

خداشناسی فلسفی در کلام امام رضا علیه السلام*

- محمدعلی رستمیان^۱
- احسان صابری^۲

چکیده

برخی، واقعیت «فلسفه اسلامی» را با این استدلال که تعقل و فلسفه، اختصاص به حوزه اسلامی ندارد، انکار کرده‌اند، لیکن چنانچه این مسئله با توجه به جوهره عقلانی اسلام، رهیافت‌های فلسفه شناخت انسان و جهان که در متون و منابع دینی طرح شده است، استخراج و تبیین شود، به عناصر اصلی فلسفه اسلامی دست یافته‌ایم. به همین دلیل، این گونه بررسی‌ها یکی از مسائل مورد علاقه فیلسوفان مسلمان بوده است.

خداشناسی فلسفی در کلام امام رضا علیه السلام، خرده تلاشی است که مبتنی بر این باور و به تاسی از سیره اندیشمندان صورت گرفته و برخی از مهم‌ترین رهیافت‌های شناختی را در گفتار آن حضرت گزارش کرده است. برهان نظم، برهان وجوب و امکان، برهان حرکت، برهان حرکت جوهری،

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۴/۲ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۰/۲۶.

۱. استادیار دانشگاه اصفهان (mal_rostamian@yahoo.com).

۲. کارشناس ارشد کلام اسلامی (نویسنده مسئول) (mahdi5555555555@yahoo.com).

برهان فطرت، استدلال بر یگانگی و وحدانیت خداوند، برهان نفی ترکیب (نفی ماهیت)، برهان نفی ماده از حق تعالی، برهان بر وحدت وجود خداوند، برهان صرف الوجود، وحدت اطلاقی، عدم اکتناه ذات حق، اسم و صفات حق تعالی، رابطه خلق و خالق از این زمره‌اند.

واژگان کلیدی: براهین فلسفی، براهین وجود خدا، براهین صفات خدا، امام رضا علیه السلام، فلسفه الهی.

مقدمه

در شیوه استدلالی امام رضا علیه السلام روش‌های نوین و دقیق علمی را می‌توان دید. از آن جمله، در نظر گرفتن فضای فکری و ذهنی مخاطبان است، بدین صورت که با تشخیص ضرورت، گاهی به پاسخی اقتناعی اکتفا می‌کند و از بیان پاسخ تفصیلی و عمیق علمی خودداری می‌فرماید، برای مثال شخصی از ثنویه خدمت حضرت رسید و دلیلی بر وجود خداوند خواست. آن بزرگوار با توجه به میزان فهم و قدرت شناخت وی به پاسخی اقتناعی اکتفا نمود و فرمود:

اینکه تو می‌گویی خداوند، دو تاست خود دلیل بر یکتایی می‌باشد زیرا تو «دومی» را نمی‌خوانی تا آنکه «اولی» را اثبات نمایی، پس اولی مورد اتفاق همگان بوده و دومی محل اختلاف است (صدوق، ۱۳۸۹: ۲۷۰).

حضرت در این مرحله از استدلال به اثبات خدای واحد اکتفا می‌کند و خدای دوم را در مرحله شک وامی‌نهد و دیگر برهانی بر نفی و انکار «دومی» اقامه نمی‌فرماید، با آنکه برهان اصیل، برهانی است که «مربک» است یعنی متشکل از یک اثبات و یک سلب می‌باشد، حال آنکه استدلال مذکور در سخن امام علیه السلام صرفاً به جنبه‌های اقتناعی نظر دارد و این نیست مگر همان رعایت ظرف مخاطب در آن موقعیت خاص و شناخت ضرورت‌ها!

از همین قبیل است سخن امام علیه السلام به یکی از مادیون عصر خود مبنی بر اینکه: اگر سخن حق، گفتار شما باشد - حال آنکه واقعاً چنین نیست - مگر نه این است که ما و شما همانند هستیم و آنچه ما نماز گزاریم و روزه گرفتیم و زکات پرداختیم و ایمان ورزیدیم، ضرری بر ما متوجه نساخت و اگر قول حق گفته ما باشد - که چنین نیز هست - مگر نه این است که شما هلاک شدید و ما نجات یافتیم (کلینی، ۱۳۹۹: ۷۸/۱).

بدین سان آن حضرت وی را به نحوی قانع کرد که منشأ تفکر و تأمل شد.

ملاصدرا در ذیل این حدیث شریف می‌گوید:

آنچه دربارهٔ وجوب طاعت خداوند و انقیاد شریعت آمده، بیانی اقناعی است که آن را برای کسی که کمترین بهره از عقل و دوراندیشی داشته باشد ثابت می‌نماید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۲۲۰/۳).

به بیان دیگر یکی از شیوه‌هایی که در مباحثه و مناظرهٔ امامان معصوم (علیهم السلام) دیده می‌شود آن است که در برخورد نخستین با افرادی که بر عقیدهٔ خویش پافشاری می‌کنند این است که آنان را از مرحلهٔ «جزم» به مرحلهٔ «شک» تنزل دهند و با تشکیک در مبانی وی، سدّ جزمیت را بشکنند و آنان را به تفکر و بازنگری وادارند و بدین سان زمینهٔ حق‌پذیری را در آنان ایجاد می‌کنند و آنگاه به ساخت بنیان‌های فکری جدید اقدام می‌نمایند که بر اساس آنچه در ادامهٔ روایت ذکر شده است شخص مادی به فکر فرو رفت و با شیوه‌ای صحیح از وجود خداوند سؤال کرد و حضرت نیز پاسخ داد که همان پرسش و پاسخ، مناظرهٔ پربرکتی را پدید آورد.

حضرت رضا (علیه السلام) در مباحثه با وی سه راه جدل، خطابه و برهان را پیمود تا او را در مراتب هدایت و راهنمایی و عمل به آنچه خداوند و رسول او دستور داده^۱ بالا برد، زیرا هدف امام (علیه السلام) هدایت خلاق بود، نه الزام خصم.

مجموع شیوه‌های استدلالی را که در کلام معصومان عموماً و کلام حضرت رضا (علیه السلام) خصوصاً وارد شده است، می‌توان بر سه قسم کلی شناخت تجربی (سیر آفاقی)، ادراک عقلی و دریافت فطری (شهودی) دانست، چنان که خود آن حضرت به همین سه گونه اشاره کرده و فرموده است:

بصنع الله يستدلّ عليه وبالعقول تعتقد معرفته وبالفطرة تثبت حجّته (صدوق، ۱۳۸۹: ۳۵).

براهین خداشناسی

مباحث مربوط به صانع را می‌توان به دو دستهٔ کلی تقسیم کرد:

الف) مباحثی که پیرامون اصل «وجود صانع» طرح می‌شود و می‌توان آن را از قبیل مفاد «کان تامّه» دانست.

۱. با حکمت [برهان] و موعظهٔ نیکو مجادله کن (نحل / ۱۲۵).

ب) مباحثی که بعد از فراق از اصل اثبات صانع، به توحید و یگانگی آن می‌پردازد که آن را نیز می‌توان از قبیل مفاد «کان ناقصه» نامید.

استدلال بر اصل وجود صانع

۱. برهان نظم

ساده‌ترین و در عین حال مهم‌ترین برهانی که در اصل اثبات صانع به کار می‌آید «برهان نظم» است. ویژگی خاصی که موجب برتری و امتیاز این برهان بر دیگر براهین شده است بهره‌وری آن از «حس» و «تجربه» می‌باشد، بدین صورت که صغرای قیاس را «تجربه» متکفل شده است و کبرای آن را «عقل» بیان می‌کند و از آنجا که صغرای آن امری حسی و تجربی می‌باشد قابل دریافت همگان است بدان گونه که اگر کسانی نیز باشند که با استنتاجات عقلی و استنباطات فلسفی مأنوس نباشند به خوبی می‌توانند از این برهان بهره جویند ولی در عین حال بر خلاف آنچه بسیاری گمان کرده‌اند، برهان نظم برهانی فلسفی و عقلی است، چه، اصل در هر قیاسی، «کبرای» آن است و کبرای برهان نظم را عقل بیان می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۳۸).

نظم را می‌توان این گونه تعریف کرد:

گرد آمدن اجزای مختلف با کیفیات و کمیات گوناگون در مجموعه‌ای واحد با هماهنگی و سازگاری خاصی که جملگی هدف و غایت مشخصی را تعقیب می‌کنند (همان).

وظیفه‌ای که برهان نظم بر عهده دارد صرفاً شکستن سدّ مادّیت است و بیان می‌کند که علت غایی جهان هستی نمی‌تواند ماده‌ای فاقد شعور و کمال باشد ولی این برهان با کیفیت صفات و حتی یگانگی ناظم کاری ندارد و اثبات آن در بخش دیگری دنبال می‌شود (همان).

در کلام امام رضا علیه السلام تصریحات و اشاراتی بدین برهان رفته است. ایشان در پاسخ یکی از مادّیون (زناده) که از آن حضرت طلب دلیل بر وجود خداوند کرد فرمود:

من چون به جسد خود نظر افکندم و امکان کم و زیاد کردن در آن و دفع زیان‌ها و جلب منافع را برای خود نیافتم دانستم که این بنیان و ساختمان را سازنده‌ای است و به

وجودش اقرار نمودم علاوه بر اینکه می‌بینم گردش افلاک به قدرت او و پیدایش ابر و حرکت باده‌ها و جریان خورشید و ماه و ستارگان و دیگر نشانه‌های شگفت‌آور و در عین حال روشن را به دست او یافتیم، دانستم که برای تمام این‌ها گرداننده و پدیدآورنده‌ای وجود دارد (کلینی، ۱۳۹۹: ۷۸/۱).

امام علی (علیه السلام) ضمن اشاره به پیچیدگی و هماهنگی خاص اجزای بدن آدمی (به عنوان آیات انفسیه) و نظم حاکم در طبیعت و امور عجیبی که در آن دیده می‌شود، دخالت خود را در پیدایش این نظم نفی درونی کرده که این نفی شبهه نظم درونی و علت ذاتی است که دیوید هیوم، فیلسوف انگلیسی بدان اشاره کرده است و به نقل از «فیلون» می‌گوید:

ممکن است که ماده علاوه بر روح در اصل، شامل منشأ یا سرچشمه نظم در درون خود باشد و تصور اینکه چندین عنصر به واسطه یک علت درونی ناشناخته ممکن است به عالی‌ترین نظم و ترتیب درآید، از تصور اینکه صور و معانی آن‌ها در روح بزرگ جهانی به واسطه یک علت درونی ناشناخته همانند، به نظم و ترتیب درآید مشکل‌تر نیست (پاپکین، ۱۳۷۴: ۲۱۲).

«هیوم» در انتقاد خویش نظر دارد که ملازمه بین وجود نظم و وجود ناظم عاقل و صاحب شعور را منکر شود و با طرح این مسئله که ممکن است این نظم، ذاتی خود اشیا بوده و یا حتی خود شیء پدیدآورنده این نظم باشد، آن ملازمه منطقی را مخدوش می‌کند ولی از آنجا که میان «نظم» و «ناظم» نسبت علی و معلولی برقرار است، امام علی (علیه السلام) ضمن اشاره بر اینکه خود شیء نمی‌تواند علت خود باشد، تصریح می‌فرماید که خود شیء نمی‌تواند در پیدایش نظم موجود در ساختمان وجودی‌اش نقشی داشته باشد.

نکته قابل توجه دیگر در کلام امام علی (علیه السلام)، اشاره التزامی به ضرورت و بدیهی بودن ملازمه منطقی میان نظم و شعور است چه اینکه امام علی (علیه السلام) نخست با استفاده از صغرای تجربی (نظم در انسان و طبیعت)، بدون آنکه بر کبرای عقلی تصریحی کند بلافاصله نتیجه گرفت که: «دانستم برای این بنیان، بانی‌ای وجود دارد و برای این امور، گرداننده و پدیدآورنده‌ای هست».

ملاصدرا ضمن اشاره به بهره‌وری امام علی (علیه السلام) از آیات انفسی و آفاقی می‌گوید:

آن حضرت از دو گونه آیات آفاقی و انفسی، آیات انفسی را که به ما نزدیک‌تر است

مقدم ساخت چه، این آیات واضح‌تر است و به فهم شنوندگان نزدیک می‌باشد و نیز آن حضرت از بیان نکات باریک علمی خودداری فرمود و از قسم اول (آیات انفسی)، بر احوال بدن استدلال نمود که آدمی در پیدایش آن دخالتی نداشته و نمی‌توان آن احوال را به ماده که حتی به ذات خود نیز آگاهی ندارد، چه رسد به اموری که هدفمند می‌باشند، مستند ساخت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۳/۳۴۲).

۲. برهان امکان و وجوب

یکی از مهم‌ترین براهین خداشناسی که در عین حال قدیمی‌ترین آن‌ها نیز می‌باشد برهان امکان و وجوب است که از آن به «برهان حدوثی» هم یاد می‌شود و بوعلی سینا با اهتمام بیشتری به تبیین و تشریح این برهان پرداخته است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۱۹/۳). راهی که متکلمان پیموده‌اند، مبتنی بر مسئله حدوث زمانی عالم است، بدین بیان که: عالم زماناً حادث است و هر حادثی احتیاج به محدث دارد. اگر محدث آن واجب نباشد، تسلسل یا دور لازم می‌آید. پس با محال بودن دور و تسلسل به محدثی که واجب و غیر حادث است باید منتهی شویم. اما چرا عالم حادث است؟ متکلمان عالم را منحصر به عالم اجسام می‌دانند و به عالم عقول و جبروت قائل نیستند و چون هیچ جسمی خالی از حرکت و سکون نیست و حرکت و سکون حادث‌اند و هر چیزی که محل حوادث باشد، حادث است، بنابراین عالم حادث است. قیاس متکلمان به این ترتیب است: ۱- عالم منحصر در عالم اجسام است؛ ۲- اجسام خالی از حرکت و سکون نیستند؛ ۳- پس عالم خالی از حرکت و سکون نیست و حرکت و سکون حادث‌اند و هر چیزی که خالی از حوادث نباشد، حادث است.

نتیجه: عالم اجسام، حادث به حدوث زمانی، یعنی مسبوق به عدم زمانی است، پس از آنکه ثابت کردیم که عالم نیاز به محدث دارد (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۱۲۵/۲). البته این برهان ناقص می‌باشد یا باید به برهان امکان برگردد یا به برهان حرکت جوهری. پس باید بگوییم که عالم اگر ممکن است، نیاز به واجب دارد و اگر واجب است، مطلوب ما ثابت می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۴۲۶).

اساساً تحقق و تحصیل هر پدیده به دو عامل احتیاج دارد: ۱. وجود شرایط و مقتضیات، ۲. عدم مانع.

میان علت و معلول یک رابطه وجودی و نسبت معنوی برقرار است. هر چیزی تا قبل از آنکه تحقق یابد «ممکن» است؛ بدین صورت که نسبت به هیچ یک از طرفین «وجود» و «عدم» اولویت رجحانی ندارد لذا موجود شدن آن بستگی به این دارد که رجحانی در جانب وجود وی حاصل شود که ایجاد مرجح در جانب وجود، همان حصول علت است. بنابراین «علت» را می‌توان «مرجح» نیز نامید و از همین جا معنای بطلان ترجیح بلامرجح نیز روشن می‌شود.

از آنجا که رابطه «علت و معلول» رابطه‌ای وجودی و نسبتی حقیقی است معلوم می‌شود که «معلول» آن چیزی است که قوامش به «علت» است و «علت» نیز آن چیزی است که به معلول قوام و وجود می‌بخشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۳۳/۲).

معنای امکان

نفی حتمیت «نبود» (عدم) از طرف وجود و عدم است یا به عبارت دیگر: سلب ضرورت از جانب وجود و عدم شیء را گویند که در این صورت شیء نسبت به «بود» و «نبود» حالت لاقتضائیت محض دارد. بر اساس این معنا از امکان، وجود و عدم آن، هیچ کدام ضروری نیستند، ولی با توجه به اینکه ترجیح بلامرجح نیز محال است هر چیزی که هم‌اکنون از «وجود» بهره‌مند شده است، حتماً باید ضرورتی در جانب وجود پیدا کرده باشد و از این روست که وجود خارجی را مساوی با وجوب گرفته‌اند: «الشیء ما لم یجب لم یوجد».

بر این اساس هر موجودی که در خارج است «واجب» می‌باشد با این فرق که واجب، خود به دو قسم بالذات و بالغیر تقسیم می‌شود.

آثار امکان و معلولیت از تمامی موجودات جهان هستی به خوبی نمایان و مشهود است چه اولاً آن طور که فیلسوفان بیان داشته‌اند همه موجودات، محدود به حد معینی هستند و دارای ماهیت می‌باشند از این رو گفته‌اند: «کل ممکن زوج ترکیبی له مهیة و وجود» (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۱۰۲/۱).

تعدد و تکثر نیز محصول محدودیت است و بدین‌سان هر کدام از موجودات در تحت مقوله‌ای از مقولات ده گانه مکانی (جوهر و عرض) مندرج است و دیگر اینکه

موجودات، سابقه وجودی ندارند و در زمان خاصی حادث می‌شوند و تمام این‌ها گواه صادقی بر معلولیت موجودات عالم هستی است، زیرا اولاً بديهی است که محدودیت، لازمه کمبود و فقر بوده و ثانیاً به حکم ضرورت و وجدان، هر آنچه که زمانی خاص نبوده و بعد پدیدار شده است، در بودن وجودش به موجد و علتی نیاز دارد و این علت، خود نیز نمی‌تواند معلول دیگری باشد برای پرهیز از دور و تسلسل ناچاراً باید سلسله علل و معالیل امکانی را به علتی منتهی سازیم که اولاً خود به علت دیگری نیازمند نباشد و لزوماً باید غنای ذاتی داشته باشد چه اینکه هر غنایی، به جز غنای ذاتی، عرضی است و عرض نیز ناچاراً باید به «ذاتی» منتهی شود: «کلّ ما بالعرض ینتهي إلی ما بالذات» که غنای ذاتی مستلزم عدم محدودیت - یعنی وجود لایتناهی - است پس علة‌العللی که سلسله نظام هستی بدو بسته‌اند باید پیراسته از حد و نقصی باشد که از این وجود غنی بالذات و لایتناهی، به «واجب الوجود بالذات» تعبیر می‌شود و لازمه این ذات غنی، قدمت ذاتی و زمانی است.

تمام آنچه گفته شد، به گویایی و اختصار در کلام حضرت رضا علیه السلام آمده است. آن حضرت در پاسخ شخصی که دلیل بر حدوث عالم، طلب کرده است می‌فرماید:

«أنت لم تكن ثم كنت وقد علمت أنك لم تكون نفسك ولا كونك من هو مثلك»
(صدوق، ۱۳۸۹: ۲۹۳)؛ تو نبودی، سپس آفریده شدی و خود می‌دانی که خودت، خودت را نیافریدی و نیز کسی همانند تو آفریننده‌ات نیست.

در این کلام مختصر، غیری و تبعی بودن وجود آدمی، دلیل بر حدوث وی گرفته شده است، چه اگر «وجود» عین ذات بود، لازمه وجوب ذاتی وجود، قدمت ذاتی و زمانی آن است و «وجود ذاتی» با «حدوث ذاتی» سازگار نیست و این معنا را با جمله «أنت لم تكون نفسك» بیان فرمود و به مقتضای آنچه قبلاً گفته شد و جای دیگر نیز در کلام خود آن حضرت مذکور است:

«کلّ قائم فی سواه معلول» (همان: ۳۵)؛ هر موجودی که در وجود خود به دیگری اتکا دارد، معلول است.

بنابراین بعد از اثبات حدوث و عرضی بودن وجود انسان، لاجرم معلولیت او نیز ثابت می‌شود، از این رو آن حضرت بعد از نفی وجود ذاتی انسان بلافاصله از علت

خارجی، جستجو فرمود و از آنجا که دانسته شد انتها و اتکای عَرَضی به عَرَضی، مستلزم دور و تسلسل است، تکیه‌گاه ممکنات و حادثات نمی‌تواند ممکن و حادث دیگری از جنس خودشان باشد: «ولا کونک من هو مثلك» و بدین‌سان آن حضرت با بهره‌گیری از شیوهٔ بست و تقسیم، یک قسم را فراروی مخاطب قرار می‌دهد و آن منتهی شدن سلسلهٔ علل و معالیل امکانی به «واجب الوجود بالذات» است.

در جای دیگر خصوصیتی را که برای چنین وجودی ضروری است مورد اشاره قرار

می‌دهد:

قد جهل الله من حده وقد تعداه من اشتمله... ومن قال فيه لم فقد علله... ولا يتحدّد بتحدّد المحدود (همان: ۵۶).

در این کلام مختصر، ضمن نفی محدودیت واجب که لازمهٔ معلولیت است، به ذاتی بودن «وجود» خداوند اشاره می‌کند و می‌فرماید: «من قال فيه لم فقد علله»، چه در جای خود بحث شده است که فقط وجودات و اوصاف عَرَضی هستند که «لم» بردار می‌باشند، چه سؤال به «لم» سؤال از علت است و سؤال از علت، با علة‌العلل بودن و با وجود ذاتی داشتن سازگار نیست (سبزواری، ۱۳۵۲: ۱۲۵).

و در جای دیگر به نفی حدوث زمانی او تصریح کرده است و در جواب شخصی که سؤال از ابتدای زمانی واجب‌الوجود می‌کند، می‌فرماید:

«أخبرني متى لم يكن فأخبرك متى كان» (کلینی، ۱۳۹۹: ۷۸/۱)؛ تو مرا خبر ده از آن زمانی که او نبوده تا من تو را از زمانی که بوده خبر دهم.

چرا که دانسته شد، «حدوث» لازمهٔ وجودات امکانی است و دقیقاً به همین جهت است که آن حضرت شدیداً کسی را که دربارهٔ خداوند سؤال می‌کند: «کیف هو؟ واین هو؟» تخطئه می‌کند و می‌فرماید:

«ويلك، إن الذي ذهب إليه غلط. هو أين الأين بلا أين وكيف الكيف بلا كيف فلا يعرف بكيفية ولا بأينوية ولا يدرك بحاسة ولا يقاس بشيء» (همان: ۷۹/۱)؛ وای بر تو، پرسش تو اشتباه است. خداوند بدون آنکه خود دارای مکان باشد، مکان را آفرید و بدون آنکه خود چگونگی داشته باشد، چگونگی و کیفیت را آفرید. پس او را نمی‌توان از راه کیفیت و مکان شناخت و خداوند با حواس درک نشده و به هیچ چیز قیاس نمی‌گردد.

چرا که «کیف» و «این» هر دو از مقولات عرضی و از تقسیماتی است که بر ماهیات امکانی وارد می‌شود و حق تعالی، فوق مقولات و جاعل آنان است و اما اینکه خداوند مبرّا از «این» و «کیف» می‌باشد بدان علت است که وی موجد شیء بوده و وجوداً بر آن متقدّم می‌باشد از این رو محال است که مکئیف (فاعل کیف) خود مکئیف (یعنی منفعل) باشد و در غیر این صورت تقدّم شیء بر نفس خود و نیز اینکه یک چیز، هم فاعل و هم قابل برای شیء واحد باشد لازم می‌آید که هر دو محال است، پس خداوند به کیفیت و اینونیت متّصف نمی‌شود و جایز نیست که در مورد او بدین گونه سؤال شود: «کیف هو؟»، «این هو؟» چرا که تعریف او به کیفیت و اینونیت (که معجول و مخلوق وی می‌باشند) ممکن نیست (همان: ۲۲۱/۱).

خود آن حضرت نیز در حدیثی دیگر به همین استحاله اجتماع فاعل و قابل اشارت کرده، می‌فرماید:

«كَيْفَ الْكَيْفِ لَا يُقَالُ لَهُ: "كَيْفَ" وَأَيْنَ الْأَيْنِ فَلَا يُقَالُ لَهُ: "أَيْنَ" إِذْ هُوَ مَبْدَعُ الْكَيْفِيَّةِ وَالْأَيْنُونِيَّةِ... فَإِنَّهُ جَسَمُ الْأَجْسَامِ وَهُوَ لَيْسَ بِجَسَمٍ وَلَا صَوْرَةً» (صدوق، ۱۳۸۹: ۶۱)؛ خداوند کیفیت را آفرید ولی خودش کیفیت نامیده نمی‌شود و مکان را آفرید ولی او را امکان نمی‌نامند چرا که او آفریننده کیفیت و مکان است... او اجسام را آفرید لیک خودش جسم و صورت نیست.

چنان که دیده می‌شود آن حضرت دلیل بر عدم کیفوفیت و اینونیت حق تعالی را این بیان داشته که خود، ایجادکننده کیف و این است و فاعل نمی‌تواند عین قابل باشد و در جای دیگر نیز تصریح می‌فرماید: «فلا يعرف بالکیفوفیة» (کلینی، ۱۳۹۹: ۷۸/۱)، چه دانسته شد که جاعل، به معجول خود شناخته نمی‌شود. بنابراین در این کلام، کلیه صفات امکانی و حدوثی را از وجود اقدس حق تعالی، پیراسته و تصریح می‌فرماید: «قد أجمع الغایة عنده فهو غایة کُلّ غایة» (صدوق، ۱۳۸۹: ۶۳)؛ همه غایات به او بازگشته و او غایت غایات است.

۳. برهان حرکت

فیلسوفان در تعریف حرکت گفته‌اند: «حرکت، خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است». بنابراین حقیقت حرکت، همان حدوث تدریجی است (در مقابل دفعی!).

(صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۲/۲).

حکیمان گذشته، وقوع حرکت را صرفاً منحصر در چهار مقوله عَرَضی: ۱. این (مکان)، ۲. کیف، ۳. کم و ۴. وضع که در مجموع سه حرکت کلی مکانیکی، فیزیکی و شیمیایی را تشکیل می‌دهند، جاری می‌دانستند که بر حسب ظاهر، در این حرکات سه‌گانه آنچه دستخوش تحول قرار می‌گیرد، عوارض شیء است و در تمام مراحل تحول، «جوهر و ذات شیء» ساکن است و از هر تبدل و تحرکی به دور می‌باشد (همان: ۴۰/۴).

استدلال بر حرکت جوهری

صدرالمتألهین شیرازی، «حرکت» را به مقوله «جوهر» نیز تسری داد بدین معنا که ذات ماده و جوهر اشیا پیوسته در حال تغییر و تبدل است و حقیقت جهان طبیعت، حقیقتی سیال و متحرک است که دم به دم و آن به آن، جهنده است و هیچ فراغ و ثبات ندارد و بدین سان تقسیم حکیمان گذشته را به دو قسم «ثابت و متغیر» بر هم زد و «جسم» را مساوی با سیلان و تغیر دانست. نکته قابل توجه اینکه در تمام این تغیرات و تحولات جوهری و ذاتی، صورت موجودات محفوظ می‌ماند، به طوری که مانع از آن می‌شود که این تغیرات به منظر حس درآید و لذا از دید حسی، چندگانگی بین وجودات (که لازمه تغییر و تبدل است) مشاهده نمی‌شود. بدین سان ملاحظه می‌شود که بر خلاف آنچه گذشتگان گمان می‌کرده‌اند در «حرکت»، وجود متحرک ثابت لازم نیست زیرا ذات متحرک در حرکت بوده بلکه عین «حرکت» است و نمی‌توان بین «متحرک» و «حرکت» دوگانگی را فرض کرد. درست است که تا قبل از ملاصدرا، کسی به این صورت، حرکت جوهری را طرح نکرده بود لیک همان طور که خود در مواضع مختلف اشاره می‌کند، الهام‌بخش او در این بحث، در مرحله نخست قرآن و نیز کلام امامان معصوم علیهم‌السلام و در مرتبه بعدی شرح و تفسیر آنهاست که در صحف و کتب عرفان محی‌الدینی آمده است و از جمله مواردی که به حرکت جوهری اشاره شده (همو، ۱۳۶۶: ۱۷۸/۳) در کلام حضرت امام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام است. آن حضرت خطاب به ابوقرّه محدث که غضب و خشم را به خداوند نسبت می‌دهد می‌فرماید:

«کیف تجری أن تصف ربك بالتغییر من حالٍ إلى حالٍ وأنته یجری علیه ما یجری علی المخلوقین؟! سبحانه وتعالی لم یزل مع الزائلین ولم یتغییر مع المتغیرین ولم یتبدل مع المتبدلین ومن دونه فی یده وتدبیره وکلهم إلیه محتاجٌ وهو غنی عن سواه» (کلینی، ۱۳۹۹: ۱۳۹/۱)؛ چگونه جرئت می‌نمایی که پروردگارت را به دگرگونی از حالی به حالی توصیف کنی، آیا بر او جاری می‌نمایی آنچه که بر مخلوقات جاری می‌شود؟! خداوند بزرگ و پیراسته از چنین توضیحاتی است. او به همراه زوال‌یافتگان زوال نیافته و با دگرگون‌شوندگان دگرگون نشده و با تبدیل‌شوندگان تبدل نمی‌یابد و همه موجودات در دست [قدرت] و در تحت تدبیر اویند و همگان بدو محتاج و او از همگان بی‌نیاز است.

گرچه این کلام برحسب منطوق و دلالت مطابقیه، دلالتی بر بحث حرکت ندارد لکن ذیل آن از حیث مفهوم همان طور که برخی از حکیمان نیز اشاره کرده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۳/۳۱۸)، دلالت بر برهان حرکت دارد و از آن اموری چند قابل استفاده است:

۱. مخلوقات، همگی در حال تغییر و تبدیل هستند، زیرا آن حضرت «تغییر» را از اوصاف جاری بر مخلوقات دانستند و سپس آن‌ها را با وصف «زائلین» و «متغیرین» و «متبدلین» مورد اشاره قرار دادند، هرچند ممکن است در بادی نظر گمان رود از آنجا که مورد سؤال در گفتار سائل (ابوقرة محدث)، غضب و خشم الهی است، جواب امام علیه السلام نیز منزل به تغییرات عرضی است نه جوهری! ولی باید توجه داشت همان طور که در جای خود، در علم اصول بحث شده است، قید موجود در سؤال سائل، موجب تقیید اطلاق پاسخ نمی‌شود. علاوه بر آنکه عناوینی چون «زوال»، «تغییر»، «تبدل» و نیز تتمه کلام که سخن از تدبیر همگانی حق تعالی می‌راند، جملگی قراین داخلی‌ای هستند که به پشتیبانی مبانی برهانی به عنوان قرینه خارجی، موجب انعقاد اطلاق و عموم برای کلام آن حضرت می‌شوند.

۲. تدبیرکننده این تغییر و تحول، خداوند متعال است.

«... ومن دونه فی یده وتدبیره وکلهم إلیه محتاجٌ وهو غنی عن سواه»؛ همه موجودات در دست [قدرت] و تحت تدبیر اویند و همگان بدو محتاج و او از همگان بی‌نیاز است» (کلینی، ۱۳۹۹: ۱۳۹/۱).

۳. تدبیرکننده و آفریننده تحول، خودش با تبدل متبدل و تحرک متحرک، متحول

نمی‌شود، چه، اساساً متغیر نمی‌تواند موجد و به حرکت درآورنده متغیر باشد و بدین‌سان آن حضرت با اثبات حرکت جوهری، حدوث لحظه به لحظه موجودات را اثبات می‌کند. نیز دانسته شد که حادث نمی‌تواند خود موجد حادث دیگر باشد. آن حضرت می‌فرماید: «لا تجزی علیه السکون والحركة» (صدوق، ۱۳۸۹: ۴۰)؛ چرا که سکون و حرکت بر مقولاتی امکانی (جوهر و عرض) صدق می‌کند و حق تعالی عین وجود و فوق مقولات است.

ملاصدرا در کتاب شریف الاسفار الاربعه به مناسبت می‌فرماید:

بر طبق حرکت جوهری نه تنها افلاک و اجسام سماوی، بل جمیع موجودات جهان ماده در حرکت هستند آن هم نه حرکتی وصفی [و عرضی] بل حرکتی ذاتی [و جوهری] و این حرکت و تحوّل ذاتی به محرّکی احتیاج دارد که از جسم و جسمانی برتر باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۷۸).

آنگاه ایشان با اشاره به مراحل استدلال حضرت ابراهیم (علیه السلام) در آیه شریفه «فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَهُ هَذَا رَبِّي» (انعام/ ۷۶)، استدلال آن حضرت را نیز بر برهان حرکت مبتنی می‌داند و از آنجا که «افول» لازمه تغییر و تجدد است و تغییر نیز مستلزم تحرک متغیر و متجدد بوده که در نتیجه متغیر که همان متحرک است و در آیه شریفه ستارگان و ماه و خورشید می‌باشند، به محرّکی احتیاج دارند، می‌فرماید:

جناب ابراهیم (علیه السلام) نیز از آنجا که ملکوت هستی را رؤیت کرده بود: «كَذَلِكَ نُرَىٰ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ» افول کواکب و اجسام را بر حسب حرکت و تجدد جوهری مشاهده نمود ولی در عین حال ملکوت آن‌ها را (که جنبه انتساب آن‌ها به حق تعالی و جنبه عنداللهی آن‌هاست) به بقای حق، باقی یافت «مَا عِنْدَكَ يُفْنَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» و بدین‌سان از عالم فانی به عالم ربوبی که عالم باقی است سفر عقلی نمود و ندای «لَا أَحَبُّ إِلَيْنَ» سر داد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۴/۶).

۴. برهان فطرت

«فطرت» را عمدتاً به خلقت و نیز بدعت در ایجاد تفسیر کرده‌اند (ر.ک: قمی، ۱۳۸۴:

۳۷۳/۲؛ طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۶/۱۷۸؛ مقرئ فیومی، ۱۴۰۵: ۱۲۰).

منظور از فطرت، گونه‌ای از آفرینش توأم با توان‌هایی است که منشأ ایجاد افعال و

کشش‌هایی خاص می‌شود و به این جهت علامه طباطبایی، هم‌معنا دانستنِ فطرت و خلقت را خالی از تسامح ندانسته است چه به فرمودهٔ ایشان، «خلقت» ایجاد صورتی خاص، از ماده‌ای موجود است؛ حال آنکه «فطر» به معنای ایجاد از عدم محض است نه آنکه ماده‌ای وجود داشته باشد آنگاه بدان، چنان صورتی خاص داده شود (۱۳۸۵: ۲۹۹/۱۰).

از جمله کشش‌های فطری و ذاتی انسان، کشش به کمال مطلق و وجود لایتناهی است که این همان فطرت توحیدی و توحید فطری است چنان که راغب اصفهانی می‌گوید:

وفطر الله الخلق وهو إيجاد الشيء وإبداعه على هيئة مترسحة لفعل من الأفعال فقوله: ﴿فَطَّرَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ فأشارة منه تعالى إلى ما فطر أي أبداع وركز في الناس من معرفته تعالى، وفطرة الله هي ما ركز فيه من قوته على معرفة الإيمان (۱۴۱۶: ۳۸۲).

استدلال به برهان فطرت بر خداشناسی در ضمن بیان طرق مختلف استدلال بر وجود خداوند، از «برهان فطرت» در کلام امام رضا (علیه السلام) نیز مشهود است و به کارایی بیشتر آن اشاره می‌فرماید:

بصنع الله يستدل عليه وبالعقول يعتقد معرفته وبالفطرة تثبت حجته (صدوق، ۱۳۸۹: ۱۳۰).

چنان که ملاحظه می‌شود آن حضرت «فطرت» را متکفل مقام «حجیت» دانسته‌اند، چه «حجّت» آن چیزی است که مشتمل بر اقتناع و الزام است و قاطع عذر می‌باشد و به نحوی خدشه در آن نشاید و بدین‌سان آن حضرت به فراگیرندگی برهان فطرت و اتقان و استحکام آن اشارت فرمود.

استدلال بر یگانگی و وحدانیت خداوند

قسم دوم از ادله‌ای که در مباحث خداشناسی طرح می‌شود ادلهٔ توحید و یگانگی و نفی دوگانگی است که این ادله نیز منقسم به دو قسم می‌شود: دسته اول، اثبات یگانگی خدا (بساطت) و نفی چندگانگی ذاتی (ترکب) را می‌نماید و دسته دوم، اثبات یگانگی وجودی به معنای نفی «شریک».

۱. برهان نفی ترکیب (نفی ماهیت)

از جمله ترکیبات عقلی، ترکیب وجود و ماهیت است. «ماهیت» به عنوان مقید و محدود

وجود است، از این رو «حدّ وجود» نامیده می‌شود و به همین جهت، ماهیت لازمه وجودات امکانی است که گفته‌اند: «کُلٌّ ممکنٌ زوجٌ ترکیبیٌ له مهیةٌ ووجود».

لذا می‌توان نتیجه گرفت: «کُلٌّ ماهیةٌ فهو ممکنٌ وکُلٌّ ما لیس بممکنٍ فلا ماهیةٌ له».

ناگزیر واجب‌الوجود تعالی است که ضرورت وجودی‌اش به اثبات رسیده و از هرگونه حدّی پیراسته است، چه، محدودیت، ملازم معلولیت است و هر وجود محدودی برای تلبّس به لباس وجود و وصول به مرحله «وجوب»، به مقتضای قاعده علیّت «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، باید به «علت» مستند شود. این علت، نمی‌تواند بیرونی و خارجی باشد، زیرا دور و تسلسل، خلاف فرض لازم می‌آید. پس اگر پای علتی در کار باشد، آن «علت» باید داخلی و برخاسته از درون باشد تا وجود واجب، حاجتمند «غیر» نشود و چنین چیزی در اینجا امکان‌پذیر نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۳۰/۱). هر علتی باید بر معلول خود متقدّم باشد و در اینجا که علت و معلول واحد است، لازمه تقدّم علت بر معلول، تقدّم شیء بر نفس خود می‌باشد و آن هم بدیهی البطلان است، از این رو لازمه اثبات وجود واجب، نفی ترکیب و اثبات بساطت آن وجود است. از این رو حکیمان، ماهیت حق تعالی را عینِ ائبت و وجود او می‌شمارند و هرگونه ترکیب داخلی را منتفی می‌دانند (همان: ۹۶/۱):

الحقّ ماهیةٌ ائبتة، إذ مقتضى العروض معلولیتة (سبزواری، ۱۳۵۲: ۲۱).

حضرت رضا (علیه السلام) در بسیاری از کلمات شریف خویش به این برهان استدلال کرده و آن را با بیانی رسا و در عین حال مختصر تقریر فرموده است:

أول عبادة الله معرفته وأصل معرفة الله (عزّ وجلّ) توحیده ونظام توحیده نفی التحدید عنه، لشهادة العقول أنّ کُلّ محدودٍ مخلوقٌ وشهادة کُلّ مخلوقٍ أنّ له خالقًا لیس بمخلوقٍ والممتنع من الحدّث هو القديم فی الأزل (صدوق، ۱۳۸۹: ۳۷).

آن حضرت به زیبایی و اختصار محدودیت را لازمه معلولیت -مخلوقیت- دانسته و آنگاه به اصل بدیهی احتیاج معلول به علت و نیازمندی مخلوق به خالق استناد جسته است. در نتیجه محدودیت را از لوازم وجود امکانی برمی‌شمارد و چون علتی که این وجود امکانی بدان مستند می‌شود باید از چنین صفاتی میرا باشد، آن حضرت، قائم بالذات

بودن علت (خالق) و قدیم ازلی بودن را ثابت می‌فرماید.

گاه برهان نفی ترکیب به صورت عمومی آن طرح می‌شود بدین صورت که هر مرکبی، تقرر و تحصیل آن متوقف بر گرد آمدن اجزا بوده، لذا فاقد استغناى ذاتی و برخوردار از نقصان است، در نتیجه هر مرکبی ممکن است نه واجب! (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱/۱۳۰).

در کلام حضرت رضا علیه السلام نیز استدلال‌هایی به همین شیوه مشاهده می‌شود و ماهیت داشتن («حدّ» دار بودن) را مستلزم زیادت (تعدد اجزا) و زیادت را نیز مستلزم نقصان می‌شمارد:

كلّ محدودٍ متناهٍ إلى حدٍّ فإذا احتمل التحديد احتمل الزيادة وإذا احتمل الزيادة احتمل النقصان، فهو غير محدود ولا متزايدٍ ولا متجزئٍ ولا متوهم (صدوق، ۱۳۸۹: ۲۵۰).

۲. خداوند ماده ندارد

از آنجا که وجود واجب از ماده و صورت مبراست و از آن طرف نیز صرفاً وجوداتی که دارای اجزای خارجی ماده و صورت هستند قابل دریافت و شناخت حسی و تجربی می‌باشند، می‌توان نتیجه گرفت که عدم ادراک حسی خداوند، به طریق ائی، کشف از عدم ماده و صورت و به همین ترتیب کشف از عدم «جنس و فصل» و هرگونه ترکیب کرده و بساطت ذات پروردگار را به اثبات می‌رساند. از این رو امامان معصوم علیهم السلام و نیز حضرت رضا علیه السلام، عدم امکان دریافت و شناخت حسی خداوند را نه تنها نقطه ضعفی در مباحث خداشناسی ندانسته‌اند بلکه این عدم ادراک را خود برهانی خدشه‌ناپذیر و قویم بر اثبات «واجب الوجود» برشمرده و سخن از ادراک حسی در حوزه خداشناسی را دلیل خداشناسی می‌دانسته‌اند. به همین جهت آن حضرت در مقابل شخصی که عدم ادراک حسی خداوند را دلیل بر عدم وجود او دانسته بود با عتاب می‌فرماید:

«وبلك! لَمَا عجزت حواسك عن إدراكه، أنكرت ربوبيته ونحن إذا عجزت حواسنا عن إدراكه أيقننا أنه ربنا بخلاف شيء من الأشياء» (کلینی، ۱۳۹۹: ۱/۷۸)؛ وای بر تو! چون حواس تو از شناخت پروردگار ناتوانند، خداوندی او را انکار می‌کنی و حال آنکه ما چون حواسمان از دریافت او ناتوان است یقین داریم که پروردگار ماست، بر خلاف موجودات دیگر.

۳. برهان صرف الوجود

این برهان متشکل از یک کبرای کلی است که در امور عامه فلسفه به اثبات می‌رسد و آن عبارت است از قاعده «صرف الشیء لا یتکرّر ولا یتثنی» و صغرای آن که در «الهیات» طرح می‌شود مبتنی بر اثبات این مطلب است که: «خداوند، صرف الوجود و وجود محض است و لذا از مصادیق آن قاعده کلی «وجود خداوند تعدّد نمی‌پذیرد»». با توجه به این برهان، آنچه از ابن‌سینا درباره کفایت دلیل بساطت از دلیل وحدانیت نقل شد تقویت می‌شود.

در کلام حضرت رضا علیه السلام نیز ضمن اشارات مستقل بر اثبات بساطت (که بعضی از آن‌ها ذکر شد)، بر اثبات توحید و وحدت وجود خداوند نیز برهان اقامه شده که بسیاری از آن‌ها در راستای همان نفی ماهیت است. از این رو نظریه بوعلی با بعضی از کلمات آن حضرت قابل تطبیق است: «مَنْ حَدَّه فَقَدْ عَدَّه وَمَنْ عَدَّه فَقَدْ أَبْطَلَ أَزْلَه» (صدوق، ۱۳۸۹: ۵۷)، چه، مفهوم کلام حضرت آن است که عدم محدودیت با «وحدت وجود» ملازمت دارد. آن حضرت در فرازهای بسیاری، نفی ماهیت و حد را لازمه وجود لایتناهی شمرده: «لا حدّ لغير محدود» (همان: ۴۳۷) و از آن طرف نیز محدودیت را لازمه مخلوقیت - معلولیت - دانسته است: «کلّ ما وقع علیه حدّ فهو خلق الله عزّ وجلّ» (همان: ۴۳۸) و در تعریف واحدیت و وحدانیت، عدم تحدید و تقدیر (حدّ و اندازه) را اخذ کرده، می‌فرماید:

واعلم أنّ الوجود الذی هو قائم بغير تقدیرٍ وتحدیدٍ خَلَقَ خَلْقًا مقدر بتحدید و تقدیر (همان: ۴۳۹).

آنگاه به صراحت می‌افزاید:

والله تبارک وتعالی فرد واحد لا ثانی معه یقیمه ولا یعضده ولا یمسکه والخلق یمسک بعضه بعضًا بإذن الله ومشیته (همان: ۴۴۱).

چنانچه ملاحظه می‌شود نقطه مشترک تمام این سخنان، ملازمت محدودیت با مخلوقیت و در نتیجه با تکثر و تعدّد است و در مقابل، یگانگی با عدم محدودیت و در نتیجه با «خالقیت» ملازم است.

همچنین حضرت رضا علیه السلام ضمن اشاره به صرف الوجود بودن خداوند، چنین می‌فرماید: «موجود لا عن عدم» (همان: ۲۵۵): خداوند موجود است، ولی وجود او برگرفته از عدم نیست، [زیرا هیچ گاه مسبوق به عدم نبوده، بلکه موجودی ازلی و قدیم است]، زیرا اگر خداوند دارای ماده یا ماهیتی پیش از وجود خود باشد به گونه‌ای که وجود خداوند مسبوق به عدم زمانی یا ذاتی باشد [اگر پیش از وجود خداوند، ماده او وجود داشته باشد، وجود او مسبوق به عدم زمانی است و اگر پیش از وجودش، ماهیت وی وجود داشته باشد، مسبوق به عدم ذاتی است]؛ در این صورت وجود صرف نخواهد بود، بلکه وجودش آمیزه‌ای از وجود و عدم زمانی یا ذاتی است. حتی اگر وجود خداوند ماده یا ماهیت نداشته باشد - چنان که برخی درباره مجردات تامه نوریه معتقدند که فاقد ماده و ماهیت هستند - ولی وجوب وجود ذاتی غیر ازلی داشته باشد، یعنی وجودش برگرفته از وجود ذاتی و عدم زمانی باشد، با توجه عمیق و تحلیل و تصور عقلی و ذهنی، باز هم وجود خداوند مسبوق به عدم می‌شود و در این حالت نیز وجود صرف و موجود محض نیست.

پس این سخن که خدای تعالی موجودی است که موجودیت او برگرفته از عدم نیست، تنها در صورتی تمام و صواب است که خداوند صرف الوجود باشد، به گونه‌ای که جایی برای فرض تعدد وجود دیگری غیر از خود در ذهن نمی‌گذارد، چه رسد به احتمال و امکان تعدد وجود در بیرون، زیرا همان گونه که وجود خدای تعالی پیش از هر زمانی محقق بوده است، همچنان پیش از هر عدم مادی یا ماهوی قابل تصور، وجود مقدس او بوده است. چنان که حضرت رضا علیه السلام می‌فرماید:

«سبق الأوقات كونه والعدم وجوده» (همان: ۲۵۶): پیش از همه زمان‌ها بوده است و همواره وجودش بر عدم پیشی گرفته است.

از آنجا که خداوند موجودیت محض است و نمی‌توان در کنار آن موجود دیگری تصور کرد، صحت این کلام ثابت می‌شود که خدای متعالی در ازل موجود بوده است، در حالی که چیزی همراه آن نبوده، چنان که اکنون نیز وجود دارد و چیزی همراه او نیست، چون در کنار موجود صرف الوجود، برای وجود دیگری که در رتبه او موجودیت یافته باشد، مجالی نمی‌ماند، ولی خدای والا با هر چیزی همراه است: ﴿هُوَ

مَعَكُمْ أَيَّمَاكُمْ؟ (حدید/۴)؛ زیرا همراهی میان دو چیزی تصور دارد که آن دو با امر سومی که هر دو در آن مشترک‌اند، سنجیده شوند و بدون این امر سوم، معیت دو شیء معنا ندارد، زیرا معیاری برای مقایسهٔ دو چیز با یکدیگر نیست، چنان که تقدم یک شیء بر شیء دیگر نیز در صورتی معنا پیدا می‌کند که آن دو نسبت به امر سومی سنجیده شوند. (مثلاً هنگامی که می‌گوییم حادثهٔ بعثت پیامبر ﷺ بر هجرت ایشان مقدم است، در صورتی این گفته صحیح است که هر دو را نسبت به یک امر مشترک همچون حیات پیامبر ﷺ بسنجیم.) اگر دو چیز نقطهٔ اشتراکی نداشته باشند، با یکدیگر بیگانه‌اند و هیچ یک از نسبت‌های معیت و تقدم و تأخر تصور نمی‌شود. این مطلب راز سخن حضرت رضا علیه السلام است:

أما الواحد فلم يزل واحدًا كائنًا لا شيء معه بلا حدود ولا أعراض، ولا يزال كذلك ثم خلق خلقًا مبتدعًا (همان: ۴۳۰)؛ خدای واحد همواره یگانه و تنها بوده است و موجودی است که هیچ چیز با او معیت ندارد و هیچ حد و عرضی بر او عارض نمی‌شود و همواره چنین خواهد بود. آنگاه خداوند جهان را به شکلی نو آفرید.

معنای فرمایش حضرت «ثم خلق» آن نیست که در ازل و پیش از خلقت مخلوقات، هیچ چیزی موجود نبود که با خداوند معیت داشته باشد، ولی پس از آن تحول یافت و پس از آفرینش مخلوقات معینی پدید آمد و اشیا با او همراه شدند، زیرا چنان که گفته شد معیت دو چیز به امر مشترک سومی نیازمند است که به طور مساوی ملاک مشترکی میان آن دو باشد، در حالی که میان خداوند و مخلوقات، هر امر سومی لحاظ شود، در حقیقت فعل خداوند و آفریدهٔ اوست. پس میان خدای تعالی و مخلوقاتش هیچ امر مشترکی نیست. چون وجوب و به نوعی وجود ازلی منحصر به خداست و هر چیزی غیر از او فیض اوست. بنابراین چیزی مباین و مغایر با خدا و جدای از او نیست تا مبدأ فیاض الهی و فعل یا فیض او در آن امر با یکدیگر مشترک باشند.

نیز از آنجا که خداوند موجود بسیط و واحد محض است، این گفته صحیح است: فیضی که از او صادر می‌گردد، یک امر واحد بسیط مطلق است؛ بدون آنکه با اشیا آمیخته باشد، درون آن‌ها هست و بدون اینکه از اشیا جدایی داشته باشد، از آن‌ها بیرون است. مراد از «فیض واحد»، فعل واحد عددی نیست؛ زیرا عدد و امثال آن از مقولهٔ کمیت است که

چون سایر اعراض، در مراتب میانی یا مراتب پایینی فیض واحد خداوندی معنادار می‌شود، پس وحدت فیض واحد اطلاقی است و با وجود آن برای وحدت عددی جایی نمی‌ماند، زیرا فیض جهان‌شمول الهی و لطف مطلق خداوندی که از آن به «وجه الله» و «فیض منبسط» یاد می‌شود، فیض واحد مطلق و پیراسته از وحدت عددی است که همان مراد این قاعده فلسفی معروف است: «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد». شاید حضرت رضا علیه السلام در سخن خود به همین مطلب اشاره کرده است که علم خداوند از نوع حصولی نیست، بلکه علم خداوند به اشیا بالذات است و علم او همچون انسان‌ها از راه کیف نفسانی و ضمیر باطنی نیست؛ یعنی به گونه‌ای نیست که صورت اشیا برای او معلوم باشد، بلکه ذات اشیا برای او معلوم است. حضرت رضا علیه السلام می‌فرماید:

«ألّیس ینبغی أن تعلم أنّ الواحد لیس یوصف بضمیر ولیس یقال له أكثر من فعل وعمل و صنع ولیس یتوهم منه مذاهب و تجزئة کمذاهب المخلوقین و تجزئتهم فاعقل ذلك و ابن علیه ما علمت صواباً» (همان: ۴۳۲)؛ آیا سزاوار نیست که بدانی خداوند یگانه به باطن وصف نمی‌شود و بیش از یک فعل و یک آفرینش و یک عمل از او صادر نشده است و فعل او همچون مخلوقات دارای شیوه‌های گوناگون و جزئیات مختلف نیست.

۴. وحدت اطلاقی

دانسته شد که تمام براهین، گویای وجود واجب الوجود است لیک مطلبی که از دقت بیشتری برخوردار بوده و بالتبع به بحث فزون‌تری نیازمند است، بحث از کیفیت این «وحدت» است چرا که از جهتی به دو قسم عددی و اطلاقی منقسم می‌شود. وحدت عددی، آن چنان وحدتی است که لازمه‌اش نفی کثرت می‌باشد از این رو باید نخست لحاظ کثرت شود و آنگاه کثرت نفی گردد و در واقع این وحدت منشأ تحقق کثرت بوده و ماده‌ای است که «کثرت» از آن ساخته می‌شود.

در مقابل، وحدت اطلاقی و انبساطی است که از آن به «وحدت حقّه حقیقیه» اطلاقیه نیز تعبیر آورده می‌شود. در این قسم وحدت، اساساً نه تنها کثرتی در مقابل آن وجود ندارد بلکه لحاظ کثرت و بل لحاظ «عدم لحاظ کثرت» (به شرط لایت از کثرت) نیز ممنوع است. این چنین وحدتی بر تمام کثرات احاطه و انبساط دارد، از این رو می‌توان آن را «یکی» که «همه» است، دانست! آنچنان که در تعریف آن گفته‌اند:

«كون الشيء واحداً لنفسه».

آنچه از دیرزمان در افواه و افکار عامه شیوع دارد اثبات و اظهار وحدانیت حق تعالی به نحو وحدت عددی است و بسیار دیده می‌شود که به وقت بیان چنین وحدتی گفته می‌شود: «خدا یکی است و دو نیست»، یعنی از همان آغاز لحاظ دوگانگی شده است و سپس آن از وجودش نفی می‌شود.

اما از منظر عمیق و دقیق عرفانی و فلسفی، وحدت به دوش، فقط برای حق تعالی ثابت است که در عین وحدت بر همه کثرات احاطه دارد: «الْإِلَهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» (فصلت/ ۵۴). معمولاً از وحدت قسم نخست (عددی) با لفظ «واحد» و از قسم دوم (اطلاقی) با لفظ «احد» یاد می‌شود.

امام رضا (علیه السلام)، ضمن اشاره به اینکه وحدت خداوند به سان وحدت سایر اشیا نیست تصریح می‌فرماید که «واحدیت» و «احدیت» حضرتش به نحو وحدت عددی نیست: «أَحَدِيَّةٌ لَا بِتَأْوِيلٍ عَدْدٍ» (صدوق، ۱۳۸۹: ۳۳-۵۰) و در توضیح آن در جواب شخصی که «واحدیت» خداوند را به سان واحدیت انسان و دیگر اشیا تصور کرده است می‌فرماید: «... أَنَّ الْإِنْسَانَ وَإِنْ قِيلَ وَاحِدٌ فَإِنَّهُ يَخْبِرُ أَنَّهُ جِئَةٌ وَاحِدَةٌ وَلَيْسَ بِأَتَيْنٍ... فَإِلَى الْإِنْسَانِ وَاحِدٌ فِي الْأَسْمَاءِ لَا وَاحِدٌ فِي الْمَعْنَى وَاللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ وَاحِدٌ لَا وَاحِدٌ غَيْرُهُ (همان: ۶۲).

چنان که ملاحظه می‌شود آن حضرت به شیوایی، فرق وحدت حقه اطلاقیه خداوند را وحدت اسمی موجودات دیگر بیان داشته است و می‌توان همین را دلیل تأکید آن جناب بر قرائت و ایمان به سوره توحید دانست که در جواب عبدالعزیز بن مهتدی که از توحید سؤال کرده بود، فرمود: هر کس «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» را خوانده و بدان ایمان بیاورد توحید را شناخته است.

آنگاه دستور می‌دهد که بر قرائت آن «كَذَلِكَ اللَّهُ رَبِّي» (چنین خدایی پروردگار من است) را بیفزاید (کلینی، ۱۳۹۹: ۹۹/۱).

همان طور که ملاحظه متذکر شده است، حقیقت توحید که مقربین خاص الخاص بدان نایل آیند آن است که موحد در صفحه هستی، موجودی حقیقی جز خداوند مشاهده نکند و جملگی را فانی در او بیند (همان: ۲۵۱/۱) که این همان درک وحدت

حَقَّة حقیقیه اطلاقیه خداوند است.

از آنجا که وحدت حضرتش وحدت عددی نیست، انفصال از «غیر» معنا پیدا نمی‌کند، بل با همگان معیت قیومیه دارد:
أحدٌ لا بتأویل عدد، ظاهرٌ لا بتأویل المباشرة، متجلٌّ لا باستهلال رؤیة، باطنٌ لا بمزایلة، مابینٌ لا بمسافة، قریبٌ لا بمداناة (صدوق، ۱۳۸۹: ۳۷).

۵. عدم اکتناه ذات (شناخت ذاتی خداوند)

مراحل مختلف شناخت خداوند را به سه بخش: الف) شناخت ذات، ب) شناخت صفات و ج) شناخت افعال، تقسیم می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۵۶).
باید توجه داشت که وقتی سخن از خداشناسی و استدلال بر وجود خداوند می‌رود منظور شناخت ذات خداوند تعالی نیست؛ چه، در بخش‌های قبلی دانسته شد که حق تعالی دارای هویتی بسیط و نامتناهی است و حقیقت وی عین وجود و تشخیص است و از آن جهت که موجودی بسیط و محض می‌باشد فاقد ماهیت است و چون ماهیت ندارد فاقد اجزاست و نه مفهوم‌پذیر است و نه حدپذیر، لذا مشهود چیزی واقع نمی‌شود، بل خود شاهد بر چیزی است: «أَوَلَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» و از آنجا که شناخت کنه ذات هر چیزی، متوقف بر احاطه ذاتی بر آن است و موجودات دیگر، جملگی محدود به حد و آمیخته به نقص می‌باشند، احاطه آنان بر ذات بسیط و لایتناهی الهی غیر ممکن و در نتیجه، شناخت ذاتی پروردگار امکان‌پذیر نیست که او خود بر هر چیزی محیط است.
از این رو به مقتضای لزوم سنخیت بین مُدرک و مدرک، صرفاً به شناخت عقلی صفات و افعال الهی می‌توان نایل آمد، آن هم در محدوده‌ای خاص، زیرا چنان که خواهد آمد، کنه صفات ذاتیه نیز به مقتضای عینیت آن‌ها با «ذات»، قابل شناخت و دریافت عقلی نیست و لذا در روایات فراوانی از تفکر در ذات الهی نهی و به تفکر در صفات و افعال تشویق شده است:

لا تفکروا فی ذات الله ولكن تفکروا فی آلاء الله (کلینی، ۱۳۹۹: ۱۳۵/۱).

حضرت رضا علیه السلام مکرراً در جای جای مباحثات و مناظرات و کلمات علمی خویش، تصریح به عدم اکتناه ذات خداوند کرده است:

تعجز الحواس أن تدركه والأوهام أن تناله والخطرات أن تحدّه (صدوق، ۱۳۸۹: ۶۱).

و آن کس را که گمان می‌کند می‌تواند به ذات پروردگار راه یابد، در خطا می‌داند: وقد أخطأه مَنْ أكتنّه (همان: ۳۶).

و همان طور که ابزار حسّی را به مقتضای عدم سنخیت، عاجز از درک خداوند می‌داند، شناخت عقلی و وهمی را نیز ناممکن می‌شمارد:
- فأوهام القلوب لا تدركه فكيف أبصار العيون (همان: ۱۳۳).
- فهو لا تدركه أوهام القلوب وهو يدرك الأوهام (همان: ۱۱۴).

۶. نفی رؤیت حق تعالی

تذکر این نکته ضروری است که: به تناسب موجود بین مُدرک و مدرک، شناخت شهودی حق تعالی که همان شناخت قلبی است و مرتبه کامل آن فنای در ذات اقدس ربوبی می‌باشد، امکان‌پذیر است و معصومان علیهم‌السلام به حدّ اکمل آن نایل آمده‌اند و حضرت رضا علیه‌السلام در بسیاری از مواضع بر این مطلب اشاره و تصریح فرموده است، از آن جمله در جواب سائل که پرسید: آیا رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پروردگار خود را مشاهده کرد؟ فرمود: نعم، بقلبه راه. أما سمعت الله عزّ وجلّ يقول ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ ای لم یره بالبصر ولكن راه بالفؤاد (همان: ۱۱۶).

ابوقره در مجلس امام رضا علیه‌السلام استدلال بر درست بودن دیدن خداوند کرد و گفت: خداوند خودش می‌فرماید: «یک بار دیگر او را دید» (نجم/ ۱۳). حضرت فرمود: آیه پیش از این، دلالت بر آنچه که دیده است دارد، آنجا که فرمود: «قلب وی آنچه را دید تکذیب نکرد» (نجم/ ۱۱): یعنی دل محمد آنچه را که چشمش دید دروغ ندانست. سپس خداوند فرمود: «پیامبر شمه‌ای از آیات بزرگ پروردگارش را بدید» (نجم/ ۱۸) و آیات الهی غیر خداوند است و خداوند فرموده: «و علمشان به او احاطه ندارد» (طه/ ۱۰۹)، پس اگر دیدگان او را مشاهده کنند، علمشان به او احاطه کرده است و دریافت واقع شده است (کلینی، ۱۳۹۹: ۶۸/۱).

امام جواب او را از دو راه داد:

۱. جواب حلی که بیان امام است: آیه پیش از این آیه، دلالت دارد بر آنچه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم

دیده بود، آنجا که فرمود: «قلب وی آنچه را که دید تکذیب نکرد»، یعنی دل پیامبر صلی الله علیه و آله آنچه را که چشمانش دید تکذیب نکرد و آنچه چشمان پیامبر صلی الله علیه و آله دید آیات الهی بود نه ذات حق تعالی، که خداوند از آن خبر داد: «پیامبر شمه‌ای از آیات بزرگ پروردگارش را بدید» و دیدن آیات مستلزم دیدن خداوند نیست؛ چون آیات الهی غیر از خداوندند.

۲. جواب نقضی که بیان الهی است: «علمشان به او احاطه ندارد» و این مناقض و مخالف دیدن است، چون آنچه را که دیدگان می‌بینند، قوای ادراکی به واسطه علم، آن را احاطه می‌کنند و در نتیجه شناخت حاصل می‌آید، چون مشاهده، تمام‌ترین مراتب علم و معرفت است.

۷. رابطه خلق و خالق

با توجه به اینکه حقیقت اسماء همان وجودات حقیقی است و از آن طرف نیز دانسته شد میان اسماء و ذات الهی گسیختگی وجود ندارد و صرفاً فرق بین آن دو در اعتبار و تعیین است، بحث مهمی پیرامون رابطه ظاهر و مظهر (خالق و خلق) مطرح می‌شود که بر طبق این اندیشه بلند عرفانی، موجودات عالم هستی (که حقیقت اسماء الله هستند) ربط محض‌اند و استقلالی از خود ندارند چه، اسم در مسمای خود فانی است و قطع نظر از مسمای خودیتی ندارد، بنابراین ضمن اینکه میان آن دو دوگانگی وجود ندارد رابطه حق تعالی با مظهر نیز نمی‌تواند رابطه علی و معلولی باشد، بلکه رابطه «شأن و تشأن» و «جلوه و متجلی» است و با این تقدیر دیگر مقتضی برای طرح بحث «حلول و اتحاد» که در مباحث کلامی مطرح است وجود ندارد تا اینکه نوبت به بیان استحاله آن برسد زیرا اساساً در صفحه غیر وجود ندارد تا خداوند در آن «غیر» حلول یا اتحاد یابد: «لیس فی الدار غیره دیار». لذا بعضی از اهل معرفت به دنبال حدیث شریف «کان الله ولم یکن معه شیء» گفته‌اند: «داخل فی الأشياء لا بالممازجة»، چه، امتزاج فرع بر دوئیت است و ثابت شد که پروردگار وحدت اطلاق دارد یعنی «یکی» که «همه» است و با این سخن معیت قیومی حق نیز به خوبی روشن می‌شود: «هُوَ مَعَكُمْ أَيَّمَا كُنْتُمْ».

حضرت رضا علیه السلام به بهترین وجهی که تا قبل از ایشان در کلام هیچ کس دیده نشده است، رابطه جلوه و متجلی که بین حق و خلق وجود دارد و نیز عدم بینوئیت و

دوئیت بین «ظاهر و مظهر» را در قالب مثال آینه، رآئی و مرئی بیان می‌فرماید:

عمران صابی از حضرت سؤال کرد: آقای من آیا خداوند در مخلوقات است یا مخلوقات در خداوند هستند؟ حضرت پاسخ داد: «ای عمران، خداوند از آنچه که گفتمی برتر است؛ نه او در مخلوقات است و نه مخلوقات در او. خداوند از این‌ها بالاتر است و من به تو چیزی را می‌آموزم که با آن، رابطه میان خداوند و مخلوقات را بدانی و هیچ حرکت و قوتی، جز از جانب خداوند نیست. تو مرا از آینه خبر بده که آیا تو در آن هستی یا آینه در تو هست؟ و اگر هیچ کدام از شما [تو و آینه] در یکدیگر نیستید، پس چگونه بر وجود [نقش] خودت در آینه استدلال می‌کنی؟» عمران پاسخ داد: به وسیله نوری که میان من و آینه وجود دارد. حضرت فرمود: «آیا از آن نور، چیزی بیشتر از آنچه که چشم تو می‌بیند مشاهده می‌کنی؟» عمران گفت: آری. حضرت فرمود: «آن را به ما نشان بده». عمران پاسخی نداد [و عاجز ماند]. حضرت فرمود: «نور را [به طور مستقل] نمی‌بینیم مگر بدان جهت که تو را و آینه را به همدیگر نمایانده است بدون آنکه در هیچ یک از شما باشد» (صدوق، ۱۳۸۹: ۴۳۴).

چنان که ملاحظه می‌شود آن حضرت ضمن رابطه خلق و خالق (ظاهر و مظهر)، بیان می‌فرماید که اساساً مقتضی برای «حلول و اتحاد» وجود ندارد تا اینکه درباره حلول خلق در خالق و یا خالق در خلق بحث شود.

زیبایی و شیوایی تمثیل آینه در کلام حضرت رضا (علیه السلام) به واسطه برخورداری از ظرافت و نیز وضوحی که دارد، به حدی است که بعدها، بزرگان اهل عرفان و فلسفه از همین مثال، بیشترین استفاده را جهت بیان این مسئله غامض (وحدت اطلاق و تجلی اسمائی حق تعالی) کردند، از جمله ابن عربی در کتاب *فصوص الحکم*، مکرر بدان تمسک جسته است و خطاب به آدمی می‌گوید:

تو آینه خداوند هستی در اینکه او اسماء و نیز ظهور احکام آن را در آینه تو مشاهده نماید (قبصری، ۱۳۸۴: ۲۱۴).

شارح قبصری نیز در ادامه سخن وی می‌افزاید:

و این بدان دلیل است که به واسطه «وجود»، اعیان ثابته و کمالات آن ظهور یافته و به واسطه اعیان نیز صفات وجود و اسماء و احکام اسماء آن ظاهر می‌شود چرا که اعیان محل سلطنت [و ظهور و بروز] صفات می‌باشند و حضرت رسول صلی الله علیه و آله به همین

مطلب اشارت دارد آنجا که می‌فرماید: «المؤمن مرآة المؤمن»، چه، از جمله اسماء خداوند تعالی است (همان: ۱۰۶).

جلوه‌ای کرد که بیند به جهان صورت خویش

خیمه بر آب و گل آدم زد

تمثیل آینه در گفتار امام رضا علیه السلام از آن رو اهمیت یگانه و منحصر به فردی دارد که ضمن نفی حلول و اتحاد، هرگونه جدایی و بینونیت میان مخلوقات و پروردگار را منتفی دانسته و شدیدترین و نزدیک‌ترین ارتباط را به اثبات رسانده است. آن حضرت در گفتاری دیگر، این قُرب و معیت را چنین تشریح می‌فرماید:

ظاهرٌ لا بتأویل المباشرة، متجلّ لا باستهلال رؤية، باطنٌ لا بمزایلة، مباینٌ لا بمسافة، قریبٌ لا بمداناة.

تمام آنچه در این گفتار آمده و هر آنچه تا کنون در گفتار سایر امامان معصوم علیهم السلام و نیز حکیمان و عارفان در تبیین نسبت و رابطه میان خداوند و مخلوقات بیان شده است، بدون تأمل در نسبت میان آینه و صورتی که در آن انعکاس پیدا می‌کند، وضوح عینی نمی‌یابد و توضیح آن حضرت در این باره، در عین سادگی و شیوایی از صعوبت فهم مسئله می‌کاهد.

۸. تقسیم صفات و عینیت آن با ذات

در مباحث کلامی، صفات خداوند را بر دو قسم کلی ذات و صفات فعل تقسیم می‌کنند. صفات همان ذات به شرط شیء (به شرط تعین) است، از این رو گسیختگی و دوگانگی بین آن‌ها وجود ندارد؛ بنابراین به بساطت ذات، این صفات نیز «بسیط» و به قدمت و ازلیت ذات، صفات نیز قدیم و ازلی هستند و لذا صفات ذاتیه را عین ذات دانسته و احکام ذات را بر آن‌ها جاری کرده‌اند و شناخت کنه آن‌ها را نیز به سان ذات، ناممکن می‌دانند. ولی در مقابل، صفات فعل، عارض بر ذات و حادث می‌باشند و بالتبع شناخت آن‌ها نیز ممکن می‌نماید.

در کلام حضرت رضا علیه السلام فراوان این تقسیم و تشریح دیده می‌شود:

أول عبادة الله وأصل معرفة الله توحيد الله ونظام توحيد الله نفى الصفات عنه لشهادة العقول أن كل صفة وموصوف مخلوق وشهادة كل مخلوق أن له خالقاً ليس بصفة ولا

موصوف وشهادة كل صفة وموصوف بالاقتران وشهادة الاقتران بالحدث وشهادة الحدث بالامتناع من الأزل الممتنع من الحدث (صدوق، ۱۳۸۹: ۳۵).

چنان که دیده می شود آن حضرت نفی صفات زائد بر ذات را لازمه توحید دانست و معلوم است که منظور از این «توحید» همان وحدت اطلاقیه حقیقیه است و لازمه این سخن، عینیت صفات با ذات و نفی دوگانگی بین آنهاست، چنان که محمد بن غرفه می گوید که از آن حضرت سؤال کردم: آیا خداوند اشیا را با قدرت خلق کرد یا به غیر قدرت؟! پاسخ فرمود:

لا يجوز أن يكون خلق الأشياء بالقدرة لأنك إذا قلت خلق الأشياء بالقدرة فكأنك قد جعلت القدرة شيئاً غيره وجعلتها آله له بها خلق الأشياء وهذا شرك وإذا قلت خلق الأشياء بقدرة فأنما تصفه أنه جعلها باقتدار عليها وقدرة، ولكن ليس هو بضعيف ولا عاجز ولا محتاج إلى غيره (همان: ۱۳۰).

آن حضرت علیه السلام در این گفتار پربار، در عین حال که زائد و عارض بودن صفت قدرت را بر ذات الهی منکر می شود، در پایان کلام، قدرت ذاتی را اثبات می فرماید.

نتیجه گیری

حضرت رضا علیه السلام مطالب را گهگاه به صورت پرسش و پاسخ و مناظره و گاهی در حالت رفع شبهه و عقاید فاسد گروهی ارائه می فرمود. این شیوه ای بود که حضرت براهین را در قالب استدلال های خطابی و اقناعی و گاه در لباس براهین عقلی به صورت «جدال احسن»، برای مخاطب عرضه می کرد. این امر نیز بازگشت به همان سطح فکری و عقیدتی افراد گوناگون داشت که منجر به تنوع در استدلال و شیوه ارائه براهین می گردید. البته این مرتبه جامع و تام علمی عالم آل محمد علیه السلام را می رساند که احاطه کامل بر نفوس افراد دارد و با اراده طرف و تشخیص میزان و ظرفیت وجودی مخاطب، وی را از طریق شناخت صحیح و درست در عرصه عقاید اسلامی و اصول دینی به سوی حقیقت هدایت می کند. با بررسی براهین حکمای الهی و براهین اثبات ذات و صفات خداوند در روایات حضرت امام علی بن موسی الرضا علیه السلام به این نتیجه دست یافتیم که تطابقی جامع و کامل بین برهان و عقل و نقل وجود دارد و روایات ائمه اطهار علیهم السلام براهین محض و بلکه عین برهان است.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبيهات*، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
۲. پاپکین، ریچارد و آروم استرول، *کلیات فلسفه*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش.
۳. جوادی آملی، عبدالله، *تبیین براهین اثبات وجود خدا*، چاپ پنجم، قم، اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۴. همو، رحیق مختوم، *تنظیم و تدوین حجة الاسلام حمید پارسانیا*، قم، اسراء، ۱۳۷۶ ش.
۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق، دار القلم، بیروت، الدار الشامیه، ۱۴۱۶ ق.
۶. سبزواری، ملاهادی، *شرح منظومه حکمت*، تعلیقہ مدرس آشتیانی، تهران، ۱۳۵۲ ش.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۳ ق.
۸. همو، *المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۹. همو، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
۱۰. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *التوحید*، تصحیح و تحقیق علی‌اکبر غفاری و سیدهاشم حسینی تهرانی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۸۹ ق.
۱۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
۱۲. همو، *نهایة الحکمه*، تعلیق محمدتقی مصباح یزدی، سپهر، ۱۳۶۷ ش.
۱۳. قمی، شیخ عباس، *سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار*، به اهتمام علی‌اکبر الهی خراسانی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۴ ش.
۱۴. قیسری، شرف‌الدین داوود بن محمود، *شرح فصوص الحکم*، به اهتمام حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۴ ش.
۱۵. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، *الاصول من الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، ۱۳۹۹ ق.
۱۶. مقرئ فیومی، احمد بن محمد بن علی، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، قم، دار الهجره، ۱۴۰۵ ق.