



پرسمان دینی (۸۳)



بخش پاسخگویی مکتوب و رسانه

مرکز ملی پاسخگویی به سوالات دینی

سورة الاحقاف

قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

الْعِلْمُ خَزَائِنٌ وَمَفَاتِيحُهُ السُّؤَالُ، فَاسْأَلُوا رَحِمَكُمُ اللَّهُ فَإِنَّهُ
تُؤَجَّرُ أَرْبَعَةٌ، السَّائِلُ وَالْمُتَكَلِّمُ وَالْمُسْتَمِعُ وَالْمُحِبُّ لَهُمْ.



دانش همانند گنجینه‌هایی است که کلیدهای
آنها پرسش است. پس بهر سید- خداوند شما را رحمت کند-
که در این بین چهار تن اجر ببرند:
آنکه می‌پرسد و گوینده و شنونده و دوستدار ایشان.

تحف العقول عن آل الرسول عليهم السلام، ج ۱، ص ۴۱



پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و شبهات

یکی از اساسی‌ترین وظایف حوزه‌های علمیه است.





خدایی از جنس نور، زیبایی و زندگی

پرسمان دینی (۸۳)

بخش پاسخگویی مکتوب و رسانه
مرکز ملی پاسخگویی به سؤالات دینی

خدایی از جنس نور، زیبایی و زندگی

پژوهشگران
حجج اسلام عبدالله محمدی
پارسا و محمدحسن عالم
چاهوکی

مصحح
میثم شادپور

ناظر
حجت الاسلام جواد مرادی

چاپ اول

مهرماه ۱۴۰۲



فهرست مطالب

۹مقدمه
۱۱۱. زیبا بودن خدا
۱۲ نکته اول:
۱۴ نکته دوم:
۱۵ نکته سوم:
۱۸۲. زنده بودن خدا
۱۹ نکته اول:
۲۲ نکته دوم:
۲۴ نکته سوم:
۲۸۳. نور بودن خدا
۲۹ نکته اول:
۳۱ نکته دوم:
۳۲ نکته سوم:
۳۵ نکته چهارم:
۳۹۴. انرژی بودن خدا
۳۹ نکته اول:
۴۲ نکته دوم:
۴۵ نکته سوم:
۴۸کتابنامه



مقدمه

مرکز ملی پاسخگویی به سؤالات دینی، وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مفتخر است در طی سالیان متمادی با بهره‌گیری از کارشناسان باتجربه و با رویکرد تخصصی در فرآیند پاسخگویی، میلیون‌ها پرسش از سوی اقشار مختلف جامعه را در رشته‌های «قرآن»، حدیث»، «کلام و اعتقادات»، «تاریخ»، «اخلاق و تربیت»، «مشاوره»، «احکام شرعی» و «سیاست» پاسخ گفته است.

بخش پاسخگویی مکتوب این مرکز، به‌عنوان باسابقه‌ترین بخش، با رسالت «پاسخگویی مطلوب به سؤالات ویژه»، عهده‌دار تولید محتوای غنی و منطبق با اصول علمی تحقیق در عرصه پاسخ به سؤالات دینی است که در راستای توصیه‌ی مقام معظم رهبری حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای حفظه الله تعالی، بر آن شد تا مجموعه‌ی پرسش و پاسخ‌ها را به‌صورت محصولات متنوع و متعدد، در قالب کتاب و نرم‌افزار ارائه کند. این اثر حاوی چند پرسش و پاسخ پیرامون توحید و خداشناسی است که با عنوان «خدایی از جنس نور، زیبایی و زندگی» تدوین شده است. رویکرد بخش مکتوب در تدوین این مجموعه رعایت اختصار در تعداد سؤال و ارائه پاسخ جامع و مستند است.



در پایان از حمایت و پیگیری ریاست مرکز ملی پاسخگویی، جناب
حجت‌الاسلام‌والمسلمین دکتر محمدجواد اصغری و نیز از همه
کارشناسان محترم پاسخگو و تمامی افرادی که در انتشار این مجموعه
نقش ایفا کرده‌اند، تشکر و قدردانی می‌شود.

از خداوند منان برای همه دست‌اندرکاران در فرآیند پاسخگویی به
پرسش‌های دینی، توفیق روزافزون مسئلت دارم.

مدیر بخش پاسخگویی مکتوب و رسانه

جواد مرادی



۱. زیبا بودن خدا

پرسش:

حتماً این حدیث را شنیدید که «خدا زیبا است و زیبایی را دوست دارد». درباره این حدیث، این سؤال برام پیش اومد که چرا خدا زیبا است در حالی که جسم و اندام ندارد تا به سبب تناسب آن‌ها زیبا باشد؟!

پاسخ:

«جمیل» یکی از صفات خداوند است که هر چند قرآن کریم بدان اشاره‌ای ندارد، اما در روایات ما این مضمون که «خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد» از طرق مختلف و در منابع متعددی مورد اشاره قرار گرفته و به‌عنوان نمونه در روایتی از امام علی (علیه‌السلام) این‌گونه آمده است که: «خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد و دوست دارد اثر

نعمتی که به بنده‌اش ارزانی داشته است را در او ببیند.»^۱

البته اطلاق واژه جمیل بر خداوند تبارک و تعالی منحصر به همین روایات نبوده و در روایات و ادعیه بسیاری چنین وصفی برای خداوند در نظر گرفته شده است.

با عنایت به این مقدمه، در ادامه در قالب چند نکته، به نقد و بررسی پرسش

حاضر می‌پردازیم:

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، دار الحدیث، ج ۱۳، ص ۷.



نکته اول:

اولین و مهم‌ترین نکته‌ای که در پاسخ به این پرسش باید موردنظر قرار گیرد، مسئله «تعریف و تبیین زیبایی» است. تعریفی که از زیبایی در پرسش انعکاس یافته، ظاهراً منصرف به زیبایی ظاهری و تناسب میان اجزای یک موجود مادی است. درحالی‌که چنین تعریفی از زیبایی ناقص بوده و اشکالاتی بر آن بار می‌شود. در نتیجه در ابتدا باید دید که اساساً زیبایی یعنی چه؟

در پاسخ به اینکه زیبایی چیست، میان فلاسفه اتفاق نظر وجود ندارد: از نگاه فیثاغورثیان در یونان باستان، «تناسب طلایی»^۱ که از نسبت خاص هندسی و ریاضی میان اشکال و اعداد ناشی می‌شد، عامل زیبایی شناخته شده است.^۲ ارسطو، زیبایی را تناسب مطبوع تعریف می‌کرد که نظم، همسازی و روشنی (نظم، تقارن و تعین) این تناسب مطبوع را می‌سازد.^۳ افلاطون معتقد است می‌بایست زیبایی را با دو مفهوم عدالت (وضع کل شی فی موضعه) و مفهوم حقیقت (نحوه‌ای از اتحاد با نیکی) جستجو کرد

۱. Golden ratio .

۲. رک: افلاطون، دوره آثار افلاطون، ج ۲، ص ۶۴.

۳. ارسطو، متافیزیک، ص ۴۲۶.



و حتی مسئله سودمندی را هم از مقومات زیبایی می‌داند^۱ و فلوپین، زیبایی را بهره‌ای می‌داند که اشیاء از «ایده» دارند که در حقیقت همان نیروی صورتگری الهی در «واهب الصور» است.^۲

در میان فیلسوفان مسلمان نیز فارابی، زیبایی را «به دست آمدن کمال نهایی مخصوص همان شیء» دانسته^۳ و ابن‌سینا زیبایی و شکوه هر چیزی را به این می‌داند که آن‌چنان‌که واجب است (به وجوب غایی)، آن‌چنان باشد.^۴ صدرالمتالهین نیز با طرح اصالت وجود، وجود و زیبایی را عین هم دانسته و معتقد است که هر آنچه موجود باشد، زیباست (اصل شمول زیبایی) و همان‌طور که عالم دارای مراتبی از وجود است که به نحو تشکیکی، مرتبه بالاتر شدیدتر از مرتبه پایین‌تر است، زیبایی نیز دارای مراتب بوده و مرتبه عالی آن همان ذات الهی است که سعه وجودی‌اش در نهایت بی‌حدی و بی‌قیدی قرار دارد و دارای تمام کمالات است و هر چه در سلسله طولی موجودات، به‌طرف دیگر می‌رود، کمالاتش کمتر و حدود و قیودش بیشتر می‌شود. (اصل تشکیک زیبایی)^۵

۱. بابایی، علی، پریچهره حکمت: زیبایی‌شناسی در مکتب صدر، ج ۵، ص ۳۱.

۲. افلوپین، اثنادها (تاسوعات)، ص ۸۷.

۳. فارابی، ابونصر، آراء اهل مدینه الفاضله، ص ۵۲.

۴. «جمال کل شیء و بهاؤه هو أن یکون علی ما یجب له» ابن‌سینا، المبدأ و المعاد، ص ۱۷.

۵. ر.ک: هاشم نژاد، حسین، زیبایی‌شناسی در فلسفه صدرالمتالهین.



با این توضیحات، مشخص می شود اولاً در تبیین حقیقت زیبایی، میان فلاسفه اختلاف نظر است؛ ثانیاً تبیین‌های فیثاغورثیان و ارسطو از زیبایی، فراگیر نیست و نه فقط شامل خداوند نیست بلکه در مورد فضایل اخلاقی و امور معنوی نیز صادق نیست؛ اما سایر تبیین‌ها فاقد این محدودیتند و بر خداوند صادقند.

نکته دوم:

از منظر هستی‌شناسی عرفانی، جمال و زیبایی خداوند معنای حقیقتی‌تری به خود خواهد یافت. از نظر عارفان، کل جهان، جمال حضرت حق تعالی است و این مطلب بالاتر از مطالب پیشین است. چون در عبارات‌های پیشین خداوند منشأ زیبایی‌های عالم تلقی می‌شد، اما در نگاه عرفانی، همه هستی، جلوه و شأن خداست و زیبایی نیز به همین تجلی و ظهور یک‌باره حق تعریف می‌شود.^۱

این همه عکس می و نقش نگارین که نمود

یک فروغ رخ ساقیست که در جام افتاد^۲

در نتیجه در این تعریف، تنها خداوند است که اصالتاً و حقیقتاً زیباست و هر چه متصف به وصف زیبایی می‌شود، از آن جهت است که آینه وار، در

۱. همان.

۲. حافظ شیرازی، محمد، دیوان/شعار، غزل ۱۱۱.



حال انعکاس جلوه‌ای از جلوات حضرت حق می‌باشد.

نکته سوم:

با قطع نظر از دیدگاه‌های پیچیده‌ای که فلاسفه و عارفان درباره حقیقت زیبایی بیان کرده‌اند، می‌توان گفت که زیبایی معنایی مشخص و متعارفی دارد که هر کسی با آگاهی از آن، به آسانی مصادیقش را تشخیص می‌دهد. با مراجعه به فهم عرفی و مصادیقی که برای زیبایی ذکر شده، مشخص می‌شود که زیبایی محدود به امور مادی و اجسام نیست و حتی درباره فضایل اخلاقی و معنوی نیز صادق است. مثلاً گفته می‌شود زیبا است که انسان راستگو باشد و زیبا است که یک حکومت عدالت بورزد یا زشت است که انسان دروغ بگوید و دزدی نماید.

گستره مصادیق زیبایی، به خوبی نشان می‌دهد که کدام یک از خصایص مصادیق، داخل در معنای زیبایی نیست و به عنوان قیدی آن را محدود نمی‌سازد. مثلاً وقتی درباره فضایل اخلاقی از واژه زیبایی استفاده می‌کنیم، متوجه می‌شویم که زیبایی محدود به زیبایی گُل و زیبایی چهره نیست و می‌تواند دارای مصادیق غیرمادی نیز باشد.

به تعبیر فنی، واژه زیبایی برای روح معنای زیبایی وضع شده که خصوصیات متفرقه مصادیق در آن قیده نشده است. به همین جهت، هم می‌توان گُل را زیبا دانست و هم انسان را و هم فضیلت اخلاقی و هم خدا



را.

این مطلب، محدود به واژه زیبایی نیست و درباره سایر صفاتی که می‌شناسیم نیز صادق است. مثلاً واژه علم، هم درباره انسان صادق است و هم درباره خدا؛ با این که می‌دانیم علم خدا برخلاف علم انسان، بیکران و غیراکتسابی و خطاناپذیر و غیره است. این تفاوت‌های مصداقی، در اصل معنا قید نشده است و به همین جهت، واژه علم هم برای اشاره به آگاهی خدا به کار می‌رود و هم برای اشاره به آگاهی انسان.

همین مطلب درباره زیبایی نیز صادق است. زیبایی معنای فراگیری دارد که بر مصادیق متنوعی تطبیق می‌کند و وجه اشتراک آنها «کمال و ویژگی خاصی است که سبب لذت بردن و شگفتی بیننده می‌شود». به تعبیر دقیق‌تر، «زیبایی وصفی است در موجودات، که درک آن، سبب پیدایش شگفتی و لذت برای درک کننده اش باشد.»^۱ از این منظر، زیبایی درباره چیزها یا رفتارهایی به کار می‌رود که شخص از مواجهه با آنها لذت می‌برد و دچار شگفتی می‌شود؛ فرقی نمی‌کند که آن چیز، یک شیء مادی باشد یا غیرمادی، از سنخ ممکنات باشد یا از سنخ واجب الوجود، ناظر به رفتار انسان باشد یا رفتار خدا.

با این توضیحات مشخص می‌شود که زیبایی محدود به اجسام و اشیای

۱. تاجیک، علیرضا و سیداکبر حسینی، هنر و زیبایی در اندیشه آیت الله مصباح، ص ۱۶۷-۱۹۸.



مرکب نیست و شامل خدا نیز می‌باشد و به همین جهت، خداوند را زیبا دانسته‌اند به این بیان که آدمی با تأمل بر کمالات الهی، شگفتی و لذت می‌یابد و خدا را شایسته ستایش و تمجید می‌داند.

نتیجه:

از آنچه بیان شد نتیجه می‌شود که زیبا دانستن یا ندانستن خداوند، کاملاً به این نکته بستگی دارد که تعریف ما از واژه جمال و زیبایی، چه چیزی است. اگر منظور و مراد از زیبایی، تنها سویه مادی و جسمانی آن بوده و به تناسب اندام و اجزاء در یک کل تعریف شود، در این صورت وصف زیبایی، قابل اتصاف به خداوند نیست، اما اگر سویه‌های معنوی زیبایی نیز در نظر گرفته شود، اطلاق جمیل بر خداوند مانعی نخواهد داشت. با توجه به این که واژه زیبایی ناظر به ویژگی خاصی در موجودات است که درک آن، سبب پیدایش شگفتی و لذت برای درک کننده اش است، پس می‌توان ذات و اوصاف و افعال خدا را نیز زیبا دانست چرا که دارای ویژگی خاصی است که اهل فکر و بصیرت را به شگفتنی وا می‌دارد و مایه مسرت و لذت می‌باشد.

کلمات کلیدی:

جمیل، جمال، زیبایی، صفات خدا.



۲. زنده بودن خدا

پرسش:

اینکه گفته می شود خداوند «حیّ» و زنده است، به چه معناست؟ زنده بودن درختان و حیوانات و انسانها را می فهمیم. همه اینها تغذیه و رشد دارند و تکثیر می شوند و به همین جهت آنها را زنده می دانیم. اما خداوند که نه غذا می خورد و نه رشد می کند و نه تکثیر می شود.

پاسخ:

یکی از صفات ثبوتی خداوند صفت «حیّ» و «زنده بودن» است که از جمله صفات ذاتی حق بوده و به صورت معرفه و نکره، ۲۴ بار در قرآن به کار رفته است. این صفت از صفاتی است که در روایات نیز معمولاً در کنار صفت «قیوم» به خداوند نسبت داده شده و از جمله ۹۹ نام خدا در حدیث مشهور نبوی است.^۱

از آنجایی که حیّ به معنای زنده و متضاد میت (به معنای مرده) است، این سوال ایجاد می شود که فهم ما از این واژه در ابتدای امر، فهمی عرفی و طبیعی است که در مصادیقی چون امکان تنفس، تغذیه، رشد، تولید مثل و ... تبلور می یابد، در حالی که بی شک اتصاف این اوصاف به خداوند در

۱. رک: ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۲۶۹-۱۲۷۰؛ ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی،

ج ۵، ص ۱۹۲-۱۹۳؛ ابن بابویه، التوحید، ص ۲۱۹-۲۲۰.



مقابل صفات مطلقه او بوده و غیر قابل پذیرش است. پس چگونه می توان به نحوی معنادار درباره زنده بودن خداوند سخن گفت؟! با این مقدمه به سراغ پرسش یادشده رفته و پاسخ آن را در قالب چند نکته تقدیم می کنیم:

نکته اول:

در ابتدا باید به این نکته توجه داشت که برخی همچون «مُشَبَّه» و «مُجَسِّم» قائلند که همه صفات الهی، دقیقاً به همان معنایی که برای انسان است، بر خداوند نیز بار می شود^۱ و تنها در این صورت است که اشکال یاد شده در سوال بوجود می آید. در حالی که هنگام اتصاف اوصاف مشترک میان خداوند و موجودات دیگر، نظیر حیات، سمع، بصر و تکلم، دیدگاه های دیگری نیز وجود دارد که با قبول آن، سوال یاد شده خودبخود رفع می شود. به عنوان مثال:

برخی همچون «معطله» قائلند که این اوصاف، در مورد خداوند به معنایی به کار می روند که هیچ شباهتی با اوصاف موجودات دیگر ندارند. در نتیجه حیات خدا، اشتراک لفظی با حیات موجود زنده دارد. برخی همچون «قائلان به الهیات سلبی»، تمام اوصاف الهی را به اوصاف

۱. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۰۵.



سلبی باز می گردانند. چرا که خداوند شبیه چیزی نیست.^۱ از این رو «حی بودن خدا» به معنای «میت نبودن» خواهد بود.

برخی همچون «قائلان به نظریه تمثیل»، بر این باورند که اوصاف الهی از باب مجاز و بر طریقه تمثیل به صورت اوصاف انسانی بیان شده تا انسان، درک مختصری از آن داشته باشد و گرنه تفاوت های میان انسان و خدا نامتناهی است. تا جایی که برخی تمام صفات خداوند را «نمادین» دانسته و قائلند این صفات به نحوی تحویل ناپذیر استعاری است. در نتیجه نمی توان ترجمه ای حقیقی از آن ارائه داد.^۲

اما بهترین دیدگاهی که در این میان وجود دارد «دیدگاه اشتراک معنوی» است که مورد پذیرش اندیشمندان اسلامی نیز قرار گرفته است. ملاصدرا از این دیدگاه با عنوان دیدگاه «راسخون در علم» یاد کرده^۳ و آن را اینگونه تعریف می کند:

«باقی گذاشتن الفاظ، بدون هیچگونه تصرفی در آن، بر مفاهیم

۱. سوره شوری، آیه ۱۱: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ).

۲. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ص ۲۵۶-۲۶۷.

۳. صدرالمتالهین، محمد بن ابراهیم، مفاتیح الغیب، ص ۷۳-۷۵.



اصلیشان، همراه با تحقیق در آن مفاهیم و تجرید آن از امور زائد و عدم پوشاندن روح معانی به سبب عادت نفس در تمثیل معنا به شکلی از اشکال خاص که معمولاً آن معنا را بدان تمثیل می‌کند.^۱

وی در ادامه به جهت فهم دقیق مطلب، واژه "میزان" را مثال زده و در این باره می‌گوید:

«لفظ "المیزان" موضوع برای چیز است که شیء را وزن می‌کند، و این معنا امری عقلی مطلق است که روح معنا را تشکیل داده و مشروط به شکلی خاص نشده است. از این رو، هر چیزی که بوسیله آن اشیاء مقایسه شود - به هر خصوصیتی که باشد، چه حسّی و چه عقلی - واژه میزان بر آن صدق می‌کند. در نتیجه خط کش، شاقول، گونیا، اسطرلاب، ذراع، علم نحو، عروض شعری، منطق و عقل همگی موازینی هستند که با آنها چیزی که متناسب و متجانس با ایشان است، وزن می‌شود.»^۲

۱. صدر المتالین، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم (صدرا)، ج ۴، ص ۱۵۰-۱۵۱.

۲. صدر المتالین، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم (صدرا)، ج ۴، ص ۱۵۱.



نکته دوم:

اما در خصوص وصف «حیات» باید به این نکته نیز اشاره کرد که حیات و ممات هر موجودی، متناسب با ویژگی های وجودی او تعریف شده و در حقیقت، هر نوعی، حیات و مرگ متناسب با خود را دارد. به عنوان مثال، برای انسان که مرکب از دو ساحت مادی (بدن عنصری) و مجرد (روح) است، دو معنای متفاوت از حیات در نظر گرفته شده است:

الف) در معنای اول که متناسب با زندگی مادی او تعریف می شود، حیات انسان، چیزی جز امکان رشد، تغذیه، تولید مثل و بهره مندی از حواس پنجگانه نیست و مرگ انسان زمانی حاصل می شود که روح از بدن او خارج شده و علائم حیاتی وی به نحو غیرقابل بازگشتی توقف پیدا کند که با شاخصه هایی چون «فقدان دریافت و پاسخ به محرکات»، «فقدان تغذیه، رشد و تولید مثل»، «فقدان رفلکس»، «نوار مغزی صاف» و... تعریف می شود.

ب) در معنای دیگر از حیات انسان که متناسب با ساحت مجرد و روحانی تعریف می شود، سخن از خصیصه ای وجودی است که ارزش حقیقی انسان و وصول او به مقام خلیفه‌اللهی را ضمانت می کند. از این رو قرآن کریم در آیاتی، انسانها را رسماً به دو دسته زندگان و مردگان تقسیم کرده^۱

۱. نظیر سوره یس، آیه ۳۰: (لَيُنذِرُ مَنِ كَانَ حَيًّا وَيَحِقُّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ).



و قرآن را عامل حیات و پیغمبر را محیی، یعنی حیات بخش و زنده کننده معرفی می نماید.^۱

علامه طباطبایی در اشاره به این مطلب می گویند:

«بدیهی است اینکه می‌گوییم برای مؤمن حیات و نوری دیگر است، مجازگویی نبوده، بلکه راستی در مؤمن حقیقت و واقعیتی دارای اثر وجود دارد که در دیگران وجود ندارد، و این حقیقت سزاوارتر است که اسم حیات و زندگی بر آن گذاشته شود تا آن حقیقتی که در دیگر مردم است و آن را در مقابل حیات نباتی، حیات و زندگی حیوانی می‌نامیم».^۲

در نتیجه نمی‌توان معنای حیات و زندگی را صرفاً با توجه به نوع مادی و طبیعی آن که در ذهن ما تبادر بیشتری دارد، به معنای فعالیت های فیزیولوژیک دانست. چه اینکه این نازل ترین مرتبه حیات است. و باید این معنا را متناسب با موضوعی که برای آن در نظر گرفته می شود، سنجید. حال باید دید که با توجه به این دو نکته، معنای حیات در خصوص خداوند چگونه خواهد شد.

۱. نظیر سوره انفال، آیه ۲۴: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ).

۲. طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ج ۷، ص ۴۶۵-۴۶۷.



نکته سوم:

در اتصاف صفت «حیات» به خداوند تبارک و تعالی به نحو معقول و مقبول دو رویکرد عمده وجود دارد:

الف) برخی از اندیشمندان اسلامی، صفت «حی» را با توجه به صفاتی دیگر نظیر «علم، قدرت، ادراک و اختیار» تعریف کرده و بر این باورند که «حی بودن» به معنای قدرت داشتن،^۱ علم داشتن،^۲ ادراک داشتن^۳ و یا اختیار داشتن^۴ است و چون خداوند صاحب چنین اوصافی است، پس باید او را زنده نامید.

در واقع، در این دیدگاه، حیات نحوه وجودی است که علم و قدرت از آن تراوش می‌کند و حیات حقیقی، حیات خداوند است، به این معنا که وجود الهی بالذات دارای علم و قدرت است و از اینجا معلوم می‌شود که حصر در «هو الحی لاله الا هو»،^۵ حصر حقیقی است نه اضافی.^۶

۱. علامه حلّی، کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الالهیات)، ص ۳۰.

۲. علامه حلّی، کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الالهیات)، ص ۳۰.

۳. غزالی، محمد بن محمد، المقصد الاسنی فی شرح معانی اسماء اللّه الحسنی، ص ۱۴۲.

۴. حلیمی، حسین بن حسن، کتاب المنهاج فی شعب الایمان، ج ۱، ص ۱۹۱.

۵. سوره غافر، آیه ۶۵.

۶. طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۵۰۰ و ۵۰۳.



ب) برخی دیگر از اندیشمندان اسلامی، حیات را در مقابل امکان نیستی و عدم قرار داده و بر این باورند که حی بودن خداوند به معنای دوام و بقاء وجود اوست. در حقیقت تنها خداوند است که همواره موجود و موصوف به حیات است، برخلاف دیگر زندگان که یا قبل از حیات معدوم‌اند یا بعد از حیات مرگ بر آنان عارض می‌شود یا هر دو وصف را دارند.^۱ در نتیجه در این نگاه حیات به معنای عدم راهیابی فنا در ذات الهی است.^۲ به عقیده ملاصدرا، حیات هر موجود حی همان نحوه وجود اوست و نحوه وجود موجود حی، تعیین کننده آثار حیاتی است که از او صادر می‌شود. همچنین به دلیل مساوقت وجود و حیات، می‌توان گفت که هر موجودی حی است و حیات، همچنان که وجود، در همه موجودات سریان دارد.^۳ اما در این میان تنها خداوند است که وجودش، بالذات بوده و حیاتش اصیل و مستقل است.

۱. خطابی، حمد بن محمد، شأن الدعاء، ص ۸۰.

۲. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، التحبیر فی التذکیر، ص ۷۶.

۳. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، سفر ۳، ج ۱، ص



از این رو در روایتی از امام باقر علیه السلام در خصوص معنای «حیات»، آمده است:

«خداوند همواره زنده بود بدون آنکه حیات بر او عارض شود»^۱ که در شرح این حدیث گفته شده است: حیات کبریایی او عین ذات و عین صفات کمال اوست و هرگز محکوم به حیات عاریتی و عارضی نخواهد بود. همچنانکه بشر حیات او مانند وجود وهستی او، عاریتی می باشد و پیوسته در معرض حوادث قرار می گیرد.^۲

نتیجه:

از آنچه بیان شد روشن می شود که اولاً سوال یاد شده بر مبنای نظریه تشبیه صفات خدا با صفات موجود زنده بیان شده در حالی که اندیشمندان اسلامی، نظریه مشبیه را نپذیرفته و به «اشتراک معنوی» میان صفات خدا و صفات خلق قائلند.

دوم اینکه حیات و ممات هر نوعی متناسب با آن نوع تعریف می شود و نباید همه حیات ها را صرفاً به معنای حیات مادی و طبیعی فروکاست.

۱. «کان حیا بلا حیاه حادثه»؛ کلینی محمد بن یعقوب، الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص ۸۲.

۲. همدانی، سید محمد حسین، درخشان پرتوی از اصول کافی، ج ۲، ص ۱۰۴.



سوم اینکه، معنای حیات درباره خدا بر دو طریق بیان شده است. اول آنکه صدور صفاتی همچون علم، قدرت، اختیار و ادراک دلالت بر حیات دارد. دوم آنکه حیات در اینجا در مقابل امکان عدم و نیستی است و حیات خداوند به معنای محال بودن راهیابی نیستی در ذات اوست.

کلمات کلیدی:

صفات الهی، مشبهه، معطله، حیات، تشبیه صفات خدا با انسان



۳. نور بودن خدا

پرسش:

خداوند یکبار فرموده که نور زمین و آسمان است و در جای دیگر فرموده که نور و تاریکی را خودش آفریده است؟ آیا میان این دو تعارض نیست که خداوند هم خودش را نور می داند و هم نور را به عنوان مخلوق خودش معرفی می کند؟ اصلاً نور در اینجا به چه معناست؟ این چه نوری است که هم خدا است و هم مخلوق خدا؟!

پاسخ:

ادیان گوناگون خدا را با نام هایی چون الله، God و یهوه می خوانند و او را با صفاتی چون علم و قدرت مطلق و حیات می ستایند، و پدیدآورنده آسمان و زمینش می دانند. چنان که در آثار فلسفی نیز درباره چنین موجودی، تعبیری، چون: واجب الوجود بالذات، علة العلل، موجود مستقل و کامل مطلق به چشم می خورد.

بحث درباره صفات و اسماء خداوند، در ادیان گوناگون، همواره اهمیتی فراوان داشته است. بسیاری از ادیان وجود خدا را مسلم و تردیدناپذیر دانسته، به جای اثبات وجود او، به بررسی و شمارش اسماء و صفاتش پرداختند.



یکی از اسماء حسنائی که خداوند خود را با آن معرفی می کند «نور» است. او خود را «نور آسمان ها زمین» می خواند. در باره این اسم، معناشناسی و وجه تسمیه حضرت حق به آن، مباحث مختلفی در منابع تفسیری، کلامی و فلسفی مطرح شده است.

یکی از پرسش هایی که در این باره مطرح می شود، این است که مراد از «نور» چیست؟ و چرا از یک سو خداوند خود را نور دانسته، و از سوی دیگر، خود را خالق نور معرفی کرده است؟ آیا این امور با هم منافاتی ندارند؟

در پاسخ به این پرسش ها می توان به نکات زیر توجه کرد:

نکته اول:

یکی از اسماء حسنائی الهی «نور» است، که خداوند در قرآن خود را به این اسم، نامیده است.^۱ البته این واژه در قرآن کریم بارها به کار رفته و مصادیق گوناگونی برای آن بیان شده است:

۱. قرآن، نور و ظلمت را با هم برابر نمی داند و نور را برتر از ظلمت تلقی می کند.^۲

۱. سوره نور، آیه ۳۵.

۲. سوره رعد، آیه ۱۶؛ سوره فاطر، آیه ۲۰.



۲. او خالق نور ظاهری و غیبی است.^۱
۳. او با نور خویش هر که را بخواهد، هدایت می کند.^۲
۴. اگر حضرت حق به کسی از نور خویش افاضه نفرماید، از هیچ جای دیگر نمی تواند این نور را بگیرد.^۳
۵. او است که مؤمنان را از ظلمات خارج کرده و به عالم نور وارد می گرداند.^۴
۶. خداوند متعال خود، کامل کننده نورش می باشد.^۵
۷. خدای سبحان در این دنیا به وسیله هدایتش، مؤمن را نورانی می کند تا بتواند به وسیله آن نور حرکت کند و راه را از چاه بشناسد.^۶ و در آخرت نیز همین نور ظهور می کند و از پیش رو و سمت راست او در حرکت است.^۷

۱. سوره نبأ، آیه ۱۳؛ سوره زمر، آیه ۲۳؛ سوره یونس، آیه ۵؛ سوره نوح، آیه ۱۶؛ سوره انعام،

آیه ۱.

۲. سوره نور، آیه ۳۵.

۳. سوره نور، آیه ۲۴۰.

۴. سوره بقره، آیه ۲۵۷.

۵. سوره صف، آیه ۸.

۶. سوره انعام، آیه ۱۲۲.

۷. سوره تحریم، آیه ۸.



۸. کلام خداوند (وحی) نور است؛ چه قرآن، چه تورات و چه انجیل.^۱
۹. قرآن علاوه بر آن که نور است، هدایتگر به نور نیز هست قرآن کریم نوری است که انسان را از ظلمات طبیعت و انیت بیرون می برد و به سوی نور معرفت پروردگارش، هدایت می کند.^۲
۱۰. ایمان به نوری (قرآن کریم) که خداوند نازل فرموده است همتراز با ایمان به خدا و رسول او است.^۳

نکته دوم:

«نور» عبارت است از آنچه که در ذات خود، ظاهر و روشن باشد، و از نظر اثر بیرونی هم، مُظهِر و روشن کننده غیر خود باشد. (ظاهر بذاته مُظهِر لغیره) همچنان که همه اشیاء در پرتو نور قابل رؤیت است، اما برای دیدن نور به امر دیگری نیازی نیست. بر این اساس، هر چه که در ذات خود، ظاهر و روشن است و باعث روشن و آشکار شدن سایر امور می گردد - حتی اگر این امر روشنگر یک مجهول، سؤال، راه معنوی و بازنمودن یک حقیقت باشد - نور است و بر آن نور اطلاق می شود. به همین دلیل گفته می شود: علم نور است، زیرا هم در ذات خود ظاهر است و هم در پرتو علم است

۱. سوره مائده، آیات ۱۵، ۴۴ و ۴۶؛ سوره انعام، آیه ۹۱؛ سوره نساء، آیه ۱۷۴.

۲. سوره ابراهیم، آیه ۱؛ سوره شوری، آیه ۵۲؛ سوره آل عمران، آیه ۱۸۴.

۳. سوره تغابن، آیه ۸.



که می توان بسیاری از راه ها را شناخت و مجهولات را کشف کرد، چرا که علم روشنگر نیز هست.

نور شدید و نور ضعیف در اصل نور بودن با هم مشترک اند و تفاوت آنها در شدت و ضعف نور بودن آنهاست. اما این گونه نیست که شدت نور شدید، حقیقتی غیر از نور باشد، که به آن ضمیمه شده باشد، یا ضعف در نور ضعیف به سبب آمیخته شدن ظلمت به آن باشد؛ بنابراین همچنان که وجه اشتراک نور ضعیف و نور شدید، نور بودن آنهاست، وجه تمایز این نورها نیز، چیزی جز خود نور بودن آنها نیست و بدین ترتیب، وجه امتیاز و وجه اشتراک نور ضعیف و نور شدید، یکی است.^۱

نکته سوم:

در بیان وجه تسمیه خداوند متعال به «نور» می توان به این موارد اشاره کرد:

۱. همچنان که نور، ظاهر به ذات خود و مُظهِرِ دیگران است، و برای دیدن هر چیزی نیاز به وجود نور است و اگر نور نباشد هیچ چیزی در عالم قابل رویت نخواهد بود، خداوند نیز حقیقتی است که به خودی خود، موجود است و خود نمودارِ خود است، و چون ایجادکننده و ظاهرکننده دیگران است، نمودِ هر چیزی به او بستگی دارد: «الظاهر فی نفسِه و المظهِر لِغیره».

^۱ طباطبایی، سید محمد حسین، بدایه الحکمه، ص ۱۷



ظهور هر چیز اگر به وسیله چیز دیگری باشد باید آن چیز خودش به خودی خود ظاهر باشد، تا باعث ظهور دیگران شود.

۲. خداوند خود پیداترین موجود در جهان هستی است، ولی در عین حال حقیقت و کُنه آن در نهایت خفا و پنهان از دیدگان است. هیچ کس قادر به معرفت به کنه ذات او نیست؛ نور نیز کاملاً ظاهر است، اما اگر همیشه نور وجود می داشت و هیچ گاه تاریکی نمی بود، هیچ کس قادر به تشخیص وجود نور نمی شد؛ چرا که گرچه هست و همه چیز را نشان می دهد؛ اما از شدت حضور و ظهور قابل رویت نیست.^۱

۳. خداوند هدایت کننده همه موجودات است. نور نیز به دلیل روشنایی اش هدایت کننده و روشن کننده راه است. چون به هنگام ظلمت و تاریکی، نور است که انسان را به سوی مقصد و هدف راهنمائی و هدایت می کند، و راه را از چاه مشخص می نماید. در روایتی از امام رضا علیه السلام از مساله تشبیه خداوند به نور در آیه ۳۵ سوره نور سوال شد. حضرت فرمود:

«هَادٍ لِأَهْلِ السَّمَاوَاتِ وَ هَادٍ لِأَهْلِ الْأَرْضِ» او هدایت کننده اهل

آسمانها و هدایت کننده اهل زمین است. خدا است که آسمانها

۱. معرفت، محمد هادی، علوم قرآنی، ص ۲۴۹-۲۵۰.



و زمین و اهل آنها را به سوی هدف و مقصود اصلی راهنمایی می کند.^۱

روشن است که منظور از نور بودن خداوند، همین نور حسّی شناخته شده نیست؛ به همین دلیل در برخی روایات و ادعیه برای جلوگیری از این پندار که خدا همان نور حسّی است، آمده است:

«... يَا نُورَ النُّورِ يَا مُنَوَّرَ النُّورِ يَا خَالِقَ النُّورِ يَا مُدَبِّرَ النُّورِ يَا مُقَدَّرَ النُّورِ يَا نُورَ كُلِّ نُورٍ يَا نُورًا قَبْلَ كُلِّ نُورٍ يَا نُورًا بَعْدَ كُلِّ نُورٍ يَا نُورًا فَوْقَ كُلِّ نُورٍ يَا نُورًا لَيْسَ كَمِثْلِهِ نُورٌ؛ ای نورِ نور، ای روشن کننده ی نور، ای خالقِ نور، ای تدبیر کننده ی نور، ای تقدیر کننده ی نور، ای نور هر نوری، ای نوری که قبل از هر نوری است، ای نوری که بعد از هر نوری است، ای نوری که فوق هر نوری است، ای نوری که همانند او نوری نیست.»^۲

گفتنی است که این معارف و حیانی، الهام بخش شیخ اشراق در پایه ریزی متافیزیک نوری و مکتب اشراقی بوده است. او در فلسفه خود، مطالب فراوانی را در این باره ذکر کرده است.^۳

۱. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۱۴، ص ۴۷۵.

۲. قمی، شیخ عباس، مفاتیح الجنان، دعای جوشن کبیر.

۳. یزدان پناه، سید یدالله، حکمت اشراق، ج ۱ و ۲.



نکته چهارم:

بر اساس قانون سنخیت علی - معلولی، هر چیزی نمی تواند علت یا معلول هر چیزی باشد. بلکه هر نوع علتی با معلول های خاص متناسب است؛ و بر عکس، هر نوع معلولی نیز تنها با علت های خاص تناسب دارد. این قانون قریب به بدیهی است و علوم مختلف از آن استفاده می کنند و می کوشند تناسب های خاص میان علت ها و معلول های خاص را بیابند. سنخیت و مناسبتی که بین علت و معلول لازم است، در مورد علت های هستی بخش و علت های مادی و اعدادی تفاوت دارد؛

سنخیت بین علت هستی بخش و معلول آن به این معنی است که علت هستی بخش کمال معلول را به صورت کامل تری دارد و اگر علتی در ذات خودش واجد نوعی از کمال وجودی نباشد هرگز نمی تواند آن را به معلولش اعطاء کند و به دیگر سخن هر معلولی از علتی صادر می شود که کمال آن را به صورت کاملتری داشته باشد.^۱

بر همین اساس، خداوند متعال وجود محض است و بر اساس قانون سنخیت میان علت و معلول، مخلوقات او نیز همگی از سنخ وجود هستند؛ لکن وجودهایی محدود، که دارای مراتب مختلف و واجد درجاتی از

۱. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، ج ۱، درس ۳۶؛ عبودیت، عبدالرسول و مجتبی



شدت و ضعف می باشند. بر همین اساس، و با توجه به آن که خداوند نور محض است، آنچه از او صادر می شود، نیز از سنخ نور و واجد درجاتی از نور است. بنابراین همه مخلوقات نیز نور هستند. اما هیچ یک نور مطلق و با شدت بی نهایت نیستند. بر این اساس، می توان گفت با وجود آن که همه مخلوقات از سنخ نور هستند، اما به جهت معلول بودن و ضعف نور نسبت به نور محض، در همه آنها نحوه ای از ظلمت، وجود دارد. البته این سخن به این معنا نیست که مخلوقات آمیزه ای از نور و ظلمت اند؛ بلکه منظور آن است که هیچ کدام نور محض نیستند. از سوی دیگر، وقتی در سلسله مراتب نور به عالم ماده می رسیم، شاهد غلبه ظلمت بر نور هستیم، به گونه ای که گویا عالم ماده، ظلمت محض است. اما باید توجه داشت که غلبه ظلمت بر نور در عالم ماده، سبب از میان رفتن کلی نور و ظهور در مادیات نیست.

بدین ترتیب در تبیین آموزه های دینی که خداوند را خالق نور و ظلمت می دانند می توان گفت: مراد از ظلمت، عالم ماده است، از آن جهت که بهره بسیار اندکی از نور دارد. اما در عین حال، ظلمت محض نیست. همچنان که بر اساس مباحث وجودی، عالم ماده را ضعیف ترین وجود و در آستانه عدم می دانند.^۱

۱. یزدان پناه، سید یدالله، حکمت / شراق، ج ۲، ص ۴۲-۴۳.



نتیجه:

بر اساس نکات فوق، این نتایج به دست می آید:

۱. چیزی که به خودی خود ظاهر است و دیگران را نیز ظاهر می کند (الظاهر فی نفسه و المظهر لغيره)، «نور» نامیده می شود که دارای مراتب تشکیکی است؛ یعنی مراتبی که اختلاف و اشتراکشان در نور بودنشان است.

۲. بر همین اساس، خداوند مصداق بارز «نور» است چرا که هم به سبب وجودش، ظاهر است و هم به سبب ایجادش، ظاهرکننده دیگران است. سایر پدیده ها همچون علم و قرآن و ... را نیز می توان نور دانست چرا که هم ظاهرند و هم ظاهرکننده دیگران (رفع مجهولات و گمراهی ها و ...).

۳. همچنان که خداوند وجود محض است و بر اساس قاعده سنخیت علیّی - معلولی، آن چه از او صادر می شود نیز از سنخ وجود است، نور بودن خدا و سنخیت میان علت و معلول نیز مقتضی آن است که مخلوقات او از سنخ نور باشند و بنابراین، مراد از آموزه های دینی که از یک سو خداوند را نور می دانند و از سوی دیگر، او را خالق نور می دانند، مشخص می شود. حتی ظلمانی دانستن برخی مخلوقات، مانند عالم ماده به سبب، بهره اندک این مخلوقات از نور است و ظلمانی دانستن آنها نیز به همین



محدودیت وجودی و نوری آنها اشاره دارد. بر این اساس، هیچ ناسازگاری ای بین این آموزه ها وجود ندارد.

کلمات کلیدی:

اوصاف خداوند، نور، ظلمت، اصل سنخیت.



۴. انرژی بودن خدا

پرسش:

آیا خدا همان انرژی جاری در کائنات است؟ با توجه به این که خدا همه جا است و هیچ جا از خدا خالی نیست؛ چرا خدا را همان انرژی ندانیم. ویژگی‌های خدا در ادیان و ویژگی‌های انرژی در علم خیلی مشابهت دارند.

پاسخ:

مسئله انطباق ماهیت «انرژی» با آنچه در میان ادیان، خصوصاً ادیان ابراهیمی و بالأخص اسلام با عنوان «خدا» یا «الله» یاد می‌شود، فرع بر قبول و تعریف مشخص از هر کدام از این دو به تنهایی و ترسیم دلیلی روشن برای نشان دادن این همانی میان آنهاست. درحالی که با اندک تأملی روشن می‌شود حتی در صورتی که فرض کنیم که برای انرژی، تعریف روشنی وجود دارد، آنچه به عنوان «خدا» در میان ادیان یاد می‌شود، موجودی است که در صفات خود غیرقابل انطباق با انرژی است.

با این مقدمه به سراغ سؤال شما رفته و پاسخ آن را در قالب چند نکته تقدیم می‌کنیم:

نکته اول:

در ابتدا باید توجه داشت که اولین و مهم‌ترین اشکالی که در تطبیق ماهیت انرژی و حقیقت خداوند، وجود دارد، ابهام در تعریف انرژی است. چه



اینکه ارائه تعریفی روشن و جامع از این ماهیت به دلیل گستردگی و شمولی که در مصادیق خود دارد، تقریباً امری غیرممکن است. از این رو در کتاب‌های علمی نیز تعریفی ماهوی از این واژه وجود نداشته و آنچه وجود دارد، بیشتر ناظر به مصادیق (تعریف به مصداق) و ناظر به روش‌های اندازه‌گیری این کمیّت است و درنهایت از انرژی به‌عنوان «توانایی انجام کار» یاد می‌شود که تا به امروز گونه‌های متفاوتی از آن شناخته شده که با توجه به نحوه آزادسازی و تأثیرگذاری، به دسته‌های متفاوتی طبقه‌بندی می‌شوند. از آن جمله می‌توان انرژی جنبشی، انرژی پتانسیل، انرژی گرمایی، انرژی الکترومغناطیسی، انرژی شیمیایی، انرژی الکتریکی و انرژی هسته‌ای را نام برد. بگذریم از انرژی‌های مجهولی که اسم آن را «انرژی تاریک» گذاشته‌اند و دانشمندان از چپستی آن‌ها آگاه ندارند، اما باین حال، انرژی تاریک را هفتاد درصد از حقیقت جهان دانسته‌اند.^۱

ابهام ما در شناخت حقیقت انرژی اشکال بزرگی است و عملاً راه را بر مقایسه و تطبیق ماهوی می‌بندد؛ در نتیجه تا قبل از آنکه برخی از سؤالات اساسی در خصوص ماهیت «انرژی» پاسخ داده نشود، نمی‌توان به نحو

۱. رک: گلشنی، مهدی و علی عباسی، نشست علمی «انرژی در فیزیک و فلسفه»، مجمع عالی



معنادار و منطقی درباره انطباق آن با مفاهیم و معانی دیگر سخن گفت.

سؤالاتی نظیر اینکه:

انرژی چیست؟ و چگونه ماده به انرژی تبدیل می‌شود؟

آیا انرژی همچون ماده، دارای ابعاد و اجزاء عینی است؟

اگر انرژی غیر از ماده است، در صورت انتقال انرژی، دقیقاً چه چیزی

منتقل می‌شود؟

خواص ذاتی انرژی چیست و اعراض آن کدام است؟

انرژی از نظر فلسفی، جوهر است یا عرض؟

انرژی از نظر فلسفی، مادی است یا مجرد؟

وقتی که از حرکت انرژی صحبت می‌شود، این به چه معناست؟

اینکه در برخی از انرژی‌ها خاصیت ذره‌ای-موجی وجود دارد یعنی چه؟

آیا ممکن است برای چیزی که غیرمادی است خاصیت موجی در نظر

گرفت؟

و ده ها سؤال دیگر^۱ که تا پاسخ دقیق و روشنی به آنها داده نشود، عملاً

راهی برای مقایسه و تطبیق وجود نخواهد داشت.

۱. ر. ک مطهری، مرتضی، توحید، ص ۱۷۲-۱۸۵.



نکته دوم:

اگر انرژی را همان توانایی انجام کار فرض کنیم که به صورت کمیتی بنیادین به تمام اوصاف و وضعیت ماده نسبت داده می‌شود، در این صورت «مکان» که یک حقیقت مادی است، نمی‌تواند خالی از انرژی باشد و بر همین اساس، انرژی در هر مکانی حاضر است.

به عبارت دیگر از آنجاکه «فضا» و «مکان» مفاهیمی مادی است که از نسبت و فاصله اجرام مادی با یکدیگر انتزاع می‌شود، انرژی نیز به عنوان کمیت بنیادین ماده، در هر مکان و هر فضایی حاضر است؛ اما این خصیصه را هیچ‌گاه نمی‌توان مساوی و یا حتی مشابه با مفهوم احاطه الهی و حضور او در تمام ساحات هستی دانست؛ چراکه:

اولاً: حضور انرژی تنها در ساحات مادی قابل تصور است، ولی احاطه الهی همه ساحات هستی (اعم از مادی و مجرد) را شامل شده و قرآن کریم در خصوص احاطه خداوند، از تعبیر «کل شیء» بهره می‌برد.^۱

دوم: اینکه، حضور انرژی از آن جهت که امری کمی است، قابل کم و زیاد شدن و اندازه‌گیری است تا جایی که در جایی مترکم و تشدید شده و در جای دیگر چنین نیست. به خلاف حضور خداوند که حضوری غیر کمی

۱. سوره نساء، آیه ۱۲۶ «وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا»



و یکنواخت در سراسر هستی است. شبیه حضور روح و احاطه آن بر بدن که نمی‌توان قسمتی از بدن را روحدارتر از قسمت دیگر دانست! درحالی‌که می‌توان مقدار تراکم انرژی در هر بخش از بدن را به دقت اندازه‌گیری کرد. سوم: اینکه، تمام اقسام انرژی که ما می‌شناسیم، دارای منبع تولیدکننده بوده و محصول یک کنش فیزیکی و یا شیمیایی است. از این رو می‌توان برای هر صورت از انرژی در هستی، ظرفی در نظر گرفت که بدون تصور آن ظرف، مظلوف آن نیز بی‌معناست. (مانند تصور انرژی خورشیدی، بدون در نظر گرفتن خورشید) درحالی‌که خداوند موجودی تبعی نبوده و در تحققش نیازمند ظرف و مولد نیست. این همان حقایقی است که در دو آیه میانی سوره مبارکه توحید، بدان تصریح شده است.

حضرت امام علی علیه السلام، در تفسیر «صمد» می‌فرماید:

«تأویل صمد آن است که او نه اسم است و نه جسم؛ نه مانند دارد و نه شبیه؛ نه صورت دارد و نه تمثال؛ نه حد و حدود؛ نه محل و نه مکان ... نه نورانی است و نه ظلمانی؛ نه روحانی است و نه نفسانی؛ و هیچ مکانی گنجایش او را ندارد».^۱

۱. شعیری، محمد بن محمد، جامع الاخبار، ص ۶؛ مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار ج ۳، ص



چهارم: اینکه، برای انرژی و تأثیر آن محدودیت‌هایی وجود داشته و این‌گونه نیست که انرژی در تحقق آثار خود فعال مایشاء باشد. به‌عنوان مثال حرکت نور در سراسر هستی، حرکتی مستقیم با سرعتی ثابت است که در اثر برخورد با مانعی کدر از ادامه مسیر خود متوقف می‌شود. این در حالی است که چنین اوصافی هرگز قابل اتصاف به خداوند نیست و در قرآن کریم نیز هر نوع محدودیت از خداوند سلب شده است.^۱

پنجم: اینکه، بر اساس قوانین فیزیک، انرژی از صورتی به‌صورت دیگر قابل تغییر است، مثلاً انرژی الکتریکی به انرژی گرمایی یا انرژی شیمیایی به انرژی نورانی تبدیل می‌شود. درحالی‌که با توجه به ویژگی خداوند (دست‌کم در متون معتبر اسلامی) خداوند محل حوادث نبوده و هیچ‌گاه در ذات وی تغییر و تبدل رخ نمی‌دهد.

ششم: اینکه، با توجه به قوانین فیزیکی هرچقدر هم که به پایداری انرژی و بقاء آن در هستی باور داشته باشیم، بازهم این قوانین نمی‌توانند احتیاج صورت‌های انرژی به علت فاعلی (علت هستی‌بخش) و بی‌نیازی ایشان از آفریننده را انکار کنند. چراکه ملاک احتیاج معلول و حادث به علت، امکان و وابستگی ذاتی آن است نه حدوث و محدودیت زمانی آن؛ بنابراین، حتی اگر انرژی را قدیم زمانی و پایدار بدانیم، بازهم ذاتاً ممکن و حادث است

۱. برای نمونه ن.ک: سوره مائده، آیه ۶۴.



و به جهت ذاتی، قدیم نمی‌باشد و به همین جهت، به علت نیازمند است و نمی‌تواند واجب‌الوجود (خدا) باشد.^۱

نکته سوم:

ممکن است در خصوص تطبیق یادشده، برخی به این آیه از قرآن کریم استشهاد کنند که خداوند خود را به صورت «نور» معرفی کرده و می‌فرماید: «خدا نور آسمان‌ها و زمین است».^۲

هرچند در توضیح این مطلب سخنان بسیاری از سوی مفسران، فلاسفه و عرفای اسلامی بیان شده است که بیان آن در اینجا سخن را به اطاله خواهد کشاند، اما آنچه در همه این سخنان وجود دارد، این حقیقت است که در این آیه شریفه نوعی مجاز گویی و تشبیه وجود دارد، به اینکه به‌عنوان مثال «چون ظهور هر چیز اگر به وسیله چیز دیگری باشد باید آن وسیله خودش به خودی خود ظاهر باشد تا دیگران را ظهور دهد و تنها چیزی که در عالم به ذات خود ظاهر و برای غیر خود مظهر باشد همان نور است. پس خدای تعالی نوری است که آسمان‌ها و زمین با اشراق او بر آن‌ها ظهور یافته‌اند، ... با این تفاوت که ظهور اشیاء به نور الهی عین وجود یافتن آن‌ها است،

۱. ر.ک: مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقاید، ص ۱۰.

۲. سوره نور، آیه ۳۵ «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ».



ولی ظهور اجسام کثیف به وسیله انوار حسی غیر از اصل وجود آنها است.^۱

در نتیجه این آیه شریفه گویای این حقیقت است که خداوند خود بذاته وجود دارد و وجود بخش غیر خود نیز هست. همچون نور که خود مرئی است و اجسام پیرامون خود را نیز مرئی می‌سازد.

علاوه بر اینکه در قرآن کریم، چند چیز دیگر نیز از جهاتی دیگر، به نور تشبیه شده است؛ نظیر، خود قرآن کریم، ایمان، هدایت الهی، شخص پیامبر (صلی الله علیه و آله)، امامان و پیشوایان معصوم (علیهم السلام) و علم و دانش.^۲

نتیجه:

از آنچه در اینجا بیان شد روشن می‌شود که اولاً: تطبیق مفهوم خدا و انرژی، فرع بر تعریف روشن از حقیقت انرژی و پاسخ به سؤالات متعدد است که هنوز در پرده‌ای از ابهام قرار گرفته است. دوم: اینکه، خصوصیتی که برای انرژی در نظر گرفته می‌شود، با توجه به توضیحاتی که در نکته دوم آمد، غیرقابل انطباق بر خداوند تبارک و تعالی است.

۱. طباطبایی، محمدحسین، تفسیر المیزان، ج ۱۵، ص ۱۶۸.

۲. رک: مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۱۴، ص ۴۷۲.



سوم: اینکه، اگر در قرآن از خداوند به‌عنوان «نور آسمان و زمین» یادشده، تشبیه و استعاره از این حقیقت است که خداوند وجودی بالذات دارد و وجود بخش غیر خود است، همچون نور که خود منیر و مرئی بوده و سبب رؤیت پیرامون خود نیز می‌شود.

کلمات کلیدی:

حقیقت خداوند، انرژی، فیزیک.



کتابنامه

۱. ابن بابویه، التوحید، قم: چاپ هاشم حسینی طهرانی، ۱۳۵۷ش.
۲. ابن سینا، المبدأ و المعاد، تصحیح: عبدالله نورانی، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ش.
۳. ابن ماجه، سنن ابن ماجه، قاهره: چاپ محمدفؤاد عبدالباقی، بی تا.
۴. ارسطو، متافیزیک، ترجمه: شرف‌الدین خراسانی، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۴۸ش.
۵. افلاطون، دوره آثار افلاطون، به تحقیق محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، چ ۲، ۱۳۶۷ش.
۶. افلوپین، انادها (تاسوعات)، ترجمه: فرید جبر، بیروت: مکتبه الناشرین، ۱۹۹۷م.
۷. بابایی، علی، پریچهره حکمت: زیبایی‌شناسی در مکتب صدرا، تهران: نشر مولی، ۱۳۹۹ش.
۸. تاجیک، علیرضا و سیداکبر حسینی، «هنر و زیبایی در اندیشه آیت الله مصباح»، مجله معرفت فلسفی، سال دهم، پاییز ۱۳۹۱ش، شماره اول، ص ۱۶۷-۱۹۸.
۹. ترمذی، محمدبن عیسی، سنن الترمذی، بیروت: چاپ عبدالرحمان محمد عثمان، ۱۴۰۳ق.



۱۰. حافظ شیرازی، محمد، *دیوان اشعار*، تصحیح قاسم غنی و محمد قزوینی، تهران: نشر لقمان، [بی تا].
۱۱. حلیمی، حسین بن حسن، *کتاب المنهاج فی شعب الایمان*، بیروت: چاپ حلمی محمد فوده، ۱۳۹۹/۱۹۷۹م.
۱۲. خطابی، حمد بن محمد، *شأن الدعاء*، دمشق: چاپ احمد یوسف دقاق، ۱۴۰۴/۱۹۸۴م.
۱۳. شعیری، محمد بن محمد، *جامع الاخبار*، نجف: مطبعه حیدریه، چاپ اول، بی تا.
۱۴. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، تحقیق: محمد سید الکیلانی، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۲ق.
۱۵. صدرالمتهین محمد بن ابراهیم، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء تراث، چ ۳، ۱۹۸۱م.
۱۶. صدرالمتهین، محمد بن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم (صدرا)*، بتحقیق محمد خواجوی، قم: انتشارات بیدار، چ ۲، ۱۳۶۶ش.
۱۷. صدرالمتهین، محمد بن ابراهیم، *مفاتیح الغیب*، با تعلیقات علی نوری، تهران: چاپ محمد خواجوی، ۱۳۶۳ش.
۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین، *بلدیه الحکمه*، تحقیق و تعلیق عباس علی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ ۲۸، ۱۴۳۳ق.



۱۹. طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ترجمه: محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم: چ ۵، ۱۳۷۴ش.
۲۰. عبودیت، عبدالرسول و مجتبی مصباح، خداشناسی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۸ش.
۲۱. علامه حلّی، کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الالهیات)، قم: چاپ جعفر سبحانی، ۱۳۷۵ش.
۲۲. غزالی، محمدبن محمد، المقصد الاسنی فی شرح معانی اسماءالله الحسنی، بیروت: چاپ فضله شحاده، ۱۹۷۱م.
۲۳. فارابی، ابونصر، آراء اهل مدینه الفاضله، بیروت: دارالمشرق، ۱۹۹۱م
۲۴. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، التحبیر فی التذکیر، قاهره: چاپ ابراهیم بسیونی، ۱۹۶۸م.
۲۵. قمی، شیخ عباس، مفاتیح الجنان، قم: نشر اسوه، ۱۳۹۴ش، دعای جوشن کبیر.
۲۶. کلینی محمد بن یعقوب، الکافی (ط- الإسلامیه)، بتحقیق: غفاری علی اکبر، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چ ۴، ۱۴۰۷ق
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، قم: دار الحدیث، چ ۱، ۱۴۲۹ق.



۲۸. گلشنی، مهدی و علی عباسی، نشست علمی «انرژی در فیزیک و فلسفه»، مجمع عالی حکمت اسلامی، مورخ ۱۳۹۴/۱۱/۱۵.
۲۹. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، مترجم: احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، ۱۳۸۳ش.
۳۰. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقاید، تهران: چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۱ش.
۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ ششم، ۱۳۷۳ش.
۳۳. معرفت، محمد هادی، علوم قرآنی، قم: موسسه التمهید، ۱۳۸۹ش.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ش.
۳۵. هاشم نژاد، حسین، زیبایی‌شناسی در فلسفه صدرالمتألهین، نشریه فلسفه، سال ۳۹، ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۰.
۳۶. همدانی، سید محمد حسین، درخشان پرتوی از اصول کافی، قم: علمیه قم، ۱۳۶۳ش.



۳۷. یزدان پناه، سید یدالله، حکمت اشراق، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم اسلامی دانشگاه ها (سمت)، چاپ اول، ۱۳۸۹ش.



دفتر تبلیغات اسلامی
حوزه علمیه قم

اشاره کردید که چند میلیون سؤال از شما شده است، غالباً خیلی از سؤال کننده‌ها جوان‌ها و دانشجویها هستند. این کار خوبی است، البته این سنتی بوده که از قبل در حوزه وجود داشته است. ممکن است یک نفر سؤال کند اما این سؤال در ذهن هزار نفر باشد توصیه من در مورد این سؤال‌ها این است که اینها را تدوین کنید، چاپ کنید و به شکل‌های خوب در اختیار جوان‌ها و دانشجویها بگذارید و بگویید این سؤال‌ها شده، جواب‌هایش اینها است؛ به نظر یکی از کارهای واجب این است.

