

براهین اثبات وجود خدا در کلام امام هشتمین (ع)

چکیده

عصر امام رضا% دوران تشنّت آراء و شکل‌گیری نحله‌های مختلف فکری و عقیدتی است. تعاملات وسیع عباسیان با سایر دول، ترجمه متون علمی یونان و فضای نسبتاً باز سیاسی، زمینه‌آشنایی مسلمانان با افکار گوناگون را فراهم نموده است. در این میان، جلسات بحث پیرامون مسائل عقیدتی، اهمیتی خاص دراد؛ بنابراین، امام رضا% با حضور در مجالس، به احتجاج با سران دیگر ادیان و رهبران مکاتب پرداخته و از این راه به بیان معارف ناب اسلام می‌پردازد. تبیین استدلال‌های متعدد در زمینه اثبات وجود حضرت حق، از مهم‌ترین مناظره‌های امام رضا - علیه السلام - است که این مقاله به آن اختصاص یافته است. همچنین راه فطرت، معقولیت، برهان نظم، حدوث و حرکت از دیدگاه ایشان بررسی شده است.

واژه‌های کلیدی: فطرت، حدوث، حرکت، نظم.

مقدمه

هدف از آفرینش انسان، عبودیت و بندگی خداوند متعال است: «ماخلقت الجن والانس الا ليعبدون»، بشر آفریده شد تا عبادت نماید و به کمال نایل آید. ضرورت شناخت و آگاهی (هر چند اجمالی) نسبت به مقصد، پیش از شروع در حرکت، بر هیچ رهروی سلیمی پوشیده نیست: «لا ديانة الا بعد معرفة» (شیخ صدوق، ۱۳۷۸ق، ص ۱۵۳؛ همو، ۱۳۹۸ق، ص ۵۷).

خضوع و تسلیم در برابر معبود، توجهی است که از راه معرفت و شناخت محقق می‌گردد. «اول عبادة الله معرفة» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۴۳؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۴)، وجود راه‌هایی را که بشر در جستجوی معبود و آگاهی یافتن از او برآید، لازم می‌نماید. در این باره، راه‌های گوناگونی، ارائه شده است که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود، تا زمینه‌ای برای پرستش معبود و رشد و تعالی انسان شود.

الف. برهان فطرت

شناخت خداوند متعال به شیوه‌های مختلفی ممکن است و اگر انسان با تفکر و تدبیر در خود، به وجودی برتر و متعالی پی ببرد و در جستجو و طلب او برآید، در راه «فطرت» گام نهاده است. قبل از بحث راه فطرت و درون، بیان مقدماتی ضروری به نظر می‌رسد.

معنای فطرت

«فطرت»، واژه‌ای از ماده (ف ط ر) است که الفطر به معنای ابتدا، خلقت ابتدایی و غیر تقلیدی و «الفطرة» حالت خاصی از آفرینش است (ابن اثیر، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۵۷؛ ابن منظور، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۲۸۵). به طور کلی، می‌توان ویژگی‌هایی را که در خلقت و سرشت انسان نهاده شده و غیر اکتسابی است، «فطرت» نام نهاد که گرایش به خدا و طلب او، از جمله این ویژگی‌هاست؛ یعنی «انسان بر طبیعتی خلق شده که آماده پذیرش دین می‌باشد» (حسینی جرجانی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۶۹).

ویژگی‌های امور فطری

امور فطری در انسان متعدد هستند، اما همه این امور در خصوصیات مشترک می‌باشند، از جمله اینکه:

۱. امور فطری، فرا حیوانی‌اند؛ یعنی آنچه را میان حیوان و انسان مشترک است، فطری نمی‌شماریم؛ بلکه از غرایز است و فطریات، ویژگی‌های خدادادی مختص انسان است.

۲. امور فطری غیر اکتسابی هستند. البته عوامل بیرونی موجب رشد یا رکود آنها می‌شود (جوادی آملی، بی‌تا/الف، ص); به عبارت دیگر، این امور، در پیدایش به تعلیم نیازی ندارند؛ اما در پرورش، نیازمند هدایت هستند.

۳. فطریات در ابتدا بالقوه‌اند و به مرور زمان و بر اثر عوامل گوناگون به فعلیت می‌رسند (نصری، بی‌تا/ب، ص ۱۷۲).

۴. امور فطری، همگانی و فراگیر هستند، زیرا خلقت و سرشت هر انسانی با این واقعیات آفریده شده است.

برای امور فطری، ویژگی‌های فراوانی بیان گردیده که یادآوری همه آنها، در این مقاله نمی‌گنجد. آنچه به عنوان فطریات انسان در نظر گرفته می‌شود، اموری خیر و نیک است که در ابتدای خلقت، با بشر همراه است؛ اما این قوا که از دو نوع بینشی و گرایش ترکیب یافته‌اند، باید به فعلیت برسند و شکوفا گردند، زیرا امور فطری انعطاف‌پذیرند و تحت تأثیر عواملی مانند محیط اجتماعی، تعلیم و تربیت و غیره قرار می‌گیرند و قابلیت ترقی و یا رکود را دارند که البته هیچ‌گاه از بین نمی‌روند.

از نمونه‌های امور فطری می‌توان به حب بقا و جاودانگی، حب کمال، گرایش به خیر و فضیلت، گرایش به زیبایی و جمال، گرایش به عشق و پرستش، گرایش به لذت، حس حقیقت‌جویی و ده‌ها مورد دیگر اشاره نمود.

با بیان این مقدمات، منظور از راه فطرت و نقش آن در طلبدن و شناخت باری تعالی مشخص می‌شود.

سرشت انسان بر اساس خصوصیتی خلق شده که خداجویی، خداطلبی و خداپرستی را در عمق وجود خویش به صورت بالقوه دارد و در این راه، به تعلم و اکتساب نیازی ندارد. هر چند گاه از فطرت خویش غافل شده و محتاج بیداری و توجه می‌شود. امام رضا(ع) در سخنان ارزشمند خود، فطرت را مورد تأکید قرار می‌دهد و انسان را به طور فطری بر معرفت الهی می‌داند: «الحمد لله الملهم عباده الحمد و فاطرهم علی معرفة ربوبیته» (عطاردی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۲). این شناخت و معرفت فطری باعث اتمام حجت خداوند بر بندگان می‌شود: «بالفطرة تثبت حجت» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۵۴؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۹۹). نتیجه آنکه، انسان با فطرت خداشناسی خود می‌تواند به وجود خداوند علم پیدا کند، آن هم علمی، نه از نوع اکتساب و حصول، بلکه از جنس علم حضوری و این شناخت حضوری را زمینه‌ای برای علم حصولی خود به قادر متعال قرار می‌دهد. در تبیین برهان فطرت و توضیح عقلی آن، سخن بسیار آمده و سه روش تضایف مفهومی میان عاشق و معشوق، اضافی بودن حقیقت محبت و عشق و صیانت فطرت از اشتباه، از معروف‌ترین تبیین‌های موجود است که آیت الله جوادی آملی، تقریر اول و دوم را تأیید می‌نماید که در این مقاله، فرصت تفصیل بحث نیست (رک. جوادی آملی، بی‌تا/ب).

آنچه مسلم است، اینکه راه فطرت، نقشی هر چند مختصر در توجه انسان نسبت به خداوند متعال و نوعی شناخت اجمالی از او ایفا می‌نماید؛ اما کاربرد آن به عنوان استدلال بر خصم و اثبات وجود خدا چندان راه‌گشا نیست و شاید بتوان آن را نوعی دلیل اقناعی برشمرد، تا راه اثباتی.

ب. برهان معقولیت «احتیاط عقلی»

از جمله راه‌های دعوت به سوی خداوند متعال و اعتقاد و پذیرش وجود او در پهنه هستی، ضرورت و وجوب عقلی احتیاط است. بدان معنا که اعتقاد به وجود خداوند و معبود، در واقع نوعی احتیاط و دفع ضرر احتمالی از سوی عقل است؛ چرا که در برخورد با وجود باری تعالی دو راه در پیش روست که گام برداشتن در هر یک از این دو مسیر که به تبیین کلی متباین هستند، لوازم و نتایجی به دنبال خواهد داشت که شخص سالک از التزام به آن ناگزیر است.

انسان بر سر دو راهی اعتقاد و یا عدم اعتقاد به وجود خداوند مختار است؛ اما این اختیار زمانی که در کنار عقل سلیم قرار می‌گیرد، به نوعی با قوانین عقلی درآمیخته و خود را بر سر دو راهی حقیقت و باطل می‌یابد.

انسان مادی که بر بیراهه عدم پذیرش وجود خداوند قدم نهاده، هیچ قید و بندی برای خویش احساس نمی‌کند و مطلقاً رهاست؛ اما انسان الهی، با باور به خداوند، کمال و سعادت خویش را از او طلب می‌نماید و خود را در دامان دین رها می‌کند، دینی که خیر و

نیک‌بختی بشر را تضمین نموده است. در این مسیر، اعتقاد الهی شخص، همه زندگی او را سامان می‌دهد و ایمان به وجود خدا، مقدمه و زمینه اعتقاد به معاد و نبوت می‌گردد. چنین انسانی، مکلف به تکالیف الهی است. تکالیفی که خداوند حکیم و لطیف در راستای غرض آفرینش بشر که همان عبودیت و معرفت می‌باشد، برای او معین فرموده است.

اکنون دو راه در برابر انسان قرار دارد و او که به حکم عقلش بر حیوان برتری و تمایز یافته، باید به قضاوت و انتخاب بنشیند و دو مسیر متناقض با تمام لوازم و نتایج آنها را بسنجد تا بداند کدام یک معقول و یا معقول‌تر است؛ در حالی که وظیفه او، انتخاب راهی است که به سلامت نزدیک باشد و دفع ضرر و خطر از او بنماید، هر چند خطر احتمالی باشد.

امام علی بن موسی الرضا - علیه السلام - در گفتگوی خود با مردی از گروه مادیون و زنادقه چنین می‌فرماید:

«أرأیت ان کان القول قولکم - و لیس هو کما تقولون - ألسنا و إیاکم شرعاً سواء و لا یضرننا ما صلینا و صمنا و زکینا و اقررنا؟ و ان لم یکن القول قولنا - و هو کما نقول - ألستم قد هلکتُم و نجونا؛ اگر حرف شما صحیح باشد و خدا، دین و آخرتی در کار نباشد، اعتقادات ما ضرری به ما نرساند و ما با خطری رو به رو نخواهیم بود؛ اما اگر سخن و عقیده ما، درست باشد، آن گاه شما چه خواهید کرد؟ شما یقیناً به هلاکت افتاده‌اید و ما نجات یافته‌ایم؛ در حالی که حکم عقل به شما می‌گوید که باید حتی خطر احتمالی را از خود دفع نمایید» (کلینی، ۱۳۶۲، ص ۷۸؛ شیخ صدوق، ۱۳۷۸، ص ۱۳۱).

اما در هر دو صورت انسان دینی و الهی، خسارتی نخواهد دید؛ بنابراین، معقول قرآن است که انسان به وجود خداوند متعال و برنامه او برای آینده و سعادت بشر معتقد گردد.

البته این برهان در فلسفه غرب، با تفاوت‌هایی در مقدمات به نام «برهان شرط‌بندی» و از سوی پاسکال مطرح شده است. به عقیده وی، عقل نمی‌تواند در زمینه وجود خدا حکم نماید؛ زیرا در عالم هم در تأیید وجود خدا و هم در رد آن، شواهدی است و بدین نحو، الهیات عقلی زیر سؤال می‌رود. در نتیجه، انسان باید در زندگی بر سر اینکه خدا وجود دارد، شرط ببندد و زندگی خود را بر اساس آن سامان دهد. وی در ادامه می‌نویسد:

«اگر خدا وجود داشته باشد، به مؤمنان پاداش خواهد داد؛ در حالی که اگر خدایی نباشد، چنین ایمانی، ضرری در پی نخواهد داشت. بنابراین بهترین شرط‌بندی، ایمان به اوست» (اسکروتن، ۱۳۸۲، ص ۸۶).

آنچه مهم به نظر می‌رسد، این است که این روش، به نوعی پاسخ نقضی در برابر منکران اوست و در واقع، ذهن را آماده می‌کند تا وجود خداوند را بپذیرد و به آن معتقد شود.

این گونه سخن گفتن امام با مرد زندیق، همان روش موعظه نیکوست که یکی از شیوه‌های سه‌گانه دعوت به سوی خداوند متعال است که در حکمت عملی مفید است، لکن در حکمت نظری به کار نمی‌آید.

ج. برهان نظم

اندیشه آدمیان از روزگاران کهن تا به امروز، با مشاهده پدیده‌های مختلف جهان هستی و هماهنگی و چینش حیرت‌آور آن، بدین سو رهسپار می‌شود که آیا این مقارنت خاص و ترتیب شگفت‌آور، خود به خود ایجاد گردیده یا معلول علتی است؟ نتیجه این تفکر و تعمق در بیشتر موارد جز این نیست که «ناظمی حکیم و با شعور»، خالق چنین مجموعه‌های منظم و هماهنگی است. البته در اندک مواردی نیز عواملی، مانند «تکامل» (گیسلر، ۱۳۸۴، ص ۱۶۱)، پدید آورنده زیبایی‌ها و هماهنگی‌های مشهود در عالم طبیعت تلقی می‌شود؛ اما مسلک غالب و رایج، به تدریج باعث شکل‌گیری نوعی از استدلال به نام «برهان نظم» شد که به سبب ویژگی‌هایی، مانند قابلیت درک از سوی عامه مردم و خالی بودن از اصطلاحات پیچیده فلسفی در ردیف عمومی‌ترین و رایج‌ترین ادله بر وجود خداوندی ناظم و حکیم قرار گرفت.

با وجود این، فلاسفه و به خصوص اندیشمندان غیر موحد، اقبال چندانی به این برهان، نشان ندادند و در مواردی با هجوم انتقادات بسیار در صدد کاستن شکوه و اعتبار برهان در نزد همگان برآمدند؛ اما این استدلال، هم اکنون نیز جایگاه خود را به عنوان «راهی به سوی معبود» حفظ نموده است. برای ارائه تبیینی صحیح و جامع از برهان نظم، بیان مقدماتی لازم است، از جمله:

مفهوم نظم

واژه نظم، به معنای گردآوردن، پیوست نمودن و مقارنت دادن میان اشیای گوناگون است (زیبیدی، بی‌تا، ص ۶۹۰) و در مثل، چون دانه‌های مروارید در رشته خاصی قرار گرفته و به یکدیگر پیوست شده‌اند، «منظم» خوانده می‌شوند (ابن منظور، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۵۷۹؛ حسینی جرجانی، ۱۴۲۱ق، ص ۲۳۸) و به آن نخ یا رشته «نظام» گویند (قاموس المحيط، بی‌تا، ص ۱۸۱). از این رو، برای تحقق نظم وجود اشیاء یا اجزای متعدد، عامل پیونددهنده و نیز ترتیب و چینش خاص ضروری است. مفهوم نظم، ما به ازای خارجی ندارد، مورد اشاره حسی واقع نمی‌شود و از نحوه وجود اشیایی در عالم خارج انتزاع می‌گردد و بنا بر اصول منطقی چنین مفهومی که معقول ثانی فلسفی نام می‌گیرد، تعریف منطقی و حدود رسمی ندارد؛ اما به هر حال، همچون سایر مفاهیم فلسفی می‌توان تعریفی از آن ارائه داد: «نظم، نوعی رابطه هماهنگ میان اجزای یک مجموعه برای تحقق هدفی مشخص است، نه نحوی که نبود هر جزء سبب از دست رفتن آن هدف و محقق نشدن اثر مطلوب مجموعه می‌شود».

اقسام نظم

نکته دومی که در تبیین برهان نظم اهمیت می‌یابد، این است که کدام یک از اقسام نظم در این برهان مورد نظر است؟ بنابراین، با اشاره به اقسام متفاوت نظم، مورد مطلوب مشخص می‌شود.

نظم بر اساس وجوه مختلفی تقسیم می‌شود، مانند غایت و نتیجه عامل پیونددهنده و ارتباط‌دهنده مجموعه و غیره. اگر وجه تقسیم، غایت باشد، سه نوع پدید می‌آید: ۱. نظم زیبایی‌شناختی؛ ۲. نظم علی و معلولی؛ ۳. نظم غایی.

اگر ملاک، پیوند و ارتباط میان اشیای مختلف مجموعه باشد، سه قسم دیگر ایجاد می‌شود: ۱. نظم اعتباری؛ ۲. نظم صناعی؛ ۳. نظم طبیعی، که مورد سوم خود به سه قسم دیگر منتهی می‌گردد، مانند: ۱. نظم ناشی از ارتباط علت فاعلی با معلول؛ ۲. نظم ناشی از ارتباط علت غایی با معلول؛ ۳. نظم ناشی از ارتباط داخلی اجزای یک شیء (به نقل از: دیلمی، ۱۳۷۶، ص ۶۰-۶۴).

با توجه به تعاریف، اقسام مختلف نظم مورد نظر در برهان نظم، از نوع نظم طبیعی و تکوینی است و از میان انواع سه‌گانه طبیعی نیز، نظم غایی و داخلی مقصود است. بنابراین، هر گاه سخن از نظم مورد بحث در برهان باشد، «نظم طبیعی غایی و داخلی» منظور است؛ یعنی برهان نظم در مجموعه‌ای مطرح می‌شود که:

۱. دارای اجزای متعدد است؛ ۲. پیوند میان اجزاء، پیوندی تألیفی باشد، نه صناعی. بدین معنا که اجزای مجموعه، در برابر کل هويت مستقلی دارا باشند؛ ۳. مجموعه طبیعی و تکوینی باشد، نه صناعی و قراردادی؛ ۴. میان اجزاء، نوعی هماهنگی، ترتیب و چینش خاص برقرار باشد؛ ۵. مجموعه، هدف و غایت معینی را دنبال نماید که ناشی از همان هماهنگی خاص مجموعه است و اعضاء در پی رسیدن به همان هدف معلوم باشند.

نظم در جهان طبیعت

این برهان نیز، همانند سایر برهان‌ها از دو مقدمه تشکیل شده است: صغری و کبری. در صغرای برهان، با استفاده از حس و تجربه، به نظم موجود در جهان هستی استدلال می‌شود. البته این برهان از جمله براهین عقلی و فلسفی به شمار می‌رود؛ زیرا ارزش هر استدلال به کبرای آن است که کبری در این برهان، عقلی و فلسفی است.

برای بیان صغرای برهان نظم، به بررسی برخی امور منظم عالم خلقت و نتیجه‌گیری نهایی از آنها پرداخته می‌شود. در بحث از عالم طبیعت، به دو شیوه می‌توان عمل نمود، همچنان که در آیات الهی نیز مطرح شده است. یکی، بررسی جهان طبیعت به عنوان یک کل

که نظم و انسجام خاصی دارد و هدفمند به سوی غایت خویش رهسپار است و دیگری، یادآوری برخی پدیده‌های طبیعی به عنوان اجزای مجموعه و تأیید نظم موجود در آنها.

در این باره در قرآن کریم آمده است: «ان فی خلق السموات و الارض و اختلاف الليل و النهار لآیاتٍ لاولی الالباب» (آل عمران، ۱۹۰)؛ «ان لکم فی الانعام لعیبة نسقیکم ممّا فی بطونها و لکم فیها منافع کثیرة و منها تأکلون و علیها و علی الفلک تحملون» (مؤمنون، ۲۱ و ۲۲). همچنین تعداد فراوانی آیات دیگر که گاه به آسمان‌ها و زمین، کنایه از کل عالم هستی اشاره می‌کند و گاه از کوچک‌ترین موجودات عالم هستی و زندگی حیوانات و درختان صحبت می‌کند و همه را نشانه‌هایی برای اهل خرد و اندیشه و راهی به سوی خالق و آفریننده آنها قرار می‌دهد.

در کلمات نورانی علی بن موسی الرضا -علیه السلام- نیز چندین بار از پدیده‌های طبیعی در جهت استدلال و استشهاد بر وجود خداوند متعال، بهره‌گیری شده است. در پاسخ پرسش مرد زندیق برای دلیل بر وجود خداوند متعال، حضرت می‌فرماید: «چرخش فلک را به امر و قدرتش، ایجاد ابرها، گردش بادها، حرکت ماه، خورشید و ستارگان و سایر آیات عجیب و متقن الهی را می‌بینم و لذا می‌فهمم که اینها همه تقدیرکننده و ایجاد کننده‌ای دارد».

و در جای دیگر زندگی درختان را نشانه‌ای بر وجود خالق لطیف عالم می‌داند: «ثم نظرنا الی الأشجار و حملها اطائبها المأكولة فقلنا عند ذلك ان خالقنا لطیف».

در نخستین مجلسی که مأمون پس از ولایت‌عهدی امام -علیه السلام- تشکیل داد تا درستی انتخاب ایشان را تأیید کند، ثامن الحجج -علیهم السلام- ضمن خطبه‌ای مفصل، اجتماع و امتزاج امور متضاد در طبیعت و هماهنگی خاص میان آنها را نشانه‌ای بر وجود پروردگان عظیم الشان معرفی می‌نماید و دخالت خود این امور را در ایجاد نظم دقیقشان غیر ممکن می‌داند: «میان نور و ظلمت، آشکاری و پنهانی، خشکی و رطوبت و سرما و گرما، ضدیت برقرار کرده و امور نامساعد و دور از هم را به دور هم جمع نموده و امور نزدیک را از یکدیگر جدا نموده است و پراکندگی اینها و اجتماع آنها دلیلی بر وجود پراکنده‌کننده و گردآورنده ایشان است» (شیخ صدوق، ۱۳۷۸ق، ص ۱۳۶).

همچنین در پاسخ یکی از مادیون در دلیل بر وجود خدا با اشاره به ساختمان بدن انسان، نظم متحیرکننده آن، پیچیدگی خاص و عدم قدرت انسان بر دخل و تصرف در ساختار درونی خویش می‌فرماید: «انّی لَمَّا نظرتُ الی جسدی فلم یُمكننی فیه زیادةٌ و لا نقصان فی العرض و الطول و دفع المکاره عنہ و جرّ المنفعة الیه، علمتُ أنّ لهذا البنیانِ بانیاً فاقرتُ به» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۶۸).

در این عبارات و بیاناتی شبیه به این که در سخنان امام رضا -علیه السلام- به مناسبت‌های مختلف دیده می‌شود، امام با اشاره به پدیده‌هایی از جهان طبیعت، به نظم موجود در هستی استناد می‌نماید و صغرای برهان نظم را با تکیه بر حس و تجربه شکل می‌دهد و در مواردی بدون اشاره به کبری، نتیجه مطلوب را بیان می‌کند که برای این امور منظم و هماهنگ، پدید آورنده‌ای وجود دارد.

تقریر برهان

از این برهان، تقریرهای گوناگونی ارائه شده که با وجود اختلاف در مقدمات، محتوای همه، یک مطلب است و آن اینکه به بداهت عقلی، تصور پدیده‌هایی این چنین منظم بدون آفریدگاری ناظم غیر ممکن است. برخی از این تقریرها را می‌توان در بیانات علی بن موسی الرضا -علیه السلام- یافت که در ادامه اشاره می‌شود.

با بررسی کلمات امام رضا -علیه السلام- ملاحظه می‌شود که ایشان به دو شیوه با پدیده‌های عالم استدلال می‌نمایند. اول اینکه، موارد جزئی نظم را مورد توجه قرار داده و با استفاده از آنها به ناظمی حکیم پی می‌برد، مانند نظم موجود در ساختار بدن انسان، هماهنگی شهود در زندگی جانوران، حیات گیاهان و غیره. این تقریر را همان «برهان نظم» گویند که در نظر عامه مشهور است. حضرت می‌فرماید: «وقتی به جسد و پیکرم می‌نگرم و می‌بینم نمی‌توانم در طول و عرض چیزی از آن کم کنم یا بر آن بیفزایم و

سختی‌ها را از آن دفع نمایم و چیزی به سود آن انجام دهیم، می‌فهمیم که این ساختمان بنا کننده‌ای دارد و به او معتقد می‌شوم» (شیخ صدوق، ۱۳۷۸ق، ص ۱۳۳؛ همو، ۱۳۹۸ق، ص ۲۵۱).

در این کلام، امام -علیه السلام- از نظام پیچیده و در عین حال، منسجم بدن خود و عجز انسان در برابر آن، بلافاصله وجود بانی و خالقی برای آن را نتیجه می‌گیرد و خلقت خود به خودی و یا تصادفی را مردود می‌نماید، چه اینکه از بدیهیات عقلی، عدم امکان وجود ساختمان بدون سازنده است.

ایشان به دوران فلک به امر و قدرت خداوند، شکل‌گیری ابرها، وزش و گردش بادهای، حرکت ماه، خورشید و ستارگان و سایر آیات عجیب و متقن الهی، اشاره نموده و می‌فرماید: «عَلِمْتُ أَنَّ لِهَذَا مُقَدَّرًا أَوْ مُنْشَأً» (عطاری، ۱۴۰۶ق، ص ۱۱).

شیوه دیگر در نگرش ثامن الحجج -علیهم السلام- به جهان طبیعت، توجه دادن افراد به کل نظام هستی و مشاهده امور متضاد و متباین و در عین حال، هماهنگ و ضروری در کنار یکدیگر است. در مجلسی که با حضور عمران صائبی برگزار شده بود، در پاسخ عمران می‌فرماید: «ثُمَّ خَلَقَ مُبْتَدِعًا مُخْتَلَفًا بِأَعْرَاضٍ وَ حُدُودٍ مُخْتَلَفَةٍ. فَجَعَلَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ الْخَلْقِ صَفْوَةً وَ غَيْرَ صَفْوَةٍ وَ اخْتِلَافًا وَ اخْتِلَافًا وَ أَلْوَانًا وَ ذَوْقًا وَ طَمَعًا لَا لِحَاجَةَ كَافَتْ مِنْهُ إِلَى ذَلِكَ» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۴۳۲)؛ «میان نور و ظلمت، آشکاری و گنگی، خشکی و تری، سرما و گرما ضدیت برقرار کرده، امور نامساعد و دور از هم را به دور هم جمع کرده و امور نزدیک را از هم جدا نموده است»؛ «دَالَّةٌ بِتَفْرِيقِهَا عَلَى مُفَرَّقِهَا وَ بِتَأْلِيفِهَا عَلَى مُؤَلَّفِهَا» (طبرسی، ۱۴۰۳، ص ۴۰۰) و «افترقت فدلّت علی مُفَرَّقِهَا وَ تَبَايَنَتْ فَاعَزَّتْ عَلَى مُبَايِنِهَا» (همان).

در این سخنان، امام -علیه السلام- وجود امور متضاد و مخالف را در کنار هم و لزوم ترکیب و تشکیل نظام هستی از این امور را دلیل بر وجود علتی می‌داند که میان این ناهماهنگی‌ها، هماهنگی برقرار کرده و از این کار خود غایتی دارد و برای وجود این پدیده‌های ناسازوار در نزدیکی هم و در ارتباط تنگاتنگ، غایت و نتیجه‌ای قراردادده است. این تقریر، در واقع همان بیان «برهان غایی» است که بر وجود ناظمی حکیم دلالت می‌کند که با تدبیر حکیمانه خود میان بخش‌های مختلف جهان، هماهنگی متقابل پدید آورده است.

نکته دیگری که امام رضا -علیه السلام- از خلقت و اجتماع امور نامتناجس استفاده می‌نماید، اشاره به برخی صفات الهی است. در واقع، ایشان از مشاهده امور منظم در جهان هستی، نه تنها ضرورت وجود ناظمی حکیم را اثبات می‌نمایند؛ بلکه به اثبات برخی صفات این خالق و ناظم نیز می‌پردازند:

«از خلقت حواس توسط او معلوم می‌شود که خود فاقد این حواس است و از ایجاد عناصر معلوم می‌گردد که عنصر ندارد. از آنچه که بین اشیاء ضدیت برقرار کرده، دانسته می‌شود که خود، ضد ندارد و با ایجاد مقارنه و هماهنگی بین امور، دریافته می‌شود که قرین و هم‌وردی ندارد... تفاوت آنها دلیلی است بر اینکه تفاوت‌دهنده آنها، نقصی ندارد و تفاوتی در ذاتش نیست. زمان‌دار بودن آنها بیان‌کننده آن است که زمان‌دهنده به آنان، بدون زمان و فراتر از زمان است» (همان).

بدین ترتیب، شبهه‌ای که در مورد برهان نظم بیان می‌شود که این برهان قادر به اثبات صفات ناظم نیست، دفع می‌گردد و دانسته می‌شود که اگر تمام صفات را نتوان با استفاده از این برهان اثبات نمود (که البته چنین ادعایی نیز نمی‌شود)، حداقل برخی صفات با بهره‌گیری از اوصاف پدیده‌های جهان هستی، قابل دریافت و ادراک است. در میان اندیشمندان و فلاسفه نیز به مواردی برخورد می‌شود که آنها از برهان نظم در راستای اثبات برخی صفات خداوند متعال، بهره برده‌اند، مانند: خواجه نصیر در تجرید الاعتقاد که معتقد می‌شود برهان اتقان صنع دال بر علم خداوند است. علامه حلی نیز از مشاهده آثار و افعال متقن و استوار فاعل، بالضرورة او را عالم می‌داند. جناب صدرالمآلهین در المبدأ و المعاد، در اثبات حکمت و عنایت الهی از این برهان نیز استفاده می‌کند و عبدالرزاق لاهیجی در شوارق الالهام، علم باری بر غیر را از راه برهان نظم و در گوهر مراد، تبیین حکمت الهی را از این راه تبیین می‌کند.

در پایان این بحث، اشاره این مطلب ضروری است که «برهان نظم» می‌تواند وجود نظامی باشعور و دانا را برای این عالم اثبات نماید، هر چند از اثبات واجب الوجود در فلسفه و یا خدای ادیان با تمام خصوصیات و صفات کمالیه آن عاجز باشد و نیز نمی‌توان به صرف تجربی بودن صغرای آن، به اعتبارش خدشه وارد کرد؛ چرا که «اعتبار علمی مقدمه تجربی به قیاس خفی آن است» (جوادی آملی، بی‌تا/ب، ص ۲۳۱) و در نتیجه، برهان نظم از مقدمات عقلی بدون واسطه (کبری) و با واسطه (صغری) بهره می‌برد و می‌توان آن را در ردیف براهین عقلی به حساب آورد.

د. برهان حدوث

از جمله مهم‌ترین استدلال‌ها بر وجود خداوند متعال، برهان حدوث است که با بررسی کلمات ثامن الحجج -علیهم السلام- و در مناظراتی که با افراد مختلف داشته‌اند، مفاد این برهان به وضوح مشاهده می‌شود. برای دریافت فهمی صحیح و دقیق از این برهان، یادآوری مطالبی مقدماتی، ضروری می‌نماید.

مفهوم حادث و قدیم

برای روشن شدن معنای حادث، ابتدا باید مفهوم حدوث توضیح داده شود. حدوث به دو صورت تعریف می‌شود و در مقابل آن، قدم هم معنا می‌گردد:

تعریف اول: «مسبوق بودن وجود شیء به عدم خودش» را حدوث گویند و قدم، «عدم مسبوقیت وجود شیء به عدم خودش» است.

تعریف دوم: «مسبوق بودن وجود شیء به غیر خودش» حدوث نامیده می‌شود و «عدم مسبوقیت وجود شیء به غیر خودش»، قدم است (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۱۱).

بنابراین، موجود به دو قسم حادث و قدیم تقسیم می‌شود. چنان که توجه می‌شود، در تعریف حادث و قدیم، واژه عدم آمده شده است که با توجه به معنای عدم، می‌توان دو قسم دیگر در حدوث و قدم فرض نمود؛ زیرا عدم بر دو نوع است: عدمی که با وجود شیء قابل جمع است، «عدم مجامع» و عدمی که با وجود شیء قابل جمع نمی‌باشد، «عدم مقابل یا عدم زمانی» نام دارد (همان، ص ۱۳).

حال با توجه به این دو معنا از عدم، دو نوع حدوث تعریف می‌شود (حدوث ذاتی و زمانی).

حدوث زمانی: موجودی است که وجودش مسبوق به عدم زمانی باشد (طباطبایی، ۱۴۲۷، ص ۱۴۳)؛ یعنی وجود شیء به عدمی مسبوق است که این عدم قابلیت جمع شدن با وجود شیء را ندارد؛ به عبارت دیگر، اگر شیء سابقه نیستی زمانی را داشته باشد، یعنی زمانی باشد که شیء در آن زمان وجود نداشته باشد، آن شیء را «حادث زمانی» گوئیم. در مقابل آن، «قدیم زمانی» است؛ یعنی وجود شیء به عدم زمانی مسبوق نباشد (همان)، به این معنا که شیء سابقه عدم زمانی نداشته باشد و زمانی نتوان تصور نمود که شیء در آن زمان وجود نداشته باشد. اما «حدوث ذاتی» آن است که شیء وجودش مسبوق به عدم مجامع باشد (همان، ص ۱۴۵؛ مطهری، ۱۳۶۹، ص ۱۵) و شیء در مرتبه ذات خودش سابقه نیستی و عدم داشته باشد که این نوع از عدم با موجود حادث بالذات قابل جمع است. تمام موجودات ممکن که وجودشان به واسطه علتی خارج از ذاتشان می‌باشد، حادث ذاتی‌اند. «قدیم ذاتی» موجودی است که وجودش مسبوق به عدم در مرتبه ذاتش نباشد و به عبارت دیگر، «وجودش از غیر نیست» (حسینی جرجانی، ۱۴۲۱، ص ۱۳۰). واجب الوجود بالذات، قدیم ذاتی است، زیرا در وجود خود نیازمندی به غیر ندارد و ذاتش با هیچ عدمی قابل جمع نیست.

تقریر برهان

صورت اجمالی برهان به این صورت است:

صغری: اشیاء موجود در جهان حادث هستند.

کبری: هر حادثی به محدث نیازمند است.

نتیجه: اشیاء موجود در جهان به محدث نیازمند هستند.

به دلیل اینکه دور و تسلسل در علل محال است، محدث خود نباید حادث باشد؛ بلکه باید قدیم باشد که محدث قدیم خداست.

این صورت اجمالی که با توجه به معانی مختلف حادث و قدیم می‌تواند تبیین‌های مختلف بیابد.

تقریر اول: در این بیان، حدوث و قدم، به معنای حدوث و قدم زمانی فرض شده و اصل برهان به این صورت می‌شود:

اشیاء جهان حادث زمانی‌اند؛ یعنی زمانی بوده که این اشیاء وجود نداشته‌اند و سپس موجود شده‌اند. این اشیاء برای موجود شدن (بر اساس اصل علیت) به علت نیاز دارند. اگر خود علت خود باشند، منجر به دور محال خواهد شد؛ زیرا وجود شیء متوقف و مقدم بر وجود خود شده و شیء دو مرتبه علت بودن باید مقدم بر معلول باشد که خودش است و از سوی دیگر، معلول است و باید بعد از علت قرار گیرد که خودش است. در نتیجه، تناقض حاصل می‌آید که باطل و محال است و اگر علت ایجاد شیء حادث، حادثی دیگر مانند خودش باشد، آن علت حادث هم، به علت نیاز دارد و منجر به تسلسل در علل می‌شود که ممتنع است؛ بنابراین، باید در هر دو صورت به علتی برسیم که حادث نبوده و به علت نیاز نداشته باشد و به عبارت دیگر، قدیم باشد.

با دقت در این تبیین از برهان دریافته می‌شود که این برهان تنها از حوادث زمانی بحث می‌کند و در مورد سایر موجودات که حادث زمانی نباشد، بحث نمی‌نماید؛ زیرا عالم شامل تمام موجودات غیر از خدا می‌شود و در نتیجه، عقول و مجردات را هم در برمی‌گیرد و نیز از خود زمان هم نمی‌گوید. زمان از اعضای عالم طبیعت است، آیا سابقه عدم زمانی دارد؟ یعنی آیا می‌توان زمانی را تصور نمود که زمان وجود نداشته باشد و بعداً به وجود آید؟ (صدرالمآلهین، ۱۳۸۶، ص ۱۶۰).

تقریر دوم: منظور از حدوث، حدوث ذاتی است؛ یعنی شیء در مرتبه ذات خود، سبق به عدم دارد. چنین تعبیری از حادث، با امکان ذاتی سازگار است و می‌توان گفت: حادث ذاتی همان ممکن الوجود است و بدین ترتیب برهان را این گونه تقریر نمود که:

موجودات عالم حادث (ذاتی) هستند و به عبارت دیگر، ممکن الوجودند.

هر حادثی (ذاتی) نیازمند محدث است.

موجودات عالم نیازمند محدث هستند.

یعنی همان گونه که در مورد ممکن الوجود گفته می‌شود به علت نیاز دارد. حادث ذاتی نیز علتی می‌خواهد که با فرض آن دور و تسلسل محال نتیجه نشود.^۱ در نتیجه، علت باید قدیم بالذات باشد؛ زیرا تنها در صورتی می‌توان از دور و تسلسل رها شد که محدث (علت) خارج از دایره موجودات عالم باشد که تماماً حادث بالذات هستند.

این تقریر از برهان نسبت به تقریر اول، دقیق‌تر و کامل‌تر است و چون تمام موجودات عالم به امکان ذاتی ممکن هستند و به حدوث ذاتی حادث می‌باشند، در دایره شمول برهان قرار می‌گیرند.

امام رضا -علیه السلام- در تعبیر مختلفی به این برهان اشاره می‌نمایند، از جمله آنجا که از ایشان از دلیل حدوث عالم سؤال می‌شود و حضرت پاسخ می‌دهند.

«انت لم تکن ثم کنت و قد علمت انک لم تکون نفسک و لا کونک من هو مثلک» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۹۳؛ همو، ۱۴۰۰ق، ص ۳۵۲).

در قسمت نخست، امام می‌فرماید: «انت لم تکن ثم کنت؛ یعنی تو نبودی، سپس هست شدی» و این اشاره به حدوث انسان و مسبوقیت وجودش بر عدم دارد و در ادامه توجه داده می‌شود، به اینکه حادث برای وجود یافتن به محدث و علت نیاز دارد و این علت یا محدث خود شیء حادث نمی‌تواند باشد: «انک لم تکون نفسک»، به دلیل امتناع دور و نیز شیء دیگری نظیر خود شیء حادث هم نمی‌تواند «لا کونک من هو مثلک»، به دلیل امتناع تسلسل. پس باید چیزی خارج از اینها باشد و چون تمام موجودات عالم، حادث هستند؛ در نتیجه، محدث و علت، باید قدیم باشد. بدین ترتیب و با توجه به دو تقریری که از برهان حدوث ارائه شد و قوت

تقریر دوم، می‌توان گفت برهان حدوث با تبیین حدوث ذاتی در سخنان امام رضا -علیه السلام- به روشنی قابل ملاحظه است. همچنین ایشان در جاهای دیگر، به ازلیت خداوند متعال اشاره می‌نماید و عباراتی نسبی بر عدم حدوث و یا قدیم بودن ذات خداوند می‌آورند:

«کیف يستحق الازل من لا يمتنع من الحدث وكيف يُنشئ الاشياء من لا يمتنع من الاشياء (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۵۸؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۴۰) الدال علی وجوده بخلقه و بحدوث خلقه علی أزله» (همان، ص ۵۶) حادث بودن مخلوقات، آیه و نشانه‌ای بر ازلیت و قدمت خالق آنهاست؛ چرا که وجود علت پیش از معلول، ضرورت دارد.

در مجلسی دیگر می‌فرماید: «و شهادة كل مخلوق أن له خالقاً ليس بمخلوق الممتنع من الحدث هو القديم فی الازل» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۵۴) و چنین ادامه می‌دهد: «مفارقة لهم و ابتداءه لهم دليل علی أن لا ابتداء له لعجز كل مبتدئ منهم عن ابتداء مثله» (همان؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۶).

ه برهان حرکت

یکی از برهان‌های مهم فلسفی که در بحث خداشناسی نیز به کار می‌آید، برهان حرکت است. در تعریف حرکت، آورده‌اند: «بیرون شدن تدریجی از قوه به فعل» (حسینی جرجانی، ۱۴۲۱ق، ص ۵۹) که در اصطلاح فلسفه (طباطبایی، ۱۴۲۷ق، ص ۸۹) نیز به همین معنا می‌باشد. در هر حرکتی وجود امور شش‌گانه لازم و ضروری بوده و تحقق حرکت متوقف بر این امور است: ۱. المبدأ؛ ۲. المنتهی؛ ۳. المسافة (که در آن حرکت صورت می‌پذیرد)؛ ۴. الموضوع الذي له الحركة (متحرک)؛ ۵. الفاعل الذي به الحركة (المحرک)؛ ۶. المقدار الذي تتقدّر به الحركة (الزمان).

حقیقت حرکت همان خروج و حدوث تدریجی است؛ اما نه بدان معنا که همواره باید شیء ثابتی (متحرک) باشد که حرکت در آن عارض شود. بر اساس آن، حکمای گذشته حرکت را فقط در مقولات عرضی چهارگانه آین، کم، کیف و وضع می‌پنداشتند؛ بلکه آن چنان که حکیم الهی، ملاصدرای شیرازی می‌فرماید که حرکت در مقوله «جوهر» نیز واقع می‌شود، بدین معنا که ذات و جوهر اشیاء پیوسته در حال تغییر و تبدیل است و حقیقت جهان طبیعت، حقیقتی متحرک و سیال است و هیچ ثبات و سکونی ندارد. در واقع، این بیان، همان «حرکت جوهری» است که از ابتکارات و ابداعات فلسفی جناب آخوند(ره) است که به منزله گشایش بایی جدید از ابواب علوم بر روی تشنگان حقیقت است. در تبیین حرکت جوهری آورده می‌شود که وجود متحرک ثابت لازم نیست؛ بلکه این ذات متحرک است که در حرکت بوده و حتی عین حرکت است و شاید نتوان میان متحرک و حرکت، تمایز و دوئیت قائل شد. جالب توجه است که در تمام این تغییرات و تحولات جوهری و دائمی، صورت موجودات حفظ می‌گردد و دگرگونی و چندگانگی وجودات، مشاهده نمی‌شود.

وجود حرکت در میان مخلوقات و مباحث مربوط به آن، از جمله مواردی است که در مناظره‌های امام رضا -علیه السلام- به آن اشاره شده و ایشان در موارد متناسب به سخن از آن پرداخته است. در گفتگویی که ایشان با عمران صائبی دارد، در پاسخ سؤال او می‌فرماید:

«فاعلم أن حدود خلقه علی ستة أنواعٍ ملموسٍ... و منها العمل و الحركات التي تصنع الاشياء و عملها و تغییرها من حال الی حال و تزیدها و نقصها؛ پس بدان حدود خلق خداوند بر شش نوع است: ملموس، مذوق و غیره و از آنها عمل و حرکاتی است که اشیاء را می‌سازد و آنها را به عمل می‌آورد و از حالی به حالی دیگر تغییر داده و زیاد و کم می‌کند» (شیخ صدوق، ۱۳۷۸ق، ص ۱۷۱؛ همو، ۱۳۹۸، ص ۴۳۳).

به این ترتیب، امام -علیه السلام- وجود حرکت در جهان هستی را به عنوان یکی از مخلوقات الهی یاد می‌کند که باعث تغییر و دگرگونی در موجودات شده و اثر سازندگی در اشیاء دارد و تغییر و تبدیل را از جمله اوصاف جاری بر مخلوقات می‌شمارد که خداوند متعال منزله و مبرای از آن است: «کیف تجتري أن تصف ربك بالتغير من حال الی حال و انه یجری علیه ما یجری علی المخلوقین؟!» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۵۷؛ اسرارالتوحید، بی تا، ص ۲۷).

در حرکت جوهری، حدوث و تغییر تدریجی و لحظه به لحظه موجودات ثابت می‌شود. حدوثی که به حادث و محرک احتیاج دارد و این محرک باید غیر از موضوع حرکت و متحرک باشد. متحرک نمی‌تواند خود محرک باشد؛ زیرا لازم می‌آید که شیء واحد در یک لحظه هم فاعل و هم قابل باشد؛ یعنی دارای دو حیثیت متناقض وجدان و فقدان باشد و این ممکن نیست و از آنجا که مطابق تبیین جناب صدرا از حرکت جوهری، نه تنها افلاک و اجسام سماوی، بلکه تمامی موجودات جهان ماده در حرکت هستند، آن هم حرکت ذاتی و جوهری و این حرکتشان هم به محرک و عامل حرکت نیاز دارد؛ پس محرک باید امری غیر متحرک باشد که خود دیگر دچار تغییر و تحول نگردد، زیرا اگر محرک هم متحرک باشد، خود نیاز به محرکی دیگر دارد و لازمه آن دور یا تسلسل محال است. در نتیجه باید در این سلسله به محرکی برسیم که دیگر متحرک نباشد (صدرالمآلهین، ۱۳۸۶، ص ۴۲-۴۳) و اما محرک غیر متحرک، باید امری غیر مادی باشد؛ زیرا حرکت ذاتی عالم ماده است و نمی‌توان شیء مادی را یافت که متحرک نباشد. بنابراین، محرک غیر متحرک که خالی از قوه و حدوث باشد، تنها خداوند متعال است (همان) به این ترتیب، وجود خداوند باری تعالی از راه برهان حرکت ثابت می‌شود.

مفاد این برهان در کلمات امام رضا -علیه السلام- به این گونه است:

۱. حرکت در جهان هستی وجود دارد و حرکت از جمله مخلوقات خداوندی است.

۲. همه معلولات و پدیده‌ها، از جمله حرکت، به علت نیاز دارند و حرکت، محرک می‌خواهد، که این محرک غیر متحرک است:

«کلهم الیه محتاج».

۳. خداوند عامل ایجاد تغییر و حرکت در مخلوقات بوده و خود منزله از هر گونه تغییر و دگرگونی است: «لاتجری علیه الحرة و السکون» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۵۷)؛ «لم یتغیر عزوجلّ بخلق الخلق و لکن الخلق یتغیر بتغییره» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۴۳۳)؛ «پاک و منزله است خداوند عزوجلّ که مخلوق زوال‌پذیر باشد، مانند سایر مخلوقات و محل تغییر قرار گیرد و هر کس جز او در دست و در تحت تدبیر اوست و همگان به او محتاج و او از همه بی‌نیاز است» (طبرسی، ۱۴۰۳، ص ۴۰۸).

بدین ترتیب، حضرت ثامن الحجج با طرح حرکت و تغییر ذاتی و عمومی در همه مخلوقات ما سوی الله و توجه به اینکه هر حرکتی به محرکی غیر متحرک نیاز دارد؛ در نهایت، به وجود خداوند متعال تصریح می‌نماید که وجودی به دور از هر گونه تغییر و دگرگونی است که سایر مخلوقات به دلیل امکان ذاتی و افتقار وجودی خود به او محتاج هستند و او از همه بی‌نیاز و غنی است و اوست که محرک نخستین عالم هستی می‌باشد.

نتیجه‌گیری

بررسی تمامی برهان‌ها و راه‌های اثبات وجود حق تعالی، فرصتی گسترده می‌طلبد که در این مختصر نمی‌گنجد. این نوشتار بر آن شد تا در جهت تعمیق رکن اسلام به توحید، گام بردارد و از آنجا که توحید حقیقی و کامل، ولایت اهل بیت عصمت (ع) است، بخشی از این مهم را با کلام گهربار هشتمین علی بن موسی الرضا (ع) به انجام رسانید. امام رضا (ع)، در بحث از صفات کمال خداوند متعال، با نفی صفات زائد بر ذات، معتقدان به چنین اوصافی را، متخذان به الهه‌های دیگری همراه حق تعالی معرفی نموده و می‌فرماید که ایشان از ولایت ما بویی نبرده‌اند: «فقد اتخذ مع الله آلهه آخری و لیس من ولایتنا علی شیء» به این ترتیب، رابطه حقیقی میان توحید و ولایت را گوشزد می‌نمایند. باشد که خوانندگان، نیز با معرفت حقیقی «توحید» و تمسک به ولایت اهل بیت (ع) در دژ محکم الهی داخل شده و در حرم امن الهی ساکن شوند.

پینوشت:

۱. این تقریر از برهان، همان برهان امکان و وجوب است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۳۶۷)، لسان العرب، دار احیاء التراث العربی.
۳. ابن اثیر، مبارک بن محمد (بی تا)، النهاية فی غریب الحدیث و الاثر، قم: اسماعیلیان.
۴. اردکانی، محمدعلی (بی تا)، اسرار توحید، تهران: انتشارات علمیة اسلامیة، چاپ اول.
۵. اسکروتین، راجر (۱۳۸۲)، تاریخ مختصر فلسفه جدید، ترجمه سعادت‌تی‌خمس، چاپ اول، تهران: حکمت.
۶. البشانی، بطرس (۱۳۷۲)، قاموس المحيط، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۷. الحسینی الجرجانی، ابی الحسن علی بن محمد (۱۴۲۱ق)، التعریفات، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۸. شیخ صدوق (۱۴۰۰ق)، آمالی الصدوق، چاپ پنجم، بیروت: اعلمی.
۹. _____ (۱۳۷۸ق)، عیون اخبار الرضا(ع)، ج ۱، تهران: نشر جهان.
۱۰. _____ (۱۳۹۸ق)، التوحید الصدوق، ج ۱، قم: جامعه مدرسین.
۱۱. شیخ کلینی (۱۳۶۲)، الکافی، ج ۱، تهران: اسلامیة.
۱۲. شیخ مفید (۱۴۱۳ق)، آمالی المفید، چاپ اول، قم: کنگره شیخ مفید.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (بی تا/الف)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، قم: نشر اسراء.
۱۴. _____ (بی تا/ب)، تبیین براهین اثبات وجود خدا، قم: نشر اسراء.
۱۵. _____ (۱۳۸۶)، فلسفه الهی از منظر امام رضا(ع)، قم: نشر اسراء.
۱۶. دیلمی، احمد (۱۳۷۶)، طبیعت و حکمت، ج ۱، قم: معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی.
۱۷. زبیدی، محمد مرتضی (بی تا)، تاج العروس، بیروت: دار مکتبه الحیاء.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶)، الاسفار الاربعه، ج ۳، قم: المکتبه المصطفویه.
۱۹. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۲۷ق)، نهایت الحکمه، ج ۲، چاپ دوم، قم: مؤسسه نشر الاسلامی.
۲۰. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳)، الاحتجاج علی اهل اللجاج، ج ۲، مشهد: مرتضی.
۲۱. عطاردی، عزیزالله (۱۴۰۶)، سند الامام الرضا (علیه السلام)، ج ۱، مشهد: استان قدس رضوی، مشهد.
۲۲. گسیلر، نرمن (۱۳۸۴)، فلسفه دین، ترجمه حمید رضا آیت الهی، ج ۱، تهران: حکمت.
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۶۹)، شرح سبوط منظومه، ج ۴، تهران: حکمت.
۲۴. نصری، عبدالله (۱۳۷۹)، مبانی انسان‌شناسی در قرآن، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.