگی را فراهم ساخته است.

## فصل سوم

### نقد عوامل پیدایش دین و افسانه‌ی خدایان

بعد از نقد و بررسی دلایل و دعاوی اصول الحادی و اثبات بطلان و بی‌اساسی آن، دیگر برای طرح پرسش از علل و عوامل پیدایش و ترویج افسانه‌ی خدایان جایی باقی نمی‌ماند. ربوبیت حضرت حق داستان نیست، بلکه واقعیت همه‌ی پدیدارهای هستی، از حقیقت آن حضرت سرچشمه می‌گیرد.

اینک لازم است به همه‌ی علل و عوامل گوناگونی که در این راستا به آن اشاره گردیده است پاسخ کافی داده شود تا روشن گردد که هر یک از این عوامل چه رابطه‌ای با توحید و دیانت یا پیرایه و استعمار و استثمار دارد.

#### (۱) سردمداران خداباوری

انکارگرایان نخستین عامل منشأ دین را «بعثت سردمداران خداباوری» به شمار آوردند. آنچه در این ادعا باید مورد نقد و بررسی قرار گیرد، واژه‌های متعددی مانند: «سردمداران خداباوری»، «خدایی گسترده»، «ایادی و عوامل خدایی»، «سمت‌های خاص و عناوین و مناصب»، «انگیزه‌های بلند»، «موجبات تحقق و رشد مبدء اصلی» و دیگر اموری است که همگی حاکی از عناد، جهل و مغالطه در اندیشه و

گفتار انکارگرایان است. دگرگونی پندار و وسعت عناد و جهل به ویژگی‌های دیانت، سبب چنین گفتاری شده است که در این جا به آن اشاره می‌شود.

اگر مراد از ظهور سردمداران خدایی، حضرات انبیای بزرگوار و اولیای معصومین و دیگر متولیان به حق دین و دیانت می‌باشد، سخنی بجا و واقعیتی موزون است. این حضرات از جانب حضرت حق در این طریق گام بر می‌دارند و پیشوایان و رهبران راستین دیانت می‌گردند و سمت‌های شایسته‌ای هم‌چون نبی، رسول و امام را می‌یابند. این مناصب حقیقی از جانب حضرت ربوبی به چنین بندگان صالحی اعطا می‌گردد و انگیزه‌های بلند آنان رشد و تعالی و سعادت و رستگاری مردم و مؤمنان است.

پیامبران به‌طور طبیعی، هدایت و سعادت جامعه و مردم را فراهم می‌آورند و بر خلاف آنچه در ذهن مدعی از این عناوین فهمیده می‌شود، چیزی که از این سمت‌ها و انگیزه‌های الهی به دست نمی‌آورند، دنیا، عافیت‌طلبی، استثمار، خودخواهی، منفعت و کام‌یابی مادی می‌باشد.

اگر مراد انکارگرا از این عناوین و مناصب، جاه‌طلبی‌ها، خودخواهی‌ها و سودجویی‌هایی است که در وابستگان دروغین دیانت و ادیان در طول تاریخ بشری دیده می‌شود؛ هر چند نباید وجود چنین مسایلی را در طول تاریخ منکر شد، این امر دیگری است که ربطی به اصل دین ندارد و دور از حریم پاکان اهل دیانت می‌باشد. باید پذیرفت بسیاری از ایادی شیطان و مدعیان دروغین دیانت، با پسوندهای گوناگون الهی و چهره‌های به ظاهر دینی، جامعه‌ی بشری را به خاک و خون کشیده و روی کفر و شرک را با کردار خویش سفید نموده‌اند.



البته، همه‌ی این ناجوان‌مردان بی‌دیانت، خود از ایادی و عوامل واقعی شیطان و کفر و شرک بوده‌اند که چهره‌ی خویش را به نقاب‌های دینی آراسته می‌کردند تا از حرمت و مقبولیت عمومی بیش‌تری برخوردار گردند و غرایز و اغراض شوم خود را بدین صورت پی‌گیری نمایند.

اینجاست که باید میان مدعیان دروغین و اولیای به‌حق الهی تفاوتی تمام‌نهاد و هرگز ادعا و ظاهر را ملاک و مدار هر عنوان و منصبی ندانست و در جهت تمایز دقیق حقایق از پیرایه‌ها کوشید تا با رسوایی پلیدی‌ها، گرد و غبار این‌گونه تهمت‌ها از چهره‌ی حق‌مداران دور گردد.

## ۲) منافع سودجویان

اگر مراد از «سردمداران و ایادی بعدی حضرت انبیا»، اولیای الهی است - که به حق شایسته‌ی نیابت و تصدی چنین عنوان و امانتی می‌باشند - کام‌یابی آن‌ها در جهت تحقق دیانت است. آنان در همه‌ی عمر، هویت موجود خود را در این راه هزینه می‌نمایند و بهره‌وری‌های مادی و طمع‌ورزی‌های دنیوی و اغراض نفسانی را به هیچ وجه در نظر ندارند و هم‌چون صاحبان الهی دیانت و حضرات انبیا موجودی خود را درگرو تحقق دیانت می‌گذارند؛ بدون آن که در پی هیچ‌گونه کام‌یابی مادی باشند و چنانچه مراد از ایادی بعدی، همان مدعیان دروغین دیانت است که با فرصت‌طلبی و تزویر و زور و زور، منصبی را بپا کرده و آن را بهانه‌ی تحقق مطامع شیطانی خود قرار داده‌اند؛ هرچند سخن درستی است، اینان شایسته‌ی مقایسه و نسبت‌دهی به دیانت و صاحبان حقیقی مناصب دینی نیستند.

سودجویانی را که با ظاهر دین مدار خود در پی منافع مادی می‌باشند نباید با دردمندان مؤمنی که در جهت تحقق سعادت جامعه و مردم از

بذل هستی خود دریغ ندارند یکسان دانست. تمایز نگذاشتن میان این دو یا از عناد و یا از جهالت است که در هر صورت سبب خلط حق و باطل و موجب حرمان ابدی است که جبران آن جز با ترک عناد و جهل ممکن نمی‌گردد.

این ادعا که منافع این ایادی، عوامل حمایت هر چه بیش‌تر از خدایان را در جهت تحقق منافعشان فراهم می‌سازد، نارسا و آلوده به اجمال است؛ زیرا اگر منظور از ایادی، افراد وارسته و بحق الهی است، البته حمایت آنان تحکیم صاحبان دیانت را همراه دارد، ولی برای آن‌ها منافع فردی و شخصی در کار نیست؛ و چنانچه مراد از ایادی دیانت، همان سردمداران دروغین مدعی دیانت باشد، باید گفت: منافع ایشان در گرو حمایت صوری از این امر می‌باشد، ولی حمایت اینان؛ اگر برای دیانت زیان‌بار نباشد، سودبخش نخواهد بود؛ زیرا کردار ناشایست آنان انزجار عمومی از فرهنگ دینی را در بین مردمان نادان و بی‌اطلاع فراهم می‌سازد.

البته، مردمان فهمیده میان مدعیان دروغین و اولیای مؤمن تمیز می‌دهند و با چنین ناهنجاری‌هایی درگیر نمی‌گردند؛ زیرا آنان که بحق از دیانت راستین حمایت می‌کنند، دارای صفات و خصوصیات هستند که با ایادی ساختگی تفاوت کلی دارند و در نتیجه جایی برای تردید و اجمال باقی نمی‌ماند.

### ۳) جهل توده‌ها

در این که توده‌های مردمی همیشه درگیر بسیاری از کج‌روی‌ها و انحراف‌های فکری و عملی بوده‌اند، بحثی نیست، ولی چنین نیز نیست که جهل و نادانی مردم موجب پیدایش بحث خدا یا ترویج آن شده باشد.

به طور کلی، این عنوان که در متن آمده، در جهت نفی و اثبات مورد اشکال است که به برخی از نقدهای آن اشاره می‌گردد:

### دلیل اقرار و انکار

باید دید سبب انکار و اقرار مردم چیست؛ زیرا همان‌طور که می‌توان گفت: «علت اقرار مردم جهل آنان است»، می‌توان گفت: «علت انکار مردم، استکبار و جهل آنان است»؛ پس انکاری یا اقرار هیچ فرد و جامعه‌ای را نباید همیشه ناشی از علم و دانش یا جهل و نادانی دانست و به صرف انکار یا اقرار، افراد را اهل علم یا جاهل خواند.

باید به‌طور روشن گفت: جهل آن است که کسی انکاری یا اقراری بدون دلیل و برهان داشته باشد. اگر اقرار به توحید یا هر امر دیگری، بدون مدرک و دور از آگاهی و توجه باشد یا انکار توحید یا هر امر دیگری بدون توجه و تفکر صورت پذیرد، به شبکه‌ی جهل گرفتار آمده است؛ نه این که اگر کسی از روی علم و معرفت به امری اقرار کند یا آن را انکار نماید، جاهل و نادان باشد.

بنابراین، نمی‌توان گفت: علت و سبب ایمان مردم عادی جهل است؛ هم‌چنان که اگر گفته شود: «علت تحقق داستان خدایی جهل مردمی است»، سخن درستی نیست؛ زیرا ثابت شد که حق تعالی علت تحقق همه‌ی پدیده‌های هستی است و تحقق آن علت و سببی نداشته است و ایمان اهل معرفت، تنها موجب سعادت ابدی آنان و رونق دیانت می‌گردد.

در برابر این سخن می‌توان ادعا کرد که: علت انکار منکران توحید و دیانت در طول تاریخ، این بوده که دیانت و اساس توحید، منافع نامشروع مستکبران و موقعیت عقاید و کردار نادرستشان را تهدید نموده و آن را در مخاطره قرار داده و سبب حذف و سقوط آنان شده است.

منکران و اهل عناد و صاحبان کفر و شرک و الحاد، در جهت حفظ عقاید گذشتگان خود و استمرار موجودیت استکباری خود، ترویج بی‌ایمانی و دشمنی با حق را پیش گرفته‌اند؛ در حالی که مردم عادی و توده‌های اجتماع، دور از همه‌ی مظاهر طاغوت، شرک، کفر و استکبار، هنگام ظهور دین و بعثت رسولان، گرایش طبیعی و کشش فطری خود را بی‌هیچ پیرایه و طمع و اغراضی به سادگی یافته و در جهت اثبات و تحکیم دیانت از هیچ‌گونه دفاع و حمایتی دریغ نداشته‌اند.

بی‌آلایشی و دوری توده‌های مردم از انگیزه‌های استکباری موجب ایمان هرچه سریع‌تر آنان به حق گشته است؛ در حالی که مستکبران معاند، با اضطراب عمومی در مقابل دیانت، خویشتن خویش را فراموش کرده و راه ستیز و سرکشی را پیش می‌گرفته‌اند.

#### جهل توده‌ها و توطئه‌ی شوم استکبار

البته این امر را نباید از نظر دور داشت که سادگی و جهل توده‌ها در بسیاری از دوره‌های تاریخی با توطئه و جمع‌آوری ایادی شیطانی، بستر پیدایش خدایان ساختگی و ادیان دروغین را فراهم ساخته است تا جایی که حضرت موسی علیه السلام را به پیامبری نمی‌پذیرند و گاوی را به خدایی بر می‌گزینند!

پس می‌توان گفت: زمینه‌ی نادانی توده‌ها؛ هرچند تحقق و ترویج ادیان و خدایان ساختگی را به همراه داشته، در واقع، نقشه‌های شوم ایادی کفر، الحاد، شرک و استکبار موجب تحقق و ترویج آن‌ها شده است؛ همان‌طور که حضرات انبیا و اولیای الهی علیهم السلام با فرهنگ توحید و دیانت و ایمان، اسباب سعادت توده‌ها را تحقق بخشیده و سامان داده‌اند.

بنا بر آنچه گذشت، به روشنی باید گفت: جهل توده‌ها با توجه به

کج‌روی‌های بسیارشان، دلیل جهل آنان در اقرار و ایمان به توحید نیست و باید در هر مورد، عوامل تحقّق و موجودیت آن را بررسی نمود. همان‌طور که امکان دارد انکار برخی از سر عناد و جهل و استکبار باشد، ممکن است ایمان گروهی دیگر از سرفکر و اندیشه و آگاهی باشد.

نادانی مردم را نمی‌توان علت پیدایش خداباوری یا ترویج آن دانست؛ همان‌طور که منافاتی میان ایمان درست مردمی، با کج‌روی‌های مردمی دیگر در جهت شرک و کفر نمی‌باشد. چه بسا گروهی بر اثر آگاهی یا ناآگاهی، خوبی یا بدی را مرتکب شوند و سعادت یا شقاوت خود را فراهم سازند و این چنین نیست که تنها کوتاه‌فکری عمومی مردم موجب تحقّق یا رشد دیانت شود؛ زیرا همه‌ی جهل و آگاهی و اقرار و انکار، در گروی اندیشه، معرفت و آگاهی به افراد و افکار می‌باشد و صرف اقرار و انکار، حکایت از امری ندارد.

#### ۴) ضعف و ناتوانی توده‌های مردمی

اموری چند در این عامل عنوان گردیده که هر چند همه درست است، از اثبات نتیجه‌ی نادرست مدعی ناتوان می‌باشد.

زورگویی و تجاوز زورمندان مستکبر و سردمداران کفر و شرک و طاغوت نسبت به مردم عادی، ضعیف و مستضعف، واقعیت تاریخی و مشکل اساسی جوامع بشری است که هر روز به نوعی بر بشر می‌تازد و لحظه‌ای آدمی را رها نمی‌سازد و این خود به‌خوبی چهره‌ی کریه کفر، عناد و استکبار را نشان می‌دهد.

این امر که افراد ناتوان و مردم عقب نگه‌داشته شده در مقابل زورمداران و ستمگران مستکبر پناهی محکم و توانا می‌جویند، سخن درستی است. این مطلب نیز که آدمی در مواقع ضعف و سختی و مشکلات، انگیزه‌ی بیش‌تری برای توجه به اله و معبود خود پیدا می‌کند روشن است و در این که برای رفع ظلم ظالمان و رهایی از همه‌ی

ناتوانی‌ها و کاستی‌های خود باید به خدایی توانا پناه برد و از امکانات غیبی استمداد جست نیز بحثی نیست.

تنها نکته‌ای که باید در نظر داشت این است که هیچ یک از این برداشت‌ها سبب پیدایش معبودی نمی‌گردد، بلکه تنها موانع درونی بندگان خدا را در جهت وصول به حضرت ربوبی برطرف می‌سازد و برطرف شدن موانع معرفت و قرب به خدا با این امور، مسأله‌ای بیگانه از وجود حضرت حق به سبب این امور است؛ زیرا حضرت حق معلول نیست تا این‌گونه امور علت آن گردد، بلکه آن جناب است که علت تحقق همه‌ی پدیده‌ها؛ از جمله این‌گونه امور می‌باشد؛ پس همان‌طور که تربیت حضرات انبیا می‌تواند موجب هدایت مردم گردد، ظلم و ستمگری جنایت‌کاران نیز می‌تواند به اقتضا علت خدا باوری و مددجویی از خدا باشد؛ همان‌طور که اغراض و غرایز شیطانی جنایت‌کاران اهل شرک و کفر و عناد می‌تواند موانع خدا باوری و خداخواهی را در آنان فراهم سازد.

اثبات وجود حق، دلایل ویژه‌ی خود را دارد و انبیای الهی زمینه‌های رشد عقلی و ایمانی مردم را با آن‌ها تحقق می‌بخشند و موانع موجود در مستکبران یا زمینه‌های رشد و پذیرش مردم و مستضعفان غیر از هویت حقیقی حق و دلایل اثباتی اوست.

نتیجه این که امور یاد شده موجب ظهور و جلای ایمان و معرفت هرچه بیش‌تر در مؤمنان می‌شود و در نتیجه آن‌ها در مقابل ظلم و زور از توان بیش‌تری برخوردار می‌گردند و با ظهور جلوه‌های ایمان هرگز مأیوس و سست نمی‌گردند و در این امر بحثی نیست؛ زیرا همه‌ی این امور از لوازم قهری ایمان و معرفت به حق است، ولی چنین نیست که ایمان به حق اعتقادی به‌دور از واقعیت باشد یا حقیقت ربوبی بدون دلیل

خاص خود مورد پذیرش قرار گیرد و تنها چنین اموری به طور جبلی یا خرافی یا ساختگی عوامل تحقق خداباوری را فراهم ساخته باشد.

### (۵) تسکین صوری

انکارگرایان عامل پنجم خداباوری را آرامش صوری و پنداری ایمان می‌دانند که در گروهی از پیروان نادان یا همه‌ی پیروان افسانه‌ی خدایان به وجود می‌آید؛ چرا که آن‌ها به واسطه‌ی چنین اعتقادی در خود احساس آرامش می‌کنند و با پرستش خداوندگار همه‌ی ناکامی‌ها را توجیه یا جبران می‌نمایند.

در نقد این عامل باید گفت: پناهندگی به حق و استمداد از او یا ظهور انبیا و بروز اعجاز و دیانت حقایقی است که لوازم قهری خود را برای راه یافتگان به واقعیت در پی دارد. امدادهای باطنی و ظاهری و توجهات طبیعی از ثمرات معرفت است که به صورت کرامت و اعجاز از جانب پروردگار عالمیان نسبت به اهل حق آشکار می‌گردد و در نتیجه، مؤمن با چنین اعتقادی، آگاه، توانا، پیروز و مستحکم می‌شود؛ چه صاحب اقتدار و قدرت گردد، چه مظلوم و ستم دیده واقع شود؛ چه زنده بماند و چه در راه عقاید خود کشته و شهید شود؛ چرا که حقیقت ربوبی حضرت حق صورت و حالت ندارد و زمان و مکان طلب نمی‌کند؛ پس مؤمن در همه‌ی مرتبه‌ها و عوالم در محضر معبود خود هست و حق با همه‌ی تعینات خویش همراه او می‌باشد.

با این بیان دیگر مجالی برای طرح عامل پنجم نمی‌ماند. این واقعیتی است که مؤمن با فرض تحقق معرفت و حصول ایمان هرگز دچار اضطراب و تزلزل نمی‌گردد و اعتقاد وی به حق موجب آرامش او می‌شود و با چنین دیدگاهی هرگز خود را ناکام نمی‌یابد. ایمان و معرفت به حق گام‌های مؤمن را هرچه بیش‌تر مستحکم می‌نماید و کامش را

شیرین و سیراب می سازد.

خدا باوری و اعتقاد به خدایی دانا، توانا، حکیم، مهربان و دادرس، در برابر سختی‌ها و مشکلات به محرومان شادمانی و نیرو می‌بخشد، ولی این آرامش و قوت عقیده و معرفت هرگز امری ظاهری و تسکینی صوری نیست - که مدعی عنوان نمود - بلکه حقیقت آرامش و سکینه و وقاری است که در مؤمن راستین به صورت عامی قوی و برتر به وجود می‌آید.

### ۶) خدا باوری؛ عامل مهار طغیان مظلومان

مدعی با طرح این عامل، گذشته از تهافت و ناهماهنگی با ادعای پیشین (خدا باوری عامل امید) در جهت تقابل این دو، چهره‌ای ناموزون و بی‌اساس از خود نشان می‌دهد که در این مقام به‌طور خلاصه دنبال می‌شود.

در گذشته گفتیم: خدا باوری سبب اطمینان موحدان می‌گردد و آنان برای رهایی از ظلم ستمگران به خدایی دانا و توانا پناهنده می‌شوند تا تجاوز و تحقیر زورمداران جامعه با قدرت نامرئی و از طریق اعجاز و دین از آنان دور شود و عامل پیروزی آنان گردد.

هم‌چنین در گذشته آمد که خدایی دانا و توانا یاور و دادرس محرومان است و در مقابل ستمگران از آنان حمایت می‌کند. چنین باوری جوانه‌های امید و تلاش و انگیزه‌ی پرخاش را به همراه دارد؛ نه آن که عامل رکود و سستی گردد.

با این اعتقاد چگونه می‌توان باور داشت که خدا باوری، عامل مهار سرکشی مظلومان باشد؛ در حالی که خدا باوری انگیزه‌ی امید و تلاش در مقابل ظلم و استکبار است و همه‌ی مظاهر استکبار و ستم با آن که در سراسر تاریخ در چهره‌ی کربه کفر و شرک و عناد و الحاد به قوت ظاهر



گردیده‌اند، ولی همیشه از این انگیزه‌ی الهی خداپرستان در خوف و هراس بوده‌اند.

### استکبار و منشد موحد

اعتقاد توحیدی، توکل و واگذاری کارها به خدا و صبر و تحمل و شکیبایی منافاتی با توفان و طغیان و قیام و حرکت بر ضد مظاهر کفر و شرک و استکبار و الحاد ندارد؛ گذشته از آن که این اعتقاد، همواره در تاریخ، عوامل حرکت و قیام را فراهم ساخته است.

با این حال، چگونه می‌توان باور داشت که خداباوری عامل مهار طغیان و توفان مظلومان علیه ستمگران شرک‌مدار و تجاوزگران کفر شعار باشد؛ در حالی که عامل تحقق انگیزه‌ی امید و تلاش و پرخاش در مقابل استکبار خداباوری توده‌های مردمی است؛ با این بیان که همه‌ی مظاهر استکبار و ظلم و ستم در چهره‌ی کریه کفر و شرک و الحاد و عناد و فسق و فجور موجودیت می‌یابند و جامعه‌ی دیانتی و فرهنگ دینی و مردمان موحد و مؤمنان راستین از همه‌ی مظاهر تجاوز و ستم به‌دور می‌باشند و همیشه این دو فرهنگ با ویژگی‌های خود در برابر یک‌دیگر جبهه‌گیری می‌نمایند.

### مقتضی و مانع

چیزی که در این زمینه باید به عنوان اشکال پذیرفت این است که با برنامه‌ریزی‌های استعماری و طراحی‌های زورمداران جامعه و افکار سیاست‌مداران شیطانی می‌توان اسباب انحراف جامعه‌ی دینی را از چنین صفات ایمانی و غایات الهی فراهم آورد؛ چنان که در جوامع دینی توسط دین‌مداران ساختگی، چنین موقعیت‌های انحرافی پیش آمده است که این خود، مانع رشد دین به شمار می‌آید، ولی نمی‌تواند اقتضای دیانت را مورد خدشه قرار دهد.

اقتضای دیانت الهی یک امر است و موانع داخلی و خارجی رشد فرهنگ دینی امر دیگری است و نباید این دو را در هم آمیخت؛ زیرا اینگونه موانع، خود مظاهری از عناد، الحاد، استکبار، کفر و فسق است که بر اثر مشکلات در دنیای دینی رشد می‌کند و با فریب و نوعی همراهی صوری و ظاهری در مقابل ادیان الهی و دیانت حق خودنمایی می‌کند. باید جوامع دینی صاحب رشد و آگاهی شوند و در جهت شناخت مواضع اصلی دیانت و موقعیت‌های درست رهبری و غایت حرکت دینی، اینگونه موانع را شناسایی نمایند و در جهت رفع آن برآیند؛ در غیر این صورت ممکن است با برنامه‌ریزی‌های دامنه‌دار و شیطانی، دین، اهرمی قوی و محکم در جهت سکوت و سکون جامعه‌ی دینی و حتی رشد طاغوت و استکبار درون خود گردد و در جهت منافع قدرتمندان استکباری گام بردارد.

البته، همه‌ی این مشکلات بعد از حضرات انبیا و در زمان زمامداران دروغین دینی و مدعیان مذهبی پیش آمده است. دیانت در زمان حضرات انبیا هرگز چنین زمینه‌هایی برای رشد استکبار نمی‌یابد و گرنه محکوم به فنا و نابودی بودند و تاریخ گواه خوبی در این زمینه است.

## فصل چهارم آزادی اراده و اراده‌ی مشاعی

انکارگرایان در برشمردن هفتمین عامل پیدایش خداباوری مدعی

شدند:

«هنگامی که فرد یا جامعه‌ای اعتقاد به خدایی دانا و توانا داشته باشد و او را خالق همه‌ی پدیده‌ها و مدبر کارها و امور بداند، دیگر کسی و چیزی جز او را به‌طور کامل مؤثر نمی‌داند و این خود تبرئه‌ی ظالم را به دنبال دارد.

وقتی خداست که همه‌ی کارها را انجام می‌دهد پس اوست که قوی را قوی ساخته و اوست که محروم را محروم ساخته است. باید پذیرفت که ظالم و زورمند تأثیری در روند امور ندارند، بلکه تنها خداست که زمینه‌ی پیدایش کارها را فراهم می‌سازد و هر کس را به سرنوشت خاصی وا می‌دارد. چنین اعتقادی به‌طور قهری خشم مظلوم را نسبت به ظالم کاهش می‌دهد و آنان را از هرگونه انتقام‌جویی باز می‌دارد؛ زیرا در این بینش، چیزی و کسی جز خدا مؤثر شناخته نمی‌گردد و این، خود مهم‌ترین عامل برای آرامش زورمداران و تبرئه‌ی آنان است».

فصل حاضر به نقد این عامل ویژگی دارد که به خاطر اهمیت آن فصلی جداگانه به بررسی آن اختصاص یافت.

لازم است پیش از روشنگری درباره‌ی چگونگی اراده و تأثیر آن بر کردار آدمی خاطر نشان گردد: چنین عاملی را به حساب دیانت نهادن، عمیق‌ترین انحراف فکری و عنادی جاهلانه به شمار می‌رود. هنگامی که خدا باوری، حرکت بر ضد استکبار و جهاد و شهادت و نابودی دشمنان خدا را در پی دارد، چگونه می‌تواند موجب تبرئه‌ی ستمگران گردد؛ چه رسد به آن که ثمرات، انگیزه‌ها و آثار فراوانی را برای استکبار در بر داشته باشد و در جهت تخدیر جامعه و مردم مؤمن قرار گیرد!

### عنایت حق و اختیار انسان

اعتقاد به علم، قدرت و خالقیت حق نسبت به همه‌ی افراد، کارها، امور و اشیا اختیار انسان را نفی نمی‌کند و نفی تکلیف و مسئولیت و جزای کردار بندگان را همراه ندارد؛ با آن که در این امور جز خداوند متعال کسی و چیزی به طور کامل مؤثر نمی‌باشد، ولی این چنین نیست که افراد، مسؤول کارهای خوب و بد خود نباشند. اقتدار الهی با اختیار بندگان منافاتی ندارد، بلکه همان خدای توانا آدمی را مسؤول و مکلف و مختار آفریده است.

با آن که سرنوشت آدمی، هم‌چون همه‌ی پدیده‌ها در اختیار خداست و حق تعالی بر اساس عنایت و حکمت و به مقتضای نظام احسن جهان به هر موجودی توانمندی‌های استعدادی و فعلی لازم را بخشیده و تکلیف و مسئولیت بندگان را بر اساس استعداد و توان آن‌ها قرار داده است، ولی این‌گونه نیست که همه‌ی پدیده‌ها؛ به‌ویژه آدمی، در همه‌ی زمینه‌های رشد و حرکت، مجبور و مقهور و دست‌بسته باشد و اختیار، شوق، حب و عشق در کارهای آنان نقش و تأثیری نداشته باشد؛ هر چند

آدمی آن گونه آزاد نیست که هر کاری را انجام دهد و چنان توان ندارد که هر کاری را که بخواهد برآورده سازد.

چهره‌ی نمود هر چیز و هر کس را قلم صنع بر اساس «نظام احسن» تصویر کرده است و همه‌ی این چهره‌ها با ظهور مناسب و اظهار همگون همراهند. آن نقاش ازلی، امید، عشق، هدفمندی، سیر و تلاش را در آن‌ها به ودیعت نهاده است؛ بدون آن که این امید، عشق، تلاش، غایت و هدفمندی، دور از علم، ادراک، اختیار، اراده و اقتدار بندگان باشد. با آن که چهره‌های خلقی ظهورات فعلی حق تعالی هستند، هر کس خود را با عنایت حق و اختیار خویش ظاهر می‌نماید و هویت ظهوری خود را با اقتدار اظهار می‌دارد.

### آزادی عمل، جبر و تفویض

هر چند جبر و تفویض از بحث‌های پیچیده‌ی عقیدتی است و کم‌تر اندیشه‌ای به درستی آن را در می‌یابد و همه‌ی اهل بحث و متفکران درگیر مشکلات آن می‌باشند، ولی این‌گونه نیست که اراده و اختیار بندگان مورد تهدید جدی قرار گیرد و انسان بهره‌ای از آزادی عمل نداشته باشد؛ به طوری که هر عاقل و دانایی می‌تواند به راحتی آزادی عمل محدود خود را در حیطه‌ی توان و ادراکش دریابد و کردار خویش را از آن خود بشناسد؛ بدون آن که در جهت خالقیت حق نسبت به پدیده‌ها انکاری به خود راه دهد.

دینمداران الحادی و سردمداران مستکبر؛ اگرچه در شکل‌های به ظاهر دینی تخدیر جامعه و مردم را دنبال می‌نمایند و به انحرافات عقیدتی و باورهای نادرست دینی دامن می‌زنند و در این راه نیز متأسفانه نتیجه‌ها و ثمره‌های فراوانی به دست آورده‌اند، برخوردهای استکباری در لباس دیانت را نباید با عقاید صحیح دین‌باوران همراه ساخت و چهره‌های ساختگی را همگون حقایق ایمانی دانست.

در بحث جبر و تفویض باید سه امر کلی را که مورد اتفاق است، در نظر داشت تا زمینه‌ی ادراک صحیح بحث ممکن گردد:

الف) خداوند منان عالم و تواناست و شبهه‌ای در علم و قدرت حق نیست؛

ب) خداوند متعال به هیچ وجه ستمی بر بندگانش روا نمی‌دارد؛

ج) آدمی دور از اراده و اختیار نیست و هم‌چنان که انسان خود را دارای علم و اراده می‌داند، به‌طور واقعی هم از اراده و اختیار برخوردار است.

بعد از این مقدمه‌ی کوتاه باید گفت: قدرت و اقتدار حق مانع از قدرت و اقتدار بندگان نیست؛ چنانچه علم حق مانع از علم بندگان نمی‌باشد. پس همان‌طور که حق عالم است و علم او ذاتی است، بنده نیز عالم است؛ هرچند علم او ذاتی نیست. علم حق، ذاتی حق است و علم بنده به افاضه‌ی ربوبی او می‌باشد. قدرت و اراده نیز همین‌گونه است: حق قادر و صاحب اراده است و بندگان نیز صاحب قدرت و اراده هستند؛ اگرچه آنان با علم، اراده و قدرت حضرت حق اقتدار می‌یابند.

### دو فاعل و یک فعل؟!

مسأله‌ی مهمی که در این جا پیش می‌آید این است که جمع دو علم، قدرت و اراده بر فعل واحد چگونه ممکن است و هنگامی که فعلی واحد باشد، چگونه دو علم و قدرت و اراده آن را اعمال می‌کند؟ اگر فعل حق است، پس فعل عبد نیست و اگر از آن عبد است، حق چگونه فاعلیت خود را نسبت به آن اعمال می‌دارد؛ و چنانچه هر دو فعلی را انجام می‌دهند، آن فعل، مرکب از دو مبدء علمی و فاعلی است و ترکیب

۱- «وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ». آل عمران / ۱۸۲.

علمی و فاعلی می‌یابد و در صورت ترکیب، دیگر فعل واحد نمی‌باشد و این خود، نفی فعل از دو فاعل به تنهایی است.

### پاسخ مشاعی نگارنده

نگارنده پاسخ ویژه‌ای برای این پرسش دارد و آن این‌که: عبد، ظهوری از حق تعالی و حق، فاعل ظهوری و ابرازی عبد است و در فاعل حقیقی، تفکیک و جدایی از فعل وجود ندارد و در اعمال اقتدار، عبد ظهور فعل حق است و فعل حق، متعلق قدرت عبد می‌باشد. به بیان دیگر: فعل عبد و حق یا متعلق اراده و قدرت حق و عبد، به‌طور «حاکم و محکوم» یا «عَرَضی و ذاتی» یا «طولی و عَرَضی» نمی‌باشد، بلکه دور از تفکیک و اختلاط یا غیریت و اتحاد است. از دیرباز در جهت پاسخ‌گویی به این امر مهم، هر یک از نظرگاه‌های یاد شده مورد استفاده واقع شده که البته هیچ‌یک موفق نبوده است و ما با مثالی به‌خوبی این امر پیچیده را به عنایت حق روشن خواهیم کرد.

### یک دانه گندم از یک خرمن

اگر شخصی مالک خرمن گندمی باشد و بخشی از آن به صورت شرکت، مال فرد دوم باشد - حتی اگر شرکت بنا بر هبه و اعطا باشد - به‌طوری‌که همه‌ی این خرمن از آن فرد اول و یک من یا یک کیلو و یا حتی یک دانه از آن مال فرد دوم باشد و شرکت به‌طور مشاعی باشد و نه تفکیکی و فرد دوم حتی با آن‌که تنها یک دانه از همه‌ی آن خرمن مال اوست دست بر دانه‌ای بگذارد، همان یک دانه می‌تواند از آن او باشد و اگر دست به هر دانه از همه‌ی خرمن بگذارد، باز از آن اوست و صاحب خرمن (فرد اول) نمی‌تواند بگوید: چرا بر دانه‌ی گندم دست نهادی؛ زیرا شرکت، به‌طور مشاعی است و آن دو در آن خرمن شرکت دارند و هر یک

می‌توانند خود را مالک آن یک دانه بدانند و در آن تصرف کنند؛ بدون آن که دیگری بتواند منعی نسبت به آن داشته باشد؛ هر چند نسبت شرکت، نسبت خرمن به دانه باشد.

هم‌چنین، اگر دو فرد مالک خانه‌ای باشند، به این صورت که یکی مالک بخش زیادی از آن و فرد دیگری فقط مالک قسمت کوچکی از خانه باشد، این دو نفر مالک جای جای آن خانه می‌باشند و مالک بخش بیش‌تر خانه نمی‌تواند مانع تصرف معقول فرد دیگر گردد؛ ولی چنانچه شرکت تفکیکی باشد و آن فرد تنها اتاقی از خانه را مالک گردد، در این فرض، دیگری می‌تواند مانع تصرف او در بقیه‌ی ملک گردد.

پس با آن که ملک به صورت شرکت است و نسبت نیز تفاوت فاحشی دارد، اشاعه، چنان وحدتی را ایجاد می‌نماید که ملک با وجود تعدد مالک، وحدت خود را حفظ می‌کند؛ بدون آن که مالکیت یا تصرف آن‌ها «طولی و عرضی» یا «ذاتی و عرضی» باشد؛ در صورتی که تفکیک با هر نوع و نسبتی از شرکت این‌گونه نمی‌باشد.

در صورت مشاع؛ اگرچه همه‌ی ملک از آن یک فرد نیست، ملکیت دیگری نسبت به دانه‌ای گندم یا بخشی از خانه، مانع از همه‌ی تصرفات مالک نمی‌گردد و همین‌طور با آن که فردی مالک یک دانه یا یک بخش است، در همه‌ی آن حق تصرف دارد. حال اگر شرکت، نصف در نصف یا بیش‌تر یا کم‌تر باشد، تفاوتی در این امر ندارد؛ به‌طوری که هر کدام از مالکان به هر دانه از گندم یا هر بخش از منزل اشاره کنند؛ هم‌چون صاحب خرمن یا صاحب خانه، آن دانه یا بخش از آن او می‌باشد.

### حضرت حق و ظهورهای فعلی

رابطه‌ی فعل حق و عبد در زمینه‌ی تکالیف بندگان این چنین است که بنده چیزی جز ظهور فعلی حق نمی‌باشد و فعل او نیز مانند ذات



حضرتش این‌گونه می‌باشد و همه، مظاهر و ظهورها و نمودهای فعلی حضرت اوست. همه‌ی کردار پدیده‌ها چهره‌ای از علم و اقتدار حق است که تحت علم و قدرت، طلب و اراده و هدف و غایت عبد قرار گرفته است؛ بدون آن که تفکیک، دوگانگی، جبر و تفویض پیش آید.

پس این چنین نیست که عبد بی‌بهره از علم و اقتدار، یا حق دور از فعل عبد باشد. این حق است که در اساس نظام احسن فعلی خویش کردار آدمی را تحت علم و اختیار اعطایی وی قرار داده و تکلیف، جزا، ثواب و مکافات را برپا ساخته است؛ بدون آن که فعل به کلی به عبد استناد داده شود. هر فعلی عوامل تسبیبی و مباحثی فراوانی دارد؛ برای نمونه، هرگز کسی نمی‌تواند قتلی را مرتکب شود که همه‌ی مؤلفه‌های آن به تمام از وی صادر شود؛ زیرا کرده‌ی فرد بر عوامل فراوانی متوقف است که در نهایت و به‌طور مباشر، آن فرد، عامل بروز و ظهور آن می‌گردد.

### کردار جمعی و معاد عمومی

۲۳۳

اگر با دیده‌ی دقت نظر شود، هیچ‌کس به تمامی صاحب هیچ یک از افعال خود نیست و هر فعلی عوامل و اسباب فراوانی؛ اعم از مباحثی یا تسبیبی دارد.

برای صدور هر فعلی، عوامل فراوانی؛ مانند: وجوب الهی، عامل خلقی و عبدی و عوامل طبیعی و قسری لازم است و تنها فعل از دید عادی و ظاهری به فرد مباشر نسبت داده می‌شود؛ در حالی که فاعل نهایی عواملی را از پیش همراه داشته است تا توانسته فاعل فعل گردد.

پدر، مادر، غذا، محیط، زمان، اسباب، صفات فردی و جمعی خود، اصلاّب، جامعه، مردم، قوم، ملت و نژاد تا مبادی عالی و حضرت حق،

همه و همه در تحقّق حتی یک فعل کوچک نقش تمامی دارند. علم فرد، اراده‌ی بنده، منش و خلق و خوی او، صفات و خصوصیات دوران گذشته، روح و روان و هزاران عامل آشکار و پنهان دیگر پیش از این فرد در تحقّق آن فعل نقش اساسی دارد.

بنابراین باید گفت: صدور فعل از هر فرد با فاعلیت همه‌ی عوامل وجودی و اسباب ایجادی برابر است و ممکن نیست فاعل فعلی تنها یک فرد باشد؛ اگرچه در ظرف تحقّق، فعل به آن فرد مستهیی و منسوب می‌گردد؛ همان‌طور که در ظرف ظاهر، به او نسبت داده می‌شود.

### یک فعل و فاعل‌های بی‌شمار

آیا می‌توان گفت: یک فعل فاعل‌های بی‌شماری دارد؟ فردی دزدی می‌کند و گرفتار قانون و قوای قهری می‌گردد و قاضی وی را بعد از اثبات انتساب فعل به او، «سارق» می‌شناسد و مورد مجازات قرار می‌دهد؛ بدون آن که اسباب و علل گوناگون تحقّق فعل را دنبال نماید یا بتواند این کار را انجام دهد. در دنیا، نوع قضاوت؛ اگرچه درست نیست، به گونه‌ای است که قاضی می‌تواند به راحتی بگوید: من به عوامل و اسباب تحقّق جرم کاری ندارم و تنها مباشر صدور جرم را مجرم می‌شناسم و بس؛ در حالی که عوامل تسبیبی صدور جرم گوناگون می‌باشد.

قاضی در دنیا قدرت تحلیل و بررسی عوامل متعدّد جرم را ندارد و تنها در آخرت است که همه‌ی عوامل و اسباب مورد توجّه قرار می‌گیرد و در ظرف حکم حق و هنگام ﴿ اِنَّ اللّٰهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ ﴾<sup>۱</sup>، همه‌ی اسباب و علل ملاحظه می‌گردد. آن‌جاست که روشن می‌شود چگونه یک فعل می‌تواند فاعل‌های بی‌شماری داشته باشد. آن‌جاست که عوامل جرم و همه‌ی اسباب قهری و طبیعی، عبدی و الهی بررسی می‌شود و

۱- در قیامت، حق با همه‌ی اسما و صفات، نسبت به بندگان خود حکم می‌کند. غافر/۴۸.

آن جاست که افعال بندگان به طور مشاعی مورد سنجش قرار می‌گیرد و با صدور حکم الهی هر کس سهم خود را می‌یابد و خلاصه، اقتدار هر کس، از فاعل مباشر تا تسبیب، از عبد تا حق، همه و همه ملاحظه می‌گردد؛ استعداد و جبلت و خلقتی که حق در عبد نهاده، لقمه، نطفه، پدر، مادر، محیط، زمان، استاد، شاگرد و خلاصه همه‌ی عوامل پنهان و آشکار هر فعلی گویا می‌گردد و مورد عتاب و عقاب یا ثواب و جزا قرار می‌گیرد و این حق است که به هر کس می‌فرماید: تو تنها باید سهم کردار فردی خود را به گونه‌ی مشاع ببینی و دیگران نیز باید سهم خود را در این طرح ببینند، و در مورد حق نیز آنچه به لحاظ تحقق نظام احسن در همه‌ی افراد به ودیعت نهاده است ملاحظه می‌گردد.

این‌گونه نیست که محاکمه‌ی حق هم‌چون محاکمه‌ی اهل دنیا باشد؛ زیرا ظرف دنیا کوچک است و قاضی قدرتی بیش از این ندارد، بلکه در همین مقدار نیز مشکل دارد. تنها حق است که قدرت محاسبه‌ی کامل دارد که می‌فرماید: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره و من يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾<sup>۱</sup>؛ هر کس هر چه انجام دهد، آن را به‌خوبی می‌بیند. کردار افراد را به چشمانشان می‌کشاند و یک یک آن را آشکار و گویا محاسبه می‌نماید.

این حق است که به لسان وحی می‌فرماید: ﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتاً لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ﴾<sup>۲</sup>؛ در آن روز است که مردم دسته دسته ظاهر می‌گردند تا کردار خود را ببینند و به‌طور جمعی مورد محاسبه قرار گیرند. این چنین نیست که هنگام ﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ﴾<sup>۳</sup>؛ هر کس افعال مباشری خود را قرائت کند، بلکه همه‌ی کردار تسبیبی، ارادی، قهری و قسری مورد محاسبه قرار می‌گیرد تا نسبت موجودی هر فرد به‌طور دقیق مشخص گردد.

از آن‌چه گذشت می‌توان به‌خوبی دریافت که چگونه یک فعل از

۱- زلزال / ۷.

۲- زلزال / ۶.

۳- اسراء / ۱۴.

بی‌شمار فاعل انجام می‌گیرد؛ نه از دو فاعل و نه با جبر و تفویض، بلکه ﴿أمر بین الأمرین﴾ است که گویاترین بیان در فهم این معناست. نه جبر است و نه تفویض، بلکه امری میان آن دوست؛ امری که در آن نه اراده‌ی حق محکوم است و نه بندگان در اراده‌ی خود مجبورند. نه بندگان رهاوند و نه حق در اقتدارش بسته است؛ حق است و عبد و همگان - از عالم و آدم - و هیچ کدام بدون هم ظرف ظهور و تحقق نمی‌یابند و جز حق، فاعل و جز ظهور فعلی حق، فعلی در کار نیست.

### چهره‌ی دیانت و انحرافات عمومی

مطلبی که در این میان باید مورد توجه قرار گیرد این است که این بحث در طول تاریخ آدمی؛ به‌ویژه در دوران اسلام، درگیر افراط و تفریط فراوان بوده و گذشته از خماسی و ناپختگی افراد، افکار شیطانی و اهداف غرض‌آلود نیز آن را آلوده‌تر کرده است.

دسته‌ای بدون آگاهی لازم، دسته‌ای با نقص در آگاهی، و گروهی با اغراض شیطانی به این انحراف دامن زده و بحث را به جبر یا تفویض و واگذاری همه‌ی امور به خداوند یا به بنده کشیده‌اند و سیاست‌مداران اهریمنی اهداف پلید و شوم خود را دنبال نموده‌اند. این‌گونه انحرافات از خداباوری و عقاید درست ایمانی جداست.

هرچند می‌توان پذیرفت که انحرافات این بحث و این‌گونه مباحث مهم توحیدی از جانب افراد و اقوام منحرف یا ناتوان و ناقص، زیان‌های فراوانی بر چهره‌ی گویای دیانت و عقاید عادی مؤمنان وارد کرده است، ولی در نظرگاه درست نباید زیان هوس‌های شیطانی و انحرافات افکار فسیل‌شده را به حساب اصل دیانت و دین گذارد؛ زیرا گمراهان - که همان طایفه‌ی باطل و طوایف کفر و شرک و عناد و الحادند - برای تحقق مطامع شیطانی خود با ناجوان‌مردی به چنین انحرافات دامن می‌زنند تا

خود را تبرئه یا دیانت را متهم نمایند و با بازپروری شیطانی و جهت‌دهی سیاسی موجب تبرئه‌ی ستمگران و ظالمان و تسکین دل‌های ساده و ساده‌لوحان گردند.

همه‌ی عوامل یاد شده را باید در ردیف اولین موانع هدایت عموم و دیانت گویا دانست؛ زیرا دیانت حق در فرهنگ پویای عصمت هرگز چنین پیرایه‌هایی را در بر نداشته؛ چنان‌که لسان شیعیه این است: ﴿ لا جبر و لا تفویض، بل أمر بین الأمرین ﴾<sup>۱</sup> که با وجود روانی و سادگی، در ظرف دقت، در خور ادراک ذهن‌های عادی یا عالمان صوری نمی‌باشد.

حال به‌خوبی می‌توان دریافت که چرا خدا باوران حقیقی و پیروان راستین دیانت، همیشه در حال حرکت و قیام و جان‌بازی و شهادت بوده‌اند و شعار آنان ایستادگی در مقابل استکبار و ظلم و شرک بوده و نزد آنان تبرئه‌ی ستمگران و خمودی و پژمردگی هرگز جایگاهی نداشته است؛ پس انحرافات این‌گونه بحث‌ها را که از جانب جهل‌مداران و سردمداران کفر و طغیان و عناد طراحی گشته است نباید به حساب دیانت گذارد. این‌ها همه از موانع دیانت به حساب می‌آید و همه‌ی مؤمنان باید در جهت رفع آن‌ها به قدر توان کوشا باشند، ان شاء الله.

آن‌چه گذشت، نقدی ساده و دور از واژه‌ها و اصطلاحات علمی و فلسفی بر دلیل‌واره‌های انکارگرایان است که تحلیل و بررسی آن روشن نمود که حق تعالی زمینه‌ی آشکارسازی پدیده‌های هستی را محقق ساخته است. ترویج دیانت، امری حقیقی و قهری است که خدایافتگان در جهت شکوفایی آن صادقانه کوشیده‌اند.

همه‌ی پندارهای شرک‌آلود و کفرآمیز اهل عناد و ستیز، تهی از تحقیق و دور از حقیقت است و از پوسیدگی و لجاجت بی‌رحمانه‌ی اهل الحاد حکایت می‌کند.



## فصل پنجم جنگ روانی و افسانه‌ی خدایان

انکارگرایان، استضعاف ظاهری و محرومیت‌های مادی پیروان دیانت را دلیلی بر انکار خداوند می‌دانند که ابتدا بیان آنان دوباره بازگو می‌شود و سپس نقد و بررسی آن می‌آید:

«بیش‌تر اهل دیانت و پیروان همه‌ی خدایان مجرد و مادی از مردمان ضعیف، ناتوان و محروم بوده‌اند و کم‌تر گروهی از آنان را مردمان قوی و مشخص و توانمند تشکیل داده و همیشه استضعاف، حکایتی گویا از این‌گونه مردم بوده است. استضعاف ظاهری و ضعف عمومی، حکایت از استضعاف و ضعف باطنی آن‌ها به صورت کلی یا نوعی دارد».

### ملازمه نداشتن استضعاف ظاهری با استضعاف باطنی

مدعی در بیان گواه خود بر نفی خدا و بطلان خدایان مجرد و مادی، استضعاف ظاهری را عنوان می‌نماید و آن را امری نوعی می‌داند و این‌گونه نتیجه می‌گیرد که این امر گواهی گویا بر استضعاف باطنی است. در پاسخ می‌توان گفت: استضعاف مادی یا توانگری، هر یک عوامل گوناگون خود را دارد و می‌تواند با اثبات یا انکار دیانت ملازمه‌ای نداشته باشد؛ زیرا بستر پدید آمدن آن، عوامل گوناگون و چندی دارد و دین‌داری یا الحاد و عناد، علت تام تحقق یا نفی آن نمی‌باشد.

ممکن است مردمی بر اثر مشکلات خاص خود به استضعاف و محرومیت‌های ظاهری گرفتار آیند؛ در حالی که هر یک از عناوین دیانت یا کفر و شرک را داشته باشند؛ زیرا دین یا انکار آن، علت تام تحقق یا نفی استضعاف و محرومیت‌های ظاهری نمی‌باشد.

گذشته از این، استضعاف و محرومیت‌های ظاهری نمی‌تواند حکایت از ضعف قوای باطنی داشته باشد. بسیاری از توانگران مادی هستند که کم‌ترین اقتدار باطنی یا استحکام عقلی و نظری را ندارند و سراسر عمر را با سستی، کجی، عافیت‌طلبی و گاه هم‌چون حیوانات طی می‌کنند؛ در حالی که همین محرومان دردمند هستند که با مقاومت و صبوری، ایمان و دیانت را پی می‌گیرند، بی‌کرانه‌ای از تلاش، کوشش، شور، شوق، عشق و شهادت می‌باشند.

اهل عناد و الحاد و ایادی اهریمن همواره در راستایی عمومی، با کارشکنی در مقابل اهل دیانت، عوامل استضعاف ظاهری را در میان مردمان محروم پدید آورده‌اند؛ از این رو، هنگامی که دینی برای حمایت از آن‌ها ظهور می‌کرده است، مردم محروم بوده‌اند که برای استیغای حقوق اهمال شده‌ی خود و رهایی از همه‌ی قید و بندهای شیطانی به دنبال آن به راه افتاده‌اند.

بر این پایه، دیانت و توحید نبوده که مردم را به استضعاف کشانده یا به محرومیت آنان دامن زده، بلکه استکبار، شرک و عناد، انسان را در چنین وضعیتی قرار داده است. در نهایت، دین، مردم محروم را در پناه خود قرار می‌دهد تا در لوای دیانت، ایادی باطل را مایوس سازد. انسان‌های محروم نیز برای همیشه ستیز با شرک و ظلم و عناد را با ایمان و استقامت ادامه داده‌اند که تاریخ گویای دین‌داران و کج‌مداران، اثبات کننده‌ی همه‌ی این مدعاست.



### جمع بندی نهایی مدعی

انکارگرایان پس از بیان دلیل واره‌ها و اصول الحادی خود، جمع بندی نهایی و نتیجه گیری کلی یافته‌های خود را در زمینه‌ی انکار مبدء فاعلی و توحید چنین بیان می‌دارند:

«اینک از این مطالب به خوبی می‌توان نتیجه گرفت که افسانه‌ی خدایان داستان بلندی است که نه تنها امری واقعی را ثابت نمی‌کند، بلکه هیچ دلیلی گویای این اصل نیست؛ بنابراین نباید به طور جدی آن را پی‌گیری نمود و دل در گرو آن نهاد.

بعد از عدم اثبات وجود خارجی حق یا ناتوانی از ارایه‌ی دلیل اثباتی بر او با زمینه‌های تحلیلی گفته شده در پیش، اصل عدم وجود خدا موضوع می‌یابد و برای هر عاقلی دلیلی تحقق می‌پذیرد که نبود حق را ثابت می‌کند، و به خوبی روشن است که پس از اصل «عدم اثبات حق»، دلیل «اثبات عدم حق» حاکم می‌شود؛ اگرچه عدم اثبات و اثبات عدم نتیجه‌ای یکسان دارد و در صورت عدم تحقق خدا یا عدم اثبات او، شک در وجود خدا برابر یقین به نبود اوست؛ چرا که تحقق خارجی خدا و استدلال اثباتی او موضوعیت دارد و با فرض عدم اثبات یا عدم تحقق، تفاوتی در جهت شک در تحقق یا یقین به عدم تحقق او نیست یا دست کم اصل «عدم اثبات» در عمل ملازم «اثبات عدم» است؛ زیرا اگرچه میان «عدم اثبات» و «اثبات عدم» تفاوت موضوعی، وصفی و سلبی یا ایجابی است، در جهت عدم موضوع نسبت به تحقق خارجی خداوند، هر دو حکم یکسان است و نتیجه‌ی هر دو،

عدم تحقّق خارجی خداست؛ همان‌طور که در عمل در دوره‌های تاریخی چنین موقعیتی در پیروان خدا حاکم بوده و کم‌تر فردی یقین ملموس و مفهوم‌گویایی از خدا داشته، اگرچه داعیه، ادعا و خیال‌بافی، زمینه‌های فراوانی در میان اقوام و ملل دینی ایجاد کرده است.

پس خواه ثابت شود که خدایی نیست یا ثابت نشود که خدایی هست یا مفهوم ملموسی از داستان خدایی ارایه نگردد، در عمل هر یک از این موارد، نتیجه‌ی یکسانی دارد و زمینه‌ی ملموسی از تحقّق خارجی یا معرفت نسبت به این واژه به دست نمی‌آید؛ همان‌طور که در عمل، پیروان خدا کم‌تر معرفتی نسبت به این امر داشته‌اند و برای آنان چیزی جز خیال و صورت‌پردازی در کار نبوده است.

این در حالی است که باورمندان به خدا اختلافات فراوان و گوناگونی‌های بسیاری در ترسیم خدا داشته‌اند: از خدایان مجرد تا مادی، از بت تا خدای یگانه و از خرما تا طلا، از جزیی تا کلی و از هرچه و هر مصداق و نوعی که داشته باشد که همه اندیشه‌های خیالی و برداشت‌های رؤیایی و هوس‌های نفسانی پیروان این‌گونه خدایان بوده است؛ اگرچه در نهایت، هر دسته و گروه برای خدایان خود دلایل و مدارک بسیاری اقامه کرده و از خداوندگار خود به قوت دفاع نموده‌اند و در راهش جان و مال فراوانی، بذل و بخشش نموده‌اند که همه، حکایت از سادگی آنان و پیرایه‌ی چنین امری دارد».

### «افسانه‌ی خدایی» و حقیقت خداباوری

این فراز را تنها می‌توان جنگ روانی انکارگرایان و واژه‌پردازی‌های جنجالی و جدالی و به‌دور از دلیل و برهان آن‌ها دانست، که در این مقام یک به یک مورد نقد و تحلیل قرار می‌گیرد.

مدعی با آن که حقیقت حضرت ربوبی را به عنوان «افسانه‌ی خدایان» مطرح می‌نماید، نمی‌تواند موقعیت آن را نادیده بگیرد که این خود، اهمیت ربوبیت را روشن می‌سازد، و با آن که بریده از دیانت و ناآشنای ربوبیت است، خود را از آن دور نمی‌داند و از ضمیر ناخودآگاه هر ملحد و منکری حکایت می‌کند. همان‌طور که می‌گوید: داستان خدا سر دراز دارد. این درازنایی تا عمق جان او و جان هر ذره و ذره‌ای را فرا گرفته و با آن که می‌گوید: نباید جدی درگیر آن شد و دل بدان بست، ولی خود لحظه‌ای بی او نمی‌باشد. این حال و هوا با وجود همه‌ی انکارها و الحادها حکایت از خداباوری او می‌کند که به صورت قهری بی‌خدایی را درونش متزلزل می‌سازد.

انکارگرا با این که می‌گوید: گذشته از آن که افسانه‌ی خدایی امری واقعی را اثبات نمی‌کند، دلیلی نیز آن را ثابت نمی‌کند، این امر او را لحظه‌ای آرام نمی‌گذارد. او هر دم در هر یک از دو موضوع انکار و عدم توان انکار تلاش می‌نماید؛ اگرچه راه به جایی نمی‌برد. از این برخوردار منکر با خویشتن خویش به‌خوبی روشن می‌شود که حق هر چیزی را ثابت می‌نماید و هر پدیده‌ای از او حکایت می‌کند و هر توهمی هرچند نهاد آدمی را متزلزل سازد، هرگز نفی خدا و انکار او را سر نمی‌دهد.

### عدم اثبات و اثبات عدم

مدعی در این فراز، دو اصل را مطرح می‌سازد که بررسی آن مورد

اهتمام است: یکی اصل «عدم اثبات» و دیگری «اثبات عدم». او می‌گوید: بعد از اصل «عدم اثبات» به ملازمه‌ی منطقی «اثبات عدم» حاکم می‌گردد یا دست‌کم، اصل «عدم اثبات» در عمل «ملازم اثبات» عدم می‌باشد که توضیح ملازمه‌ی بین این دو اصل ضروری می‌نماید.

مراد از اصل «عدم اثبات» همان اصل «عدم کلی» پیش از ارایه‌ی دلیل است که دلیل اثباتی پیش از ارایه‌ی دلیل یا پس از نارسایی موضوع می‌یابد و هنگامی که دلیل اثباتی تمام نباشد، با شک به دلیل یا دلیل بودن دلیل، این اصل مانع پذیرش کلام بی‌دلیل مدعی می‌گردد.

درباره‌ی «اثبات عدم» باید گفت: این اصلی است که منکر و ملحد آن را دلیل اثباتی بر معقول نبودن و محال بودن «وجود مطلق ازلی» قرار می‌دهد. البته، اگر معقول نبودن مبدء و جویی به‌طور مستقل اثبات شود، دیگر نیازی به اصل عدم نیست؛ زیرا اثبات عدم، خود دلیل وجودی و ایجابی بر نفی است؛ در حالی که اصل عدم، گذشته از آن که عدمی است، دلیل بر نفی مبدء و جویی نمی‌باشد و تنها مانع از ادعای بدون دلیل وجود آن می‌گردد؛ نه آن که نبود آن را اثبات نماید.

مدعی این دو اصل را با یک‌دیگر همراه می‌بیند و با اصل عدم اثبات - که مانع از ادعای وجود خدا می‌گردد - به واسطه‌ی ملازمه، اثبات عدم را برهانی و مستدل جلوه می‌دهد؛ پس مراد از برهان مدعی، صرف ملازمه‌ی منطقی یا عملی میان این دو اصل است و این سخن که: دست‌کم اصل «عدم اثبات» در عمل ملازم «اثبات عدم» است به این معناست که با عدم دلیل بر اثبات وجود خدا، عدم اثبات - که عنوان اولی است - به عنوان اصل تلقی می‌گردد و مانع از داعیه‌ی بدون دلیل وجود خدا می‌شود که در عمل همان اثبات عدم خدای باشد؛ خواه ملازمه‌ی منطقی داشته باشد یا همراه عملی بر عدم یا با تحیر باشد و خواه ثابت

شود خدایی نیست یا ثابت نشود که خدایی هست، در هر صورت، در عمل نتیجه‌ای یکسان دارد؛ زیرا آدمی در چنین حالی، در خود پشتوانه‌ای جز خویشتن خویش احساس نمی‌کند و شک و تحیر و انکار او را متزلزل می‌سازد و جز اضطراب و عذاب و نگرانی چیزی در او نمی‌ماند که این دیگر نه ایمان است و نه انکار تمام.

اینک نقد این گفته در دو بخش ثبوت و اثبات یا کبرای کلی و مصداق و صغرای جزئی آن عنوان می‌گردد تا هر یک طرح مناسب خود را باز یابد.

### مقام ثبوت و کبرای کلی

اگرچه اصل «عدم اثبات» کلیت دارد، ظرف وجود و شعاع کاربردی آن در حیطه‌ی شک است و تنها در صورت شک می‌توان از آن یاد کرد؛ به‌طور مثال، اگر در دلیل اثبات خدا شک کنیم، می‌توان به اصل «عدم اثبات» رو آورد و اگر در «اثبات عدم خدا» شک کنیم، باز نیز می‌توان به اصل عدم اثبات تمسک نمود؛ پس همان‌طور که با شک و عدم پذیرش دلیل خدایی می‌توان از اصل «عدم اثبات» استفاده کرد، با شک و عدم پذیرش دلیل بر عدم خدا نیز می‌توان اصل عدم اثبات را مطرح کرد و گفت: دلیلی بر عدم وجود خدا نیست و اگر مطالبی نیز به عنوان دلیل ارائه گردد، تمام نمی‌باشد و با فرض عدم اثبات تام، شک فعلیت می‌یابد و می‌توان اصل عدم اثبات را جاری کرد.

بنابراین، نسبت به اصل عدم اثبات، تفاوتی در جهت اثبات خدا یا اثبات عدم خدا نیست و همان‌طور که اثبات، اصل یاد شده را پیش رو دارد، اثبات عدم نیز این اصل را بر سر راه دارد. تنها تفاوتی که میان این دو طریق وجود دارد این است که منکر می‌تواند از اثبات عدم درگذرد و بگوید: من دلیلی بر عدم وجود نمی‌آورم یا ندارم یا لازم ندارم که آن را ارائه نمایم؛ زیرا مدعی اثبات وجود خدا باید دلیل بر اثبات داشته باشد و در ظرف شک نسبت به دلیل، دیگر خدایی نیست؛ ولی اثبات‌گر وجود

خدا نمی‌تواند چنین رویکردی داشته باشد و باید بر اثبات وجود حق دلیل اثباتی بیاورد و صرف عدم دلیل منکر برای اثبات عدم خدا، در اثبات خداوند بسنده نیست؛ برای نمونه، اگر اثبات‌گرا بگوید: چون دلیلی بر عدم وجود خدا و محال بودن آن نیست، پس اصل «عدم اثبات عدم حق» جاری می‌گردد، برای اثبات وجود خداوند کافی نیست و باید برای آن دلیل اثباتی ارایه کند.

پس تفاوت منکر و موحد در این است که اثبات‌گرایان باید برای ادعای خود دلیل ارایه کنند، در حالی که منکر می‌تواند خود را از زحمت ارایه‌ی دلیل دور دارد؛ ولی این چنین نیست که با اصل «عدم اثبات»، «اثبات عدم» حاکم گردد؛ زیرا اثبات عدم، ظرف ایجابی دارد و معلول دلیل انکار است و با عدم اثبات - که چهره‌ی عدم اقتضا و لحاظ عدمی می‌باشد - رابطه و ملازمه‌ای ندارد؛ در عین حال، اصل «عدم اثبات»، اصل مشترک میان هر دو گروه موحد و منکر است.

پس این چنین نیست که اصل «عدم اثبات» در عمل با «اثبات عدم» ملازمه داشته باشد؛ زیرا ملازمه باید دو لازم مساوی داشته باشد و چهره‌ی عام، ملازم چهره‌ی خاص نیست. در مورد بحث نیز «اثبات عدم»، چهره‌ی خاص است و اصل «عدم اثبات» چهره‌ی عام. گذشته از آن که در باب دلیل، ملازمه‌ی عملی جای مناسبی ندارد و عمل، حکایت از امری خارجی دارد که جزیی است و نتیجه‌ی کلی به دست نمی‌دهد تا دلیل منطقی به حساب آید؛ در حالی که دلیل، موقعیتی فکری در ذهن و اندیشه‌ی بشری می‌باشد و نمی‌توان گفت: اصل «عدم اثبات» در عمل ملازم «اثبات عدم» است؛ زیرا ملازمه‌ای میان دو امر متفاوت وجود ندارد؛ به‌ویژه اگر از دو ظرف متفاوت وجودی و عدمی باشد؛ مگر آن که «در عمل» را به معنای «به‌گونه‌ی فهری» بگیریم که در این صورت، عنوان «فهری» نه دلیل است و نه می‌تواند اثبات و انکار امری را در بر داشته باشد.

## بخش اثبات

در جهت بخش اثباتی این فراز باید گفت: به طور کلی هیچ دلیل اثباتی بر احاله و عدم امکان وجود حضرت ربوبی در کار نیست و هیچ عاقل متفکری داعیه‌ی چنین امری را ندارد؛ در حالی که در جهت توحید و ربوبیت، همه‌ی عمر بشر و تاریخ آدمی همراه ذهن و اندیشه و دل و دیده و همه‌ی چهره‌ی عمل او گواهی گویا بر تحقق و عینیت آن است. باطن بیدار هستی و هوش سرشار طبیعت، همراه دل بی‌قرار آدمی گواه دستی توانا و حضور ربوبیتی گویا در دل هر ذره می‌باشد؛ پس این چنین نیست که شاهد و گواهی بر حقیقت آگاه طبیعت و نفس هوشیار هستی و دل بیدار ازل و حضور توانا و متعالی حضرت حق بر آدم و عالم نباشد.

آنچه در دل خفته‌ی اهل شک و نهاد خشکیده‌ی اهل عناد هویداست، غفلت و ستیز باطل است که جای جای دلشان را گرفته و از امید و صفای ربوبیت دور ساخته است.

## شک و برائت

در بحث‌های اصول فقه آمده است که اصل برائت و «عدم اثبات» در مواردی جریان می‌یابد که مورد آن از اهتمام ویژه‌ی برخوردار نباشد و دور از عظمت و اهمیت و حرمان باشد؛ در حالی که امر حق سراپا خطیر و دارای عظمت است و لازم است در آن حزم و احتیاط نمود؛ نه برائت. اکنون بجاست برای چگونگی صحّت اجرای اصل «برائت» یا «احتیاط» چند مثال آورده شود:

هنگامی که آدمی در تاریکی شب قرار می‌گیرد و به خاطر وجود دشمن یا به علت ترس، احتمال خطر می‌دهد و ترس یا توهم دل وی را احاطه کرده است، چه باید بکند یا دل آدمی در این هنگام ناخودآگاه چه می‌کند؟ آیا برائت جاری می‌کند یا احتیاط؟ آیا اگر اصل «برائت» و اصل

«عدم اثبات» جاری کند، دیگر تاریکی از میان می‌رود و خطر برطرف می‌گردد و احساس ترس از بین می‌رود و دل می‌گوید: مشکلی در کار نیست و دیو و ددی وجود ندارد؟ آیا اصل این است که زیان وجود ندارد؟ آیا دل چنین فردی با اجرای چنین اصلی آرام می‌گیرد و به راحتی به خواب خوش می‌رود؟ هرگز!

حتی اگر دلیل و شاهی بر نبود دشمن یا ضرر و زیان یافت نشود، باز نیز دل آرام نمی‌گیرد، بلکه هم‌چنان آدمی توهم، خوف و احتمال خطر را دنبال می‌کند و با خود می‌گوید: صرف احتمال خطر، مهم و منجز است و نباید بدون احتیاط گام برداشت و نمی‌توان آرام گرفت؛ زیرا ممکن است خطری پیش آید و حادثه‌ی ناگواری را به بار آورد.

مسأله‌ی توحید، ربوبیت، ایمان، عمل، عقاب، ثواب و عالم آخرت همین گونه است. این موارد از گویاترین مصادیق اصل احتیاط می‌باشد که هرگز جای برائت در آن نیست؛ حتی اگر آدمی بخواهد بسیار منطقی باشد، باز هم دل او آرام نمی‌گیرد و دغدغه‌ی خاطر، لحظه‌ای او را رها نمی‌سازد.

اصلی که در این گونه موارد جریان می‌یابد اصل احتیاط است و حتی احتمال وجود این امور در لزوم اهتمام داشتن به آن کافی است؛ چه رسد به موردی که یقینی است؛ پس نباید به سادگی، امور مهم، حتمی و مستدل را مشکوک جلوه داد و آنگاه در آن مورد مشکوک، برائت را جاری ساخت و خیال و ذهن و دل خود را به ظاهر و با فریب آرام نمود که در این صورت، هرگز روی آرامش نمی‌بیند، مگر با غفلتی عمیق و ستیزی پلید و عنادی که سخت آلوده‌ی به زشتی‌هاست؛ هرچند با این اوصاف دیگر حقیقتی برای آدمی باقی نمی‌ماند تا در پی حزم و احتیاط باشد، بلکه چنین فردی هم‌چون بیماری است که گمان می‌کند با مرگ از درد رها می‌گردد، غافل از آن که پس از مردن می‌یابد که چه کرده است و



افسوس که مرگ، زمانی او را بیدار و آگاه می‌سازد که کار از کار گذشته است و ظرف دنیا، ذهن، عمل، اراده و اختیار در دست او نیست و فقط شعور و ادراک عذاب بر او حاکم می‌گردد.

بر این پایه، بر فرض عدم دلیل اثباتی، در موارد مهم و خطیر جایی برای اجرای اصل برائت نیست، بلکه حزم و احتیاط است که جریان می‌یابد و آدمی باید احتمال وجود حق را جدی بگیرد و به آن اهمیت دهد؛ هم‌چنان که حضرت امام صادق علیه السلام در مقابل ابن ابوالعوجاء فرمودند: «اگر خدا و قیامتی نباشد، اهل توحید مسؤولیتی ندارند و مکافات نمی‌شوند و مؤمن بازخواست نمی‌گردد که چرا عمل توحیدی و کردار ایمانی داشته است، ولی اگر خدا و آخرتی باشد، آنگاه منکر و معاند چه می‌کند؟<sup>۱</sup>»

بیان امام علیه السلام اهتمام، حزم، احتیاط و دلیل عقلی است که حضرت در مقابل آن زندیق توانا به دور از تعبد عنوان می‌فرماید. پس عاقل نباید خود را از چنین موردی دور دارد و ترک احتیاط، مقتضای عقل، اندیشه و درایت نیست؛ همان‌گونه که این زندیق توانا با وجود همه‌ی قوت و قدرت در کفر و عناد، استدلال امام علیه السلام را پذیرفت.

### نتیجه‌ی بحث

از نوشتار پیشین به دست آمد که اصل «اثبات عدم» هیچ‌گونه پشتوانه‌ی عقلی ندارد، گذشته از آن که سراسر هستی گواه تحقق و اثبات حق است. در این مورد، با هرگونه شک و احتمال باید اصل احتیاط را به جریان انداخت؛ نه برائت، و اگر اصل «عدم اثبات» نیز جریان یابد، با دلیل برداشته می‌شود و در این صورت، زمینه‌ای برای احتمال اثبات عدم نمی‌ماند و این احتمال به‌طور قهری برداشته می‌شود و ادعای «اثبات عدم» صرف جهل و عناد می‌باشد؛ زیرا با عدم اثبات محال بودن

ربوبیت، اصل برائت بر چنین اصلی - که همان ادعای اثبات عدم است - حاکم می‌گردد و آن را در برمی‌گیرد، با این بیان که در مقام اثبات، چنانچه دلیل اثبات‌گرایان نارسایی داشته باشد، گفته می‌شود: با شک در دلیل، برائت موضوع پیدا می‌کند و این اصل جریان می‌یابد. در این جا نیز هنگامی که شک در اثبات عدم پیدا می‌شود، اصل برائت موضوع می‌یابد و می‌گوییم: با ثابت نشدن عدم و احتمال آن به مقتضای اصل برائت، عدم احتمال اثبات عدم جاری می‌گردد و دیگر جایی برای احتمال یا شک در عدم حق باقی نمی‌ماند؛ چنان‌که در ابتدای کلام گفته شد برائت بر ادعای اثبات عدم حاکم می‌گردد. ضمن آن که در جهت اثبات، عالم و آدم غرق شاهد و دلیل است.

افزوده بر این، دلی که شک در آن افتاده و باطنی که احتمال آن را احاطه نموده، با آن که گرفتار کج روی است، به مقتضای عقل و اندیشه، در این مورد مهم باید اهتمام و احتیاط را در پیش گیرد و بی‌باک نباشد و بر اساس جهل و گمراهی عمل ننماید؛ زیرا نه دل آدمی زور و اجبار می‌پذیرد و نه حق، و نه ظرف آخرت ظرف زورمداری است؛ بنابراین، جانب انکار و اثبات یکسان نیست؛ چرا که در جهت انکار، با شک در دلیل، برائت جاری می‌گردد، ولی در جانب اثبات، با شک در دلیل باید راه احتیاط را پیش گرفت.

باید دقت داشت که در این مورد چند دستگاہ و اصل متفاوت خودنمایی می‌کند که هر یک به تقابل، نفی خاص و عام دیگری را طلب می‌نماید. برای وضوح هرچه بیش‌تر این موضوع، خاطر نشان می‌گردد که: ابتدا باید دو جبهه‌ی متفاوت انکار و اقرار را مشخص نمود و امکانات هر یک را به حساب آورد. در جهت انکار، آخرین چیزی که ادعا می‌شود اثبات عدم حق است و مدّعی پای در میدان نهاد که اثبات کند حقّی وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد و وی دلایل این امر را نیز

مشکلات نظم و علت غایی قرار داد که تمامی جهت اُنی و معلولی دارد و با پاسخ گویی به شواهد موجود و رفع اشکالات وی، دیگر جایی برای اثبات عدم نمی ماند؛ به ویژه این که بیان شواهد و دلیل در جهت اثبات به طور اُنی و حتّی لَمّی یا ملازمی قابل ارایه است.

بنابراین، در ظرف اثبات، جایی برای اجرای اصل عدم نیست و کافر نیز اگر در باطن توهمی داشته باشد و اجرای اصل براءت او را آرام نمی سازد و حاکمیت خود را در چنین مقامی بر او اعمال نمی دارد؛ چه رسد به مؤمن؛ زیرا او غرق شاهد و دلیل است و بدون توجه به اثبات عدم یا عدم اثبات، عالم و آدم برای او دلیل است و شکّی در این مورد ندارد.

منکر بعد از یأس از اثبات عدم و براءت در ظرف شکّ، نسبت به انکار خود پای می فشرد و با استفاده از اصل عدم اثبات که اثبات عدمی نیست، اصل عدم اثبات را که در مقام شک باقی است جریان می دهد و براءت، انکار وی را ثابت می کند؛ پس به قول منکر؛ خواه اثبات عدم لحاظ گردد یا عدم اثبات، نفی واجب قهری است؛ با این تفاوت که در استفاده از اصل اثبات عدم، منکر نیازی به جریان اصل براءت ندارد، ولی در اجرای اصل عدم اثبات، براءت برای او باقی است، اما نسبت به نتیجه - که همان بی خدایی است - نتیجه ی یکسانی دارد.

انکارگرا در این فراز به طور قطع مرتکب خطا شده است؛ زیرا هر چند اصل عدم اثبات، به طور کلی زمینه ی براءت دارد، مورد یاد شده دارای ویژگی است که جای براءت نیست و آن، اهمّیت مورد و اهتمام به موضوع و خطیر بودن آن است که عقل در این جا می گوید: احتیاط باید کرد؛ زیرا دل آدمی با هزاران براءت آرام نمی گیرد و انکار آن نتیجه ای اثباتی می دهد و نفی آن دغدغهِی خاطر را به همراه می آورد.

دل مشغولی منکر و عظمت مورد، هرگز مجالی برای اجرای براءت

باقی نمی‌گذارد و عقل و خرد، پیشه‌گرفتن راه احتیاط را توصیه می‌کند و در ظرف بروز اصل احتیاط، با توجه به خودمشغولی و خودخواهی منکر، ترس و خوف را بر او چیره می‌کند و او را سردرگم می‌سازد و توان انکار را از او می‌گیرد و شک، انکار، براءت، احتیاط و اقرار او را لحظه‌ای آرام نمی‌گذارد و بر سر دو راهی انتخاب‌آمیز قرار می‌دهد که در هر سوی آن راه‌های متفاوتی در دید دارد و اضطراب و انکار او را به خود مشغول می‌دارد، براءت او را آرام نمی‌سازد و احتیاط او را نهیب می‌زند و عقل وی خسته می‌گردد تا آن که بر سر دو راهی می‌رسد: یک راه بی‌باکی، لجاجت، الحاد و عناد است و مسیر دیگری تمکین، توحید، اقرار و آرامش.

در راه نخست، ماجراجویی در پیش است و منکر خود را با حق درگیر می‌سازد و در نتیجه، نابودی خود را به چشم خود مشاهده می‌کند و حرمان و تباهی را در خود جای می‌دهد.

گاه می‌شود که عقل آدمی در این مقام او را نهیب می‌زند و دل در خود زمزمه‌ی «دوست دوست» می‌شنود و منکر نغمه‌ی: ﴿سُبْحَانَكَ يَا لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ﴾<sup>۱</sup> را تکرار می‌کند و فروغ فراغت، تپش توحید را به بار می‌نشانند و دل مضطرب او را به دلدار می‌رسانند؛ هرچه تا حال در سر می‌پروراند و چماق اصل و تیغه‌ی انکار می‌کشید، یکباره دل هوای دلدار را در خود می‌یابد و بی‌تاب و توان می‌گردد و فریاد ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ﴾ سر می‌دهد و در خود می‌بیند که تنها نیست.

توحید هنگامه‌ای در آدم و عالم پیا کرده است که «ذره» ای از آن فارغ نمی‌باشد و هیچ کس و هیچ چیز بی آن نیست. توحید همان‌طور که گفتیم انکار ندارد، اثبات نیز ندارد؛ زیرا جایی فارغ از آن نیست تا دلیلی توحید را به آن وارد سازد. توحید یکتا سخن دل هر ذره است که آدمی گاه آن را

۱- مفاتیح الجنان، دعای جوشن کبیر.

از سر غفلت از خود به گمان دور می‌دارد. روح عالم و آدم، هویت ظهوری هستی و چهره‌ی شفاف پدیده‌ها، وحدت و یکتایی و شخصیت «ذات» را در خود می‌یابد و انکار آن، خود اقرار می‌باشد.

مشق و حرف و میدان کلام تنها زمزمه‌ای از قرب به اوست و دل بی‌مشق و میدان و دور از هر حرف و سخن با حق همراه است و فیض خود را لحظه به لحظه دریافت می‌کند. بنابراین، اصل و اثبات و نفی و همه‌ی گفتارهای این‌گونه، زمینه‌ی آشنایی و دستوری برای سیر و حرکت می‌باشد که عاقل برای خود بر می‌گزیند.

پس این سخن معاند که:

«در دوره‌های تاریخی، بی‌اعتقادی، حتی بر اهل دیانت نیز حاکم بوده و کم‌تر فردی یقین ملموس و مفهوم‌گویی از خدا داشته است»؛

اگرچه نسبت به مراحل عالی کمال و وصول عینی به قرب الهی می‌تواند دارای توجیه باشد، در موضوع مورد بحث، ادعایی باطل و دور از حقیقت است. این‌گونه اوصاف، ویژگی اهل الحاد، عناد، شرک، کفر، ستیز و ستم می‌باشد و اهل حق همیشه یقینی ملموس داشته‌اند و ایثار و گذشت و ستیز و شهادتشان در میدان پیکار بهترین گواه گویا بر این امر است.

البته، اگر گفته شود: مؤمنان مفهوم‌گویی از خدای خود ندارند، همان‌طور که اشاره شد سخنی است که باید مورد تحلیل قرار گیرد: اگر مراد این است که حقیقت حضرت حق، قابل بیان لفظی و ترسیم ذهنی نیست، درست است و ممکن نیست حضرت حق به‌طور کامل ترسیم مفهومی داشته باشد، ولی چنانچه مراد این باشد که مؤمنان، خدا را نمی‌شناسند و اعتقاد به وجودی وهمی و خیالی دارند، سخن بی‌اساسی است؛ زیرا هر چند مؤمنان مراتب متفاوتی در شناخت مقام ربوبی دارند،

همه در اعتقاد کامل به وجود حقیقت خدا همگونند؛ همه‌ی اهل دیانت - از عامی موحد تا اولیای الهی در ظرف وصول و فنا و بقا - خدای خود را این‌گونه می‌شناسند که حاجت به بیان و تبیین و توصیف برای دیگران ندارد و کردار آنان گواه گویایی بر حقیقت این امر است.

### خدایان گوناگون و کثرت ادیان

بعد از بیان پیشین، مطلبی که قابل بحث و نیازمند تحلیل و دقت است، ادعای خدایان گوناگون و کثرت ادیان است.

واقعیتی که نباید مورد انکار اهل اندیشه قرار گیرد، مسأله‌ی خدایان گوناگون و برداشت‌های متفاوت از آن است. همه‌ی این خدایان؛ اگرچه حکایت از کلیّ معبود و خدا می‌کند، کثرت مصادیق و برداشت‌های متفاوت از آن موجب کثرت و تشّت اهل دین و بیگانگی بسیاری از پیروان دیانت با یک‌دیگر گردیده است تا جایی که بسیاری از اهل دیانت و معتقدان به خداوند به معنای کلی آن، در ردیف طوایف بریده و دور از دیانت قرار می‌گیرند.

بر این اساس؛ اگرچه کثرت به بیانی دوری از حقیقت را حکایت می‌کند، خود، یک وحدت را می‌رساند و همه‌ی این گوناگونی‌ها می‌تواند ناشی از همان وحدت عنوان باشد که موجب ثبات اصل عنوان دیانت می‌گردد.

حال، آنچه مورد ایراد و انکار مدعی است، اصل کلی این امر است که کثرت مصادیق یا خطای در مصداق‌زیانی به آن نمی‌زند و آنچه در این مقام مورد اشکال است، کثرت مصادیق است که خود، موجب اثبات اصل کلی و دفع توهم مدعی است؛ زیرا همین تشّت، حکایت از حقیقت ربوبی دارد؛ اگرچه در جهت بیان آن کلی، بسیاری از مصادیق دور از واقعیت است و پیروان آن با مشکل روبه‌رو گردیده‌اند.

بسیاری و تعدّد مصادیق - که حکایت از وحدت اصل کلی دیانت دارد - خود، عامل اهتمام و احتیاط هرچه بیش تر صاحبان شک و تحیّر می‌گردد تا منکر اصل دین و معاند با دین‌باوران نشوند. نتیجه آن که این تشّت، اثبات‌گر خداست؛ نه موهن خدا باوری.

### عوامل تشّت

باید توجه داشت که بسیاری از کثرت مصادیق و تشّت برداشت‌ها نسبت به دیانت و حقیقت ربوبی از جهل و نادانی بشر بوده که عوامل انحراف از حقیقت حق را فراهم نموده است؛ هرچند عوامل خارجی و موانع جانبی و اصل آزاداندیشی و تفاوت اندیشه‌ی بشری نیز زمینه‌ی پذیرش این اختلافات بوده است. در هر صورت، باید با رفع جهل و نادانی و تثبیت اندیشه‌ی صحیح انسانی و برداشتن موانع خارجی و جانبی و ترسیم درستی از آزادی در تفکر، زمینه‌ی اندک بودن گروه‌های دینی و وحدت دیانت و اقتدار ربوبیت حقیقی را در جامعه‌ی انسانی هرچه بیش تر و بهتر فراهم کرد و حریم دین را از این گوناگونی و تشّت دور ساخت و فضای ذهن و دل آدمی را چنان صافی نمود که دیگر زمینه‌ی عمده‌ای برای شرک، کفر و الحاد نداشته باشد؛ زیرا همه‌ی چندگانگی‌ها و تصویرهای کفر و شرک و الحاد بر اثر وجود این عوامل در جامعه‌ی انسانی است و با پاکی ذهن بشر و تطهیر دل آدمی و صفای باطن انسان و معرفت صحیح ربوبی است که فراوانی زمینه‌ی رشد این‌گونه امور از بین می‌رود.

### مبدء فاعلی خلقت

آنچه درباره‌ی مبدء فاعلی آفرینش و جایگاه توحید و دیانت به زبان الحاد و انکار لازم می‌نمود، همراه نقد و بررسی آن دنبال گردید و روشن شد که نه تنها شاهد و دلیلی در زمینه‌ی انکار دیانت و نفی توحید وجود ندارد، بلکه سراسر عناوین حاکی و زمینه‌های معرفتی پدیدارها و

نمودهای هستی، از هویت ازلی الهی حکایت دارد و حقیقت ربوبی و ربوبیت حق را مطرح می‌سازد و اهتمام و انقیاد به آن جناب را در پی دارد. باشد تا در رهگذر ذهن آدمی هرچه بیش‌تر این حقیقت، مورد توجه قرار گیرد و ضمیر زنده و بیدار بشری حجاب‌های متراکم و چند وجهی غفلت و حرمان را از خود دور سازد و نهاد ناآرام خود را در سایه‌ی آن نهاد آرام‌بخش، آرام سازد و سعادت ابدی خویش را تحت لوای توحید و دیانت حق دریابد.

آن‌چه از زبان انکارگرایان عنوان شد، مهم‌ترین شک‌ها و تردیدهایی بود که می‌توان نسبت به مبدء فاعلی عالم و چهره‌ی غایی و فرجام آن طرح نمود، امید است که این نوشته زمینه‌ی تبیین حقایق الهی را فراهم آورد و امکان بازیابی نقدها و پاسخ‌های ارایه شده در این حوزه‌ی فکری را فراهم گرداند.

از جای جای بحث‌های این نوشته و هر ورقی که به دست استاد ازل نگاشته شده، این حقیقت آفتابی است که: آدمی باید حقیقت انسانی و ابد حقیقی خویش را بازیابد و در نهایت از سر عشق نوای شوق سر دهد و این تک بیت غزل حق را زمزمه نماید:



شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ  
وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ  
لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ





خدایان کون کون و کثرت ادیان

۲۵۷



