

# خدای حاضر و پیوسته در آفرینش در نگاه قرآن و برهان\*

□ محمدباقر سعیدی روشن<sup>۱</sup>

## چکیده

زمینه. مسئله نیازمندی پیوسته جهان به خدا، و ضرورت حضور فاعلی و نقش خدا در کار عالم پس از آفرینش، از جمله مسائل اساسی الهیات در شمار است. هدف. این پژوهش تلاش می‌کند مسئله یادشده را در پرتو آیات قرآن و تحلیل عقلی حکمی بررسی نماید.

روش. روش انجام این پژوهش کاربرد تحلیل عقلی، تفسیر و تحلیل گفتمانی توصیفات قرآن از نقش و حضور فاعلی خدا در جهان و نیاز دائمی جهان به خداست.

یافته‌ها. بر اساس توصیف قرآن از رابطه خدا با جهان، همسو با تحلیل عقلی حکیمان مسلمان از امکان ذاتی و فقر وجودی ممکنات، جهان هستی نه یک حدوث تاریخی، بلکه عالمی سراپا نیاز و پیوسته در حال حدوث و متکی بر خدای قیوم است.

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۲/۲۹.  
۱. دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (mbsaeidi@gmail.com).

نتیجه. خدای قرآن همواره در متن جهان حضور فاعلی دارد و عالم هستی و تک تک پدیده‌های آن، دائم در حال حدوث و تکون جدید و پیوسته نیازمند به خدای هستی بخش‌اند.

**واژگان کلیدی:** خدا، آفرینش، فاعل، جهان، حضور، قرآن، عقل.

### مقدمه

یکی از مسائل اساسی الهیات این بوده است که آیا موجودات پس از حدوث و پیدایش، دیگر وابسته به واجب نیستند؟ یا اینکه نیاز و وابستگی مخلوق دائمی است و ممکن در پیدایی و پایایی وجودش، پیوسته متکی به واجب است؟ این مسئله به صورت جدی معطوف الهیات قرآن کریم نیز واقع شده است که آیا آفریدگار عالم، پدیده‌های جهان را آفریده و هستی آن‌ها مستقل و بدون نیاز به خدا استمرار دارد؟ یا موجودات عالم پیوسته در حال پیدایش نو و آفرینش جدیدند؟ و به هر روی مسئله آن است که آیا خدا در متن عالم حضور فاعلی دارد؟ یا آنکه فعل آفرینش جهان را صورت داده و دیگر ارتباط فاعلیتی با جهان ندارد؟ رویکرد برخی منتحلان ادیان آسمانی، سلب نقش خدا از کار عالم پس از آفرینش است. دیدگاه برخی از فرق مسلمان نیز تبیین صحیحی از ارتباط مستمر خدا با هستی ندارد. اما دیدگاه عقل برهانی و وحی قرآنی در این مسئله صریح و گویاست. تحلیل عقلی فیلسوفان مسلمان از ارتباط خدا با جهان، گرچه مبتنی بر تقریرهای گونه‌گون است، لکن وجه مشترک تمام این تقریرها وابستگی دائمی کائنات به خدا، و حضور فاعلی و افاضه آن به آن خدا به عالم است. قرآن حضور قیومی خدا در کارگاه هستی را مورد تأکید قرار می‌دهد و جهان را بی حضور خدا، هیچ در هیچ می‌داند. خدای قرآن، هم علت مُحدثه عالم است، هم علت مُبقیه آن؛ هم علت فاعلی جهان است و هم علت غایی آن.

### ۱. معمار بازنشسته یا خدای حاضر

در نگرش دینی سنتی غرب، خداوند به مثابه علت حدوث جهان شناخته می‌شود که پس از ایجاد عالم، از کار جهان فارغ و بازنشسته است. در متون دینی یهود، خدا

عامل پیدایش جهان است که پس از ایجاد عالم، از کار جهان فارغ شده و به استراحت پرداخته است؟ (عهد عتیق: سفر پیدایش، باب دوم) قرآن کریم در گزارش اندیشه دینی یهود نسبت به ارتباط خدا با عالم، بسته بودن دست خدا در کار را به ایشان نسبت می‌دهد و به نقد آن می‌پردازد: «قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴿۶۴﴾ (مائده/ ۶۴). الهیات جدید غرب نیز با رشد فزاینده دانش تجربی به ویژه فیزیک، نجوم و زیست‌شناسی و توسعه علم مکانیک، تفسیری مکانیکی از جهان ارائه کرد و نقش فاعلی خدا را در امور عالم کاهش داد و به تدریج، ارتباط خدا با جهان را قطع کرد (معمار بازنشسته). در این تبیین، جهان چون ماشینی پیچیده، تابع قوانین لاینگیری انگاشته شد که دیگر نیاز چندانی به خدا نداشت (باربور، ۱۳۷۴: ۵۱-۵۲). البته این دیدگاه مصون از چالش منتقدان نماند. لایپ‌نیتس از جمله فیلسوفان غرب است که در نقد الهیات طبیعی می‌گوید: خداوند نباید دستگاهی ناقص آفریده باشد که نیاز به تصحیح گاه به گاه داشته باشد. خداوند نیوتن لاجرم بایستی رخنه‌یاب کیهان باشد که رخنه‌های دستگاه خلقتش را تعمیر کند و یا محافظه‌کار مفرطی باشد که صرفاً در پی حفظ وضع موجود است و نه تکامل آن (همان: ۵۲). همین‌طور رابرت بویل نیز هرچند نظریه خدای ساعت‌ساز وی شهرتی زاید یافته است، لکن نگاه اساسی او در باب حضور خدا این است که: خالق قادر و صانع مدبر، چنین مصنوع جمیل و جلیلی را که لایق جلال اوست به خود رها نمی‌کند؛ بلکه همواره در کار حفظ و ابقای آن است... گویی موجودی... مراقب صلاح حال عالم است و چنان همه چیز را حکیمانه تدبیر و اداره می‌کند که لطمه به مصلحت کل نزند و اختلاف در قوانین اصلی اولیه آن پدید نیآورد (برت، ۱۳۷۸: ۱۹۲-۱۹۴).

## ۲. امکان ذاتی، وابستگی پیوسته

عطف به پرسش از نیاز دائمی عالم به واجب یا استقلال و خوداتکایی جهان از خدا پس از حدوث، رویکرد حکیمان مسلمان بر اساس تحلیل عقلی، آن بوده است که وجودهای امکانی، نه آنگاه که پا به صحنه گیتی می‌گذارند، خود بدین سرا وارد می‌شوند، نه در بقای خویش بر خود استوارند. در تحلیل پاره‌ای از حکیمان مسلمان،

ملاک نیاز ممکن به علت، همان امکان ذاتی است. موجودی که امکان ماهوی، وصف ذاتی اوست و به حسب ذات، وجود یا عدم برایش ضرورت ندارد، نیازمند به علت است. از این رو ممکن همچنان که در پیدایش خود نیازمند به علت است، در بقاء و استمرار وجود نیز محتاج علت و وابسته به اوست؛ زیرا ملاک نیاز و امکان ذاتی، همواره و پس از پیدایش نیز همراه با اوست. پس همواره برای استمرار وجود نیازمند به علت هستی‌بخش و فیاض وجود است (ر.ک: طباطبایی، بی‌تا: مرحله چهارم، فصل هفتم). بدین رو هویت موجود امکانی چیزی جز نیاز و وابستگی به واجب تعالی نیست. بنابراین ممکن همچنان که در پیدایش، نیازمند افاضه خداست، در استمرار هستی خویش نیز وابسته به افاضه وجود از سوی واجب است. روشن‌ترین دلیل بر این واقعیت آن است که اگر جز این بود، وجودهای امکانی هستی‌یافته، مستقل بنفسه و واجب بذاته بودند و دگرگونی و زوال بر حریم آن‌ها ره نمی‌یافت. به گفته دیگر، اگر اشیاء مالک هستی خود و مستقل از پروردگارشان بودند، نابودی و هلاکت را نمی‌پذیرفتند؛ زیرا محال است که شیء نابودی و بطلان خویش را بخواهد؛ در حالی که همه اشیاء عالم گریزی از نیستی ندارند. این همان نکته ظریفی است که قرآن در بیان استوار خویش یاد آور می‌شود: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص / ۸۸). آیه شریفه دلالت دارد که موجودات عالم در همان حال که هستند، وصف فقدان همراه با ذات و هستی ایشان است. پس موجودات عالم هستی همان طور که در بدو پیدایش، فیض وجود خویش را از خدای متعال دریافت می‌نمایند، امتداد و بقای وجود آن‌ها نیز مرهون افاضه الهی است و اگر آنی فیض الهی قطع شود، رسم آن‌ها از لوح وجود پاک می‌شود (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۰۰/۷). بر اساس نگرش توحیدی قرآن کریم، جود حق و عطای الهی لاینقطع در حال نزول و ظهور است: «وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا» (اسراء / ۲۰). بر اساس این معرفت عقلانی و قرآنی است که حکیمان مسلمان گویند تکرار در تجلی و تکرار در وجود رخ نمی‌دهد: «لا تکرار فی التجلی» (سبزواری، ۱۳۶۰: ۶۲۲ و ۶۴۲).

### ۳. فقر وجودی و هویت تعلقی

مسئله حضور فاعلی مستمر خدا را متکلمان و فیلسوفان، از این منظر بررسی

کرده‌اند که ملاک نیاز ممکن به علت چیست؟ اگر حدوث و پیدایش است، پس وجود به هستی آمده را دیگر چه نیازی به علت است؟ اینجا کسانی که حدوث را مناط نیاز به علت ارزیابی می‌کردند، با این چالش بزرگ مواجه بودند که جهان هستی پس از آفرینش چه نسبتی با خدا دارد و خدا چه نقشی در عالم دارد؟ چنان که اشاره شد، تحلیل بیشتر فیلسوفان مسلمان در مناط نیاز مستمر پدیده‌های هستی‌یافته به واجب بالذات، معطوف به «امکان ذاتی» بود. اما تحلیل دقیق‌تر این مسئله از سوی برخی از حکیمان مسلمان، معطوف به «فقر و نیاز وجودی» شد. در تحلیل پیروان حکمت متعالیه، اساساً وجود امکانی، وجودی نامستقل و قائم به غیر و وابسته وجود واجب است. حدوث و قوام و دوام و هویت وجود، معلول چیزی جز وابستگی به وجود واجب تام در جمیع جهات و غنی مطلق نیست. به گفته دیگر، هستی‌های جهان، هستی‌هایی آویزان (هویات تعلقی) هستند که هستی آن‌ها عین آویختگی به هستی‌بخش است و اگر لحظه‌ای این آویختگی از آن‌ها گرفته شود، از هستی فرو خواهند افتاد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۸۴/۷؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۰۸). از این رو، هستی‌بخشی و جریان فیض، فعل مستمر خداست. پس ممکن به هر یک از دو معنای فوق، از خود چیزی نداشته و نه در آغاز و در انجام نمی‌تواند معطی وجود خود باشد. بنابراین وجود موجودات امکانی، دلیل بر آن است که ورای ممکنات، قیومی هست که ممکنات متقوم به وجود اویند و او همان واجب‌الوجود بالذات است (موسوی خمینی، ۱۳۹۳: دفتر ۴۸/۵۸).

قرآن کریم گاه این حقیقت را با این بیان یاد آور می‌شود که عالم وجود، مُلکِ خدای یکتاست که هم آفریننده است و هم مقدر امور همه اشیاء، و اشیاء دیگر، هیچ خاصیت آفرینندگی ندارند، بلکه خود مخلوق خدای یگانه‌اند. آن‌ها هیچ ندارند، نه مالک سود و زیان خویش‌اند، و نه مالک مرگ و زندگی و رستاخیز خود: ﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا \* وَأَخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا﴾ (فرقان / ۲-۳) و جمله ﴿لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا﴾ مقابل جمله ﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (فرقان / ۲)، جمله ﴿وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ مقابل جمله ﴿وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾، و جمله ﴿وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾ مقابل جمله ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ﴾ است؛ چون شرکت در

ملک، اقتضای شرکت در تصرف دارد. و جمله ﴿وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا﴾ مقابل جمله ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ قَدْرَهُ تَقْدِيرًا﴾ است؛ زیرا بزرگ‌ترین مظاهر تقدیر مخلوقات همان حیات و موت است (ابن عاشور، ۱۳۹۴: ۱۹/۱۰-۱۱).

قرآن گاه انسان را به مثابه مخاطب ذی‌شعور مخاطب قرار داده، می‌فرماید: شما نیز فقیر و وابسته به پروردگار هستید و تنها خداست که بی‌نیاز مطلق و وجود مستقل است: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (فاطر / ۱۵). آیه شریفه میان فقر مطلق انسان و غنای مطلق خداوند، تقابل برقرار کرده است. اگر انسان به مثابه برخوردارترین موجود هستی و دارای عقل و اختیار، موصوف به فقر مطلق است، دیگر موجودات عالم که در مرتبه مادون اویند، به طریق اولی فقیر و نادارند.

#### ۴. هستی سیال و متجدد الهویه، نیاز پیوسته به خدا

مسئله نسبت خدا با جهان از منظر دیگری نیز قابل ارزیابی است. بر اساس این نگاه، جهانی که با آن سروکار داریم، آمیزه‌ای از قوه و فعل و تدریجی‌الوجود است که هستی‌های آن دائم در حدوث و پیدایش نو هستند. فعل حدوث یک واقعه تاریخی و یک‌باره نیست که خدا را تنها در آن لحظه و در ایجاد حرکت اول بطلبد و ماشین عالم را رونده خودکار بینگاریم. حدوث و بقای نظام هستی، حقیقتی پیوسته در جریان است؛ زیرا جهان هویتی سیال و متجدد دارد که تمام ذاتش پیوسته در حال نو شدن است. هستی این عالم، هستی متحرک و رونده است. حرکت سیلان تدریجی و پیوسته موجودی است که از همه جهت بالفعل نبوده، فقدان‌ها و زمینه‌هایی به فعلیت نارسیده دارد. موجود سیال، موجودیتی تدریجی دارد که بود آن، عین دگرگون شدن است. کمالات مُقَدَّرِ هستی این سنخ موجود، بالقوه است و به تدریج سوی فعلیت پیش می‌رود. حرکت خروج تدریجی از قوه به فعل است. موجودی که امتداد آمیخته با هویت اوست، تدرج وجودی، وحدت شخصیت او را ویران نمی‌کند؛ زیرا پیوستگی حرکت، مایه وحدت آن است. خوشه انگور طلایی امروز، همان غوره دیروز است و نوجوان امروز همان کودک خرد سالیان پیش است، نه وجودی بیگانه از او. به هر رو، نظر به اطراف جهان هستی، نشان می‌دهد که تمام حوادث آن در حال دگرگونی و

حرکت‌اند. بوته‌ای که در گلدان خانه قرار دارد، جوجه‌ای که از تخم بیرون می‌آید، نوزادی که زاده می‌شود، نهالی که در بوستان است، آبی که در لیوان است، برگ‌هایی که بر شاخه درختی چسبیده، درختی که در بیشه‌ای افتاده، کوهی که در جای خود ایستاده، ماه و خورشید و ستارگان و سلول‌های بدن جانداران و پیکر گیاهان و عناصر و اتم‌های اجسام بی‌جان، همه با ظاهر آرام خود به تمام هویتشان در حرکت‌اند و دم‌به‌دم صورتی نو می‌گیرند؛ خواه تغییراتی که بر ما عیان است و یا تحولاتی که از ما پنهان. فیزیک جدید به ما می‌گوید که حتی الکترون‌ها و پروتون‌ها هم ثبات ندارند و مانند امواج در تلاطم‌اند و مرز هستی‌شان نامعلوم است. سخن شگفت قرآن در مورد حرکت کوه‌ها تشبیه آن‌ها به ابرهای روان است: «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَمَلًا وَهِيَ كَالَّذِي جُمِعَ مِنَ السُّحَابِ صُغَّ اللَّهُ الَّذِي اتَّقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ» (نمل / ۸۸).

علم می‌کوشد قوانین حاکم بر این تحولات را بشناسد و حوادث مادی را در پرتو علل مادی تحلیل و مقوله‌بندی کند. اما علم با تمام ریزینی‌های خود تا هر نقطه پیش رود و در تفسیر دگرگونی پدیده‌های مادی به هر عنصر بنیادین دست یابد، باز این پرسش در میان است که آیا چیزی می‌تواند خود را به حرکت درآورد یا نه؟ آیا می‌شود حرکت را بر پایه ثبات تفسیر نمود یا نه؟ علم ساختار پدیده‌ها، بساطت و ترکیب آن‌ها و شرایط تحول و تبدیل آن‌ها به شیء دیگر را واری می‌کند. اما این سؤال که حرکت چیست؟ و هستی چگونه باید باشد تا حرکت‌پذیر باشد؟ فراتر از هاضمه علم و شأن عقل است. پاسخ عقلی و فلسفی به این پرسش که حرکت چیست؟ مطابق نظریه حکمت متعالیه آن است که حرکت نمودی از خود شیء مادی است، نه چیزی عارض بر آن؛ یعنی وقتی چیزی در ذات خود حرکت می‌کند، معنایش این است که هر لحظه «خود» دیگری می‌شود. برابر نظریه حرکت جوهری، شیء متحرک دمامد هویت نوینی می‌یابد و از مرز پیشین هستی خود فراتر می‌رود. اما این هویت‌های نو به دلیل پیوستگی وجودی، یک هویت واحد را تشکیل می‌دهند. وجود متحرک وجودی گسترده است که پایه‌پای حرکت، اجزاء آن تحقق می‌پذیرد. بر این اساس، سیلان گونه‌ای از هستی و شیوه هستی یافتن موجودات متحرک است. مفهوم حرکت جوهری آن است که همه ذرات جهان، لحظه به لحظه زائل و حادث می‌شوند. در هر لحظه جهانی نیست

می‌شود و جهانی نو بر جای آن می‌نشیند. این نوها و کهنه‌ها به صورت پیوسته، یک هویت واحد را تشکیل می‌دهند. جهانی که اینک پیش روی ماست، جهان لحظه سابق نیست و جهان لحظه بعد نیز به تمامی موجودی نوین است. پس جهان یک مجموعه متجدد الهویه است که هویتش مستمراً نو می‌شود. بدین‌سان ذره جهان هر لحظه هویتی تازه کسب می‌کند و جهان لحظه بعد هنوز نیست و باید پدید شود. جهان و تمام کائنات مادی یک وجود گسترده، سیال و تدریجی‌الوقوع است که قطعات این وجود پیوسته، به تدریج تحقق می‌یابد. «هر زمان نو می‌شود دنیا و ما.»

اگر این عالم یکپارچه سیال، و در کنه ذات خود نوشونده، متجدد الوجود و در حال شدن است، پس این جهان متجدد الوجود، پیوسته متکی بر یک محرک مقوم است. هویت لحظه‌ای جهان، به وضوح شخصیت نیازمند آن را آشکار می‌سازد و این جهان دائم‌الحدوث، چونان جویی روان، پیوسته از منبع فیض الهی بهره می‌برد:

«دوام جود المبدء الأول وأزلیة قدرته و بیان أنه لم یقطع ولا ینقطع فیضه عمّا سواه أبداً ولا یتعطل عن الفعل دائماً مع أن العالم متجدد کائن» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۸۲/۷).

با توجه به این حقیقت، هر موجودی در هر لحظه موجودیت پیشین خود را وامی‌نهد و هستی نوپدید می‌شود. این زوال و حدوث مستمر جهان حاکی از آن است که جهان دمامد یک فعل نوشونده است و پیوند فاعلی خدا با عالم نیز پیوندی دائمی است (همان: ۱۰۴/۳-۱۰۵ و ۱۱۳).

تعبیر مُبدع نظریه حرکت جوهری عالم در زمینه فاعلیت مستمر خدای تعالی در کارگاه این جهان پویا چنین است:

- «هماهنگی میان حکمت و شریعت در این مسئله عظیم و مهم، جز با رهنمود خداوند و رفع حجاب بصیرت از ما ممکن نمی‌شود تا واقعیت را آن گونه که هست، یعنی تجدد موجودات طبیعی و آغشته بودن ذات آن‌ها از پیدایش و حدوث پیاپی را به دیده تحقیق بنگریم. پس فیض از ناحیه خداوند دائم است و عالم در هر لحظه متبدل و زائل است و بقای آن تنها با ورود پیاپی امثال آن تحقق می‌یابد؛ مانند بقای نَفَس‌های هر انسان در طول زندگی‌اش. این در حالی است که مردم از تشابه این امثال و تعاقب مستمر و متصل آن‌ها غافل و محجوب‌اند» (همان: ۳۲۸/۷).

- «باد ما و بود ما از داد تُست» (مولوی، ۱۳۷۳: دفتر اول).



و آیا در کار بودن هر روزه خداوند: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (رحمن / ۲۹) و همه کاره بودن همواره او، نشانی پر معنا تر از حضور عینی و بدیهی و مشهود او خواهد داشت؟

## ۵. تحلیل حقیقت علیت به تشان

در اینجا لازم است تا تحلیل دقیق تری از رابطه علیت داشته باشیم. حقیقت رابطه علیت چیست؟ آیا علت ایجابی و هستی بخش (نه اعدادی و مادی) چیزی را به معلول می دهد و معلول هم آن را می گیرد؟ حقیقت آن است که در جهان خارج جز ذات و وجود علت، و ذات و وجود معلول، حقیقت سومی در میان نیست. وجود عینی معلول عین وابستگی به وجود علت است و هیچ نوع استقلال و خوداتکایی ندارد. وجود معلول پرتوی از وجود علت و اضافه اشراقیه وجود علت (رابطه یک سویه) است که مفهوم تعلق از ذات آن انتزاع می شود، نه اضافه قائم به طرفین، مانند ابوت که مفهومی از رابطه دوسویه است. به گفته دیگر، با وجودی که معلول عین ذات علت نیست، با این حال نمی توان آن را «ثانی» علت به شمار آورد، بلکه باید آن را قائم به علت و شانی از شئون علت و جلوه های از جلوه های وی به حساب آورد که نسبت به او هیچ نوع استقلالی ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۱۹/۱ و ۲۲۱: مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۳۶/۲). بدین رو تمام نظام طولی و عرضی عالم در عین واقعیت داشتن، ظهور فعلی اسماء الله و ربط محض الی الله بوده، استقلالی از خود ندارد: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (نور / ۳۵).

از آنجا که مفهوم علیت، ایهام بینونت میان علت و معلول و دغدغه هویت منحاز معلول در جنب علت را تداعی می کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۳۱/۲)، برخی از فیلسوفان مسلمان بر اساس مبانی وجودشناختی خود، ارزیابی نوی از حقیقت علیت ارائه کرده و آن را به «تشان» تحلیل بردند و معلول را شانی از شئون علت تامه دانستند. بر اساس این تحلیل که برخاسته از حقیقت وجود است، در عالم واقع یک وجود بیشتر نیست و دیگران همه شئون و جلوه های همان یک وجودند:

«وانكشف أنَّ كلَّ ما يقع عليه اسم الوجود فليس إلاَّ شأن من شؤن الواحد القيوم ولمعة من لمعات نور الأنوار فما عقلناه أولاً بحسب الوضع والاصطلاح ومن جهة النظر الجليل أنَّ في الوجود علّة ومعلولاً، أدّى بنا أخيراً من جهة السلوك العلمي إلى أنَّ

المسمی بالعلّة هو الأصل، والمعلول شأن من شؤونه» (همو، ۱۴۱۷: ۵۱/۱).

ایشان رهاورد این تحلیل ژرف را توحید کامل و انحصار وجود به خدا و نفی وجود ثانی می‌شمارند<sup>۱</sup> (همو، ۱۹۸۱: ۳۰۰/۲).

برخی از فیلسوفان معاصر، نظریه فوق را این گونه تقریر کردند: با تحلیل وجود ممکن و ارجاع آن به فقر ذاتی، وحدت شخصی وجود اثبات می‌شود. با تأمل بیشتر در ربط بودن معلول، روشن می‌شود اسناد هستی معلولی که فقر محض و ربط صرف است چیزی جز مجاز نیست؛ زیرا اگر چیزی ربط بودن در ذات آن اخذ شده باشد، بدین معناست که از خود هیچ ذاتی ندارد، چون خصیصه ربط، عین ارتباط با مستقل بودن و نداشتن ذات است... (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۵۵/۳). باید توجه داشت که خلع هستی فقیرانه از معلول، همراه با اعطای کریمانه‌ای است که انجام می‌شود و آن عبارت است از ارتقای معلول به مقام تشأن علت و جلوه وجود او. در این مقام است که نظاره بر معلول به معنای مشاهده‌ای هرچند محدود از علت است (همان). ظهور حق و پیدایش موجودات، ظهور تجلی و اشراقی است و مراد از ظهور، تنزل هستی مطلق از اطلاق ذاتی به منزلت و رتبت تعیینی از تعینات است (همان: ۳۷۵/۲).

بدین رو، واجب‌الوجود فاعل و علت ایجابی و ایجاد پیدایش و استمرار هستی ممکنات است. فاعلیت الهی، نه طبیعی بلکه ارادی، و بالعنایه (فاقد هدف زائد بر ذات) است و علم تفصیلی فاعل به فعلش عین آن فعل است (فاعل بالرضا)، مانند علم تفصیلی انسان به صورت ذهنی خود که عین همان صورت است و خدای تعالی فاعل

۱. «إذإن المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافاً ولاحقاً ولا معنى له غير كونه أثرًا وتابعاً من دون ذات تكون معروضة لهذه المعاني كما أن العلة المفيضه على الإطلاق إنما كونها أصلاً ومبدأ ومصموداً إليه وملحوقاً به ومتبوعاً هو عين ذاته. فإذا ثبت تناهي سلسلة الوجودات من العلة والمعلولات إلى ذات بسيطة الحقيقة النورية الوجودية متقدماً عن شوب كثرة ونقصان وإمكان وقصور وخفاء برىء الذات عن تعلق بأمر زائد حال أو محل خارج أو داخل وثبت أنه بذاته فياض وبحقيقته ساطع وبهويته منور للسماوات والأرض وبوجوده منشأ لعالم الخلق والأمر، تبين وتحقق أن لجميع الموجودات أصلاً واحداً أو سنخاً فارقاً هو الحقيقة والباقي شؤونه وهو الذات وغيره وأسمائه ونعوته وهو الأصل وما سواه أطواره وشؤونه وهو الموجود وما وراء جهاته وحيثياته... وظهر أن لا ثاني للوجود الواحد الأحد الحق... وكل ما يقع اسم الوجود عليه ولو بنحو من الأنحاء فليس إلا شأنًا من شؤون الواحد الفيوم ونعتًا من نعوت ذاته ولمعة من لمعات صفاته».

بالتجلی است و علم تفصیلی او به فعل، در عین علم اجمالی به ذات خود است، مانند تمثیل ناقص نفس مجرد انسان که در عین بساطت، مبدأ همه کمالاتی است که خود علت آنهاست (طباطبایی، بی تا: مرحله هشتم، فصل هفتم). بر اساس این نگرش حکمی توحیدی ناب، افعال فاعل همه به نحو اجمال و بدون تعینات، در ذات فاعل وجود دارد و تعینات وجودی موجودات ظهور و تجلی اسماء و اوصاف فاعل است (ر.ک: لاهیجی، ۱۳۸۶: ۵۰۳ و ۵۰۷). حاصل راهبردهای عقلی فوق هرچند طرق گوناگونی را در مسئله نیاز عالم کائنات به حضور و فاعلیت دائمی وجود مطلق واجب در پیش روی می نهد، لکن آشکار است که برخی از این راهبردها یا مبانی آنها ژرفای اندیشه توحیدی را در فلسفه اسلامی باز می نمایند.

## ۶. قرآن کریم نیاز دائمی جهان به خدا

قرآن کریم با تعبیرهای گوناگون و مکرر این واقعیت را یاد آور می شود که شما فقیر هستید و تنها خدا غنی است. این تعبیر قرآن توصیف واقعیت هستی انسان و همه پدیده های عالم وجود است که تمام آنها به اقتضای ذات و وجودشان قائم به خود نیستند. تنها ذات حی و قیوم همه هستی منداها، خدای یگانه است: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَلِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (بقره/ ۲۵۵) «قیوم» کسی است که قائم به تدبیر امر آفریدگان خویش است، از آفرینش آغازین ایشان تا ایصال رزق بر آنان (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۲۵/۲). انسان و دیگر موجودات این عالم، مالک حقیقی هیچ چیز حتی هستی و حیات خود نیستند: «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (نحل/ ۹۶). رنگ فنا و نیستی بر پیشانی همه وجودهای امکانی ثبت است: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» (رحمن/ ۲۶). هستی سرمدی تنها از آن ذات یگانه خداست: «وَبَيْنِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (رحمن/ ۲۷). در نگاه توحیدی قرآن، فقر وجودی خصیصه انفصال ناپذیر انسان و همه وجودهای امکانی است و بی نیازی مطلق تنها برای ذات مقدس خداوند است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ» (فاطر/ ۱۵). نیازمندی و حاجت خواهی، وصف دائم همه عوالم وجود است و خداوند هر آن در حال افاضه رحمت به موجودات عالم است: «يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (رحمن/ ۲۹). این نیاز خواهی مربوط به همه جوانب

وجود و وابستگی در اصل وجود همه اشیاء به خدای تعالی است (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۹/۱۰۲). «عن الحارث الأعور قال: خطب أمير المؤمنين عليه السلام فقال: الحمد لله الذي لا يموت ولا تنقضي عجائبه لأنه كل يوم في شأن من إحداث بديع لم يكن» (کلبینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۴۱)؛ «حارث اعور روایت کرده است که حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام خطبه خواند و فرمود: سپاس از آن خداست که نمیرد و شکفتی‌های او پایان نپذیرد؛ زیرا هر روز در کاری است و پدیده تازه‌ای آورد که نبوده است».

## ۷. قرآن، حضور فاعلی خدا در متن همه وقایع جهان

قرآن خدا را آفریدگار همه چیز و همه کس می‌داند و حضور عمیق خدا را در همه وقایع و امور مطرح می‌کند. توحید قرآن معنایی جز این ندارد که هر جا بروی و هر چه را ببینی، او را به خاطر می‌آوری و نقش او را خواهی دید.

خدا هستی و آفرینش را آغاز می‌کند و باز می‌گرداند: «إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ» (یونس / ۱۰)؛ «إِنَّهُ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ» (بروج / ۱۳).

قوام و استقرار و دوام نظام کیهانی از آن خداست: «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا...» (رعد / ۲)؛ «وَيُسَبِّحُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَّ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ» (حج / ۶۵).

صورتگر آدمیان خداست: «هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ» (آل عمران / ۶).

روزی ده و سبب‌ساز بقای روزی‌خواران اوست: «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ» (ذاریات / ۵۸)؛ «وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (نور / ۳۸).

خداست که بادها را برای برانگیختن ابرها می‌فرستد: «اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتُبْرِئُ سَحَابًا»

(روم / ۴۸). خداست که ابری را به حرکت می‌آورد، آن را در هم می‌پیوندد، سپس فشرده

می‌سازد، زان پس قطره بارانی از آن می‌تراود و از آسمان از ابرهایی کوه‌آسا که در آن

تگرگ فرو می‌بارد و آن را به هر که خواهد، می‌زند و از هر که خواهد، برمی‌گرداند

(نور / ۴۳). خداست که شب و روز را در پی هم می‌آورد: «يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ» (نور / ۴۴).

بیرون بردن از ظلمت گمراهی به نور هدایت، کار خداست: «وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى

النُّورِ بِإِذْنِهِ» (مائده / ۱۶).

فرشتگان و روح با اذن خدا نازل می‌شوند: «تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ

أَمْرٌ ﴿قدر / ۴﴾.

خالق حیات و خالق مرگ خداست: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ (ملک / ۲).

خداست که جانها را می گیرد: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ (زمر / ۴۲).

خداست که به سوی بهشت و بخشش می خواند: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ﴾

(مائده / ۱۶).

خداست که می بخشد یا عذاب می کند: ﴿يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ﴾ (فتح / ۱۴).

توبه پذیری کار خداست: ﴿يَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَن يَشَاءُ﴾ (توبه / ۱۵).

عفو و بخشودن گناهان، کار خداست: ﴿وَيَغْفِرُ عَنِ السَّيِّئَاتِ﴾ (شوری / ۲۵)؛ ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ

الدُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ (زمر / ۵۳).

خداست که آیه ای را نسخ یا منسی می نماید و آیت و نشان دیگری را می آورد: ﴿مَا

نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسَّهَا نَأَتْ بِحَرْمِ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ (بقره / ۱۰۶).

نامه اعمال انسان را خدا می نویسد: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِجُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (جاثیه / ۲۹).

پیروزی را خداوند نصیب پیامبر اکرم ﷺ کرد: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾ (فتح / ۱).

قرآن را خدا قطعه قطعه بر پیامبر خود محمد ﷺ فرستاد: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ

عَلَى مُكْتَفٍ وَتَرْتِلَانَهُ تَنْزِيلًا﴾ (اسراء / ۱۰۶).

خداست که جامعه ها را گرفتار سختی و دشواری می سازد: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِّنْ

قَبْلِكَ فَأَخَذْنَا هُمْ بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ﴾ (انعام / ۴۲).

تنها خداست که دعای هر در مانده ای را می شنود و پاسخ می دهد و گره از کار او

می گشاید: ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُ لَكُم خُلَفَاءَ الْأَرْضِ إِلَهُ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا

تَذَكَّرُونَ﴾ (نمل / ۶۲).

آری پیدایش و ظهور هر وجودی در پرتو نور مطلق حق تعالی است: ﴿اللَّهُ نُورُ

السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (نور / ۳۵). ذات واجب تعالی تنها حقیقت مطلق است که بذاته پیدا و

موجب پیدایی و ظهور همه آسمانها و زمین و همه عالم هستی است (ر.ک: طباطبایی،

۱۳۹۳: ۱۲۲/۱۵) و هر چه در هر گوشه این عالم رخ دهد، در قلمرو علم و مشیت و

فاعلیت و صنع خدای تعالی است. آیا حضوری بالاتر از این متصور است؟! راستی را

این همه تأکید و تکرار قرآن بر حضور و نقش خدا در جزء جزء حوادث عالم، آیا بدان

معناست که در نگرش قرآن، علل و اسباب جهان هیچ انگاشته می‌شوند؟ البته آشکار است که این گونه نیست. حضور احاطی و قیومی و فاعلی خدای متعال در پیدایش و بقای تک‌تک رویدادهای این جهان، هرگز به مفهوم نفی نظام اسباب عالم نیست. این خود قرآن است که به ما می‌آموزد مبدأ همه امور خداست، اما خداوند امور عالم را بر اساس نظم و نظام معین و علل و اسباب خود می‌آفریند.

به گفته دیگر، در مسئله «کیفیت صدور موجودات از ذات باری» و طرح این پرسش که: آیا اراده خدا به صورت جدا جدا به آفرینش موجودات تعلق می‌گیرد و هر چیزی را با اراده‌ای جداگانه و مخصوص به آن چیز خلق می‌کند یا آنکه همه اشیاء را با یک اراده واحد و بسیط ایجاد می‌نماید؟ براهین قاطع عقلی و شواهد قرآنی این نظریه را اثبات می‌کند که همه جهان از آغاز تا انجام، با یک اراده الهی به وجود می‌آید، یعنی بی‌نهایت چیز همه تنها با یک اراده بسیط الهی به وجود می‌آید؛ چنان که قرآن کریم می‌فرماید: ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ \* وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ (قمر / ۴۹-۵۰)؛ «ما همه چیز را با اندازه و قدر مشخص آفریده‌ایم و کار ما جز یکی نیست، همچون چشم بر هم زدن». یک فروغ است کین همه نقش نگارین را رقم زده است! به موجب این عقیده، برای آفرینش، نظام خاص و قانون و ترتیب معینی است و اراده خدا به وجود اشیاء، عین اراده نظام است... معنای «نظام اسباب و مسببات» این است که هر معلولی علت خاص و هر علتی معلول مخصوص دارد؛ نه یک معلول مشخص ممکن است از هر علتی بدون واسطه صدور یابد و موجود گردد و نه یک علت معین می‌تواند هر معلولی را بی‌واسطه ایجاد کند. در حقیقت، هر موجود و هر شیئی در نظام علت و معلول، جای مشخص و مقام معلومی دارد؛ یعنی آن معلول، معلول شیء معینی است و علت شیء معین، و این همان مفهوم دقیق ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ است (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۸: ۱/۱۲۷-۱۲۸) و این قدر چیزی جز همان مجرای نظام سببی مسببی نیست. اما تمام مظاهر هستی و همه نظام اسباب و مسببات با هر نقشی که دارند، جلوه‌ها و شئونات ظهور آن نور بی‌مثال‌اند و ذات و اثرشان وابسته به اذن الله است و فاعل حقیقی، مؤثر و مستقل در عالم جز خدا نیست؛ زیرا همه هر چه هستند از آن کمترند که با هستی‌اش نام هستی برند.

## ۸. قرآن و خدای قیوم عالم

در نگاه قرآن، ارتباط خدا با جهان، ارتباط قیومی است. قیومت الهی به معنای جریان مستمر فیض وجود از طرف خدا و قائم بودن و اتکای دائم ممکنات به واجب تعالی است: «(لا قوام لما سواه إلا به)» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۵/۶). ارتباط قیومی به مفهوم معیت دائمی خداوند با اشیاء عالم و استمرار بخشیدن به حیات ایشان است. رابطه خدا و جهان از نظر قرآن، رابطه اتحادی و معیت است. «خدا از جهان جدا نیست؛ او با همه اشیاء هست و اشیاء با او نیستند». قرب حق با موجودات، قرب احاطی است. او هم آغاز همه امور است، هم پایان همه امور، و هم ظاهر و عیان است و هم باطن و نهان: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ (حدید/۳).

آفریننده هستی و راز آگاه تمام حوادث عالم و حاضر در متن وجود همه و عالم به فعل همه، تنها خدای یگانه است: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (حدید/۴).

آفریدگان عالم، مظهر آفریدگار خویش و به اندازه وجود خویش آیت و جلوه اویند. بنابراین آفریدگار جهان، احاطه کامل بر متن هستی موجودات دارد. ﴿وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (طلاق/۱۲). او احاطه قیومی به یکایک مخلوقات دارد، یعنی هیچ نوع فاصله و جدایی میان او و مخلوقاتش نیست: ﴿إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (هود/۵۶).

جهان را سربه‌سر آینه می‌دان

به زیر پرده هر ذره پنهان

به هر یک ذره‌ای صد مهر تابان

جمال جان‌فزای روی جانان

(شبستری، ۱۳۶۱: ۲۳)

## ۹. وجود بی‌تعین اشیاء در علم واجب و صدور فیض

### ۱-۹. تحلیل عقلی حکمی

بر اساس تحلیل عقلی حکمی، مصادیق وجودهای هستی پیش از آفرینش به عنوان

شیء، نه موجود و نه معدوم، بلکه ممکن الطرفین اند نه ممتنع. علت تامه به حسب فاعلیت تام خود آن‌ها را پدید آورده است. به گفته دیگر، هر ماهیت ممکن که موجود شده، مسبوق به عدم ذاتی است و اکنون که موجود شده است، دارای حدوث ذاتی است. وقتی هر وجود امکانی اعم از مادی یا مجرد در پرتو افاضه واجب، پای در هستی نهاده است، پس هر ممکن موجود، نسبت به مبدأ وجودش حدوث ذاتی دارد. بر همین اساس، مجموع ممکنات هستی یافته، ذاتاً حادث و مسبوق الوجود به وجود واجب تعالی هستند و اشیاء از نیستی محض تکون نمی یابند. خلقت از «عدم» محال عقلی است، امر معدوم منشأ وجود نمی شود و پذیرش آن مستلزم انقلاب ذات (تحول عدم به وجود) است. آفرینش از وجود نیز تحصیل حاصل است. از این روی در تبیین خلقت اشیاء، حکیمان مسلمان، نه از وجود شیء، نه از عدم پیشین، بلکه نظریه صدور فیض از فیاض مطلق را مطرح کرده اند:

«وما سواه رشحات فیضه ولمعات نوره الحاصلة بعد تامه و کماله فی ذاته الممجدة وصفاته المقدسة» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۰۶/۲؛ همو، ۱۳۶۶: ۱۸۰-۷۹/۴).

بر اساس این نظریه، اگر حدود و تعینات را کنار بگذاریم، تمام موجودات علی نحو البساطة و بدون تعین وجودی، در واجب هستند، لکن هر وجودی با حدود و تعین وجودی خویش در ذات علت نیست (طباطبایی، بی تا: مرحله دوازدهم، فصل بیست و سوم).

## ۹-۲. تبیین قرآنی

نگرش توحیدی قرآن به هستی آن است که حوادث عالم پیش از آفرینش، نیستی محض نبوده اند. از آیات شریفه قرآن استفاده می شود که صورت بی تعین اشیاء در علم ازلی حق تعالی موجود بوده است و موجودات جهان پیش از آفریده شدن در خزانه علم الهی بوده اند. نزول و پیدایش موجودات بر اساس نظام ترتبی و علی معلولی و شرایط و زمینه ها صورت می گیرد: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر/ ۲۱). مضمون آیه شریفه نشان می دهد که آفرینش عینی اشیاء، بر حسب اندازه معین و حدود و شرایط وجودی هر پدیده و مسیر پیدایش علی معلولی آنهاست که همه در علم ازلی حق بوده است



﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرُوجِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلْمَاتٍ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (انعام / ۵۹)؛ «کلیدهای غیب، تنها نزد خداست و جز او کسی آن‌ها را نمی‌داند. او آنچه را در خشکی و دریاست می‌داند. هیچ برگ‌گی (از درختی) نمی‌افتد، جز اینکه از آن آگاه است و نه هیچ دانه‌ای در تاریکی‌های زمین و نه هیچ تر و خشکی وجود دارد، جز اینکه در کتابی آشکار [کتاب علم خدا] ثبت است.» این آیه نیز دلالت دارد که همه حوادث عالم وجود در علم الهی است؛ همچنان که آیات دیگر نیز بر این مطلب دلالت دارند.

﴿الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (ملک / ۱۴)؛ «آیا آن کسی که موجودات را آفریده از حال آن‌ها آگاه نیست؟! در حالی که او [از اسرار دقیق] باخبر و آگاه است!». همچنان که اکنون نیز ارتباطی بی‌تکیف و بی‌قیاس میان ذات واجب و یک‌یک نیازمندان عالم وجود برقرار است که فرمود: ﴿وَأَسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ (نساء / ۳۲). محورهای چندگانه فوق تنها برخی از مفاهیم توحیدی قرآن کریم و حضور فاعلی مستمر خدا در کارگاه هستی را بازنمایی کرد. سراسر قرآن حضور و احاطه ذات بی‌مثال و کمال بی‌حد و زوال خدای کردگار را عیان می‌سازد. مفاهیم کلیدی آیات فوق آن است که:

۱. خدای قرآن نور و به ظهور آورنده کائنات است: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. اطلاق نور بر خدا نه مجاز که عین حقیقت است.
۲. از مفاهیم کلیدی قرآن این است که خدای قرآن، قیوم همه موجودات است و پیدایش و دوام موجودات عالم، متکی به ذات واجب‌الذات الهی است: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾.
۳. از مفاهیم کلیدی قرآن آن است که اشیاء هستی در عین موجود بودن، مالک وجود خویش نبوده، خوداتکا نیستند. آن‌ها در همان حال بودن هالک و فانی‌اند. خدای یکتا مالک تمام ملک وجود است و همه آفریدگان با تمام وجود و شئون وجودشان نیازخواه واجب تعالی هستند: ﴿سَأَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ و از این رو خدای قرآن همواره در آفرینش تازه است: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ و البته روشن است که مراد از یوم نه پاره زمان، بلکه خلق دمام است.

## ۱۰. آفرینش مستمر در بی‌زمان!

پیشتر اشاره شد که حدوث عالم، حاکی از وابستگی جهان به واجب است. اما حادث چگونه می‌تواند به قدیم ارتباط داشته باشد؟ مسئله «حدوث و قدم» و ربط حادث به قدیم، از مسائل بحث‌انگیز متافیزیک در میان متکلمان و فیلسوفان بوده است. اهمیت این مسئله آن‌سان اساسی می‌نموده است که علامه حلی در شرح تجرید آن را از اشرف مسائل می‌شمارد (حلی، ۱۴۰۷: ۱۷۰). اصل حدوث و مسبوق بودن عالم به نیستی، مورد وفاق متکلمان و فیلسوفان بوده است، اما تفسیر ماهیت حدوث محل اختلاف این دو گروه بوده است. متکلمان حدوث جهان را «زمانی» می‌دانستند و بر اساس آن خدا را اثبات می‌کردند. ایشان جهان طبیعت یا عالم اجسام را به دلیل برخورداری از حرکت و سکون، متناهی و حادث زمانی می‌دانستند: «والأجسام کلّها حادثه...» (همان؛ فخرالدین رازی، ۱۹۶۶: ۱۳۳/۱؛ فیاض لاهیجی، ۱۳۷۲: ۱/۱۳۳۱). به گفته دیگر، تحلیل متکلمان از رابطه خدا و عالم، رابطه مُحدث و حادث است. ملاک نیاز در نظر ایشان حدوث است. جهان از این رو که حادث است به خدای مُحدث نیاز دارد (ر.ک: فخرالدین رازی، ۱۳۵۳: ۳؛ حلی، ۱۴۱۹: ۵۴؛ ایجی، ۱۳۵۲: ۴/۲-۳؛ مجلسی، ۱۴۱۲: ج ۵۴، کتاب السماء و العالم، باب حدوث العالم).

اما بزرگ‌ترین چالش در مقابل این نظریه، نقش خدا در استمرار جهان و حضور خدا در صحنه کائنات آفریده خویش است. به همین خاطر، بوعلی روش متکلمان در تبیین ارتباط خدا با جهان را حصرگرایی ناروا نامید که رابطه خدا با عالم را در سطح علل اعدادی بنا و بنا، و در سطح ایجاد و حدوث فرو کاسته است. این در حالی است که بر اساس امکان ذاتی مخلوقات، نمی‌توان میان علت محدثه و علت مبقیه تفکیک کرد. از این رو، ارتباط فاعلی واجب با اشیاء عالم، هم در ایجاد و هم در ابقاء (یعنی احداث مستمر) است (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۳/۷۵-۷۹). بنابراین فیلسوفان مسلمان، جهان را حادث ذاتی و فعل ازلی واجب دانستند که بیانگر مسبوقیت وجود هر ممکن به عدم ذاتی است. آنان اثبات وجود خدا را نه بر حدوث زمانی بلکه بر اساس وجوب وجود و سرمدی بودن حق تعالی (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۳؛ حلی، ۱۴۱۳: ۲۹۱) و فاعلیت تام و اطلاق فیض خدا تحلیل کرده، آن را نامنقطع دانستند. ایشان فاعلیت خدا را از طریق سلسله

علل طولی ارزیابی کرده، خدا را پیوسته هستی بخش جهان دانستند (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۴۳۲-۴۳۷). بوعلی در نمط پنجم اشارات، با نقد دیدگاه متکلمان که خدا را تنها محدث و موجد عالم می‌انگاشتند، به ارتباط و حضور خدا در دو ساحت ایجاد و ابقا می‌پردازد (همو، ۱۴۰۳: ۶۸/۳). به عقیده وی، صفت امکان و وجوب غیری که وصف لاینفصل برای ممکن است، مستدعی حضور و نقش فاعلی خدا در پیدایش و استمرار عالم است (همان: ۷۹-۷۵/۳). صدرالمآلهین البته در پرتو نظریه «حرکت جوهری» خود تحلیلی نو از حدوث عالم ارائه داد که بسیاری از گره‌های این مسئله را رمزگشایی کرد. بر اساس نظریه حرکت جوهری، حرکت نه امری عارض بر اشیاء، بلکه نحوه‌ای از هستی و یک صفت تحلیلی تلقی می‌شود:

«فالحقّ الحقیق بالتصدیق أنّ الأمر المتجدّد الذات والهویّة، هو نحو وجود الطبیعة الجسمانیّة» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶۱/۳ و ۱۳۱).

بر اساس این تحلیل، حدوث زمانی یک وصف هستی‌شناختی و عین هویت یک موجود مادی است، نه امری عارض بر آن:

«فالحقّ فی هذا المقام أن یقال أنّ مفهوم الحدوث أمر زائد بحسب المفهوم علی الوجود وهو عین الوجودات الحادثة التي للأشیاء الجزئیة الكائنة الفاسدة فإنّها بنفس هویاتها الشخصیة حادثة» (همان: ۲۵۱/۳-۲۵۲).

از آنجا که بر اساس حرکت جوهری، زمان از حرکت برمی‌خیزد و جهان ماده یک قطعه حرکت بیش نیست، بنابراین زمان از خود جهان برمی‌خیزد. بدین رو سؤال از این که: جهان کی خلق شده؟ سؤالی بی‌معناست؛ همچنان که سؤال از مکان و کجایی مجموع کائنات مادی بی‌معناست. در حقیقت مجموع جهان کائنات مادی در «بی‌زمان و بی‌مکان» واقع است. بنا بر نظریه حرکت جوهری، ذره ذره جهان هر لحظه در حدوث و آغاز است. از این رو مجموع جهان که حکمی جز حکم اجزاء ندارد، نیز حادث است. اما برای این حدوث، نقطه آغاز زمانی نمی‌توان یافت. یعنی این حادث‌ها و حدوث‌ها بی‌نهایت‌اند (همان: ۲۸۲/۷، سفر سوم، موقف دهم).<sup>۱</sup> گذشت جهان یعنی حرکت جهان، و

۱. «فی دوام جود المبدأ الأول وأزلیة قدرته و بیان أنّه لم ینقطع ولا ینقطع فیضه عمّا سواه أبداً ولا یتعطل عن الفعل دائماً مع أنّ العالم متجدّد کائن فاسد».

حرکت جهان یعنی حدوث تدریجی آن، و حدوث تدریجی آن یعنی پدید شدن در هر لحظه. اجسام در ذات و جوهرشان، هم اتصاف حقیقی به حرکت و دگرگونی دارند و هم اتصاف حقیقی به زمان و گذرایی. بدین رو زمان، ظرفی مستقل از اشیاء نیست که وجود جداگانه‌ای داشته باشد و امور زماندار در آن بگنجد، بلکه همانند حجم اجسام، صفتی ذاتی و درونی برای آنهاست و طبعاً هر پدیده‌ای زمان مخصوص به خود خواهد داشت که از شئون وجودش به شمار می‌رود (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۱۴۶/۲، درس ۴۳).

در پرتو این نظریه، منازعات دیرپای متکلمان و حکما بر سر حدوث و قدم عالم و لحظه آغاز خلقت رخت برمی‌چیند و جهان دم‌به‌دم خلق می‌شود و هر لحظه در حال حدوث است؛ جهانی پویا که پیوسته با هویتی نو آفریده می‌شود و خدا وجودی سیال را می‌آفریند که دارای حرکت و زمان است. حدوث زمانی یک واقعه تاریخی نیست تا پرسش شود خدا کی جهان را آفرید؟ بلکه وجودها و آفریده‌های خدا بر دو گونه‌اند: برخی ثابت‌اند مانند مجردات، و برخی سیال‌اند مانند جهان ماده و طبیعت. هویت جهان طبیعت و شخصیت آن، هویتی تدریجی و نوشونده و پیوسته در حال خلق شدن است. بدین رو مجموع کائنات مادی و البته همه موجودات غیر مادی، در لا زمان و لامکان واقع‌اند. فعل الهی و ذات قدیم باری که همان خلقت مجموعه ممکنات است در لا زمان واقع است (طباطبایی، بی‌تا: مرحله هشتم، علت و معلول، فصل سوم).

### ۱۱. جعل بسیط و آفریدگار موجودات ثابت و متغیر

از جمله مسائل بحث‌انگیز حضور آفرینشی خدا و خلق مدام، ربط موجودات متغیر به خدای بالذات ثابت است. همان‌سان که مشهود است، جهان طبیعت و موجودات آن پیوسته در حال دگرگونی هستند. از دید عقل، معلول متغیر، علتی متغیر می‌طلبد. از سوی دیگر علت همه دگرگونی‌های عالم، خداوندی است که دگرگونی در او راه ندارد. این معمایی بود که فیلسوفان متقدم، گشایش آن را در سایه ارجاع تغییرات جهان به حرکات دائمی و دوری افلاک می‌جستند (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۶: ۴۳۵؛ همو، ۱۳۶۳: ۳۱-۲۷؛ همو، ۱۳۷۵: ۱۳۸/۳، همو، ۱۳۸۳: فصل ۱۷/۳۵۲). اما راهبردی که حکمت و الهیات اسلامی شیعی در تاریخ تکاملی خود و به یمن حکمت متعالیه بدان نائل شد، ریشه این

مشکل را از بُن برآورد. این نظریه بیان داشت که نیاز معلول متغیر به علت متغیر، در موجوداتی صادق است که تغییر زائد بر ذات آنهاست. در این نوع موجود علت باید دو کار کند؛ یکی آفریدن خود شیء، و دوم ایجاد دگرگونی و حرکت در آن. اما موجودی که هویت او عین دگرگونی و تغییر است، نیاز وی به علت، نیازی بسیط است نه مرکب، و آفریدن آن شیء از سوی علت، عین حرکت دادن اوست؛ زیرا وجود و هستی او عین تحرک است. پس موجودی که هویتی گذرا دارد و از جنبه هستی‌پذیری، متکی به علت خویش است، آنچه را که از علت دریافت می‌کند، همان هستی اوست؛ یعنی خالق، تحول را به او نمی‌دهد، بلکه او را وجودی متحول می‌آفریند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۹۶-۳۹۲/۲، ۶۷-۶۱/۳، ۱۱۸-۱۰۴ و ۱۳۳-۱۴۱).

پس نظر به اینکه عالم طبیعت آفریده‌ای است که هویتش عین تجدد و سیلان و تغییر است، نه آنکه عالم ماده یک چیز باشد و تغییر و حرکت آن چیز دیگر، بنابراین ارتباط آن به علت ثابت، موجه و معقول است. جاعل یک جعل دارد و آن اینکه هویت تجددپذیر آن را جعل کرده است (طباطبایی، بی‌تا: مرحله دوازدهم، فصل بیست و دوم). به گفته دیگر، «حرکت» نه از مقولات ماهوی، بلکه از مفاهیم انتزاعی است که از نحوه وجود مادیات انتزاع می‌شود، چنان که مفهوم «ثبات» از نحوه وجود مجردات انتزاع می‌گردد. همان گونه که ثبات امری خارج از ذات و عارض بر موجود مجرد نیست، حرکت نیز عارض خارج از ذات و عارض بر موجود مادی نیست (مصباح‌یزدی، ۱۳۶۸: ۱۴۶/۲، درس ۴۳). عالم طبیعت وجودی است که تغییر در ذات آن است. حرکت در جوهر این نوع وجودات است و تغییر نحوه وجود آنهاست. پس تغییر آنها محتاج جعل دیگری نیست. یک وجود ازلی است که ذاتاً متغیر بوده است. همین عالم طبیعت در سایه حرکت جوهری خود به سوی کمال پیش می‌رود و به عالم برزخ می‌رسد و فرجام حیات حقیقی رستاخیزی قیامت و بازگشت به لقاء الهی خواهد داشت (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۹۳: دفتر ۴۸/۱۱۳۷).

### نتیجه‌گیری

به رغم تفکر دینی دیرین و نوین غرب، خدای جهان از دیدگاه قرآن و تحلیل برهان، خدایی است که دائم در متن هستی حضور دارد و پیوسته در آفرینشی نو است. به

اقتضای تحلیل عقلی و براهین منطقی، موجود ممکن در ذات و در کنه وجود خود، نیازمند و وابسته به واجب است و این نیاز هم در ایجاد و هم در ابقاء و استمرار وجود او برقرار است. وانگهی جهان طبیعت که دارای هستی سیال و متجدد الهویه است، پیوسته در حال نو شدن است، نیازمند به واجب تعالی است و از منظری ژرف‌تر، موجودات امکانی با تمام مراتب و نظام اسباب و مسببات خود، جلوه ظهور باری تعالی هستند و بدون پیوند با او هیچ در هیچ‌اند. از این رو قرآن کریم موجودات عالم را فقیر و در عین وجود، فانی می‌داند و خدای متعال را مالک و محیط و قیوم همه هستومندها می‌شمارد. قرآن حضور عمیق خدا را در همه وقایع و امور نافذ می‌داند. توحید قرآن بدین معناست که هر شیء نشان از نقش خدا دارد. معلوم شد که در نگاه قرآن ارتباط خدا با جهان، ارتباط قیومی است. قیومیت الهی به معنای جریان مستمر فیض وجود از طرف خدا و اتکای دائم ممکنات به واجب تعالی است.

به حسب تحلیل عقلی که فیلسوفان مسلمان نیز بر آن اساس مشی کردند، جهان حادث ذاتی و فعل ازلی واجب، و وجود هر ممکن مسبوق به عدم ذاتی است و اثبات خدا بر وجوب وجود و سرمدی بودن حق و فاعلیت تام و اطلاق فیض خدا مبتنی است و با تحلیل دقیق‌تر، ذره‌ذره جهان هر لحظه در حدوث و آغاز است و مجموع جهان نیز حادث است و برای این حدوث، نقطه آغاز زمانی نمی‌توان یافت و این حادث‌ها و حدوث‌ها بی‌نهایت‌اند. در پرتو این نظریه هستی‌شناختی، منازعه در حدوث و قدم عالم و لحظه آغاز خلقت برچیده می‌شود و جهان دم‌به‌دم در حال پیدایش است. آفریده‌های خدا البته برخی چون مجردات ثابت‌اند و برخی چون جهان طبیعت سیال‌اند. هویت جهان طبیعت، تدریجی و پیوسته در حال آفرینش است و مجموع کائنات مادی و البته همه موجودات غیر مادی، در لازمان و لامکان واقع‌اند. با توجه به این تحلیل که هویت عالم طبیعت را عین تجدد و سیلان می‌داند و «حرکت» را مفهوم منتزع از وجود مادیات می‌شمارد، نه امر عارض بر آن، آشکار شد که ارتباط این جهان به علت ثابت موجه و معقول است و سخن اساسی این مقال آن است که خدای قرآن همچنان که اقتضای براهین گوناگون عقلی نیز آن است، خدای دائم‌الحضور در متن هستی و پیوسته در کار آفرینش است و جهان دمامد در حدوث نو است: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾

## کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبيهات*، قم، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
۲. همو، *الالهيات من الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، خورشید، ۱۳۷۶ ش.
۳. همو، *المبدأ والمعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۴. همو، *النجاة*، شرح فخرالدین اسفرائینی، تحقیق حامد ناجی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۵. همو، *شرح‌الاشارات والتنبيهات مع المحاکمات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۶. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *تفسیرالتحریر والتنویر*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۳۹۴ ق.
۷. ایجی، عضدالدین، *شرح‌المواقف*، قم، شریف رضی، ۱۳۵۲ ق.
۸. باربور، ایان، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴ ش.
۹. برت، آدوین آرفر، *مبای‌مابعد‌الطبیعی*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۷۸ ش.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، *تحریر تمهید القواعد*، تحقیق حمید پارسا، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۱۱. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، *کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، چاپ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۱۲. سبزواری، ملاهادی، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۱۳. شبستری، شیخ محمود، *شرح گلشن راز*، به اهتمام صابر کرمانی، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۱ ش.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۵. همو، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.
۱۶. همو، *تفسیر القرآن‌الکریم*، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق. و ۱۳۹۳ ق. و ۱۳۹۴ ق.
۱۸. همو، *نهایة‌الحکمه*، قم، مرکز نشر دارالتبلیغ، بی‌تا.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح فضل‌الله طباطبایی یزدی، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۲۰. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد، *تجرید الاعتقاد*، تحقیق حسین جلالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۲۱. عهدین، بی‌جا، انجمن پخش کتب مقدسه در میان ملل، بی‌تا.
۲۲. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، *الاربعین فی اصول‌الدین*، دکن، حیدرآباد، مجلس دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۵۳ ق.
۲۳. همو، *المباحث‌المشرقیه*، تهران، مکتبه الاسدی، ۱۹۶۶ م.
۲۴. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، *گوهر مراد*، تصحیح زین‌العابدین قربانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲ ش.

۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۶. لاهیجی، محمدجعفر بن محمدصادق، *شرح رساله المشاعر*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.
۲۷. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، چاپ سوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۲۹. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۶۸ ش.
۳۰. موسوی خمینی، سیدروح الله، *توحید از دیدگاه امام خمینی*، تبیان دفتر ۴۸، تدوین فروغ السادات رحیم پور، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۳ ش.
۳۱. مولوی، جلال الدین محمد، *مثنوی*، از نسخه نیکلسون، چاپ دوم، طلوع، ۱۳۷۳ ش.

