

بررسی براهین خداشناسی در کلام امام علی (ع)

دکتر اقدس یزدی*

سیده مریم حسینی**

چکیده

اثبات وجود مبدأ هستی از اصیل ترین دغدغه های فلسفی تفکر بشری بوده است و یکی از مهم ترین مباحث فلسفی به شمار می رود. از نظر امام علی (ع) سرلوحه دین شناخت خداوند است؛ زیرا سایر مبانی اعتقادی انسان بر بنای شناخت توحیدی او استوار می گردد و اگر انسان در این مسئله شناخت درستی داشته باشد، می تواند در سایر مراحل کمالی گام های درست و محکمی در مسیر سعادت غایی بردارد. امام علی (ع) که خود عالی ترین مرتبه شناخت را نسبت به خدای متعال داشته اند، در این مسئله کلمات گران بهائی را برای ما به یادگار گذاشته است. در این نوشتار سعی بر این است تا براهین اثبات وجود خداوند را از منظر امام علی (ع) مورد بررسی قرار دهیم. ایشان در عباراتی ما را به توجه و تدبیر در مخلوقات و چگونگی ساختار وجودی آن ها رهنمون می شوند تا بتوانیم از نظم و هماهنگی و تغییر و حدوث آن ها پی به وجود خالق عالم، دانا و حکیم ببریم که خود از حرکت و حدوث میرا باشد. هم چنین امام در براهین دیگری مثل امکان و وجوب و صدیقین و... وجود خداوند واجب الوجود، بسیط، مطلق و بی نیازی را معرفی می کنند که همه موجودات به او وابسته و نیازمند هستند.

کلمات کلیدی: عقل، برهان، خداشناسی، امام علی (ع).

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه قم.

** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام دانشگاه قم.

مقدمه

مسئله وجود خداوند یکی از مهم ترین و سابقه دارترین مسائل فکری انسان است و اعتقاد یا عدم اعتقاد به وجود خداوند نقش بسیار مهمی را در سعادت یا شقاوت انسان ها دارد. پس بر هر انسانی لازم است که در پی شناخت این مسئله باشد که آیا در واقع خدایی وجود دارد یا این که عالم به خودی خود به وجود آمده است؟ به همین دلیل از منظر امام علی (ع) شناختن خداوند متعال، برترین معرفت معرفی شده است و چه بهتر است که انسان خدای متعال را از منظر فردی که خداوند را به خوبی می شناسد مورد بررسی قرار دهد چرا که خود حضرت فرمودند: «من خدایی را که شناسم عبادت نمی کنم» (نهج البلاغه، خ ۱۷۹)، و این نشان دهنده شناخت عالی امام علی (ع) از خداوند می باشد.

برهان پذیر بودن مسئله اثبات وجود خداوند

برهان قیاسی است که از مقدمات یقینی فراهم آمده باشد، خواه یقینیات اولی باشد که عبارت است از ضروریات و خواه یقینی به واسطه اولیات، که عبارت است از نظریات. ابن سینا می گوید: «برهان قیاسی است مرکب از یقینیات برای کسب نتیجه یقینی» (جمیل صبا، ۱۳۶۶، ص ۱۹۳). برخی امکان اقامه برهان بر اثبات وجود خدا را مورد تردید قرار داده اند. صدر المتألهین استدلال آنان را این گونه نقل می کند: احتجاج منحصر در دو نوع است: انئی و لمئی. واجب تعالی، به هیچ وجه معلول چیزی نیست. پس هر استدلالی که بر اثبات خدا اقامه شود، لمئی نخواهد بود، بلکه دلیل انئی است و دلیل انئی هم که مفید یقین نیست (صدر المتألهین، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۲۷) در پاسخ می توان گفت که مراد حکما از نفی استدلال عقلی بر اثبات خدا، نفی اقامه برهان لمئی است نه نفی هرگونه برهان. در منطق، برهان به لمئی (سیر از علت به معلول) و انئی به انئی مطلق (سیر از یک ملازم به ملازم دیگر) و دلیل (از معلول به علت) تقسیم می شود. برهان انّ مطلق که از آن به برهان شبه لمّ هم تعبیر شده است، نزد منطق دانان و فلاسفه اعتبار دارد و مفید یقین است. چنان که از ظاهر سخنان ابن سینا به دست می آید که اولاً اقامه دلیل قطعی بر اثبات وجود خدا ممکن است و ثانیاً آن دلیل از نوع انّ مطلق است. «فالأول لیس علیه برهان محض لانه لا سبب له بل کان قیاساً شبیهاً بالبرهان، لانه استدلال من حال الوجود انه یقتضی واجبا و ان ذلک الواجب کیف یجب ان یکون» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۳).

بررسی براهین خدائشناسی «کلام امام علی (ع)»

صدر المتألهین نیز برای اثبات عقلی وجود خدا از برهان شبه لَمْ خبر می دهد:

«إن الواجب لا برهان عليه بالذات بل بالعرض و هناك برهان شبيهة بالمی» (صدر المتألهین، همان، ج ۶، ص ۲۸ - ۲۹)

علامه طباطبائی، اصولاً براهین کارآمد در فلسفه و اثبات خدا را، از نوع براهین إن مطلق می داند که یقین آمور و مورد اعتماد است. «البراهین الدالة علی وجوده تعالی کثیرة متکاثرة و أوثقها و أمتنها هم البرهان المتضمن للسلوک إلیه من ناحية الوجود ... و هو كما ستقف علیه برهان إنی لسلوک فیه من لازم من لوازم الوجود إلی لازم آخر» (طباطبائی، ۱۴۱۴، ص ۲۶۸).

استاد مصباح یزدی، در این باره می فرماید: «براهین فلسفی که بر اساس تلازم عقلی بین حدود برهان إقامه می شود، خواه برهان لَمْ نامیده شود یا برهان إنی، از ارزش منطقی کافی برخوردار است و إنی نامیدن آن ضروری به اعتبار و ارزش آن نمی زند، بلکه می توان گفت، هر برهان لَمْ متضمن یک برهان إنی است، که کبرای آن را محال بودن انفکاک معلول از علت تامه تشکیل می دهد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۶۲).

نکته قابل ذکر این است که می توان با برهان اَنْی نیز، وجود خدا را به طور یقینی اثبات کرد؛ فرایند برهان اَنْی، مشاهده معلول و رسیدن به یک علت است. مثلاً از مشاهده ممکنات، به وجود علتی به نام واجب الوجود می رسیم. اوصاف دیگر این علت مانند واحدیت، نامتناهی و ... را با براهین دیگر از جمله دلایل توحید ثابت می کنیم (عسکری سلیمانی، ۱۳۸۰، ص ۲۰۳). براهینی مثل حرکت، نظم و حدوث از جمله براهین اَنْی هستند که صرف وجود خدا را ثابت می کنند و براهینی مثل صدیقین، امکان و وجوب، و امکان فقری از جمله براهین شبه لَمْ هستند که مفید یقین اند.

بررسی براهین خدائشناسی در کلام امام علی (ع)

در سخنان امام (ع) استدلال بر وجود خداوند را به طور مستقل کمتر مشاهده می کنیم؛ یعنی عنوانی تحت براهین اثبات وجود خدا مشاهده نمی شود؛ زیرا مخاطبان امیرالمؤمنین (ع) اشخاصی بودند که به وجود خدا اعتقاد داشتند و در وجود خدا کمتر شک و شبهه می کردند و تنها لازم بود که اعتقادات آن ها تصحیح شود و به همین خاطر است که می بینیم که حضرت

بیشتر در مورد صفات خداوند بحث می کردند و ما در این جا در حد توان خود به برخی از دلایل اثبات وجود خدا پرداخته ایم.

۱. برهان حرکت

یکی از براهین جهان شناختی در اثبات وجود خداوند برهان حرکت است. وجه تسمیه این برهان به برهان حرکت این است که در آن وجود حرکت در عالم بدیهی دانسته شده و با استفاده از نیازمندی حرکت به محرک و محال بودن سلسله نامتناهی محرکات و متحرکات وجود محرک نا متحرک اثبات می شود. این برهان در ابتدا در آثار افلاطون و ارسطو و پس از آن در آثار حکمای اسلامی استفاده شده است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۹). همانطور که می دانیم متحرک، موجب حرکت نمی شود؛ زیرا محرک، فاعل است و متحرک، قابل؛ و فاعل، حیثیت وجدان دارد و قابل، حیثیت فقدان. یعنی محرک، حرکت می دهد و متحرک می خواهد حرکت را بپذیرد. به تعبیری فاقد شیء معطی شیء نمی شود. پس متحرک، احتیاج به محرکی غیر از خود دارد. آن محرک، اگر خود متحرک باشد، باز نیاز به محرک دیگری است. سلسله محرک ها باید ناگزیر به محرکی ختم شود که دیگر خود متحرک نباشد؛ در غیر این صورت گرفتار دور یا تسلسل می شویم و چون دور و تسلسل باطل است؛ پس بالضرورة به محرک غیر متحرک می رسیم. ملا صدرا در ادامه می فرماید: این محرک به دلیل اینکه تغییر و دگرگونی در او راه ندارد و از قوت و حدوث مبزاً می باشد واجب الوجود است (صدر المتألهین، همان، ۴۲ و ۴۳).

صدر المتألهین خود بر اساس حرکت جوهری اثبات کرده است که کل عالم ماده در حال حرکت و دگرگونی می باشد و این حرکت، ذاتی عالم ماده است که جلوه های آن را به صورت حرکت در اعراض می بینیم. او مطرح می کند که نخستین کسی که حرکت در جوهر را مطرح کرده است، خداوند حکیم است که می فرماید: «کوه ها را می بینی و آنها را جامد و ساکن می پنداری، در حالی که مانند ابر در حرکتند» (نمل/۸۸).

بررسی برهان در کلام امام علی (ع): در میان موجودات طبیعی موجودی نداریم که در قلمرو حرکت نبوده، و حرکت بر آن حاکم نباشد. به تعبیر ابن سینا موجودات عالم، نزد متفکران مادی منحصر در ماده اند که «کل موجود مادی» و اگر چیزی ماده و حرکت نداشت، فاقد هستی است؛ (ابن سینا، همان، ص ۵). بر همین اساس، مارکسیستها بحث درباره خدا و متافیزیک را بحثی بیهوده می دانند، آنها اندیشه های اندیشمندان الهی را خرافی می پندارند. به عبارت دیگر

بررسی براین خدائشناسی «کلام امام علی (ع)

آنها می گویند: هر موجودی مادی است و قهراً هر موجودی در حال حرکت و دگرگونی است و موجود تغییر ناپذیر نداریم؛ پس بحث را پیرامون خدا و سایر مسائل متافیزیکی که محکوم حرکت نیست و تفسیر و تحویل مادی در آن راه ندارد را بیهوده و ره آورد آن را خرافی می شمردند. امیرالمومنین (ع) در خطبه ای بلند و توحیدی می فرمایند:

«خدا محکوم حرکت نیست، نه با حرکت کار می کند و نه حرکت در ذات واجب راه دارد، علیت و فاعلیت او نیز، با حرکت همراه نیست» (نهج البلاغه، خ ۱۸۶).

در این بیان حضرت سه مطلب است:

۱. هستی خدا منزّه از حرکت است.
۲. علیت خدا، فاعلیت و تأثیرش از حرکت منزّه است.
۳. کار خدا، یعنی آنچه به نام فعل خدا مطرح است و آنچه را خدا آفریده، بخشی از آنها که مجردند، مصون از حرکت و تغییرند و بخشی هم که مادی اند محکوم حرکت و مشمول تحول و دگرگونی هستند.

بار دیگر حضرت در جمله ای می فرمایند:

«بر خداوند سکون و حرکت جاری نمی شود» (همان).

خدا نه متحرک است و نه ساکن؛ زیرا سکون و حرکت مقابل یکدیگرند و تقابلهای هم به نظر صدرالمتألهین، تقابل ملکه و عدم ملکه است. ومصادق این دو، موجود مادی و بالقوه است که اگر بالفعل دگرگون نشد می گویند «ساکن»، و اگر بالفعل تحول در آن راه یافت می گویند «متحرک». چیزی که ماده ندارد و خالق جسم و ماده است، ثابت است نه ساکن و نه متحرک. او ثابت دارد نه سکون، سکون در مقابل حرکت است که صفت موجود مادی است. از این رو حضرت می فرمایند: خداوند حرکت پذیر و سکون پذیر نیست، تحوّل و جمود و سکون در او راه ندارد؛ زیرا حرکت را او آفریده و اعطا کرده است؛ چیزی که آفریده خداست بر او حکومت نخواهد کرد.

«چگونه چیزی که او خود، آن را جاری ساخته، بر او جاری شود، و آنچه که خود ایجاد کرده، به او برگردد، و آنچه که خود آن را پدید آورده، در او پدیدار شود؟ اگر چنین بود، ذات او گوناگون می گشت و کنهش پراکندگی می پذیرفت و دیگر حقیقت او از ازل بودن امتناع می ورزید» (همان).

یعنی موجودی که محکوم حرکت است ازلی وابدی نخواهد بود، ونیز بسیط ومجرد هم نخواهد بود تا آن جا که باز حضرت می فرماید:

«او به قدرت امتناع (عدم امکان)، از اینکه چیزی که در غیر او تأثیر می گذارد، در او اثر بگذارد، بیرون است، هیچ دگرگونی، غروب و زوالی در خدا نیست» (همان).

حرکت نه در ذات واجب تعالی راه دارد و نه در صفات ذاتی او. در جهان طبیعت، هم حرکت در جوهر و ذات موجودات راه دارد و هم تحول در اوصاف آنها، ولی در خداوند، هم ذاتش منزّه از دگرگونی است و هم صفاتش که عین ذات اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۶۱-۶۴).
حرکت و سکون از جمله آثار حق تعالی در اجسام می باشد، و محال است که آثار وی بر او عارض شود. این که حرکت آثار خداوند در اجسام است، امری روشن است و نیاز به استدلال ندارد، اما محال بودن وقوع حرکت در ذات الهی به چند دلیل است:

۱. محال است که وجود اثر بر مؤثر مقدم شود؛ زیرا این اثر اگر شرط کمال خداوند باشد، لازمه اش نقصان در ذات الهی است و این امر با واجب الوجود بودن سازگاری ندارد و اگر از صفات کمال نباشد؛ بلکه خداوند بدون آن دارای کمال باشد، در این صورت اثبات آن برای وی نقص به حساب می آید؛ زیرا آن چه زائد بر کمال مطلق باشد نقص است و نقص نیز از خداوند محال است.

۲. اگر حرکت در ذات الهی عارض شود لازمه اش تغییر و دگرگونی در ذات الهی است و تغییر و دگرگونی در ذات واجب راه ندارد.

۳. اگر حرکت و سکون از صفات خداوند باشد، تجزیه و ترکیب در ذات وی لازم می آید، اما از آن جا که تالی باطل است پس، مقدم نیز باطل خواهد بود؛ زیرا حرکت و سکون از ویژگی های جسم است و اگر بر خدا عارض شود لازمه اش جسم بودن او خواهد بود وجسم هم، مرکب و قابل تجزیه و نیازمند به اجزاء خود خواهد بود، در نتیجه لازم می آید واجب، ممکن شود و این امری محال است.

۴. اگر خداوند متصف به حرکت و سکون شود ازلیت وی باطل خواهد شد؛ زیرا خداوند به دلیل واجب الوجود بودن ازلی نیز می باشد. اما ممکن که در ذات خود نه تقاضای وجود و نه تقاضای عدم دارد، شایستگی ازلیت را هم ندارد؛ بلکه هر چه دارد از ناحیه علتش است. پس، اگر خداوند معروض حرکت و سکون باشد، لازم می آید جسم و در ذات خود ممکن باشد و

بررسی براین خدائشی «کلام امام علی (ع)

هر چه چنین باشد ذاتش حادث است. پس لازم می آید که ذات خداوند حادث و غیر ازلی باشد و این هم باطل است.

۵. اگر خداوند متصف به حرکت شود لازمه اش آن است که پشت سر و جلو رو داشته باشد؛ زیرا متحرک پیوسته به سویی منتقل می شود و چون جلو رو یکی از دو طرف متضایقان است، طرف دیگر را هم که پشت سر است لازم دارد و این حالت بر خداوند محال است؛ زیرا هر چه دو جهت داشته باشد تقسیم پذیر است و آن چه تقسیم پذیر باشد ممکن خواهد بود، نه واجب. ۶. وقوع حرکت و سکون در خداوند دلیل بر مصنوع و مخلوق بودن او می باشد؛ زیرا قدرت و توانایی بر این دو امر را یا خودش آفریده، یا دیگری به او داده است و هر دو فرض باطل است؛ زیرا در صورت اول قدرت بر حرکت و سکون را که خودش آفریده، به واسطه قدرتی است که پیش از آن داشته و اگر این فرض را تا بی نهایت ادامه دهیم تسلسل لازم می آید، ولی اگر در همین مورد توقف کنیم لازمه اش آن است که خداوند، پیش از آن که قدرت بر حرکت و سکون پیدا کند قادر بوده باشد، و این تحصیل حاصل است، اما در صورت دوم که توانایی بر این دو امر را از دیگری گرفته باشد، احتیاج و نیاز در ذات وی لازم می آید و این نشانه مصنوع بودن و تأثیرپذیری او می باشد، و این بر خلاف واجب الوجود بودن حق تعالی است (بحرانی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۶۱).

توجه به این نکته ضروری است که نتیجه برهان حرکت اثبات یک محرک نامتحرک است و حضرت از این مطلب به عنوان یکی از اوصاف سلبی خداوند در موارد زیادی سخن گفته اند.

۲. برهان حدوث

یکی دیگر از براهینی که با آن بر اثبات وجود خالق هستی استدلال می شود برهان حدوث است. این برهان نزد متکلمان مشهور است و تقریر آن متوقف بر تعریف حدوث و اقسام آن است. حدوث، صفتی برای وجود به اعتبار مسبوق بودن آن به عدم است. البته حدوث بر دو قسم است:

۱. حدوث زمانی: عبارت است از مسبوق بودن وجود شیء به عدم زمانی، مثل مسبوق بودن امروز به عدم در دیروز و حدوث مورد نظر متکلمین همین است.

۲. حدوث ذاتی: عبارت است از مسبوق بودن وجود شیء به عدم در ذات خود، مثل همه موجودات امکانی که وجود برای آن ها، به سبب علتی خارج از ذات آن ها برایشان

حاصل است و درماهیت و ذات خود چیزی جز عدم نیستند (طباطبائی، ۱۴۱۶، ص ۱۱۵).

تقریر برهان حدوث

صغری: عالم (آسمان و زمین و آن چه در آن ها و بین آن ها است) حادث است.^۱
کبری: هر حادثی احتیاج به محدث دارد.
نتیجه: عالم احتیاج به محدث دارد (حلی، ۱۳۷۵، ص ۹).

اثبات صغری:

۱. وجود حرکت در اجزاء عالم

متن عالم جسمانی همواره در حرکت و تغییر است. و چون عالم خالی از حرکت و سکون نیست پس، خالی از حوادث نخواهد بود. هر جسمی باید مکانی داشته باشد و در آن مکان، یا ساکن خواهد بود و یا متحرک؛ و حرکت و سکون هر دو امری حادث هستند و این که هر چیزی که محل حوادث است امری حادث خواهد بود این است که، اگر چنین موجودی حادث نباشد باید قدیم باشد و در این صورت همراه با این موجود قدیم یا از آن حوادث چیزی وجود خواهد داشت، و یا این که چیزی وجود نخواهد داشت. در صورت اول اجتماع حدوث و قدم در شیء واحد لازم می آید و این امری محال است. در صورت دوم هم لازم می آید که جسم هم زمان از حرکت و سکون خالی باشد و این هم محال است (تجلیل، ۱۴۱۸ق، ص ۱۲-۱۳).

۲. یافته های علوم تجربی

علم جدید تا کنون بیش از یکصد و دو عنصر برای عالم کشف کرده و با دقت بیشتر به این نتیجه رسیده‌اند که تمام عناصر در مسیر زوال هستند لیکن برخی سریع‌تر و برخی کندتر. بنابراین حیات در عالم ماده امر حادثی است که ابتدا و آغازی دارد، زیرا اگر از ازل موجود بود و آغازی نداشت می بایست مدت‌ها قبل از این، انرژی های ماده مستهلک شده و پدیده حیات مادی از بین رفته باشد (ربانی گلپایگانی، ۱۴۱۷ق، ص ۴۰).

۱. این مقدمه خود مبتنی بر برهان دیگری است و آن این است که عالم متغیر است. هر متغیری حادث است. در نتیجه عالم، حادث است.

اثبات کبری

شیئی که سابقه نیستی دارد، اگر بخواهد به وجود آید، یا خود، علت است یا موجود دیگری آن را به وجود می آورد. اگر خود، علت خود باشد، تناقض پیش می آید، زیرا از آن نظر که علت است باید قبل از خود باشد و از آن نظر که معلول است؛ باید بعد از علت باشد؛ یعنی یک چیز هم باید قبل از خود باشد و هم نباشد. چنین امری تناقض خواهد بود و اگر موجود دیگری علت شیء حادث باشد، اگر آن علت، حادث زمانی باشد دوباره همین سؤالات درباره آن مطرح می شود. بنابراین، ما باید به محدثی برسیم که خود دیگر حادث نباشد که همگان آن را «خدا» می نامند. اگر از این نتیجه اجتناب کنیم، یا باید گرفتار تناقض شویم و یا باید به تسلسل علل فاعلی تن در دهیم؛ چون تناقض و تسلسل هر دو باطل است به ناچار باید به موجودی برسیم که دیگر سابقه عدم نداشته باشد (محمد رضایی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۳).

بررسی برهان در کلام امام علی (ع): در جملات زیادی از حضرت به این برهان اشاره شده است و حضرت وجود حوادث در ممکنات را دلیل بر قدمت و تعالی خالق آن ها از حدوث دانسته است و به این ترتیب بر وجود خداوند استدلال فرموده اند.

«[الله تعالی] کائن لا عن حدث، موجود لا عن عدم» (نهج البلاغه، خ ۱).

«کائن» در عبارت فوق اسم فاعل «کان» است و کان در لغت به سه صورت استعمال شده است:

۱. «کان» به صورت فعل ماضی افاده حدث و زمان می کند و در این صورت به آن «کان تامه» می گویند.
۲. «کان» تنها بر زمان دلالت می کند و برای دلالت بر حدث نیازمند خبری است تا معنای آن کامل گردد، و در این صورت به آن «کان ناقصه» می گویند.
۳. «کان» خالی از دلالت بر حدوث و یا زمان باشد.

پس از بیان این معانی می شود این گونه نتیجه گرفت که «کائن»، به چیزی گفته می شود که نبوده سپس وجود یافته است و چون آن شیء، ذات مقدس حق تعالی می باشد و ذات حق منزّه از زمان است، بنابراین محال است که مقصود از «کائن» در عبارت امام (ع) دلالت کننده بر زمان باشد و چون حضرت فرموده اند «کائن لا عن حدث» محال است که «کون» دلالت کننده بر حدث که همان مسبقیت به عدم است، باشد با توجه به بطلان این که، وجود خداوند مستلزم

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۲ (زمستان ۱۳۹۳)

زمان و مسبوق به عدم باشد. بنابراین کائن جز بر وجود خالی از زمان و حدث دلالت نمی کند. اما این که حضرت در جمله دوم می فرمایند: «موجود لا عن عدم»، مقصودشان این است که وجود خداوند حادث نیست. توضیح آن که: موجود از آن جهت که موجود است، یا وجودش مسبوق به عدم و حاصل از عدم می باشد، که چنین موجودی را «حادث» می گویند، یا مسبوق به عدم و حاصل از آن نیست، که چنین موجودی را «قدیم» می گویند. اثبات این حقیقت که وجود خداوند مسبوق به عدم نیست بدین صورت است که: اگر خداوند حادث باشد، ممکن خواهد بود و اگر ممکن باشد واجب الوجود نیست، در نتیجه اگر خداوند حادث باشد، واجب الوجود نیست؛ اما خداوند واجب الوجود است، پس حادث نیست. نتیجه این که مراد امام (ع) از جمله «کائن لا عن حدث»، نفی حدوث ذاتی یا اعم از ذاتی و زمانی است و مقصود از جمله «موجود لا عن عدم»، نفی حدوث زمانی است (بحرانی، همان، ج ۱، ص ۲۷۸-۲۸۰).

هم چنین حضرت نفی حدوث از خداوند را طی کلمات دیگری چنین بیان می فرمایند:

«خداوند حدوث اشیاء را بر ازلیت خویش گواه و شاهد گرفته است» (نهج البلاغه، خ ۱۸۵)؛

«خدایی که با ایجاد آفریدگان و با حدوث خلقتش بر وجود خویش و بر ازلیتش دلالت و هدایت فرموده است» (همان)؛

«سپاس خدای را که با خلق خویش بر وجود خود دلالت نمود و با حدوث آن به ازلیت خود راهنمایی فرموده است» (همان، خ ۱۵۲)؛

حضرت در این بیانات به یکی از صفات مخلوقین که حدوث است اشاره می فرماید و حدوث را دلیل و شاهی بر وجود و ازلیت خداوند می داند و خداوند را به نحوی معرفی می کند که هیچ یک از خصوصیات حادث بودن را ندارد؛ یعنی خدا که علت حدوث اشیاست خود نباید حادث باشد. زیرا اگر چنین باشد لازمه اش این است که خودش را هم به وجود آورده باشد و چنین امری بالضرورة باطل است. حضرت در کلام دیگری عدم تغییر و حدوث در خداوند را چنین بیان می فرمایند:

«خداوند کسی است که دگرگونی و تحول و زوال و فنا نمی پذیرد، مثل ندارد تا خود هم متولد باشد و متولد نیست تا محدود بشود» (همان، خ ۱۸۶).

بررسی براین خدائشناسی «کلام امام علی (ع)

در واقع این بیان حضرت از یک سو نشان می دهد که خداوند خصوصیتی مثل تغییر و تحول، حرکت و سکون را که از ویژگی های موجودات حادث است را ندارد و از سویی دیگر با این بیان که «مثل ندارد» می خواهند ثابت کنند که خداوند شبیه هیچ یک از حوادث عالم نیست در نتیجه تنها موجود غیر حادث و قدیم در عالم هستی خداوند هستند چون اگر چنین نباشد تسلسل لازم می آید و تسلسل هم محال است.

۳. برهان فطرت

فطرت از ماده «فطر» به معنای شکافتن، (تاج العروس، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۳۵۰) گشودن و ابراز آن، ابتداء و اختراع، شکافتن از طول، ایجاد و ابداع (مفردات راغب، بی تا، ص ۳۹۶) آمده است. و از آن جا که آفرینش و خلقت الهی انسان؛ به منزله شکافتن پرده تاریک عدم و اظهار هستی امکانی است، یکی از معانی این کلمه آفرینش و خلقت است، البته آفرینشی که ابداعی و اختراعی باشد.

امور فطری یعنی آنچه که نوع خلقت و آفرینش انسان اقتضای آن را داشته و مشترک بین همه انسان ها باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۴ج، ص ۲۴). چنان که در حدیث نبوی نیز آمده است: «کل مولود یولد علی الفطرة» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۳)، یعنی همه انسان ها و حتی فرزندان مشرکان هم به هنگام تولد، معرفت خدا را به همراه دارند و با فطرت الهی متولد می شوند؛ یعنی اصل معرفت خدا در روح و جان آدمی باقی است و به درجات مختلف در جهان کنونی به یاد انسان می آید و حقیقت فطرت در انسان همان واقعیت هستی اوست؛ نه چیزی جدای از او (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۳).

انواع امور فطری

فطریات انسان را به دو دسته می توان تقسیم کرد:

۱. شناخت های فطری که هر انسانی بدون نیاز به آموزش از آن ها برخوردار است.
۲. میل ها و گرایش های فطری که مقتضای آفرینش هر فردی است. مانند گرایش به حق، حقیقت، کمال و توحید (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۶۴).

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۳ (زمستان ۱۳۹۳)

البته نه خدانشناسی و نه خدا پرستی آن گونه آگاهانه نیست که افراد عادی از تلاش برای شناخت خدای متعال و یا از تذکر پیامبران بی نیاز باشند. فطرت انسان از کلمات تام و ثابت الهی است که دگرگونی در آن را ندارد. در قرآن نیز خود خداوند می فرماید:

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ...» (روم/۳۰) و یا در کلام دیگری فرموده اند: «لاتبديل لكلمات الله» (یونس/۶۴).

اثبات وجود خداوند از راه فطرت (دلیل عقلی بر خدانشناسی فطری)

مبدأ تعالی، یعنی کمال محض که هر خیری از اوست و هر وجودی ناشی از حضرتش است. هرگاه در انسان کشش به کمال نامحدود پیدا شد و اشتیاق به کمال محض را در خود یافت، صرف نظراز بینش شهودی، اگر خواست آن را با بحث های عقلی تبیین کند، تحلیل آن از چند راه میسور است:

۱. تضایف مفهومی بین عاشق و معشوق

بین عاشق و معشوق به مانند عالم و معلوم، تضایف و در نتیجه تلازم است. هر موردی که مفهوم عاشق، مصداق بالفعل داشت، مفهوم معشوق نیز مصداق بالفعل خواهد داشت، پس اگر فردی بالفعل مشتاق و عاشق کمال محض و نامحدود باشد، مشتاق الیه و معشوق او نیز بالفعل موجود خواهد بود و ممکن نیست که عاشق بالفعل موجود باشد و معشوق اصلاً موجود نباشد، یا بالقوه موجود باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۴ ج، ص ۳۱۲).

۲. علم حضوری معلول مجرد نسبت به علت خود

انسان، آن چنان آفریده شده است که در اعماق قلبش یک رابطه وجودی با خدا دارد. در فلسفه به اثبات رسیده است که معلولی که دارای مرتبه ای از تجرد است، درجه ای از علم حضوری نسبت به علت هستی بخش خود خواهد داشت (طباطبائی، ۱۴۱۴ ق، ص ۲۳۵). از آنجا که خدا، علل العلل و خالق تمام مخلوقات از جمله نفس انسانی است، و نفس انسانی هم که دارای مرتبه ای از تجرد است، مرتبه ای از علم حضوری نسبت به خداوند را دارا است، هر چند این علم حضوری نا آگاهانه یا نیمه آگاهانه باشد و می توان این امر را نوعی «معرفت فطری» به خدا دانست.

بررسی براین خدائشناسی «کلام امام علی (ع)

۳. بدیهی بودن گزاره «خدا وجود دارد»

گزاره «خدا وجود دارد» یک گزاره بدیهی است؛ یعنی صرف تصور موضوع و محمول موجب تصدیق به آن می شود. یکی از گزاره های بدیهی، گزاره ای است که حمل اولی ذاتی باشد؛ یعنی محمول، همان موضوع و یا مندرج در موضوع باشد؛ مثلاً گزاره «انسان ناطق است» یک گزاره بدیهی است؛ چون ناطق، مندرج در ذات انسان است و در مورد خداوند از آن رو که ذات و وجودش یکی است یعنی خداوند عین وجودش می باشد در نتیجه گزاره «خدا وجود دارد» یک گزاره بدیهی است، اما ممکن است یک گزاره فی نفسه بدیهی باشد ولی ما از آن غفلت داشته باشیم. افرادی ممکن است با بررسی مخلوقات و استدلال، متوجه این قضیه شوند و بعضی دیگر ممکن است بی واسطه متوجه این بداهت شوند (سعیدی مهر، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۰ و محمد رضایی، ۱۳۸۹، ص ۳۲).

البته ممکن است سؤال شود چگونه است که برخی افراد کافر و ملحد هستند با این که خداجویی و خدائشناسی از امور فطری هستند؟ پاسخ این است که معرفت خداوند سابقه فطری دارد اما کافران در اثر آلودگی به طبیعت و جهان مادی و یا در اثر تلقینات و تربیت محیطی آن را فراموش کرده اند و زنگار غفلت و فراموشی بر دل هایشان نشسته است و منطق آن ها طبق آیه قرآن این است که «زندگی ما جز دنیا نیست و می میریم و زنده می شویم و ما را جز روزگار هلاک نمی کند» (جاثیه/۲۴). هم چنین از عبارت «نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ أَنْفُسَهُمْ» (حشر/۱۹) استفاده می شود که گرایش به خداوند و عالم ابد در نهاد هر آدمی آرمیده است اما برخی انسان ها آن را فراموش کرده اند و به بیراهه رفته اند.

بررسی برهان در کلام امام علی (ع): از آیات و روایات به خوبی بر می آید که خدائشناسی و خدا جویی، فطری است. ما از پیش شناخت و معرفتی نسبت به خداوند داشته ایم ولی آن را فراموش کرده ایم و انبیاء الهی آمده اند تا ما را به تأمل در آفاق و انفس دعوت کنند تا به این شناخت فطری آگاهی پیدا کنیم. چنان که قرآن می فرماید: «فَذُكِرْ أَنْتَ مَذَكَّرٌ» (غاشیه/۲۱) یا به تعبیر امام علی (ع): «لیستأدوهم میثاق فطرته و یذکروهم منسی نعمته» (نهج البلاغه، خ ۱). یعنی در اثر مشغول شدن انسان ها با امور مادی این شناخت فطری که به صورت نیمه آگاهانه است مورد غفلت واقع می شود و در مراتب شدیدتر انسان ها کاملاً بیگانه با این معرفت می شوند و از این رو است که خداوند پیامبران را نازل کرده تا این امر فطری را شکوفا سازند و در مسیر صحیح خود هدایت کنند.

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۲ (زمستان ۱۳۹۳)

از تعبیر دیگری که از حضرت در این باره آمده است در می یابیم که معرفت خدا با سرشت انسان عجین شده است و از آغاز خلقتش، چنین معرفتی ملازم با او بوده است. چنانچه در یکی از خطبه های خود می فرمایند: «فَأَنَّي وُلِدْتُ عَلَى الْفِطْرَةِ» (صبحی صالح، ۱۴۱۴، ص ۵۷). حضرت درباره شناخت فطری ربوبیت خداوند فرموده است: «انسان را بر معرفت ربوبیتش سرشت» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق، ص ۵۶)؛

حضرت در عبارات دیگری فطری بودن خداشناسی و خداجویی را این گونه بیان فرموده اند:

«حمد و سپاس مخصوص خدایی است که حمد خود را بر بندگان الهام نمود و عقول آنان را بر شناخت پروردگاری اش سرشت» (کلینی، همان، ص ۱۳۹)؛
«همانا بهترین چیزی که متوسلان به خدای پاک، بدان متوسل می شوند، ایمان به خدا و پیامبر و جهاد در راه خداست که موجب بلندی کلمه مسلمانی است و یکتا دانستن پروردگار که مقتضای فطرت انسانی است» (نهج البلاغه، خ ۱۱۰).

حضرت در یکی از نیایش ها این گونه می فرمایند:

«خدایا قلب ها را بر اراده خود آفریدی و عقل ها را بر شناخت خودت سرشتی» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۹۵، ص ۴۰۳). همه این بیانات حضرت بیان کننده این است که خداجویی و خدا شناسی فطری با خلقت انسان ها همراه است و هیچ گاه زوال نمی پذیرد هر چند که ممکن است ضعیف شود و همه راه های عقلی خداشناسی در واقع تنبه و یاد آوری این امر فطری در انسان است. بنابراین راه فطرت از آن رو که یک نوع شناخت حضوری و بی واسطه است از بهترین راه های شناخت خداوند است و هر کسی اگر بخواهد می تواند حضور خداوند را دریابد.

۴. برهان نظم

یکی از روشن ترین و درعین حال همگانی ترین براهین برای اثبات تعلق جهان طبیعت به «ماورای ماده»، برهان نظم است که در آن از اثر پی به مؤثر می برند و الهیون از زمانهای دیرینه بر آن تأکید کرده اند (سبحانی، ۱۳۵۷، ج ۱، ص ۷۲). یعنی انسان ها همواره با دیدن پدیده های عالم و نظم حاکم بر آنها در این فکر بوده اند که آیا خود اجزاء عالم، این نظم را به وجود آورده اند یا ناظمی حکیم و با تدبیر دارند؟

بررسی براین خدائشناسی «کلام امام علی (ع)

در قرآن کریم نیز، موارد متعددی از ترغیب و تأکید بر تفکر بر ساختار دقیق، منظم و شگفت‌انگیز طبیعت آمده است:

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْبَابِ» (آل عمران/۱۹۰)؛
«إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ» (جاثیه/۳)؛

با این حال طرح برهان نظم به عنوان یک روش عقلی محض برای اثبات وجود خداوند، از سوی بسیاری از فلاسفه و متکلمان مسلمان مورد توجه لازم نبوده است (دیلمی، ۱۳۷۶، ص ۴۴). یعنی فلاسفه اسلامی در حکمت اشراق، مشاء یا متعالیه از برهان نظم برای اثبات ذات واجب استفاده نکرده اند و در بعضی تعبیرات که به آن اشاره شده است در باب وحدت و علم و دیگر اوصاف الهی می باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۲۷).

تعریف نظم

نظم در لغت به معنای تألیف کردن، ضمیمه نمودن و ایجاد مقارنه بین اشیاء مختلف است. در اصطلاح علم کلام، نظم را چنین تعریف کرده اند: نظم، یک نوع رابطه هماهنگ میان اجزاء یک مجموعه، برای تحقق یافتن هدف مشخصی است؛ به گونه ای که هر جزئی از افراد مجموعه، مکمل دیگری بوده و فقدان هر یک سبب شود که مجموعه، هدف خاص و اثر مطلوب را از دست بدهد (الهادی، ۱۴۰۵، ص ۱۵۷). به عبارت دیگر نظم امری قیاسی و نسبی است، یعنی از سنجش دو یا چند چیز با هم در شرائط خاص، مفهوم نظم انتزاع می شود. (جوادی آملی، همان، ص ۲۳-۲۴).

تقریر برهان نظم

برهان نظم مبتنی بر دو مقدمه است، یکی مقدمه حسی و دیگری مقدمه ای عقلی. مقدمه نخست حسی است. و آن عبارت است از وجود نظم و اتقان در عالم طبیعت، که تبیین آن بر عهده دانش های علوم طبیعی است (سبحانی، همان، ص ۷۳). مقدمه دوم عقلی است. یعنی حکم برهانی عقل به وجود ملازمه، بین نظم موجود و نیازمندی آن به فاعل (ناظم) عالم. شکل منطقی برهان به این شکل می باشد:

صغری: در این عالم نظم وجود دارد.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۲ (زمستان ۱۳۹۳)

کبری: هر نظمی نیاز به ناظم دارد.

نتیجه: عالم نیاز به ناظم دارد.

تبیین مقدمات به این صورت است که ما در جهانی هستیم که در آن یا به واسطه مشاهده حسی و یا از طریق تجربی و علمی نظم را می یابیم که در عالم ساری و جاری است که نمی تواند تصادفی و به خودی خود باشند؛ بلکه این منظومات شاهدی هستند بر واقعیت وجود هوشمند و متعالی، که علت وجود نظم موجود در ساختار جهان است. این وجود به عنوان خدا شناخته می شود. بنابراین تصور مفهوم نظم و این که ملازم محاسبه و علم است در تصدیق به این که نظم از وجود ناظم عالم و دانا جدا نمی باشد کفایت می کند. پس با استفاده از برهان نظم علاوه بر اثبات وجود خداوند برخی از صفات او مثل علم، قدرت و حکمت او نیز ثابت می شود.

بررسی برهان در کلام امام علی (ع): همان گونه که در توضیح براهین فلسفی ذکر شد، برهان نظم از دو مقدمه تشکیل یافته است که یکی حسی و دیگری عقلی و منطقی است. در اینجا نخست به تقریر مقدمه حسی در کلام حضرت می پردازیم و سپس مقدمه عقلی آن را از منظر امام (ع) تبیین می کنیم.

جهان و نظم هدفدار و غایتمند: مشاهدات عینی و کاوش های علمی، از نظم هدفدار و غایتمند موجودات طبیعی گزارش می دهند، چیزی که هست روشن ترین و بارز ترین جلوه های نظم برای بشر در عالم نباتات و حیوانات و به ویژه انسان نمودار است و در حقیقت هر یک از رشته های علوم در خدمت بررسی کیفیت این مجموعه هاست که با هماهنگی خاصی، اهداف و غایات ویژه ای را در پی دارند.

در این مجال به نمونه های بسیار روشن که در کلام حضرت آمده است اشاره می کنیم:

۱. آفرینش آسمان: «بدون در آویختن، قسمت های باز آسمان را نظم داد، و شکاف های گشوده اش را به هم آورد، و بین آن ها وهمگون های آن ها را پیوند داد» (نهج البلاغه، خ ۹۱).

«از جمله گواهان بر خلقت او، آفرینش آسمان های پا برجای بدون ستون و بر پای بدون تکیه گاه است... ستارگان آسمان را نشانه هایی قرار داد تا گم گشتگان، در رفت و آمد در وادی ها، بدانها راه جویند» (همان، خ ۱۸۲)

«پس به خورشید و ماه گیاه و درخت و آب و سنگ و گردش شب و روز و... بنگرید! پس وای بر آنکه ایجاد کننده را انکار کرده، به نظم آورنده را باور ندارد» (همان، خ ۱۸۵).

بررسی براین خدائاسی «کلام امام علی (ع)

۲. آفرینش زمین: «زمین را ایجاد کرد، و آن را بدون مشغول شدن نگه داشت، و بدون پایگاه، استوار ساخت، واز افتادن و گسستن باز داشت. میخ هایش را استوار کرد، و کوه هایش را برقرار نمود، و چشمه هایش را به جریان انداخت» (همان، خ ۱۸۶).

«و از نشانه های توانمندی قدرت و ظرافت های بدیع آفرینش این است که از آب دریای مواج و متراکم و موج در موج، خشکی آفرید و از آن، لایه ها ایجاد کرد و...» (همان، خ ۲۱۱).

۳. آفرینش انسان: «ای آفریدهٔ راست قامت، و ایجاد شده و پرورش یافته در تاریکی رحم ها پرده های روی هم! از عصاره ای از گل آغاز شدی، و در قرارگاه امن، تا زمان معلوم و مدت عمر قسمت شده، قرارگرفتی...چه کسی تو را برای خوردن غذا از پستان مادر، راهنمایی کرد؟ و به هنگام نیازمندی، به آنچه درخواست کردی و اراده نمودی، آشنایت کرد؟» (همان، خ ۱۶۳).

۴. آفرینش حیوانات: حضرت در جملات بسیاری، به چگونگی آفرینش پرندگان و حشرات، از جمله آنان طاووس، خفاش، مورچه و ملخ اشاره می فرمایند که در این مجال تنها به برخی از آنان اشاره می کنیم:

«از جانداران و بی جانان، وساکنان و جنبندگان، آفریده هایی شگفت ایجاد کرد، و از گواهان روشن بر لطف ساخته هایش وعظمت قدرتش چیزهایی را بر پا داشت که خردها از روی تسلیم، سر به فرمان او شدند...» (همان، خ ۱۶۵).

«و از شگفت ترین آنها در آفرینش، طاووس است که آن را در استوار ترین تناسب، پرداخته است، و رنگ هایش را در نیکو ترین نظم، چیده است ... کم تر رنگی است که از آن بهره ای نبرده باشد، و صافی، درخشش، جذابیت جامه و جلوه گری آن در اوج است» (همان، خ ۱۶۵).

«از جمله ظرافت های صنعت و شگفتی های آفرینش او، حکمت های نهفته در این خفاش هاست که به ما نشان داده است؛ خفاش هایی که نور، دیده آنها را می بندد، و تاریکی شب دیده آنها را باز می کند...و دو بال دارند که نه آنقدر نازک اند که بشکنند و نه آنقدر سخت اند که سنگین باشند. در حالی که بچه شان به آنها چسبیده و پناه آورده، پرواز می کنند. بچه خفاش، زمانی که مادرش بنشیند، می نشیند، و زمانی که مادرش پرواز کند، پرواز می کند، واز او جدا نمی شود تا آنکه استخوان بندی اش محکم شود و...» (همان، خ ۱۵۵).

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۳ (زمستان ۱۳۹۳)

«آیا به کوچک چیزی که آفریده، نمی نگرند که چگونه آفرینشش را استوار ساخته و ترکیبش را مستحکم کرده و برای او گوش و چشم نهاده و بدو استخوان و پوست داده است... نگاه کنید چگونه در روی زمین راه می رود و به جانب روزی خود راه می یابد، دانه را به لانه خود می برد و در جایگاه مناسب نگه داریش می کند، در تابستان برای زمستان و در هنگام تمکن و قدرت، برای زمانی که امکان جنب و جوش ندارد آذوقه خود را ذخیره می کند...» (همان، خ ۱۸۵).

«و منزه است آن که در آفرینش، ارکان بدن مورچه ها و پشه ها و بزرگتر از آنها را تا ماهیان و فیل ها، استوار ساخت» (همان، خ ۱۶۵)

بنابراین در همه این موارد پدیده های منظمی همواره به سمت غایت و هدفی در حرکت هستند. در حقیقت، هماهنگی و نظم موجود در عالم را می توان از ارتباط و سازواری اجزاء عالم با یکدیگر به اثبات رساند.

«خداوند آفرینش را آغاز کرد... همه چیز را در زنجیر زمان به نظم کشید و اجزاء مختلف را با هم سازوار ساخت» (همان، خ ۱).

«برای هر چه آفرید، اندازه و مقداری معین کرد و آن را نیک استوار نمود و به لطف خویش منظم ساخت و به سوی کمال وجودش متوجه نمود تا از حد خود تجاوز نکند» (همان، خ ۹۱).

در حقیقت امام علی (ع) در این نمونه های عینی به وجود هماهنگی و هدفمندی متذکر می شوند تا این نتیجه بدست آید که: موجودی که خود فاقد شعور است نمی تواند به سوی غایتی حرکت کند مگر اینکه توسط موجودی که برخوردار از علم و آگاهی است تدبیر شود.

«زمام هر جنبنده ای به دست توست و بازگشت هر آفریده ای به سوی تو است» (همان، خ ۱۰۹).

ارتباط منطقی نظم با دخالت شعور

عقل و خرد به روشنی درک می کند که نوعی رابطه منطقی میان «نظم و دخالت عقل» و «هماهنگی و آگاهی» و نیز «هدفداری و شعور» وجود دارد و هرگز معقول نیست که بخش نخست هر یک از این سه معادله بدون دومی پدید آید.

بررسی براین خدائشی «کلام امام علی (ع)

امام علی (ع) در این باره می فرماید: «بِضَنْعِ اللَّهِ يَسْتَدَلُّ عَلَيْهِ» (منهاج البراعه، ۱۳۵۸، ج ۱۳، ص ۲۲۵)، یعنی به واسطه آفریده های خداوند بر وجودش استدلال می شود. و یا در بیان دیگری می فرماید: «آثار شتر بر شتر دلالت می کند، و آثار درازگوش بر دراز گوش، و آثار قدم بر رهگذر. پس ساختار آسمانی با این لطافت و مرکز زمینی با این غلظت، چگونه دلالت بر لطیف خبیر و آگاه نکند؟» (فیض کاشانی، ۱۳۷۱، ص ۶۶)؛ و نیز در جملات دیگری می فرماید: خداوند سبحان با علامات تدبیر محکم، که به ما ارائه می کند بر عقول ما ظاهر و آشکار می شود» (نهج البلاغه، خ ۱۲۸).

«دلیل های خداوند به تدبیر او گویایند (تدبیر حاکم بر عالم، نشان دهنده وجود خداوند است) و این تدبیر بر وجود آفریننده آن دلالتی استوار است» (نهج البلاغه، خ ۹۱).

خرد انسان می گوید ساختمان هر یک از این پدیده ها حاکی از یک نوع محاسبه و اندازه گیری است که اجزای متفاوت پدیده ها را از نظر کمی و کیفی متناسب ساخته است و در میان آنها همکاری و هماهنگی برقرار نموده است تا سرانجام هدف تحقق پذیرد و هرگز نمی توان چنین کاری را معلول هر نوع عامل نا آگاه دانست؛ زیرا محاسبه و اندازه گیری که اساس نظم را تشکیل می دهد، زائیده علم و آگاهی است و تنها از عامل دانا و توانا ساخته است و از عامل نا آگاه ساخته نیست و این عامل دانا همان خداست (سبحانی، همان، ص ۷۵-۷۶). «آثار حکمت خدا در آفریده های بدیعی هویداست و آن چه آفریده حجت و دلیلی بر وجود اوست» (نهج البلاغه، خ ۹۱). بنابراین از آن جا که هر دو مقدمه برهان در فرمایشات حضرت وجود دارد به روشنی در می یابیم که حضرت پدیده های عالم را به عنوان گواه روشنی بر وجود خالق دانا و مدبر می دانند و همه انسان ها را نیز دعوت بر تدبیر در این نشاته های آشکار کرده اند.

۵. برهان صدیقین

یکی دیگر از راه های اثبات وجود خداوند این است که از خود خدا بر وجود او شاهد و دلیل بیاوریم و به تعبیری دیگر از خود ذات حق تعالی به ذات حق استدلال کنیم؛ نه از طریق واسطه. این راه اختصاص به عموم انسان ها ندارد، بلکه راهی است که به قول بعضی از فلاسفه مختص به صدیقین است: «و هو سبیل الصدیقین الذی یستشهدون به - تعالی - علیه» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۶).

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۲ (زمستان ۱۳۹۳)

در بین فیلسوفان مسلمان بهترین تقریر این برهان را صدر المتألهین ارائه کرده است و پس از او نیز اتباعش تقریرهای متعدد و متنوعی ارائه کرده اند. از منظر علامه طباطبائی، این برهان بر هیچ مقدمه ای از مسائل فلسفی توقف ندارد، بلکه می‌توان آن را اولین مسئله فلسفی قرار داد، یعنی به مجرد پذیرفتن اصل واقعیت خارجی که همان موضوع فلسفه الهی است و چیزی در برابر آن جز سفسطه که انکار واقعیت است نیست، می‌شود مسئله اثبات واجب الوجود را با برهان صدیقین طرح کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۳۶۲). صدر المتألهین برهان صدیقین را با تکیه بر چهار اصل بنیادین در حکمت متعالیه تبیین می‌کند: اصالت وجود، بساطت وجود، وحدت وجود و تشکیک حقیقت وجود (صدرالمتألهین، همان، ۱۲-۱۶).

تقریر صدرالمتألهین از برهان صدیقین

۱. حقیقت وجود، امری اصیل است و بنابراین واقعیت و تحقق، مال همین حقیقت است، نه ماهیات.
۲. حقیقت وجود واحد است و دارای مراتب متعددی می‌باشد که اختلافشان تنها در شدت و ضعف است.
۳. حقیقت وجود صرف و بسیط است و هیچ گونه خلیط و همراهی ندارد.
۴. صرف الشئ، تعدد بردار نیست و هرگز کثرت در آن راه نمی‌یابد «صرف الشئ لا یتثنی و لایتکرر».
۵. حقیقت صرف و مطلق وجود، واجب الوجود است؛ زیرا ثبوت شئ برای خودش ضروری است هر چیزی خودش بر خودش حمل می‌شود و خودش برای خودش ثابت است. پس حقیقت وجود خودش، خودش است.
۶. وجوب حقیقت وجود، وجوب بالذات است نه وجوب بالغیر؛ زیرا وجوب بالغیر در صورتی است که واقعیته علاوه بر حقیقت وجود، تحقق داشته باشد تا به آن حقیقت، وجوب و ضرورت بدهد، در حالی که هیچ واقعیت دیگر و هیچ فرد دومی برای حقیقت وجود نیست، آن چه هست تنها یک حقیقت بسیط و یگانه است و اگر این حقیقت، وجوب و ضرورت داشته باشد (که دارد) وجوبش بالذات می‌باشد بنابراین، حقیقت وجود، واجب الوجود بالذات است (صدرالمتألهین، همان، ص ۱۴ و طباطبائی، همان، ص ۲۶۹).

بررسی براین خدائشناسی «کلام امام علی (ع)

بررسی برهان در کلام امام علی (ع): راه شناخت خداوند به خود خداوند، یکی دیگر از راه های خدائشناسی است که در بیانات حضرت امیر (ع) آمده است. حضرت در این باره می فرماید:

«خداوند را به خداوند بشناسید و فرستاده او را به رسالتش» (الکافی، همان، ج ۱، ص ۸۵).

«نشان دهنده و دلیل او، آیات اوست و هستی او همان اثبات اوست» (مجلسی، همان، ۳، ص ۲۵۳).

حضرت در دعای صباح می فرماید: «ای خدایی که ذاتش دلالت بر ذاتش می کند» (ابن بابویه، همان، ص ۳۵).

خدای سبحان هم در ثبوت ذات خود از بی نیاز از خالق دیگر است و هم در اثبات خویش بی نیاز از دلیلی دیگر است؛ زیرا خود او دلیل بر خویش است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۸۲). تمیمی آمدی در توضیح این کلام حضرت می گوید: «هو الوجود المجرد عن المجالی و المظاهر و الدال و المدلول فیه واحد» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۳۶).
معرفت به دو گونه است:

۱. معروف حاضر باشد؛ در این صورت انسان ابتدا وجود او را می شناسد و پس از آن صفاتش را.

۲. معروف غایب باشد؛ در این صورت اول صفات او شناخته می شود و سپس به ذات او پی برده می شود.

چون خداوند حاضر است، انسان ابتدا او را می شناسد و سپس خود را نیز به او می شناسد، مثالی که برای معرفت حاضر می توان بدان تمسک جست، شناسایی حضرت یوسف (ع) است، برادرانش به او نگفتند که آیا تو یوسف هستی؟ بلکه اول گفتند: «آنک» و بعد گفتند: «أنت» و سپس گفتند: «یوسف»، یعنی گفتند تو یوسفی نه این که ابتدا یوسفی را از راه تفکر و استدلال بشناسند و بعد آن را با مخاطب حاضر تطبیق دهند. پس، آن ها یوسف را به خود او شناختند بدون آن که از غیر او در این مسئله کمک گرفته باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۴۵).

بنابراین، همان گونه که خورشید، روشنی بخش همه چیزهاست و به وسیله نور خورشید است که همه امور تاریک را مشاهده می کنیم حتی خود خورشید را، همین طور خدا را هم که روشنی بخش همه چیزهاست، با روشنی خداست که خدا را می شناسیم و این است معنای

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۲ (زمستان ۱۳۹۳)

شناخت خدا از طریق خود خدا. در نتیجه شاید تک تک مقدمات برهان به صورت تفصیلی و مستقل در کلام امام نباشد (که البته ممکنست به این خاطر باشد که مخاطب امام همه افراد جامعه بوده اند و اینگونه نبوده است که امام بخواهند فقط برای دانشمندان و فرهیختگان جامعه سخن بگویند)، اما نتیجه برهان که همان شناخت بی واسطه خداوند و استدلال از ذات واجب بر وجود واجب تعالی، به روشنی در کلام امام (ع) مشهود است. یعنی برای پی بردن به وجود واجب تعالی نیاز به استفاده هیچ یک از مخلوقات نیست.

۶. برهان علیت

یکی از براهین مهمی که با آن وجود خداوند به عنوان علة العلل اثبات می شود برهان علیت است. اصل علیت عبارت است از قضیه ای که دلالت بر نیازمندی معلول به علت دارد و لازمه اش آن است که معلول بدون علت تحقق نیابد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۸). اصل علیت یک اصل بدیهی است همان گونه که امام علی (ع) نیز آن را یک اصل بدیهی می دانند. حضرت در کلامی می فرمایند: «برای هر چیزی سببی است» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۵۴۲) و یا در جمله دیگری می فرمایند «تعجب می کنم از کسی که مخلوقات خدا را می بیند ولی باز در خدا شک می کنم» یعنی ایشان دلالت مخلوق و به تعبیری معلول بر خالق و علت را، امری بدیهی می دانند.

شکل منطقی برهان به این صورت است:

صغری: عالم هستی، معلول است.

کبری: هر معلولی نیازمند به علت است.

نتیجه: عالم نیازمند به علت است که آن علت یا خداست یا منتهی به خدا می شود.

توضیح: هر یک از موجوداتی که ممکن الوجود و معلونند نیازمند به علت فاعلی هستند و محال است که سلسله علل تا بی نهایت پیش رود و یا رابطه دوری میان آن ها برقرار باشد. پس ناچار سلسله علل از جهت آغاز به علتی منتهی خواهد شد که خودش نیازمند علت نباشد یعنی واجب الوجود باشد. (مصباح یزدی، همان، ص ۳۶۹).

بررسی براین خدائشناسی «کلام امام علی (ع)

بررسی برهان در کلام امام علی (ع)

حضرت در جملات زیادی مقدمات و نتیجه برهان را بیان فرموده اند در برخی از جملات ماسوای خداوند را معلول و نیازمند معرفی می کنند و در برخی دیگر از جملات خداوند را از داشتن هرگونه صفات و نقایص امکانی مبرا می دانند. ایشان در جمله ای می فرمایند: «کل موجود فی سواه معلول» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳، ص ۶۲). که در این جمله مقصود حضرت روشن است و تبیین می کند که همه موجودات عالم معلول هستند. در بیان دیگر حضرت آمده است که «هر شیئی به او قیام دارد» (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۹). معلول همیشه از نظر وابستگی و احتیاج به علت خود یک وجود ربطی دارد که قائم به علت خود است و مراد حضرت این است که چون تمام ماسوائه معلول و عین الربط به خداوند هستند پس قیام به او دارند. این که عالم معلول است را می توانیم از فقر وجودی و ضعف وجودی موجودات بفهمیم. ضعف مرتبه وجودی، آثار و نشانه هایی دارد که به وسیله آن ها می توان معلولیت موجودی را شناخت از جمله محدودیت زمانی، مکانی، تغییر پذیری و حرکت و فنا شدن. موجودی که تغییر می پذیرد حتما فقر وجودی دارد و در نتیجه معلول است از همین رو حضرت طی جملاتی به محدودیت عالم اشاره می کنند و ذات خداوند را مبرای از این صفات می دانند.

«هر امری که به نفس ذات خود شناخته شود، مصنوع و آفریده است و هر امری که به غیر خود قائم باشد، معلول است و دارای آفریننده» (نهج البلاغه، خ ۱۸۶). علت این که هر معلوم الحقیقه ای مصنوع می باشد آن است که حقیقت هر چیزی به اجزایش شناخته می شود و هر چه اجزا دارد مرکب است و هر مرکبی نیاز به ترکیب کننده و صانع دارد. چیزی که به نفس ذات خود در ظرف ذهن انسان قرار می گیرد، واقعیت و هستی نمی تواند عین ذاتش باشد، در نتیجه واقعیت و وجودش ساخته و پرداخته غیر اوست. و البته هر چه که در هستی اش به غیر قائم باشد معلول است. از سوی دیگر آن «غیر» که ممکن به او وابسته بوده و احتیاج ممکن را برطرف می سازد، هرگز ممکن نمی تواند باشد؛ زیرا ممکن نسبتش به وجود و عدم متساوی است و امری که خودش چنین است، نمی تواند ممکن دیگری را از حد استواء خارج کند. پس آن غیر که عهده دار ایجاد است هرگز امر ماهوی نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۴۶-۱۴۷).

حضرت طبق قاعده فلسفی «الوجود المحض لا یتصف بشئی من النقص و الأعدام»، ذات الهی را از هر ویژگی که با واجب بودن ایشان در تناقض باشد منزّه می داند. ویژگی هایی مثل

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۲ (زمستان ۱۳۹۳)

ماهیت داشتن، حرکت و سکون، جسمانیت، مکان مندی و زمان مندی، احتیاج به ابزار و جابجایی در هنگام فاعلیت، محدودیت و ده ها صفت دیگری که مخصوص ممکنات می باشد (نهج البلاغه، همان). به عنوان نمونه حضرت در کلامی می فرمایند: «گذر زمان او را تغییر نمی دهد» (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۸)، «حالت او تغییر نمی کند» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶)، «سکون و حرکت بر او عارض نمی شود»، «افول و زوال بر او راه ندارد» (همان)، «ستایش خدایی را که از چیزی آفریده نشده است و آفریده های خود را از چیزی نیافریده است... جدای از همه اوصافی است که در مخلوق خویش نهاده است» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۳۷)، «هر آن چه در آفریده ها آا وجود دارد در خالق آن ها یافت نمی شود و هر آن چه درباره مخلوق ها امکان پذیر است درباره صانع آن ها محال است مانند حرکت که درباره خداوند صادق نیست و او تجزیه پذیر نیست و نیز پیوند و اتصال نمی یابد (ابن شعبه حرانی، همان، ص ۶۷).

«وجود او [خداوند] بر زمان ها پیشی گرفته است و هستی او بر عدم، و ازلیت او بر ابتدا مقدم است» (همان).

رابطه ممکنات با وجود و عدم یکسان می باشد در حالی که طبق بیان حضرت وجود خداوند بر همه چیز حتی زمان هم مقدم است و هیچ گاه معدوم نبوده است که بخواهد موجود شود و این بر خلاف امکان است. از سویی دیگر هر ممکنی برای موجود شدن (هستی) نیازمند علتی می باشد و حضرت این نیازمندی را از خداوند نفی می کنند که این دلالت بر واجب الوجود بودن و علة العلل بودن خداوند می کند.

حضرت در جواب به مردی یهودی که پرسید: «ای امیرمؤمنان پروردگار ما از چه زمانی بوده است؟» فرمودند: «ای یهودی! به راستی در باره چیزی که نبوده است و سپس موجود شده می توان پرسید که از چه زمان بوده است. و خداوند موجود است اما او بدون کینونیت (= موجود شدن در زمان) موجود است و بدون کیفیت (= ویژگی های امکانی)» (همان، ص ۱۷۵).

بنابراین حضرت در این فرمایشات همه عالم و ماسواه را معلول خداوند و ذات باریتعالی را به عنوان علة العلل همه آن ها معرفی می کند و با این جملات که «در علو برهر چیزی سبقت دارد پس هیچ چیزی بالاتر از خداوند وجود ندارد» و یا «خدا اولی است که هیچ چیزی قبل از آن نیست»، عدم تسلسل در سلسله علل را بیان می کنند چون می فرمایند که قبل از خداوند چیزی نبده در نتیجه خداوند علت نخستین است.

بررسی براین خدائشی «کلام امام علی (ع)

ملاک احتیاج معلول به علت از منظر امام (ع): درباره این مسئله که ملاک احتیاج معلول به علت چیست؟ دیدگاه های مختلفی وجود دارد. متکلمان ملاک احتیاج را حدوث زمانی می دانند، برخی از فلاسفه معتقدند که ملاک احتیاج، امکان است و برخی دیگر ملاک احتیاج را فقر وجودی و وابستگی ذاتی می دانند. آن چه از فرمایشات حضرت بدست می آید نشان می دهد که از منظر امام علی (ع) ملاک احتیاج اشیاء به خداوند ضعف و فقر وجودی آن هاست چنان چه می فرماید:

«هر چیزی خاشع و قائم به خداست، خدا غنای هر فقیری و عزت هر ذلیلی و قوه ی هر ضعیفی است» (نهج البلاغه، خ ۱۰۹).

«خدا از هر چیزی بی نیاز است و هیچ چیزی بی نیاز از خدا نیست» (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷ق، ج ۲۰، حکمت ۹۹۷)؛ «هر قوی غیر از خداوند ضعیف است» (نهج البلاغه، خ ۶۵)؛ «هر مالکی غیر خداوند مملوک است» (همان).

این جملات بیانگر عین ربط بودن، تعلق و وابستگی ما سواه به وجود غنی و بی نیاز خداوند است به گونه ای که اگر خداوند لحظه ای به آن ها توجه نکند، هستی موجودات از هم می پاشد. مشابه این کلام در مناجات مسجد کوفه حضرت نیز آمده است:

«مولای یا مولای، أَنْتَ الْغَنَى وَ أَنَا الْفَقِيرُ، وَ هَلْ يَرْحَمُ الْفَقِيرَ إِلَّا الْغَنَى» (مفاتیح نوین، ۱۳۸۹، ص ۳۴۰)؛

«مولای یا مولای، أَنْتَ الْقَوَى وَ أَنَا الضَّعِيفُ، وَ هَلْ يَرْحَمُ الضَّعِيفَ إِلَّا الْقَوَى» (همان)؛
«مولای یا مولای، أَنْتَ الْمَالِكُ وَ أَنَا الْمَمْلُوكُ، وَ هَلْ يَرْحَمُ الْمَمْلُوكَ إِلَّا الْمَالِكُ» (همان).

طبق بیان حضرت تمام موجودات به خدا قیام دارند پس، هیچ موجودی به خودش تکیه ندارد؛ زیرا هستیش عین ذاتش نیست و هر چیزی که هستی او عین ذاتش نباشد قائم بالذات نیست، بلکه قائم به غیر و نیازمند به کسی است که هستی بخش بوده و هستی وی عین ذاتش باشد پس هر موجودی حقیقت خود را از خدا می گیرد. واضح است که اگر قدرت و عزتی دارد از خداست؛ زیرا عزت و قدرت سایر موجودات همانند هستی آن ها عین ذاتشان نخواهد بود، چیزی که وجود یا صفات وجودیش ذاتی او نبود نیازمند به غیر است و هستی آن غیر باید عین ذاتش باشد و این نشانه موجودیت خداوند است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۷۴). بنابراین موجودات فقیر

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۳ (زمستان ۱۳۹۳)

و نیازمند برای اینکه دچار دور و تسلسل نشوند باید به موجود غنی و مستقل منتهی شوند. در نتیجه، جهان امکان، صرف ربط به واجب بوده و تنها مستقل و غنی بالذات واجب الوجود است.

۷. برهان فسخ عزائم

از دیدگاه امام علی (ع) یکی از راه های اثبات وجود خداوند برهان فسخ و نقض می باشد که علاوه بر اثبات اصل وجود خداوند، ربوبیت او را هم ثابت می کند. مردی از امیر مومنان (ع) سؤال کرد: «به چه چیز پروردگارت را شناختی؟» حضرت فرمودند: «من پروردگارم را به فسخ عزم و شکسته شدن نیت شناختم؛ چون قصد و نیت کاری را کردم و مانعی بین من و تصمیم و نیتم پیدا شد و چون عزم آن کردم، قضا با عزم من مخالفت کرد، در آن صورت دانستم که مدبر، غیر من است» (هاشمی خوئی، ۱۳۵۸، ج ۱۹، ص ۲۸۴). در روایتی دیگر حضرت می فرمایند:

«من خدا را به فسخ تصمیم ها و بازگشایی مشکلات و شکسته شدن نیت ها، شناختم» (نهج البلاغه، حکمت ۲۵۰).

و نیز در جایی دیگر از حضرت سؤال شد که «چه دلیلی بر اثبات صانع وجود دارد؟».

حضرت فرمودند: «به سه چیز: دگرگونی حال و ضعف ارکان و قوا و شکسته شدن نیت» (ابن محمد شعیری، بی تا، ص ۲۸).

منظور از تعبیر حضرت این است که انسان گاهی تصمیم بر انجام کاری می گیرد و عزم خود را جزم می کند که عملی را انجام دهد، ولی ناگهان مانعی در درون و یا بیرون از انسان حاصل می شود و او را از انجام آن تصمیم باز می دارد.

صدور کارها از آدمی وابسته به تحقق مراحل چند گانه: تصوّر، تصدیق، شوق، اراده و حرکت جسمانی است. در تبیین و نیز چینش این مراحل، کنکاش های عقلی فراوانی شده است، اما آن چه لازم به ذکر است آن است که «عزم» و «هم» دو مرحله متمایز از یکدیگر در مراحل تحقق افعال و اعمال انسان است، «عزم» که همان اراده است مرحله پس از علم است و «هم» شاید مرتبه بعد از اراده و نزدیک ترین حالت درونی انسان به مرحله حرکت جسمانی و صدور فعل باشد و شاید مرحله ای پیش از اراده که همان قصد و خواست قلبی است، ولی به هر تقدیر «عزم» و «هم» دو کیفیت نفسانی انسان پیش از صدور فعل از اوست که به دلیل وجود تبدیل و تغییر در

بررسی براین خدائشناسی «کلام امام علی (ع)

آن‌ها بدون دخالت انسان، زمینه استدلال برای اثبات وجود خداوند فراهم می‌شود. این دلیل از گونه «جدال احسن» است که قیاس پنهان در آن بر پایه دو مقدمه استوار است:

اول: تغییر و تبدل در تصمیم‌گیری و اراده آدمی امری وجدانی و شهودی (ضروری و بدیهی) است.

دوم: تغییر و تبدل در اراده و عزم آدمی دارای علت است (خرمیان، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۷۳).

از کلام حضرت به خوبی بر می‌آید که این مانع را باید به امری خارج از انسان، یعنی عالم غیب و خداوند نسبت داد. در حقیقت این فرمایش نشان می‌دهد که ما انسانها مالک باطن و طراح آینده خود نیستیم، و این که خداوند به پیامبر(ص) فرمود «بگو من برای خودم مالک نفع و ضرری نیستم مگر آنچه را که خدا بخواهد» برای آن است که درون هر موجود ممکن، مثل بیرون او در حیطه قدرت بیکران خداوند است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۳۹).
درباره چگونگی اسناد مانع فسخ تصمیم به خداوند، تبیین‌های مختلفی مطرح شده است که به آنها اشاره می‌کنیم:

۱. مانعی که باعث فسخ تصمیم می‌شود، موجودی ممکن الوجود است، یعنی وجود آن ضروری نیست؛ پس این مانع می‌تواند با وجود علت واقع شود و با نبود علت واقع نشود. بنابراین این مانع باید علتی داشته باشد و اگر علتش ممکن باشد، دوباره خود آن علت، نیازمند علت دیگری است و چون تسلسل تا بی‌نهایت محال است؛ پس در نتیجه باید به علتی برسیم که دیگر خود معلول نیست و چنین علتی را واجب الوجود یا خدا می‌نامیم.
۲. منظور از فسخ عزائم این است که انسان پس از مصمم شدن پشیمان می‌شود و پس از اعتقاد به امری دوباره از آن بر می‌گردد. از این تغییر در امور نفسانی، خدا شناخته می‌شود.

این رویدادهای نفسانی نه قائم به ذات خود هستند و نه قائم به نفس انسانی. زیرا اگر قائم به ذات خود بودند متصف به وصف وجوب می‌شدند و حالات گوناگون را نمی‌پذیرفتند؛ در حالی که گاهی هستند و گاهی نیستند. اگر قائم به نفس انسانی بودند از نفس جدا نمی‌شدند، و چون از نفس جدا می‌شوند، معلوم می‌شود همواره قائم به نفس نیستند. بنابراین، این رویدادهای نفسانی باید آفریننده‌ای داشته باشند که آفریننده آن‌ها خداست؛ به تعبیری دیگر، علوم باید به ذاتی ختم شوند که علم، ذاتی و قائم به ذات او باشد. این مسئله را طبق قاعده عقلی و بدیهی «کل ما بالعرض یتنهی الی ما بالذات» نیز می‌توان تفریر کرد. فلاسفه هم معتقدند تمام علت‌های

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۲ (زمستان ۱۳۹۳)

فاعلی عالم فاعل «تسخیری» هستند؛ زیرا تحت تسخیر و سلطه خدای متعال می‌باشند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۹). هم چنین علامه طباطبائی در تفسیر آیه «إِنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» (انفال/۲۴)، می‌فرماید: مراد از «قلب» در آیه همان نفس مدرکه انسان است. یعنی مالکیت خداوند نسبت به بندگانش مالکیت حقیقی است و همین مالکیت سبب شده که خداوند متعال به هر نحوی که بخواهد می‌تواند در اعمال و نیات بندگانش تصرف کند بدون این که دافع و مانعی داشته باشد (همو، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۴).

۳. مسئله فسخ تصمیم‌ها را می‌توان به این صورت تقریر کرد که در هنگام فسخ تصمیم‌ها و باز شدن گره‌ها و مشکلات، نوعی تجربه درونی برای انسان پیش می‌آید که در این تجربه خدا را می‌توان شهود کرد. البته این شهود شخص تجربه‌کننده، برای خود او یقین‌آور است نه برای دیگری و دیگران بر اثر اعتمادی که به شخص تجربه‌کننده دارند به سخن او اطمینان پیدا کنند (محمد رضائی، همان، ص ۱۱۷-۱۲۰ و ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۸، ص ۷۵).

نتیجه‌گیری

برای اثبات وجود خداوند می‌توان از براهین فلسفی و عقلی استفاده کرد. از آن جایی که خداوند، متعالی از داشتن علت است برای اثبات او از برهان لمی (سیر از علت به معلول) که یقینی است نمی‌توان استفاده کرد اما نوعی از برهان انی نیز مفید یقین است که از آن به «شبه‌لم» تعبیر می‌شود و در آن از یک ملازم به ملازم دیگر می‌رسیم براهینی مثل صدیقین، امکان و وجوب و صدیقین. در مورد فطری بودن معرفت خداوند، حضرت اشاره دارند که نوعی شناخت خداوند است که در وجود همه انسان‌ها نهفته است و کار انبیاء در حقیقت تنبیه و بیداری همین فطرت خداشناسی است. راه دیگر توجه به مخلوقات است که از یک سو حرکت و حدوث در آن‌ها موجود است و از سوی دیگر نظم دقیق، عالمانه و هدفمند در آن‌ها به وضوح مشاهده می‌شود که دلالت بر خالق قدیم، نا متحرک، عالم، دانا و محاسبه‌گر دارد. در مواردی دیگر امام علی (ع) به بیان اوصاف و ویژگی‌های خدایی که در برهان‌های صدیقین و علیت اثبات می‌شود، می‌پردازد، بدون این که تصریح به اصل برهان داشته باشند. این که خداوند، خالق واجب الوجود، مستقل، بی‌نیاز و غنی مطلق است که همه موجودات عین ربط و تعلق به اویند و در هستی خود وابستگی تام و کاملی به او دارند. و این وجود عالی را هم چنین در برهان فسخ عزائم می‌توان به

بررسی براین خدائشی «کلام امام علی (ع)

وضوح در یافت کرد آن زمانی که انسان تصمیم قاطعی بر کاری دارد؛ اما یک وجود برتر مانع از انجام و بروز این تصمیم می‌شود و آن وجود متعالی همان خداست.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم. ترجمه: محی الدین مهدی الهی قمشه ای
۲. ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷، شرح نهج البلاغه، قم: کتاب خانه آیه الله مرعشی، ج ۲۰
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، ۱۳۹۸ق، التوحید، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، اول.
۴. _____، ۱۳۷۸، عیون اخبار الرضا، محقق: لاجوردی، اول، تهران: جهان، ج ۱.
۵. ابن شعبه حرانی، حسن ابن علی، تحف العقول، ۱۳۶۳، قم: جامعه مدرسین، دوم.
۶. ابن طاووس، علی بن موسی؛ ۱۴۱۱ق، منهج الدعوات و منهج العبادات، قم: دارالذخائر اول
۷. ابو علی سینا، ۱۳۷۵، الاشارات و التنبیها، قم: نشر بلاغت، اول، ج ۳
۸. _____، ۱۳۶۳، المبدأ و المعاد، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، اول.
۹. بحرانی، علی بن میثم؛ ۱۳۷۵ق، ترجمه شرح نهج البلاغه، مترجم: قربان علی محمدی، اول، مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی.
۱۰. تجلیل، ابوطالب؛ ۱۴۱۸، براهین اصول المعارف الالهیه، قم: بی جا.
۱۱. تمیمی آمدی، غررالحکم و درر الکلم، ۱۴۱۰ق، قم: دارالکتب اسلامی، دوم.
۱۲. جمیل صبا، منوچهر صانعی در بیدی؛ ۱۳۶۶، فرهنگ فلسفی، تهران: حکمت، اول
۱۳. جوادی آملی، عبدالله؛ ۱۳۷۸، تبیین براهین اثبات خدا، قم: اسراء، سوم.
۱۴. _____؛ ۱۳۸۷، تحریر تمهید القواعد، محقق: حمید پارسانیا، قم: اسراء، اول، ج ۳.
۱۵. _____، ۱۳۸۴، تفسیر انسان به انسان، محقق: محمد حسین الهی زاده، قم: اسراء، اول.
۱۶. _____، ۱۳۸۹، حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه، محقق: حسین شفیعی، قم: اسراء، هفتم.

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۲ (زمستان ۱۳۹۳)

۱۷. _____، ۱۳۸۴، سرچشمه اندیشه، محقق: عباس رحیمیان محقق، قم: اسراء، دوم، ج ۳.
۱۸. _____، ۱۳۸۴، فطرت در قرآن، محقق: محمد رضا مصطفی پور، قم: اسراء، دوم.
۱۹. _____، ۱۳۸۲، معاد در قرآن، محقق: علی زمانی قمشه ای، قم: اسراء، دوم.
۲۰. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۱، هزارویک کلمه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۱، دوم.
۲۱. حسینی زبیدی، محمد مرتضی، ۱۴۱۴ق، تاج العروس من جواهر القاموس، محقق: علی هلالی، بیروت، اول.
۲۲. حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۷۵، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: مؤسسه امام صادق، اول.
۲۳. خرمیان، جواد، ۱۳۸۷، قواعد عقلی در قلمرو روایات، تهران: دفتر نشر سهروردی، اول، ج ۱ و ۲.
۲۴. دشتی، محمد، ۱۳۷۹، ترجمه نهج البلاغه، قم: دارالحکمه، اول.
۲۵. دیلمی، احمد؛ ۱۳۷۶، طبیعت و حکمت، قم: انتشارات معارف، اول.
۲۶. راغب الاصفهانی، بی تا، معجم مفردات الفاظ القرآن، بی جا، دارالکاتب العربی.
۲۷. ربانی گلیپگانی، علی، ۱۳۷۸، الالهیات فی مدرسه أهل بیت (ع)، تهران: لوح محفوظ، اول.
۲۸. _____، ۱۴۱۷، محاضرات فی الالهیات، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چهارم.
۲۹. رشاد، علی اکبر؛ ۱۳۸۲، دانشنامه امام علی (ع)، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، دوم، ج ۱ و ۲.
۳۰. سبحانی، جعفر، ۱۳۵۷، مدخل مسائل جدید در علم کلام، قم: مؤسسه امام صادق، اول، ج ۱ و ۲ و ۳.
۳۱. سعیدی مهر، محمد، ۱۳۷۷، آموزش کلام اسلامی، قم: مؤسسه فرهنگی طه، اول، ج ۱.
۳۲. شعیری، محمد بن محمد؛ بی تا، جامع الاخبار، نجف: حیدریه، اول.
۳۳. صبحی صالح، محمد بن حسین؛ ۱۴۱۴، نهج البلاغه، قم: دارالهجره.
۳۴. صدر الدین شیرازی؛ ۱۴۱۰، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چهارم، بیروت: داراحیاء العلوم، ج ۱ و ۲.

بررسی براین خدائشناسی «کلام امام علی (ع)

۳۵. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۶، بدایه الحکمة، قم: موسسه نشر اسلامی، چهاردهم.
۳۶. _____، ۱۳۷۴، ترجمه تفسیرالمیزان فی تفسیرالقرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی، پنجم، ج ۲.
۳۷. _____، ۱۴۱۴، نهاییه الحکمة، قم: جامعه مدرسین، نهم.
۳۸. عسکری سلیمانی امیری، ۱۳۸۰، نقد برهان ناپذیری وجود خدا، قم: بوستان کتاب، اول.
۳۹. فیض کاشانی، ملا محسن، ۱۳۷۱، نوادر الاخبار فی ما يتعلق باصول الدین، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷، الکافی، مصحح: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چهارم، ج ۱ و ۲.
۴۱. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، دوم.
۴۲. محمدرضایی، محمد، ۱۳۹۱، الهیات فلسفی، قم: بوستان کتاب، اول.
۴۳. _____، ۱۳۸۱، جستارهایی در کلام جدید، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی، اول.
۴۴. _____، ۱۳۸۹، خدا از نگاه امام علی (ع)، قم: بوستان کتاب، سوم.
۴۵. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۳، آموزش فلسفه، تهران: نشر بین الملل وابسته به انتشارات امیر کبیر، چهارم، ج ۱ و ۲.
۴۶. _____، ۱۳۸۹، خدائشناسی، ویراست: رضا اشرفی، قم: مؤسسه امام خمینی، اول.
۴۷. _____، ۱۳۷۵، مجموعه آثار، تهران: صدرا.
۴۸. مکارم شیرازی، ناصر، وهمکاران، ۱۳۸۹، مفاتیح نوین، قم: نشر امام علی ابن ابی طالب، بیست و نهم.
۴۹. الهادی، جعفر، ۱۴۰۵، الله خالق الكون، قم: مؤسسه علمیة سید الشهداء، اول.
۵۰. هاشمی خویی، حبیب الله، ۱۳۵۸، منهج البراعة فی شرح نهج البلاغه، مصحح: سید ابراهیم میانجی، تهران: مکتبه الاسلامیه، چهارم.

