

الاهیات در ریاضیات

* محمد عباس زاده جهرمی

چکیده:

شناخت خداوند متعال و وحدانیت او، یکی از مهم‌ترین وظایف انسان است. خداوند، موجودی فوق زمان و مکان است که محدودیت در ذات او راه ندارد. جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم و اشیایی که با آنها سر و کار داریم، همگی زمان‌مند و محدودند؛ لذا شناخت او از طریق این اشیا چندان کامل نیست. استفاده از مفهوم بی‌نهایت در ریاضیات و قواعد حاکم بر آن می‌تواند ما را در شناخت بهتر خداوند متعال یاری نماید. در این نوشتار با استفاده از تمثیل‌هایی در دنیای ریاضیات، همچون رابطه بی‌نهایت با سایر اعداد، مباحثی مانند رابطه خداوند با مخلوقات، جایگاه انسان در نظام هستی و نزدیکی یا دوری خداوند نسبت به موجودات، تبیین شده است. دکارت، فیلسوف و ریاضیدان فرانسوی، پس از شک در همه امور، سعی کرده است با استفاده از این مفهوم، راهی برای اثبات خداوند بیابد؛ در این نوشتار، ضمن تبیین نظریه دکارت و راه اثبات او، وحدانیت خداوند، محور بحث قرار گرفته و با کمک از تمثیلی دیگر در ریاضیات، بدان پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: توحید، بی‌نهایت، دکارت، ریاضیات.

✽ مدرس معارف اسلامی و کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی.

تاریخ تأیید: ۸۷/۷/۱۵

تاریخ دریافت: ۸۷/۴/۲۵

طرح مسأله

خداوند، مثل و مانند ندارد و هرگز نمی‌توان چیزی را شبیه (قمی، ۱۳۷۹: جوشن‌کبیر)، نظیر (همان)، مثل (شوری، ۱۱)، کفو (إخلاص، ۴) و ندّ (بقره، ۲۲) برای او قرار داد؛ البته برای خداوند، مثل وجود دارد. (نحل، ۶۰؛ روم، ۲۷؛ طه، ۸) در روایات متعددی بر شناخت خداوند بدون شبیه، مثل، کفو یا ندّ تأکید شده و از آن به‌عنوان اصل علم و خدانشناسی حقیقی یاد شده است. (ابن‌بابویه قمی، ۱۳۵۷: ۲۸۳) البته نهی از تشبیه نباید انسان را گرفتار تعطیل نماید، که علاوه بر عقل، نقل نیز از پذیرش آنها استنکاف می‌ورزد:

کسی که ذات خداوند را به چیزی تشبیه نماید، خدا را شناخته و آن کس که بخواهد به کنه ذات او برسد، به توحید نرسیده است؛ کسی که برای ذات او تصویر ذهنی کشد، به حقیقت نرسیده و کسی که ذات او را محدود نماید، او را تصدیق ننموده و آن کس که به ذات او اشاره کند، به سوی او روی نیاورده است. (همان: ۳۵)

از دیرباز مرسوم بوده است که مسایل مشکل را با مثل‌ها و مثال‌های ساده و متناسب با فهم و سطح درک مخاطبان بیان می‌کردند. مثل، گاهی به‌معنای مثل و گاهی به‌معنای صفت است (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۶: ۷۵۹) و اگر مثل‌های معروف و ضرب‌المثل را مثل گفته‌اند، بدین جهت است که آن عبارت، همچون صفتی است که در زبان‌ها می‌گردد و در جای مناسب و مشابه به‌میان می‌آید. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲، ۴۰۲)

در این نوشتار سعی شده با استفاده از مفهوم بی‌نهایت و قواعد و روابط موجود در ریاضیات، به‌عنوان تمثیلی برای تبیین و فهم بهتر برخی مسایل خدانشناسی استفاده شود و از رهگذر وحدت آن قواعد، نمونه‌ای هم برای توحید باری تعالی ذکر شود. سعی جدی نویسنده بر آن است که در این وادی، خوانندگان محترم را گرفتار تشبیه ننماید

و از طرح این مسایل، صرفاً جهت بیان مثال‌هایی برای خداشناسی استفاده نماید. در میان اندیشمندان غرب نیز دکارت از مفهوم بی‌نهایت برای اثبات خداوند استفاده کرده است که در ادامه، آن را بررسی خواهیم کرد. استفاده تمثیلی از اعداد و قواعد حاکم بر آنها برای شناخت خداوند در کلام قدما نیز آمده است. فیثاغورس و اصحاب او معتقدند عدد، اصل همه اشیاست و برای تبیین این سخن، چندین بیان وجود دارد که تفصیل آنها از حوصله این نوشتار خارج است. (ملکیان، ۱۳۷۹: ۶۷) یک بیان این است که همان‌طور که یک، مبدأ اعداد است و از تکرار آن، اعداد مختلف به‌وجود می‌آیند، خداوند نیز مبدأ موجودات است و از ظهور او، موجودات مختلف ایجاد می‌شوند؛ البته با این تفاوت که یکم و دوم بودن اعداد جسمانی، ذاتی آنها نیست؛ یعنی آنچه یکم است، می‌تواند به اعتباری، دوم نیز باشد؛ برخلاف یکم و دوم در سلسله علل وجود که این رتبه‌ها ذاتی آنهاست و نمی‌توان خدایی که یکم است را دوم یا سوم قرار داد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۸، ۲۱۹) آنها برای عدد، نحوه‌ای استقلال قایل شده، آن را منشأ معدود می‌دانستند؛ از عدد، صور هندسی به‌وجود می‌آیند و از آن دو، طبیعیات شکل می‌گیرند. این گروه، مناسب‌ترین لفظ برای مبدأالمبادی را «واحد» می‌دانستند و بر غیر او «وجود» اطلاق می‌کردند. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰: ۱۰۴) البته منظور آنها، واحد «بما هو واحد» بوده است، نه ذاتی که واحد باشد؛ چنانکه امثال طالس قایل شده‌اند. (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۹: ۸، ۱۳۷)

در اینجا در پی تبیین یا نقد این نظریه نیستیم و از این کلام، فقط به‌عنوان شاهدی بر اصل ادعای خود یعنی، استفاده از قواعد حاکم بر ریاضیات برای فهم مسایل خداشناسی استفاده کردیم. در بخش دوم به نحوه وحدت خداوند از دیدگاه آنان اشاره خواهیم کرد. اخوان‌الصفا در کتاب *رسائل* خود از اعداد برای مباحث الاهیات استفاده کرده است. او می‌نویسد:

وَأَعْلَمَ يَا أَخِي - أَتَدْرِكُ اللَّهُ بَرُوحَ مِنْهُ - بِأَنَّكَ إِذَا تَأَمَّلْتَ مَا ذَكَرْنَا مِنْ تَرْكِيبِ الْعَدَدِ مِنَ الْوَاحِدِ الَّذِي قَبْلَ الْاِثْنَيْنِ وَ نَشِئَتِهِ مِنْهُ، وَجَدْتَهُ مِنْ أَدَلِّ الدَّلِيلِ عَلَى وَحْدَانِيَّةِ الْبَارِي - جَلَّ ثَنَاؤُهُ - وَ كَيْفِيَّةِ اخْتِرَاعِهِ الْأَشْيَاءَ وَ إِبْدَاعِهِ لَهَا. وَ ذَلِكَ أَنَّ الْوَاحِدَ الَّذِي قَبْلَ الْاِثْنَيْنِ، وَ إِنْ كَانَ مِنْهُ يَتَصَوَّرُ وَجُودَ الْعَدَدِ وَ تَرْكِيبَهُ - كَمَا بَيَّنَّا قَبْلَ - فَهُوَ لَمْ يَتَغَيَّرْ عَمَّا كَانَ عَلَيْهِ، وَ لَمْ يَتَجَزَّأْ؛ كَذَلِكَ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - وَ إِنْ كَانَ هُوَ الَّذِي اخْتَرَعَ الْأَشْيَاءَ مِنْ نُورِ وَحْدَانِيَّتِهِ، وَ أَبْدَعَهَا وَ أَنْشَأَهَا، وَ بِهِ قَوَامُهَا وَ بَقَاؤُهَا وَ تَمَامُهَا وَ كَمَالُهَا، فَهُوَ لَمْ يَتَغَيَّرْ عَمَّا كَانَ عَلَيْهِ مِنَ الْوَاحِدَانِيَّةِ قَبْلَ اخْتِرَاعِهِ وَ إِبْدَاعِهِ لَهَا، كَمَا بَيَّنَّا فِي رِسَالَةِ الْمُبَادِئِ الْعَقْلِيَّةِ. فَقَدْ أَنْبَأْنَاكَ بِمَا ذَكَرْنَا مِنْ أَنَّ نِسْبَةَ الْبَارِي - جَلَّ ثَنَاؤُهُ - مِنَ الْمَوْجُودَاتِ، كَنْسِبَةِ الْوَاحِدِ مِنَ الْعَدَدِ، وَ كَمَا أَنَّ الْوَاحِدَ، أَصْلَ الْعَدَدِ وَ مَنْشَأَهُ وَأَوَّلَهُ وَ آخِرَهُ، كَذَلِكَ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - هُوَ عِلَّةُ الْأَشْيَاءِ وَ خَالِقُهَا وَ أَوَّلُهَا وَ آخِرُهَا، وَ كَمَا أَنَّ الْوَاحِدَ لَا جُزْءَ لَهُ وَ لَا مِثْلَ لَهُ فِي الْعَدَدِ، فَكَذَلِكَ اللَّهُ - جَلَّ ثَنَاؤُهُ - لَا مِثْلَ لَهُ فِي خَلْقِهِ، وَ لَا شِبْهَ؛ وَ كَمَا أَنَّ الْوَاحِدَ مُحِيطٌ بِالْعَدَدِ كُلِّهِ وَ يَعْزُذُهُ، كَذَلِكَ اللَّهُ - جَلَّ جَلَالُهُ - عَالِمٌ بِالْأَشْيَاءِ وَ مَا هِيَاتِهَا، تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا.

(اخوان الصفا، بی تا: ۳۷، ۱۲)

۱. شناخت خداوند

هیچ موجودی قادر نیست به کنه ذات باری تعالی علم یا شهود پیدا کند. (طه، ۱۱۰) بنابراین سؤال و تفکر در خصوص کیفیت ذات الهی ممنوع است و در روایات فراوانی به شدت از آن نهی شده است. (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۶، ۱۹۳) اما این امر نباید باعث تعطیل تدبر در مسایل ابتدایی و اصل وجود خداوند - که در قرآن و روایات هم به آن اشاره شده است - شود. درحقیقت باید بین سؤال از نحوه ذات الهی و اصل وجود او تفکیک نمود، تا بتوان تعابیری که درباره خداوند آمده است را تبیین نمود. از این جمله می توان به نمونه های زیر اشاره کرد:

- خداوند هم اول است و هم آخر: «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.» (حدید، ۳) «يَا أَوَّلَ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ وَ يَا آخِرَ بَعْدَ كُلِّ شَيْءٍ.» (کلینی، ۱۳۶۵):

- خداوند هم نزدیک است و هم دور: «قَرِيبٌ فِي بُعْدِهِ بَعِيدٌ فِي قُرْبِهِ.» (همان: ۱، ۸۶) «نَأَى فِي قُرْبِهِ وَ قَرُبَ فِي نَائِهِ فَهُوَ فِي نَائِهِ قَرِيبٌ وَ فِي قُرْبِهِ بَعِيدٌ.» (همان: ۱۳۸)
- خداوند با اینکه برتر و عالی است، نزدیک است و با اینکه نزدیک است، برتر است: «الحمد لله الذي دنا في علوه و علا في دونه.» (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۸۴)
- خداوند متعال هم قبل از اشیاست و هم بعد از اشیاست: «يَا كَائِنًا قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ وَ يَا كَائِنًا بَعْدَ كُلِّ شَيْءٍ.» (همو، ۱۳۶۵: ۳، ۸۸)
- او هم، جلو و بالای اشیاست و هم پشت و پایین آنها: «فوق كل شيء و لا يُقال شيءٌ تحته و تحت كل شيء و لا يُقال شيءٌ فوقه.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴، ۳۰۳)
- خداوند متعال هم غیر از مخلوقات است و هم جدای از آنها نیست: «هو في الأشياء على غير ممازجة خارج منها على غير مباينة.» (ابن بابویه قمی، ۱۳۷۵: ۳۰۶)
- «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَابَلَةٍ.» (نهج البلاغه: خ ۱) «دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ دَاخِلٍ فِي شَيْءٍ وَ خَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ خَارِجٍ مِنْ شَيْءٍ.» (کلینی، ۱۳۶۵: ۱، ۸۵)
- تعبیری نظیر قرب یا بعد خداوند نسبت به مخلوقات، فوق یا تحت آنها بودن و امثال آن و همچنین اول یا آخر بودن او، هیچ اشاره‌ای به مکانی یا زمانی بودن این روابط ندارند؛ زیرا موجودی که برتر از مکان و زمان است، در کنار دیگر موجودات قرار نمی‌گیرد، تا نزدیک یا دور و اول یا آخر آنها باشد. این تعبیر فقط در عالم ماده، متناقض می‌نمایند، نه در عالم موجودات غیرمادی و مجرد. علامه طباطبایی درباره به کار بردن این تعبیر می‌فرماید:

البته این را هم باید بدانیم که اولیت خدای تعالی و آخریتش و همچنین ظهور و بطونش، زمانی و مکانی نیست و چنین نیست که در ظرف زمان، اول و آخر باشد و گرنه باید خود خدا جلوتر از زمان نباشد و از زمانی و مکانی بودن منزّه نباشد و حال آنکه منزّه از آن است؛ چون خالق زمان و مکان و محیط به تمامی موجودات است؛ بلکه منظور از اولیت و آخریت و همچنین ظاهر و باطن بودنش این است که او محیط به تمام اشیاست، به هر نحوی که شما اشیا را فرض و به هر صورت که تصور بکنی (اگر فلان چیز را اول فرض کنی او به احاطه‌اش اول‌تر از آن است، اگر آخر فرض کنی او آخرتر است؛ اگر چیزی را ظاهر فرض کنی او ظاهرتر، و اگر باطن فرض کنی او باطن‌تر است، به همان دلیلی که گذشت). (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹، ۲۵۴)

برای شناخت بهتر این رابطه، از دنیای اعداد مدد می‌گیریم. اعداد مختلف، محدود شده یا تجلی بی‌نهایت هستند؛ بدین جهت، بی‌نهایت با هر عددی همراه است. پس با اینکه بی‌نهایت، غیر از اعداد است، جدای از آنها نیست؛ یعنی بی‌نهایت، نسبت به اعداد، هم دور است - چراکه غیر از آنهاست - و هم نزدیک است - چراکه از آنها جدا نیست - و به عبارت دیگر، در عین برتر بودن نسبت به اعداد، به آنها نزدیک است. بنابراین هم همراه اعداد و داخل آنهاست - البته جزء اعداد نیست - و هم خارج از اعداد و غیر آنها.

چون بی‌نهایت بر اعداد احاطه دارد، قواعد حاکم بر اعداد بر آن حاکم نیست؛ لذا می‌توان در مقایسه آن با اعداد گفت: هم اول است و هم آخر؛ چراکه اگر عددی اول فرض شود، بی‌نهایت به جهت احاطه‌اش بر آن، اول‌تر از آن و اگر آخر فرض شود، آخرتر از آن است.^۱ (همان: ۱۱، ۲۳۹) از تمثیل فوق می‌توان در فهم بهتر مسایل زیر کمک گرفت:

۱. بنابراین، کلمه «الله» عَلمی است - البته علمیتش به سبب غلبه در استعمال پیدا شده است - که هر جا به میان آید، مقصود از آن، ذات مقدس الاهی است که حقیقت است و بطلان در او راه ندارد؛ وجود است و عدم و فنا در او راه نمی‌یابد و ممکن نیست حد محدود و امد ممدودی برای

۱-۱. شناخت بساطت خداوند

پذیرش یک امر بسیط برای ما انسان‌ها، به جهت زندگی در جهان مادی - که سراسر، مرکب است - و انس با آن مشکل می‌نماید که با استفاده از مثال فوق، این امر آسان‌تر می‌شود. برای این منظور لازم است ابتدا تفاوت بین معنا، مفهوم و مصداق تبیین شود:

یک. مفهوم: صورت ذهنی (وجود ذهنی شیء) را «مفهوم» آن می‌گویند و شأن مفهوم، شأن حکایت از خارج، بدون ترتب آثار خارجی است. (فیاضی، ۱۳۸۳: ۱، ۱۴۳)

دو. معنا: آنچه لفظ از آن حکایت می‌کند. به دیگر سخن، لفظ به جهت وضع واضع و به واسطه مفهومی که دارد، از حقیقتی حکایت می‌کند که به آن «معنا» می‌گویند؛ به عبارت دیگر، معنا همان «محکی مفهوم» است.

سه. مصداق: هنگامی که خصوصیات خارجی را در کنار معنا لحاظ کنیم، «مصداق» شکل می‌یابد؛ پس می‌توان گفت: «معنا + خصوصیات خارجی = مصداق». تفاوت بین مفهوم و مصداق آن است که مصداق، خارج از ذهن است و آثار خارجی دارد؛ برخلاف مفهوم که مربوط به عالم ذهن است و آثار ذهنی دارد. علاوه بر آنکه مفهوم، کلی و مصداق جزئی است.

مفهوم بی‌نهایت هم امری ذهنی و محدود به حدود ذهن است و خود نمی‌تواند نامتناهی باشد؛ بلکه آنچه در این قسمت برای بحث بساطت، مورد نظر است، مصداق

چنین وجودی فرض شود؛ زیرا هر محدودی پس از حدش معدوم است و هر ممدودی بعد از آمدش باطل؛ پس خدای تعالی ذاتی است غیر محدود و وجودی است واجب و غیرمتناهی؛ ممکن نیست صفتی برای او فرض شود که خارج از ذات و مباین با خود او باشد، همچنان‌که حال صفات او همین‌گونه است، چون اگر ذات او با صفاتش مغایر باشد، لازمه‌اش این می‌شود که ذاتش محدود باشد و در ظرف صفت، موجود نبوده، محتاج آن صفت باشد.

بی‌نهایت بودن است. اگر بخواهیم نظیری برای قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بواحد منها» ذکر نماییم، می‌توانیم از رابطه بی‌نهایت با اعداد نام ببریم. در عالم اعداد، بی‌نهایت، بسیط‌الاعداد است؛ چراکه معمولاً اعداد از نوعی ترکیب تشکیل یافته‌اند؛ ولی این سنخ از ترکیب، در بی‌نهایت راه ندارد. از طرفی در قیاس آن با اعداد می‌توان گفت با آنکه بی‌نهایت، عدد نیست، اما شامل همه اعداد است؛ به عبارت دیگر: «بسیط الاعداد کل الاعداد و لیس بواحد منها».

البته ممکن است امر مرکبی، مصداق بی‌نهایت باشد؛ لکن این امر نمی‌تواند از جمیع جهات، نامحدود باشد و به جهت شکل‌گیری ترکیب، داشتن نوعی حد برای آن ضروری است؛ پس تنها بسیط از جمیع جهات (بسیط الحقیقه) مصداق حقیقی بی‌نهایت تام - که هیچ‌گونه محدودیتی در آن راه ندارد - است.

۲-۱. شناخت برخی از صفات خداوند

وقتی موجودی نامتناهی باشد، صفات او نیز نامتناهی است. پس در توصیف او می‌توان گفت:

یا من لایزید فی ملکه شیء؛ یا من لایخفی علیه شیء؛ یا من لاینقص من خزائنه شیء؛
یا من لیس کمثله شیء؛ یا من لایعزب عن علمه شیء؛ یا من هو خبیر بکل شیء؛ یا من
وسعت رحمته کل شیء. (عاملی کفعمی، بی‌تا: ۴۱۰)

همچنین عطا و بخشش او، چیزی را از ملک او کم نمی‌کند؛ چراکه اگر عددی از بی‌نهایت کم شود، حاصل آن دوباره بی‌نهایت خواهد بود؛ $\infty - X = \infty$ (وقتی که X عددی معین باشد) و به تعبیر ائمه، خداوند کسی است که «لا تنقص خزائنه و لا تزید کثرة العطاء إلا کرماً و جوداً» (ابن طاووس، ۱۳۶۷: ۵۸)

۱-۳. شناخت رابطه مخلوق با خالق و جایگاه انسان در محضر ربوبی

رابطه مخلوق با خالق را می‌توان به نسبت بی‌نهایت و اعداد تشبیه نمود. در خصوص جایگاه انسان در نظام هستی، نحله‌های مختلف به افراط یا تفریط گرفتار آمده‌اند؛ برخی انسان را چنان بالا برده‌اند که او را مبدأ هستی نامیده‌اند و برخی دیگر، انسان و مجموعه هستی را پوچ و بی‌اساس پنداشته‌اند؛ در این میان، اسلام با بینشی واقع‌گرایانه، جایگاه انسان را ارج می‌نهد و برای او مرتبه‌ای قایل است؛ لکن این جایگاه در مقابل خداوند هستی‌بخش قابل بیان نیست؛ همان‌طور که هر عدد، رتبه و مرتبه معینی دارد؛ اما در مقایسه با بی‌نهایت، ارزش خود را از دست می‌دهد و به اصطلاح، به سمت صفر میل می‌کند.

بدین جهت، معصومین (علیهم‌السلام) هنگام مناجات با خداوند، خود را با صفاتی چون عبد ضعیف، ذلیل، مسکین، مستکین، فقیر، خاضع، ضال، مذنب، لئیم، صغیر، جاهل، وضع و... معرفی کرده، این‌چنین با خداوند نجوا می‌کنند:

- «آقای من! در مقابل تو [من کی هستم و چه ارزشی دارم؟» (همان: ۷۱)

- «خدایا! من به‌وسیله تو، به‌سویت توسل می‌جویم و از تو طلب شفاعت برای خودت می‌کنم؛ زیرا کسی به آنچه نزد توست نمی‌رسد، مگر به‌وسیله خود تو.» (ابن‌طاووس، ۱۴۱۱: ۱۳)

- «معبود و پروردگار من! من جز تو چه کسی را دارم؟» (قمی، ۱۳۷۹: دعای کمیل)

- «ای کسی که از هر چیزی کفایت می‌کند و هیچ‌چیز از او بی‌نیاز نیست.» (کلینی، ۱۳۶۵: ۲، ۲۶۰)

- «آن‌که تو را از دست داده، چه به‌دست آورده است و آن‌که تو را یافته، چه چیزی کم دارد؟ مسلماً محروم کسی است که به‌جای تو به دیگری راضی شود و قطعاً خسارت‌دیده کسی است که با ظلم به تو، دیگری را برگزیند.» (ابن‌طاووس، ۱۳۶۷: ۳۴۹)

- «خدایا! از طرف من، چیزی را سزد که شایسته پستی من و از جانب تو چیزی که

لایق کرم و عظمت توست.» (همان: ۳۴۹)

- «اعمال من در مقایسه با نعمت‌های بیکران تو چه ارزشی دارد و چگونه اعمال خود را در برابر کرم تو کثیر بدانم؟ [اعمال ما در مقابل کرم الاهی چیزی نیست.]» (همان: ۶۹)

۱-۴. نزدیکی و همراهی خداوند با موجودات

در آیات متعددی از قرآن کریم از نزدیک بودن خداوند به انسان سخن رفته است. آیاتی همچون: «ما از رگ گردن به او نزدیک‌تریم.» (ق، ۱۶)، «بدانید که خداوند حایل بین انسان و قلب اوست.» (انفال، ۲۴)، «او با شماست، هر جا که باشید.» (حدید، ۴) و... همان‌طور که بی‌نهایت، جدای از اعداد نیست، خداوند نیز غایب، دور و جدای از مخلوقات خویش نیست. البته همراهی خداوند با موجودات - که از آن به «معیت قیومیه» تعبیر می‌کنند - وقتی با بی‌نهایت قابل مقایسه است که آن را ایجادکننده و قیوم آنها بدانیم.

۱-۵. علت رانده شدن شیطان از درگاه الاهی

طبق محاسبات ریاضی، اگر عددی در بی‌نهایت ضرب شود، حاصل آن بی‌نهایت می‌شود و اگر عددی بر بی‌نهایت تقسیم شود، حاصل آن صفر خواهد بود:

$$x * \infty = \infty \quad \text{و} \quad x / \infty = 0 \quad (x \text{ عددی معین است})$$

با توجه به این قاعده، نحوه راه‌یابی شیطان به درگاه الاهی و علت رانده شدن او را چنین تبیین می‌کنیم: شیطان توانسته بود به درگاه الاهی راه پیدا کند، چون خود را در بی‌نهایت ضرب کرده بود؛ یعنی با عبادت، توانسته بود خود را مقرب آن بارگاه نماید؛ اما از این مقام رانده شد، چون استکبار ورزید. (بقره، ۳۴) و خود را در مقابل خداوند قرار داد؛ به عبارت دیگر، خود را بر بی‌نهایت تقسیم نمود که حاصلی جز رانده شدن نداشت.

نکته قابل توجه آن است که به هرکس، بهره‌ای از وجود داده شده و از او بیش از توانش انتظار نیست. (بقره، ۲۸۶) پس اگر کسی بخواهد اهل نجات باشد، لازم است خود را به بی‌نهایت وصل نماید و در آن ضرب شود. به عبارت دیگر از آنجا که اگر وجودی نامتناهی باشد، همه صفات و ویژگی‌های او نامتناهی خواهد بود، انسان محدود باید به اندازه توان خود، لاقلاً به یکی از این صفات نامتناهی متصل شود تا به کمال و حریم قدس الاهی باریابد. به همین دلیل در روایات فراوانی بر عمل خالصانه تأکید شده است. (کلینی، ۱۳۶۵: ۲، ۱۵) عمل خالصانه یعنی ضرب کردن عمل محدود در بی‌نهایت و اتصال به نامتناهی و به همین جهت، قدر و قیمت آن فراوان است.

از طرف دیگر، هر گناهی که از روی علم و عمد انجام شود، همانند تقسیم شدن عدد بر بی‌نهایت است که حاصلی جز نابودی و سقوط نخواهد داشت. در هر گناهی، نوعی استکبار و خودپرستی وجود دارد که این امر باعث هلاکت انسان می‌شود؛ یعنی انسان با انجام گناه، دایره نامتناهی ربوبی خداوند را محدود کرده و برای هوای نفس خود، ربوبیت قایل شده است.

خداشناسی دکارت از ریاضیات

توجه به بی‌نهایت و استفاده از آن در میان فلاسفه غرب نیز کم و بیش مورد اهتمام بوده است. برخی متفکران غربی نظیر کوایره، ژان‌وال و ادوین پرت، مهم‌ترین ویژگی تفکر علمی جدید - که سرآغاز رسمی آن تفکر دکارتی است - را توجه به تصور «نامتناهی» در برابر سنت قدیمی تفکر فلسفی دانسته‌اند که مشخصه اصلی آن، توجه خاص به مفهوم «متناهی» بود. (وال، ۱۳۷۰: ۱۹ و ۲۰) اما دکارت چگونه از این مفهوم برای رسیدن به مقصود خود استفاده کرده است؟ او در کتاب *تأملات خود*، خدا را این‌چنین معرفی می‌کند:

جوهری نامتناهی (Infinite)، قایم به ذات (Independent)، عالم مطلق (-All-knowing) و قادر مطلق (All-powerful) که من و هر چیز دیگری - اگر چیز دیگری غیر از او موجود باشد - معلول و مخلوق اوست؛ اما همه این صفات به گونه‌ای [عظیم و والا] است که هر قدر عمیق تر در آنها تأمل می‌کنم، کمتر به نظر می‌رسد که مفاهیمی که از آنها دارم، بتوانند تنها از خود من صادر شده باشند. (دکارت، ۱۳۸۱: ۶۳)

وی با تمییز بین دو مفهوم نامتناهی^۱ و نامحدود^۲ بین معنای سلبی و تحصیلی مفهوم نامتناهی، تفاوت ذاتی قایل می‌شود؛ اما منظور او از معنای سلبی نامتناهی چیست؟ چه بسا موجود محدودی که حد او برای ما معلوم نباشد؛ مانند تعداد ذرات موجود در یک جسم فرضی؛ دکارت چنین موجودی را «لاحد» یا «نامحدود» می‌نامد. همچنین اموری که نامشخص و نامتعین باشند، مانند امور بالقوه؛ به جهت عدم تعین، نامحدودند. منظور دکارت از نامتناهی، این امور نیستند. درحقیقت چنین نیست که مفهوم نامتناهی برای ما از سلب مفهوم متناهی حاصل شده باشد؛ مانند مفاهیم تاریکی و سکون که از سلب نور و حرکت به دست می‌آیند. بنابراین نامتناهی به معنای موجودی است که به جهت اطلاق و گستردگی، حد و مرز ندارد و فعلیت محض و کمال صرف است و تنها مصداق آن خداوند است. دکارت پس از تقسیم صورها به فطری و جعلی^۳ و تبیین تصور نامتناهی و اثبات آن می‌گوید:

1. Infinite

2. Indefinite

۳. مفاهیم جعلی آن دسته از مفاهیمی هستند که ذهن، آنها در تعامل با خارج می‌سازد و مفاهیم فطری مفاهیمی هستند که عقل انسان، آنها را داراست و با تأمل، به آنها توجه پیدا می‌کند؛ مانند مفهوم نفس که هر کس با کمترین توجهی به خود، آن را می‌یابد.

بنابراین از همه آنچه تاکنون گفته‌ام، بالضرورة نتیجه می‌گیریم که خدا وجود دارد؛ زیرا اگرچه مفهوم جوهر از آن جهت که خود من جوهرم، در من موجود است، اما من که موجودی متناهییم، نمی‌توانم مفهومی از جوهر نامتناهی داشته باشم، مگر آنکه جوهری واقعا نامتناهی آن را در من نهاده باشد. (همان: ۵۰)

به دیگر سخن:

مبدأ و منشأ این تصور، موجود کاملی به نام خداوند است^۱. خداوند این تصور را همچون نشانی که کارخانه بر روی محصول خود می‌گذارد، درون من نهاده است و به عبارت دیگر، امضای خود را بر من نقش کرده است. (مگی، ۱۳۷۷: ۱۳۴)

با تأمل در این گفته‌ها، می‌توان به چند نکته اشاره کرد:

یک. دکارت ناچار است خداوند را در ارتباط با خود و شک خود ثابت نماید؛ زیرا او پایه معرفت خود را - پس از شک در همه امور - بر وجود خود قرار می‌دهد. بنابراین پس از شک در همه امور، به سراغ مفهومی از ذهن خود می‌رود تا بتواند به کمک آنها خداوند را ثابت نماید. (دکارت، ۱۳۸۱: تأمل سوم) به عبارت دیگر، خدا در فلسفه دکارت از دیدگاه معرفت‌شناسی مطرح است، نه از دیدگاه هستی‌شناسی. (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۷۶: ۶۲)

دو. این برهان، بر پایه قبول ناقص بودن انسان - به دلیل شک او - بنا شده است؛ با خدشه در این مبنا، آن بنا هم ویران می‌شود.

۱. تقریر دیگری برای این برهان بیان شده که شبیه برهان درجات کمال آکوئیناس است. وقتی که ثابت شد شک، نقص است؛ در مقابل، نقص هم کمال است و هر نقصی ذاتاً نشان‌دهنده کمال مافوق است. بالأخره به مرتبه‌ای می‌رسیم که فوق آن کمالی نباشد و آن کمال مطلق (خداوند) است.

سه. خدایی که او با این برهان ثابت می‌کند، خالق صور ذهنی است. (ملکیان، ۱۳۷۹: ۲، ۱۴۳) البته آن هم بخشی از صور ذهنی؛ یعنی بر فرض تام بودن آن برهان، تنها شأنی از شوون خداوند ثابت می‌شود.

چهار. از منظر دکارت، مفهوم نامتناهی به جهت کامل بودن نمی‌تواند منشئی چون انسان ناقص داشته باشد و تنها یک مبدأ نامتناهی می‌تواند این تصور را در ذهن انسان ایجاد نماید. گذشت که مفهوم، همان صورت ذهنی شیء است و تفاوت آن با مصداق در اثر خارجی نداشتن آن است. مصداق نامتناهی، فعلیت محض و کمال صرف است؛ برخلاف مفهوم آن، که مانند سایر مفاهیم، ذهنی است؛ اگر مبدأ این مفاهیم خود انسان است، مبدأ دیگری نیز باید انسان باشد و اگر مبدأ آن خدا باشد، دیگری نیز همین‌طور است.^۱ به عبارت دیگر، نامتناهی به‌حمله شایع، تام و کامل است؛ اما نامتناهی به‌حمله اولی، مفهومی است ذهنی و ساخته و پرداخته ذهن که تفاوتی با دیگر مفاهیم ذهنی ندارد. (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۳: ۱، ۱۰۴)

پنج. برخی مانند بارکلی پنداشته‌اند که دکارت، تصور از خدا را تصویری فطری دانسته است؛ آنگاه اشکال کرده‌اند که ما اصلاً تصویری از خدا نداریم تا اینکه جعلی یا فطری باشد و خواسته‌اند برهان او را مخدوش نمایند. (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۷۶: ۶۲) غافل از اینکه دکارت اصلاً درباره تصور از خدا بحثی به‌میان نیاورده است؛ بلکه تصور نامتناهی را فطری دانسته، خدا را مبدأ این تصور معرفی کرده است. اشکال مفهومی بودن خدایی که دکارت آن را تصویر کرده نیز با همین بیان روبروست:

۱. اگر گفته شود تفاوت در مصداق، باعث تفاوت در مفاهیم می‌شود و نامتناهی - برخلاف سایر مفاهیم - مصداق‌های بی‌حد و حصر دارد. می‌گوییم: اولاً، تفاوت در مصداق، ارتباطی به تفاوت در مفاهیم ندارد و اگر چنین باشد، باید مثلاً مفهوم عدم هم به ذهن نیاید. ثانیاً، درباره مفهوم نامحدود نیز بایستی وضع اینچنین باشد

خدای دکارت، خدای مفهومی است و خدای مصداقی در تفکر وی دیده نمی‌شود. خدای مفهومی، هرگز عشق و پرستش را در انسان بر نمی‌انگیزد و ابزاری در جهت تصدیق عالم ماده است. (صانع‌پور، ۱۳۸۱: ۷۹)

۲. وحدت خداوند

وحدت در مقابل کثرت، از مفاهیم بدیهی و تعریف آن شرح‌الاسمی است. در یک تقسیم‌بندی، می‌توان وحدت را دو گونه دانست:

یک. وحدت حقه (واحد حقه حقیقیه).

دو. وحدت عددی (وحدت غیرحقه).

وحدت عددی، وحدتی تکثیرپذیر است و اگر در خارج، یک فرد بیشتر نداشته باشد و فرد دیگری کنار آن فرض شود، تکرار شده و دو مصداق پیدا می‌کند؛ به عبارت دیگر، وحدتی اضافی است که در مقابل کثرت و تکثیرپذیری مطرح می‌شود.

وحدت حقه، تکثیربردار نیست و حتی فرض مصداق دوم را هم نمی‌پذیرد؛ یعنی شامل کثرت و وحدت عددی است. ذهن انسان به جهت انس با مادیات و اعداد، از پذیرش این واحد، استنکاف می‌ورزد^۱ و به سختی آن را قبول می‌نماید؛ لذا مرحوم سبزواری می‌فرماید: «وحدت برای عقل، شناخته‌شده‌تر است و کثرت برای خیال، مکشوف‌تر.» (سبزواری، ۱۳۶۹: مقصد ۱، فریده ۶)

۱. برای شناخت این نوع واحد، مثالی می‌آوریم: در اینکه ابعاد عالم، متناهی است یا نامتناهی و اینکه آیا جهانی غیر از این جهان ما وجود دارد یا نه، اختلاف وجود دارد که اختلاف دوم، متفرع بر اختلاف نخست است و اگر ابعاد عالم را نامتناهی بدانیم، فرض جهان دوم در کنار آن ممکن نیست. هرآنچه به عنوان جهان دوم فرض شود، در این جهان متناهی خواهد بود. پس اگر بخواهیم جهان دومی را در کنار این جهان فرض کنیم، قبول کرده‌ایم که جهان متناهی است. (مطهری،

به عبارت دیگر، وحدت عددی، وحدتی است که در تقابل با کثرت فهمیده می‌شود و چیزی که کثیر نباشد، واحد به وحدت عددی است؛ همچنین مصداق پیدا کردن آن در خارج این است که مثل و مانندی در کنار آن نباشد. برخلاف وحدت حقه که معادل با محدودیت نداشتن است و هیچ تقابلی با کثرت ندارد تا در تقابل با آن فهمیده شود؛ لذا از آن به «وحدت جمعی» نیز تعبیر می‌کنند و رابطه آنها تقابل محیطی و محاطی است؛ وحدت محیط و کثرت محاط، وحدت قاهر و کثرت مقهور است. علامه حسن‌زاده آملی می‌فرماید:

وحدت حقیقه آن است که توقف بر مقابله با کثرت ندارد؛ نه به حسب تعقل و نه به حسب وجود؛ به خلاف وحدت عددیه که توقف بر مقابله با کثرت تعقلاً و وجوداً دارد. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰: ۱۰۱)

از باب تشبیه معقول به محسوس، برای درک بهتر وحدت حقه مثالی می‌آوریم: فلاسفه، وحدت نور را وحدت عددی نمی‌دانند. (همو، ۱۳۸۴: نکته ۷۳۹) نور خورشید، نور است؛ نور شمع هم نور است؛ نور یک لامپ هم نور است. ما می‌توانیم دو منبع نور را کنار هم قرار دهیم؛ اما نور آنها هیچ‌گاه کنار هم نمی‌آیند؛ چراکه نور آن دو منبع در هم مندمج می‌شوند و اگر تفاوت آنها فراوان نباشد، یک نور با شدت بیشتر تشکیل می‌دهند؛ در مثل شمع و خورشید هم اصلاً اثری برای نور شمع نمی‌ماند.

ملاصدرا در تفاوت بین وحدت عددی و غیر عددی - که از آن به وحدت عقلی تعبیر می‌کند- کثرت‌پذیر بودن وحدت عددی را به متفاوت بودن فرض دوتایی این واحد با خودش بیان می‌کند:

این وحدتی که در اجسام و جسمانیات است، اگر وجود دیگری مثل آن فرض شود، مجموع آن دو، بزرگتر و بیشتر می‌شود؛ زیرا دو جسم، بزرگتر از یکی از آنهاست و وضعیت دو سیاهی، مثل یک سیاهی نیست؛ بلکه قهراً در وجود آنها تغییر حاصل می‌شود. این در مقابل وحدت عقلی است؛ زیرا اگر ما وجود هزار موجود عقلی را مانند یکی از موجودات عقلی فرض کنیم، حال یکی از آنها در وحدتش، مثل حال آن هزار عدد است در کثرت آنها. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳، ۳۳۸)

بنابراین می‌توان گفت:

- موجود نامحدود (وحدت غیر عددی) بر موجود محدود - واحد عددی و کثیر - احاطه دارد.

- برای موجودی که حد و مرز نداشته باشد، نمی‌توان وحدت عددی فرض کرد.
- در وحدت حقه، آنچه به‌عنوان دومی فرض شود، به اولی باز می‌گردد؛ چراکه بر آن هم‌پوشانی داشته، از آن جدا نیست.

کامل‌ترین مصداق برای وحدت حقه حقیقیه، وحدت باری تعالی است که این وحدت ذاتی اوست و لذا او را واحد به وحدت حقه حقیقیه ذاتیه معرفی می‌کنند؛ بدین جهت حتی در روایات، خداوند را به‌عنوان واحد غیر عددی معرفی کرده‌اند.^۱ اینک واجب‌الوجود، حقیقت وجود و صرف‌الوجودی است که ثانی ندارد، وحدانیت خداوند را ثابت می‌کند؛ وحدانیت به وحدت حقه‌ای که فرض تکثر با آن محال است؛ زیرا هر چه به‌عنوان دومی فرض شود، به خود آن باز می‌گردد.

۱. امام علی (ع) در این باره می‌فرمایند: «احد بلا تأویل العدد» (نهج البلاغه: خ ۱۵۰) «واحد لا بعدد» (همان: ۱۸۳؛ ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۳، ۲۰۶) البته برخی روایات «واحد بالعدد» را بر خداوند اطلاق کرده‌اند که منظور «واحد بالشخص» و «بالتعین» است، نه «واحد عددی». (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰: ۱۰۳)

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که چرا در آیات و روایات بر خداوند، لفظ واحد اطلاق شده است؟ در جواب باید گفت: معنای این کلمه غیر از معنایی است که در فارسی برای آن سراغ داریم.^۱ وحدت به معنای آن است که مثل او وجود ندارد؛ نه اینکه به معنای یکی بودن او در مقابل دو یا سه تا بودن باشد. (رک: ابن بابویه قمی، ۱۳۵۷: ۸۳)

وحدتی که به حضرت ذات، مضاف است، عین اوست نه صفتی یا نعتی زاید بر حقیقت او؛ چه در آن حضرت، مغایرت و غیر را اصلاً مجال نیست؛ یا وحدت و کثرت آنجا متغایر نیستند، چنان که اینجا در مراتب که مؤذند به کثرت مفهوم ماست، از وحدت و کثرت. (سعیدفرغانی، ۱۳۷۹: ۱۲۲)

اما فیثاغورث و اصحاب او، وحدت خداوند را چگونه می‌دانستند؟ آنها وحدت را به دو قسم مستفاد از غیر (وحدت مخلوقات) و غیر مستفاد از غیر (وحدت خداوند) تقسیم می‌کنند:

الوحدة تنقسم إلى وحدة غير المستفادة من الغير و هي وحدة الباري تعالى، وحدة الاحاطة بكل شيء، وحدة الحكم على كل شيء، وحدة تصدر عنها الآحاد في الموجودات و الكثرة فيها؛ و إلى وحدة مستفادة من الغير و ذلك وحدة المخلوقات. (شهرستانی، ۱۴۱۸: ۲، ۲۶۸)

همچنین در جای دیگر، وحدت بالذات را برای خداوند و وحدت بالعرض را برای دیگر موجودات قایل هستند و خودِ وحدت بالعرض را به دو قسم مبدأ عدد، که داخل

۱. شاید بهترین ترجمه برای این عبارت، لفظ «تک» باشد که در عرف، بسیار استعمال می‌شود. وقتی چیزی شریک، شبیه، هم‌تا و مثل نداشته باشد، «تک» است.

در اعداد نیست و مبدائی که داخل در اعداد است، تقسیم می‌کنند. (همان: ۲۶۹) به نظر می‌رسد عباراتی همچون «وحدت احاطی خداوند بر موجودات» یا «وحدتی که داخل در اعداد نیست» و «إن الباری سبحانه و تعالی واحد لا کالأحاد، فلا یدخل فی العدد و...» (همان: ۲۶۸) به وحدت غیر عددی خداوند اشاره دارند؛ هر چند برخی، وحدت عددی مبدأ عالم را به ایشان نسبت داده‌اند. (سعیدفرغانی، ۱۳۷۹: ۱۲۲)

حال گذری دوباره به دنیای ریاضیات می‌افکنیم تا نحوه وحدت غیر عددی را از آن به دست آوریم. عددی مثل یک، دو و... واحد به وحدت عددی هستند. مفاهیمی مانند کثیر و بسیار، برای اعداد متناهی معنا پیدا می‌کنند؛ در نتیجه قواعد جمع، ضرب و... تنها در این اعداد جاری هستند، نه در اعداد نامتناهی؛ حاصل ضرب و جمع دو بی‌نهایت، به سمت بی‌نهایت میل می‌کند:

$$\infty \rightarrow \infty + \infty \quad \infty \rightarrow \infty \times \infty$$

این بدان معناست که فرض دو بی‌نهایت، به یک بی‌نهایت باز می‌گردد، همچنان که تقسیم و تفریق دو بی‌نهایت معنا ندارد و در اصطلاح، مبهم دانسته شده است؛^۱ یعنی شمارش و قواعد حاکم بر آن، در اعداد متناهی جریان دارند و شمارش نامتناهی ممکن نیست. مولای متقیان (علیه‌السلام) فرموده‌اند: «هر کس خداوند را محدود نماید، پس مسلماً او را به شماره آورده است.» (نهج‌البلاغه: خ ۱) در نتیجه وحدتی که می‌توان برای بی‌نهایت قایل شد، همان وحدت حقه (غیر عددی) است. بنابراین می‌توان گفت:

- بی‌نهایت (وحدت غیر عددی) بر اعداد متناهی - واحد یا کثیر - احاطه دارد.

- نمی‌توان برای نامتناهی، وحدت عددی فرض کرد.

۱. شاید بتوان گفت: فسادی که در آیه «لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا.» (انبیاء، ۲۲) در نتیجه دو مدبر عالم - که دو گونه تدبیر داشته باشند - بیان شده، نتیجه تغایر و اختلاف دو بی‌نهایت است که بی‌معنا و مبهم خواهد بود.

- در فرض دو بی‌نهایت، بی‌نهایت مفروض دوم بر بی‌نهایت نخست تطبیق پیدا می‌کند و چیز جدای از آن نخواهد بود.

با این توضیح، نحوه وحدت باری تعالی بهتر تبیین خواهد شد. البته باید که بین غیرمتناهی بالفعل و غیرمتناهی لایققی تفکیک قایل شد. (مطهری، ۱۳۷۹: ۵۶۸) غیرمتناهی لایققی - که در باب اعداد حاکم است - آنجایی است که هرچه تصور شود، بیشتر از آن و دو یا چند برابر آن هم متصور باشد؛ به عبارت دیگر، امری صرفاً ذهنی است که ذهن انسان هر عددی را فرض کند می‌تواند بیشتر از آن را نیز فرض کند. غیرمتناهی بالفعل هم بدین معناست که موجود خارجی محدود نباشد؛ به عنوان مثال، در صورت اثبات نامتناهی بودن عالم، آن مصداق نامتناهی بالفعل خواهد شد. این نوشتار در پی آن نیست که نامتناهی بودن خداوند را با نامتناهی در باب اعداد مقایسه نماید؛ بلکه از وحدت بی‌نهایت به عنوان مثالی برای شناخت توحید استفاده کرده است و یک مثال ممکن است از یک جهت مقرب باشد و از جهات دیگر مبعّد.

تمثیل فوق، در فهم بهتر معنای شهادت خداوند بر وحدانیت خود در آیه «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (آل عمران، ۱۸) مدد می‌رساند؛ همان‌طور که از تحلیل بی‌نهایت روشن شد که فرض دو بی‌نهایت ممکن نیست و بازگشت آن به یک بی‌نهایت است - بی‌نهایت بر وحدت خود شهادت می‌دهد - اصل وجود خداوند نیز بر وحدانیت خود شهادت می‌دهد و کسی که او را بشناسد، به وحدانیت او اذعان می‌کند.^۱ بنابراین اشکال وحدت مدّعی و شاهد به این آیه وارد نیست.^۲ همچنین تکلفاتی که برخی برای تبیین شهادت خداوند

۱. بدین جهت امام امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) می‌فرماید: «يَا مَنْ ذَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ.» (مجلسی، ۱۴۰۳:

۹۱، ۲۴۳)

۲. فخر رازی به این اشکال چنین جواب داده است: «الجواب من وجوه: الأول: و هو أن الشاهد الحقيقي ليس إلا الله، و ذلك لأنه تعالى هو الذي خلق الأشياء و جعلها دلائل على توحده، و لولا

قابل شده‌اند، همچون اثبات وحدانیت با قرار دادن نشانه‌های آشکار (لاهیجی، ۱۳۷۳: ۱، ۳۰۵) خلقت فطری اشیا بر توحید (گنابادی، ۱۴۰۸: ۱، ۲۵۱) شهادت به معنای قضاوت و علم دانستن (طبرسی، ۱۴۰۶: ۲، ۷۱۶) یا شهادت عملی و عقلی دانستن شهادت خداوند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲، ۴۶۷) لازم نیست.

با این تمثیل، تفاوت «ثالث ثلاثه» دانستن خداوند که باعث کفر است (مائده، ۷۳) و «رابع ثلاثه» دانستن او که عین ایمان و توحید است (مجادله، ۷) روشن می‌شود؛ «ثالث ثلاثه» به معنای یکی یا سومی از سه تا (پسر، روح القدس و پدر) می‌باشد که در هر صورت، تنها با وحدت عددی دانستن خداوند سازگار است. صاحبان این عقیده معتقدند سه موجود هم‌ردیف و در عرض هم وجود دارند که یکی از آنها خداست. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹، ۳۲۲) روشن است که چیزی هم‌سنخ، هم‌عرض و عدل خداوند نیست تا با او به شمارش آید و مجموع آنها دوتا شود و هرگونه تعبیری نظیر

تلك الدلائل لما صحت الشهادة، ثم بعد ذلك نصب تلك الدلائل هو الذي وفق العلماء لمعرفة تلك الدلائل و لولا تلك الدلائل التي نصبها الله تعالى و هدى إليها، لعجزوا عن التوصل بها إلى معرفة التوحيد و إذا كان الأمر كذلك، كان الشاهد على الوحدانية ليس إلا الله وحده، و لهذا قال: «قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ.» [الأنعام: ۱۹]

الوجه الثاني في الجواب: أنه هو الموجود أولاً و أبداً و كل ما سواه فقد كان في الأزل عدماً صرفاً، و نفيًا محضاً و العدم يشبه الغائب، و الموجود يشبه الحاضر، فكل ما سواه فقد كان غائباً، و بشهادة الحق صار شاهداً، فكان الحق شاهداً على الكل، فلهذا قال: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ.»

الوجه الثالث: أن هذا و إن كان في صورة الشهادة، إلا أنه في معنى الإقرار، لأنه لما أخبر أنه لا إله سواه، كان الكل عبداً لله، و المولى الكريم لا يلبق به أن لا يخل بمصالح العبيد. فكان هذا الكلام جارياً مجرى الإقرار بأنه يجب وجوب الكريم عليه أن يصلح جهات جميع الخلق.» (رازی، ۱۴۲۰: ۳، ۱۶۹)

این تعابیر - دومی از دوتا، چهارمی از چهارتا و... - صحیح نمی‌باشد. «رابع ثلاثه»^۱ به معنای چهارمی از سه‌تا، بیانگر نوعی رابطه طولی او نسبت به مخلوقات است و درحقیقت، به‌شمارش درنیامدن خداوند را بیان می‌کند، که با وحدت غیرعددی خداوند سازگار است؛ همان‌طور که بی‌نهایت در کنار سایر اعداد قرار نمی‌گیرد، بلکه با آنها رابطه طولی دارد و اگر بخواهیم این رابطه را بیان کنیم، به جهت غایب نبودن آن از اعداد، می‌توان آن را چهارمی سه عدد یا ششمی پنج عدد دانست.

نتیجه

در این نوشتار، برای شناخت ذات باری تعالی از تمثیل‌هایی در دنیای ریاضیات، کمک گرفته شد؛ بدین منظور با تبیین مفهوم بی‌نهایت و رابطه آن با اعداد مختلف، بساطت ذات خداوند متعال، رابطه صفات و ذات او، رابطه مخلوق با خالق و جایگاه انسان در محضر ربوبی، نزدیکی و همراهی خداوند با موجودات و علت رانده شدن شیطان از درگاه الاهی بررسی شد.

در ادامه، وحدانیت خداوند متعال مورد بحث قرار گرفت؛ ابتدا اقسام وحدت معرفی و سپس با استفاده از مفهوم بی‌نهایت و نحوه توحید آن، تمثیلی برای توحید خداوند آورده شد. طبق توضیحات داده شده، وحدت بی‌نهایت، وحدت غیرعددی است؛ لذا از آن می‌توان به‌عنوان تمثیلی برای شناخت توحید خداوند استفاده کرد. توجه به این نکته هم ضروری است که هیچ مخلوقی شبیه یا نظیر خداوند نیست و در این نوشته از بی‌نهایت و نحوه وحدت آن تنها به‌عنوان تمثیلی برای شناخت خداوند استفاده شده است.

۱. این تعبیر که نه در عرب و نه در عجم رایج نیست، بیانگر تغایر چهارمی نسبت به سه‌تای دیگر و در عرض آنها نبودن است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن بابویه قمی (صدوق)، محمدبن علی، ۱۳۵۷، التوحید، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۴. اخوان الصفا، بی تا، رسائل اخوان الصفا، بیروت، دار صادر.
۵. ابن طاووس، علی، ۱۳۶۷، اقبال الاعمال، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۶. _____، ۱۴۱۱، مهج الدعوات، قم، دارالذخائر.
۷. حرعاملی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹، وسائل الشیعه، قم، آل البيت.
۸. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۰، وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، تهران، تشیع.
۹. _____، ۱۳۸۴، هزار و یک نکته، تهران، رجاء.
۱۰. دکارت، رنه، ۱۳۸۱، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران، سمت.
۱۱. رازی، ابوالفتح حسین بن علی، ۱۴۰۸، تفسیر روض الجنان و روح الجنان، مشهد، آستان قدس رضوی.
۱۲. رازی، فخرالدین، ۱۴۲۰، التفسیر الکبیر، ج ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین، ۱۴۱۶، مفردات الفاظ القرآن، قم، ذوی القربی.
۱۴. سبزواری، هادی، ۱۳۶۹، شرح المنظومه، تصحیح حسن حسن زاده آملی، تهران، ناب.
۱۵. سبزواری نجفی، محمد، ۱۴۰۶، الجدید فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالتعارف.
۱۶. سعیدفرغانی، سعیدالدین، ۱۳۷۹، مشارق الدراری (شرح تائیه ابن فارض)، مقدمه و تعلیقات، سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۷. شهرستانی، محمد عبدالکریم، ۱۴۱۸، الممل و النحل، ج ۲، بیروت، دارالسور.
۱۸. صانع پور، مریم، ۱۳۸۱، خدا و دین در رویکرد اومانستی، تهران، مؤسسه علمی فرهنگی.

۱۹. صانعی دره‌بیدی، منوچهر، ۱۳۷۶، *فلسفه دکارت*، تهران، هدی.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، قم، المصطفوی.
۲۱. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، انتشارات اسلامی.
۲۲. طبرسی، فضل‌بن حسن، ۱۳۷۷، *جوامع‌الجامع*، ترجمه، مشهد، آستان قدس رضوی.
۲۳. _____، ۱۴۰۶، *مجمع‌البيان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفة.
۲۴. طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن، ۱۳۶۵، *تهذیب‌الاحکام*، تهران، دار الکتب الاسلامیة.
۲۵. طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن، ۱۴۱۱، *مصباح‌المتهجد*، بیروت، فقه الشیعة.
۲۶. عاملی کفعمی، ابراهیم‌بن علی، بی‌تا، *البلد الامین*، چاپ سنگی.
۲۷. فیاضی، غلام‌رضا، ۱۳۸۳، *شرح و تعلیقه بر نهاییة الحکمة*، قم، مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی(ره).
۲۸. قمی، عباس، ۱۳۷۹، *مفاتیح‌الجنان*، قم، نبوغ.
۲۹. قمی، محمدبن محمدرضا، ۱۳۶۶، *کنزالدقائق و بحر‌الغرائب*، تهران، وزارت فرهنگ ارشاد اسلامی.
۳۰. کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیة.
۳۱. گنابادی، سلطان محمد، ۱۴۰۸، *بیان‌السعادة*، ج ۱، بیروت، الاعلمی.
۳۲. لاهیجی، محمد، ۱۳۷۳، *تفسیر شریف لاهیجی*، تهران، داد.
۳۳. مگی، بریان، ۱۳۷۷، *فلاسفه بزرگ؛ آشنایی با فلسفه غرب*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
۳۴. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳، *بحار‌الانوار*، بیروت، الوفاء.

۳۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۹، *مجموعه آثار*، ج ۸، تهران، صدرا.
۳۶. _____، ۱۳۸۲، *سیری در نهج البلاغه*، تهران، صدرا.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، ج ۲، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۸. ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۹، *تاریخ فلسفه غرب*، قم، انتشارات پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۳۹. وال، ژان، ۱۳۷۰، *بحث درباره مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی.