

برهان‌های اثبات وجود خدا در مناظره‌های امام رضا^(ع) در مرو

مرتضی حسینی شاهرویدی^۱، معصومه رودی^۲

چکیده

اعتقاد به وجود خداوند، عمومی‌ترین سؤال ذهن بشر و اساسی‌ترین رکن اعتقاد دینی است. در منابع اسلامی، دلایل متعددی برای وجود خداوند ارائه شده است و فلاسفه نیز برهان‌های مختلفی در این زمینه مطرح کرده‌اند. امام رضا^(ع) در مناظره‌های مختلف خود با عمران صابی، جاثلیق، سلیمان مروزی و مرد زندیق در مرو، دلایلی برای وجود خداوند برشمردند. این مقاله با تحلیل فرمایش‌های امام^(ع) در آن مناظره‌ها، به دنبال اشاره‌های احتمالی ایشان به برهان‌های اثبات وجود خداوند است. براساس نتایج بررسی حاضر، برهان‌های حدوث، حرکت، نظم، امکان و وجوب و صدیقین از برهان‌های مورد اشاره امام^(ع) بودند. حتی بعضی از عبارت‌های مورد استفاده ایشان طوری بیان شده‌اند که به اعتبار گوناگون، ناظر بر برهان‌های مختلف است.

واژه‌های کلیدی

امام رضا^(ع)، برهان، حدوث، حرکت، نظم، امکان و وجوب، صدیقین، مناظره‌ها

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۸/۱۴ تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۹/۱۰

shahrudi@um.ac.ir
rudim1@mums.ac.ir

۱. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد
۲. کارشناس ارشد، فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

مقدمه

مسئله وجود خداوند، از بنیادی‌ترین مسائلی است که زندگی انسان را در حیطه‌های مختلف اعتقادی و عملی تحت تأثیر قرار می‌دهد. از این رو اثبات وجود خداوند، از مسائل پایه‌ای دین است. در فلسفه اسلامی، وجود خداوند با برهان‌های مختلفی از جمله صدیقین، امکان و وجوب، حدوث و حرکت و نظم، اثبات شده است.

قرآن کریم و سخنان ائمه اطهار^(ع) نیز به‌عنوان منابع دسته اول اسلامی مشتمل بر راه‌های مختلف اثبات وجود خداوند هستند؛ اما چون به زبان فلسفی بیان نشده‌اند، کشف آنها با مذاقه امکان‌پذیر است.

امام رضا^(ع) در مناظره‌های توحیدی خود در مرو که با فردی از زنادقه، عمران صابی و سلیمان مروزی انجام یافت، دلایلی بر وجود خداوند ارائه فرمودند. این مقاله به بازخوانی برهان‌های مورد استفاده امام^(ع) همت گماشته است.

برهان حدوث در مناظره‌های امام رضا^(ع)

برهان حدوث که از دیرباز توجه حکما و متکلمان را به خود معطوف داشته است، از این حقیقت نشئت می‌گیرد که موجودات برای ایجاد شدن، نیازمند علتی هستند. از این رو وجود موجودات حادث، دلیلی روشن بر وجود مُحدث آنهاست.

بعضی از متکلمان طبیعت‌گرا، برهان حدوث را با توجه به حدود آیات آفاقی چنین تبیین نموده‌اند که: موجودات جهان، حادث‌اند و جهان که خالی از حوادث نیست، نیز حادث است. هر حادثی ممکن و نیازمند علت است. علت امر حادث اگر حادث باشد نیز نیاز به مُحدث دارد. بنابراین، برای اینکه تسلسل محال رخ ندهد، مُحدث باید غیرحادث یعنی قدیم باشد (جوادی‌آملی، ۱۳۶۸: ۳۳۷). بنا بر این نگرش، وجود خداوند به‌عنوان علت حدوث اثبات می‌شود و بنا به اینکه موجودات حادث اعم از اجسام و اعراض هستند، برهان حدوث در هر دو جاری است. از این رو قاضی عبدالجبار معتزلی ضمن تقسیم برهان حدوث

به حدوث اعراض و اجسام، استدلال به حدوث اجسام را به دلایلی چند، از جمله شامل بودن بر استدلال به اعراض، برهانی برتر می‌داند (۱۴۲۲ق: ۵۵).

یکی از ایرادهای برهان یادشده این است که گرچه موجود قدیم اثبات می‌شود، اما سایر صفات این موجود از جمله تجرد، از ماده برهانی نمی‌شود.

برخی دیگر از طبیعت‌گرایان با نگاهی عمیق‌تر، برهان حدوث را با عنایت به جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس انسان تبیین کرده‌اند. در این برهان علاوه بر وجود مُحدث، تجرد او از ماده نیز اثبات می‌شود. بیان این برهان به‌طور خلاصه این است: از آنجا که نفس انسانی در عین حدوث، ذاتاً مجرد از ماده است، علت آن نمی‌تواند جسم یا جسمانی باشد؛ بلکه باید امری برتر از عالم طبیعت باشد (شیرازی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۶۶-۴۵).

ملاصدرا این نوع برهان حدوث را از برهان‌های نیکو و پسندیده می‌داند (همان) و مرحوم علامه طباطبایی نیز نظر و سیر در آیات انفسی را نافع‌تر از تفحص در آیات آفاقی می‌داند (۱۳۸۹: ج ۳، ۲۲۱-۲۲۰).

با مطالعه بیان گرانقدر عالم آل محمد، حضرت رضا^(ع) در مناظره با مرد زندیق، اشاره‌هایی چند می‌توان بر برهان حدوث یافت. نخست آنکه ایشان در این مناظره، خداوند را [أَیْنَ‌الْأَیْنِ] و [کَيْفَ‌الْکَيْفِی] معرفی فرمودند که قبل از مکان و کیف موجود بوده است «هُوَ‌أَیْنَ‌الْأَیْنِ وَ کَانَ‌وَ‌لَا‌أَیْنَ، وَ هُوَ‌کَيْفَ‌الْکَيْفَ، وَ کَانَ‌وَ‌لَا‌کَيْفَ» (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۷۱).

این فرمایش علاوه بر اعلام حدوث مکان و کیف و قدیم بودن خداوند، وجود یافتن آئین و کَیْفَ را به خداوند نسبت می‌دهد. قیاس مورد استفاده امام^(ع) در این جمله قیاس اقترانی حملیه ضمیر است (رک: حلی، ۱۳۸۸: ۲۶۶).

۱. آئین و کَیْفَ حادث هستند و خداوند قدیم است (ایشان علاوه بر اشاره صریح به حدوث آئین و کَیْفَ که زمانی نبوده‌اند، با عبارت [هُوَ‌أَیْنَ‌الْأَیْنِ وَ کَيْفَ‌الْکَيْفِی] نیز به طور مرتب حدوث آئین و کَیْفَ را خاطرنشان می‌کنند، زیرا اگر آئین و کَیْفَ حادث نبودند، خداوند [أَیْنَ‌الْأَیْنِ وَ کَيْفَ‌الْکَيْفِی] نبود).

۲. هر حادثی توسط قدیم ایجاد شده است (این مقدمه به دلیل بداهت، محذوف است). در نتیجه: *أَيْنَ وَ كَيْفَ* توسط خداوند ایجاد شدند و بدین ترتیب امام^(ع) خداوند را موجود قدیمی معرفی می‌کنند که *أَيْنَ وَ كَيْفَ* را هستی بخشیده است.

ایشان در جای دیگر، جسم و اعراض بدن انسان را دلیل وجود خداوند معرفی فرمودند:

إِنِّي لَمَّا نَظَرْتُ إِلَى جَسَدِي وَ لَمْ يُكَيِّنِي فِيهِ زِيَادَةٌ وَ لَا تَقْصَانٌ فِي الْعَرْضِ وَ الطَّوْلِ وَ دَفَعِ الْمَكَارِهِ عَنْهُ وَ جَرَّ النِّفْعَةَ إِلَيْهِ عَلِمْتُ أَنَّ هَذَا الْبُنْيَانِ بَانِيًا فَأَقْرَرْتُ بِهِ؛ من چون به جسم خود می‌نگرم که هیچ امکان کم و زیادی در طول و عرض و دفع آفت‌ها و جلب منافع ندارم، یقین می‌کنم که این ساختار را بنیانگذاری است و به وجود او اقرار می‌نمایم (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۷۱).

خواصی که امام^(ع) در این جمله‌ها در مورد بدن انسان به کار می‌برند، شامل این موارد است: جسم دارد؛ پذیرنده اعراض است؛ دارای حرکت است؛ اعراض آن کم و زیاد می‌شود؛ معلول است و خود قادر بر کم و زیاد کردن طول و عرض بدن خود نیست و قدرت دفع مضرات و جذب منافع را ندارد؛ بلکه برای همه این امور، محتاج به غیر است. همه این امور، از صفات و عوارض ذاتی موجود مادی و در نتیجه نشانه حدود آن است و همان‌طور که امام^(ع) می‌فرمایند به علت نیازمند است. پس اگر به این سخنان از جنبه حدود انسان نگاه کنیم، برهان مورد استفاده ایشان، برهان حدوث بوده که به شکل قیاس اقترانی حمله بیان شده است:

۱. جسم انسان دارای اعراض قابل تغییر است (حادث است).
۲. هرچه دارای اعراض قابل تغییر باشد (حادث باشد)، به موجودی غیر از خود برای ایجاد شدن نیازمند است (کبرای محذوف قیاس ضمیر).

نتیجه: جسم انسان برای ایجاد شدن، به موجودی غیر از خود نیازمند است. بیان اینکه «من خود دخالتی در امور بدنم ندارم» برای رفع این شبهه است که موجودی دیگر غیر از خداوند در ایجاد انسان مؤثر باشد. این جمله با نظر به مبانی حکمت متعالیه که امام^(ع) را

واسطه فیض الهی برای سایر موجودات می‌داند، ثابت می‌کند که مؤثری غیر از خدا در عالم وجود ندارد [لا موثر فی الوجود الا الله].

با تعمق بیشتر و از آنجا که براساس حرکت جوهری، سرمنشأ نفس انسان نیز همین بدن خاکی است، می‌توان این سخنان را بیانی از برهان حدوث نفس انسانی دانست. نگرش مذکور به‌ویژه با اشاره امام^(ع) به ناتوانی انسان در دفع مکاره و جذب منافع، تقویت می‌شود، چرا که مکاره و منافع انسان بیشتر در رابطه با غایت وجود او مطرح است. با این نوع نگرش و با نظر به تجرد ذاتی نفس، سخن امام^(ع) راهی کوتاه‌تر را برای نشان دادن تجرد حق تعالی می‌پیماید.

قیاس مفصول سخنان بیان‌شده را این‌گونه می‌توان بیان کرد:

۱. نفس انسان به دفع مکاره و جذب منافع نیازمند است.
۲. هر چیز نیازمند به دفع مکاره و جذب منافع، ذاتاً مجرد است.
۳. هر چیز ذاتاً مجرد، به علتی مجرد نیازمند است.
۴. هر چیز ذاتاً مجرد، توسط خود یا مجرد دیگری ایجاد شده است.
۵. نفس انسان (که ذاتاً مجرد است) نمی‌تواند علت خود باشد.

نتیجه: نفس انسان به مجردی غیر از خود نیازمند است.

امام^(ع) در ادامه همین مناظره می‌فرماید: «از آنچه از قدرت او نسبت به حرکت روز و شب، ایجاد ابرها، گردش باده‌ها و سیر خورشید، ماه و ستارگان و غیره از نشانه‌های عجیب و شگفت‌انگیز و ظرافت‌ها و دقت‌های حکیمانه می‌بینم، یقین می‌کنم که همه اینها مقدری و آفریدگاری دارد» (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۷۱).

امام^(ع) در این سخنان ایجاد کُرّه‌ها، سیاره‌ها، ابر و باد را معلولی معرفی می‌فرماید که به علت نیازمند است و این ایجاد و حرکت‌ها را نشان وجود خالق می‌دانند. با مراجعه به کتاب‌های لغت، درمی‌یابیم که کلمه‌های مورد استفاده امام رضا^(ع) شامل دوران (چرخیدن، گرد و مدور شدن)، انشاء (بلند کردن، به‌وجود آوردن، از عدم خلق کردن)، تصریف

(تبدیل کردن، برگرداندن، تکثیر کردن، مشتق کردن) و جریان (به جریان افتادن، رخ دادن، واقع شدن، تعیین کردن) (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷: ۲۷۹، ۷۷۶-۷۷۵، ۴۴۵-۴۴۴، ۱۴۸-۱۴۷)، معنایی اعم از حرکت داشته و دارای صبغه خلق و حدوث نیز است. با اتخاذ این معنا از سخنان امام^(ع)، برهان مورد نظر ایشان، برهان حدوث بوده است. جمله تکمیلی آن بزرگوار که سایر آیات عجیب خداوند را نیز گواه وجود خداوند می‌داند نیز به حدوث کل موجودات عالم ماده اشاره می‌فرماید: «وغير ذلك من الايات العجيبات المتقنات؛ و هر چیز دیگری از آیات عجیب و متقن خداوندی»، علاوه بر این که خود حرکت نیز از عوارض جسم مادی است و از آنجا که اعراض به تبع جوهر تغییر می‌کنند، نشان از حدوث و تغییر در جسم است (رک: طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۲۹۶).

امام^(ع) در اینجا نیز از قیاس اقترانی حملیه استفاده کرده‌اند:

۱. دوران فلک، تصریف ریاح،... و سایر آیات عجیب خداوند حادث‌اند.

۲. هرچه حادث باشد، به آفریدگاری نیازمند است (مقدمه محذوف در قیاس ضمیر).

نتیجه: دوران فلک، تصریف ریاح،... و سایر آیات عجیب آفریدگاری دارند.

ذکر این مطلب ضروری به نظر می‌رسد که فلاسفه، حدوث را به چهار نوع حدوث زمانی، ذاتی، به حق و دهری تقسیم می‌کنند (همان: ۴۱۶-۳۹۶) و موجودات مادی تنها موجوداتی هستند که هر چهار نوع حدوث، در آنها جاری است. بنابراین موجوداتی که امام^(ع) در این بخش سخنان خود به آنها اشاره می‌فرماید، حتی نفس انسان که حدوث جسمانی دارد، دارای هر چهار نوع حدوث هستند.

امام^(ع) در مناظره با عمران صابی، بارها به برهان حدوث اشاره فرمودند. ایشان در این مناظره به حدوث اشیای مختلف از مجردات گرفته تا موجودات مثالی و مادی، از ابداع و مشیت و اسماء و اصناف گرفته تا حروف و کلمه‌ها اشاره نموده، همه را آیت وجود خداوند و راهی برای شناخت او دانستند.

برای مثال در جایی فرمودند: «ثُمَّ خَلَقَ خَلْقًا مُّبْتَدِعًا مُخْتَلِفًا بِأَعْرَاضٍ وَ حُدُودٍ مُخْتَلِفَةٍ؛ سپس

خلقی تازه بیافرید که به حسب اعراض، متفاوت و دارای حدود گوناگون هستند» (صدوق، ۱۴۱۰ق: ۴۳۵).

در جای دیگر فرمودند: «فَجَعَلَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ الْخَلْقَ صَفْوَةً وَغَيْرَ صَفْوَةٍ وَاجْتِلَافاً وَاجْتِلَافاً وَالْوَانَا وَذُوقاً وَطَعْمًا؛ سپس خلق را منتخب و غیر منتخب گرداند و مختلف و متفق و به رنگ‌های گوناگون و طعم و ذوق‌های دیگرسان قرار داد» (همان: ۴۳۶)، یعنی ایشان خلق حروف و عبارت‌ها را نیز از جانب خداوند دانستند که به مخلوق خود می‌آموزد.

امام^(ع) در خصوص مشیت خداوندی، اسم و صنف او و چیزهایی از این قبیل، به صراحت واژه حادث را به کار برده و وجود آنها را به تدبیر و تقدیر خداوند نسبت داده‌اند. با توجه به قاعده علت علت، علت شیء معلول است، این سخن همان برهان حدوث است «مَشِيَّتُهُ وَاسْمُهُ وَصِفَتُهُ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ وَكُلُّ ذَلِكَ مُحَدَّثٌ مَخْلُوقٌ مُدَبَّرٌ؛ مشیت او، اسم او، صنف او و آنچه مانند این است و تمام اینها حادث و مخلوق هستند و به دست تدبیر و تقدیر او به وجود آمده‌اند» (همان: ۴۳۵).

گفتار ایشان در شکل قیاس اقترانی حملیه بدین صورت بیان شده است:

۱. مشیت، اسم و صنف خداوند و چیزهایی از این قبیل، مخلوق، محدث و مورد تدبیرند (حادث‌اند).

۲. هر چیز که مخلوق، محدث و مورد تدبیر باشد، به محدث، خالق و مدبّر نیازمند است (مقدمه محذوف قیاس ضمیر).

نتیجه: مشیت، صفت و صنف او و چیزهایی از این قبیل، به محدث، خالق و مدبّر نیازمندند.

ایشان همچنین ابداع را حادثی خواندند که به علت حدوث، وجودش به محدث آن برمی‌گردد و در توضیح مطلب تأکید فرمودند که بین ابداع و خداوند چیزی واسطه نبوده و ابداع فعل مستقیم خداوند است که از او حدوث یافته است.

قال عمران: ألا تخبرني عن الابداع خلق هو ام غير خلق. قال^(ع): بل خلق ساكن لا يدرك

بالسكون و إنما صار خلقاً لأنه شيء محدث، والله الذي أحدثه فصار خلقاً له، وإِنَّمَا هُوَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ وَخَلْقُهُ لَا تَأْتِي بَيْنَهُمَا؛ عمران عرض کرد: ای سید من آیا مرا خبر نمی‌دهی از ابداع که آیا مخلوق است یا غیر مخلوق؟ امام رضا^(ع) فرمودند: بلکه مخلوقی است ساکن که به سکون درک نمی‌شود و به آن خلق گفته می‌شود چون شیء محدث است. پس خلق آن به خدایی که آنرا احداث فرموده است برمی‌گردد و همانا خداست و خلق او و سومی در بین نیست و سومی غیر از این دو نیست (همان: ۴۳۹).

امام^(ع) در این سخن از قیاس اقترانی حملیه استفاده فرمودند:

۱. ابداع حادث است (لأنه شيء محدث).

۲. هر حادثی به محدث (خالق) نیازمند است (مقدمه محذوف قیاس ضمیر).

نتیجه: ابداع به محدث (خالق) نیازمند است (إِنَّمَا صَارَ خَلْقًا لِأَنَّهُ شَيْءٌ مُحَدَّثٌ).

سپس امام^(ع) بر خلق بی‌واسطه ابداع از سوی خداوند تأکید فرمودند: «إِنَّمَا هُوَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ وَخَلْقُهُ لَا تَأْتِي بَيْنَهُمَا» (صدوق، ۱۴۱۰: ۴۳۹) و آنرا خلق اول (موجودات مجرد) معرفی فرمودند که وجود خداوند مقدم بر آن است. این جمله بر حدوث ذاتی موجودات مجرد گواه بوده و آنها را به خداوند که قدیم ذاتی بوده منتسب کرده است.

همچنین امام رضا^(ع) در مناظره با سلیمان مروزی برای اثبات اینکه اراده خداوند حادث است، برهان حدوث را از یقین‌هایی معرفی فرمودند که انسان را به حدوث اراده الهی راهنمایی می‌کند.

امام^(ع) در این جمله، حدوث و گوناگونی اشیاء را به اراده خداوند نسبت دادند که با توجه به این اصل که علت علت، علت معلول‌هاست، حدوث اشیاء در واقع به وجود خداوند منتسب شده و این همان برهان حدوث اشیاء است. بنابراین فرمودند: «گفتید اشیای جهان حادث شده و با یکدیگر اختلاف پیدا کرده‌اند، چون خداوند چنین اراده کرده است و نه اینکه چون او سمیع و بصیر بوده...» (طبرسی، ۱۳۸۶: ۱۷۹).

قیاس مورد استفاده امام^(ع) در جمله‌های بیان‌شده این است:

۱. اشیاء حادث و مختلف‌اند.

۲. هر چیز که حادث است، نیاز به اراده‌ای خاص از سوی مُحدَث دارد. (مقدمه محذوف قیاس ضمیر).

۳. هر اراده فعلی نشان حدوث اراده است.

۴. هر حدوث اراده‌ای به مرید نیازمند است.

نتیجه: اشیاء به مرید (مُحدَث) نیازمندند.

این جمله با توجه به این حقیقت که خداوند علت اراده الهی است و علت شیء، علت است برای شیء، حدوث اشیاء را به خداوند منتسب می‌کند.

امام^(ع) در ادامه این مناظره از اینکه اراده صفت فعل است، بر حدوث آن استدلال کرده‌اند:

ألا تخبرني عن الإرادة، فعل أم هي غير فعل؟ قال: بل هي فعل. قال: فهي محدثة، لأن الفعل كنه محدث؛ فرموندند: بگو ببینم، آیا اراده، فعل است یا غیر آن؟ عرض کرد: آری اراده، فعل است. امام^(ع) فرمودند: پس اراده، حادث است، زیرا افعال همه حادث‌اند (طبرسی، ۱۳۸۶: ۱۷۹).

قیاس اقترانی حملیه شکل اول این جمله‌ها بدین صورت است:

۱. اراده صفت فعل است.

۲. هر صفت فعلی مُحدَث است.

نتیجه: اراده، مُحدَث است.

سپس امام^(ع) با اشاره به یکی نبودن اراده و مرید، اراده را حادث دانسته و وجود مرید را قبل از اراده و به‌عنوان فاعل اراده معرفی کرده‌اند که برهان حدوث را در خود مستتر دارد.

فألذی يعلم الناس أن المرید غیر الإرادة، وأن الفاعل قبل المفعول، وهذا يبطل قولكم: إن الإرادة والمرید شیء واحد؛ دانایان مردم می‌دانند که مرید، غیر از اراده است و مرید قبل از اراده است و فاعل قبل از مفعول است و این مسئله این قول را باطل می‌کند که اراده و مرید یک شیء واحد باشد (طبرسی، ۱۳۸۶: ۱۷۹).

قیاس مورد استفاده امام^(ع) در این جمله، قیاس اقترانی حملیه است.

۱. اراده حادث است (امام^(ع)) علاوه بر اشاره صریح به حدوث اراده، وجود آن را بعد از مرید

معرفی فرمودند و این نشان حدوث اراده است) و خداوند (مرید) قدیم است.
 ۲. هر حادثی برای ایجاد شدن به قدیم (مرید) نیازمند است (مقدمه محذوف قیاس ضمیر).
 نتیجه: اراده به مرید (خداوند) نیازمند است.
 عین همین قیاس در مورد فعل و فاعل نیز به کار رفته است.

برهان حرکت در مناظره‌های امام رضا(ع)

برهان حرکت از اولین برهان‌های اثبات خداوند است.
 ارسطو با تبیین این برهان، وجود محرک اولی را ضروری دانست:
 از آنجا که هر متحرکی بایستی به وسیله عاملی حرکت یابد، موردی را در نظر می‌گیریم که در آن شیء در جنبش است و به وسیله عاملی که خود عامل در حرکت است، حرکت داده می‌شود و آن عامل نیز حرکتش را از عامل تحرک دیگری اخذ می‌کند. آن عامل دیگر هم به وسیله چیز دیگری تحرک می‌یابد؛ تا آخر... البته چون تسلسل باطل است، باید محرک اولی باشد (۱۳۶۳: ۲۲۹).

همچنین در جای دیگر، وجود محرک و متحرک اولیه را به دلیل لزوم اتمام سلسله حرکت‌ها، ضروری خواند: «چون رشته حرکت‌ها باید به پایانی برسد، می‌بایستی یک محرک اول و یک متحرک اولی وجود داشته باشد» (همان: ۲۳۱).

افلاطون، محرک نهایی همه حرکت‌ها را موجودی دارای نفس و بلکه خود نفس معرفی کرده است و می‌گوید: «موجودات ذی‌روح خود می‌توانند منشأ حرکت باشند. اما حرکت سایر موجودات، بالاخره به یک موجود دارای نفس برمی‌گردد. پس همه حرکت‌های جهان، سرانجام به فعالیت نفس برمی‌گردد» (۱۳۸۰: ۲۲۰).

علامه طباطبایی در تقریر این برهان می‌نویسد:

جهان، خالی از حرکت نیست و حرکت نیاز به مُحرک یعنی فاعل دارد. هیچ متحرکی خودش محرک خود نیست. پس محرک غیر از متحرک است. حال اگر خود محرک، نیز

متحرک باشد، باید محرک دیگری که خود متحرک نباشد، وجود داشته باشد تا تسلسل پیش نیاید (۱۳۸۸، ج ۲: ۲۲۱-۲۲۰).

ملاصدرا این برهان را بنا به اصل حرکت جوهری و از آنجا که تجدد حرکت‌ها را به تجدد متحرک‌ها بازمی‌گرداند، از برهان‌های خوب در خداشناسی می‌داند (شیرازی، ۱۳۸۸: ۳۹). سخنان امام رضا^(ع) در مناظره با مرد زندیق، حقایقی از برهان حرکت را نمایان می‌سازد. امام^(ع) ابتدا از تغییر اعراض و در نتیجه، تغییر بدن انسان که همانا تغییر در کم و کیف است، وجود خداوند را نتیجه می‌گیرند:

إِنِّي لَمَّا نَظَرْتُ إِلَى جَسَدِي وَ لَمْ يُكَيِّنِي فِيهِ زِيَادَةٌ وَلَا تُقْصَانٌ فِي الْعَرْضِ وَالطَّوْلِ وَ دَفَعِ الْمَكَارِهِ عَنْهُ وَ جَرَّ الْمُنْفَعَةَ إِلَيْهِ عَلِمْتُ أَنَّ هَذَا الْبَيْتَانَ بَانِيًا فَأَقْرَرْتُ بِهِ؛ من چون به جسم خود می‌نگرم که هیچ امکان کم و زیادی در طول و عرض و دفع آفت‌ها و جلب منافع ندارم، یقین می‌کنم که این ساختار را بنیانگذاری است و به وجود او اقرار می‌نمایم (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۷۱).

با عنایت به اینکه تغییر خواه دفعی و خواه تدریجی باشد، بدون حرکت تحقق ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۲۵۹) این سخنان یادآور برهان حرکت است:

۱. بدن انسان متحرک است.
 ۲. هر متحرکی به محرک (بانی) نیازمند است (این مقدمه عقلی به علت و وضوح بر طبق قیاس ضمیر حذف شده است).
- نتیجه: بدن انسان به محرک (بانی) نیازمند است.

در ادامه نیز امام^(ع) به قدرت خداوند نسبت به دوران افلاک، انشای ابرها، تصریف باد و جریان خورشید و ماه و ستارگان استناد می‌فرماید: «از آنچه از قدرت او نسبت به حرکت روز و شب، ایجاد ابرها، گردش باده‌ها، سیر خورشید و ماه و ستارگان و غیره از نشانه‌های عجیب، شگفت‌انگیز، ظرافت‌ها و دقت‌های حکیمانه می‌بینم، یقین می‌کنم که همه اینها مقدری و آفریدگاری دارد.»

همان‌طور که اشاره شد، ایجاد حرکت در معنای لغوی کلمه‌های دوران، انشاء، تصریف

و جریان گنجانده شده است و این سخنان با التفات به این معانی، بیانگر برهان حرکت هستند. علامه طباطبایی نیز تصریف را به معنای تغییر چیزی از حالی به حالی یا عوض کردن آن (۱۳۷۴: ۱۴۴) و انشاء را به معنای احداث، ایجاد و تربیت (همان، ج ۱۹: ۱۶۷) در نظر گرفته است.

قیاس اقترانی حمله‌ی مورد استفاده‌ی امام^(ع) را می‌توان چنین بیان کرد:

۱. موجودات ذکر شده، متحرک‌اند.
۲. هر چیز که متحرک است به محرک (مقدّر و منشأ) نیازمند است (مقدمه‌ی محذوف قیاس ضمیر).

نتیجه: موجودات ذکر شده به محرک (مقدّر و منشأ) نیازمند بودند.

در مناظره با عمران صابی نیز امام رضا^(ع) اشاره‌های متعددی بر برهان حرکت دارند. واضح‌ترین این اشاره‌ها، آن است که فرمودند: خدا، با خلق موجودات تغییر نمی‌کند، اما خلق، به سبب تغییر دادن او متغیر می‌شود (صدوق، ۱۴۱۰: ۴۳۰).

با التفات به اینکه تغییر همان حرکت است، این جمله تقریر مشهور برهان حرکت است که باز هم در شکل قیاس اقترانی حمله بیان شده است:

۱. مخلوقات متغیرند.
۲. هر چیز که متغیر است، به تغییردهنده‌ای (که خود تغییر نکند) نیازمند است (مقدمه‌ی محذوف قیاس ضمیر).

نتیجه: این مخلوقات به تغییردهنده‌ای که خود تغییر نکند، نیازمندند.

با توجه به اینکه اگر تغییردهنده‌ی مخلوقات، خود متغیر باشد، نیازمند تغییردهنده است، امام^(ع) با اشاره به عدم تغییر خداوند، وجود تسلسل فرضی را ابطال فرمودند.

ایشان در همین مناظره در باب فاعلیت خداوند برای ایجاد تغییر در کل عالم و نفی انفعال‌پذیری خداوند از این تغییر فرمودند: «إِنَّ الْكَائِنَ يَتَغَيَّرُ فِي وَجْهِهِ مِنَ الْوُجُوهِ حَتَّى يُصِيبَ الدَّاتَ مِنْهُ مَا يُغَيِّرُهُ؛ همانا خداوند در صورت‌های مختلف تغییر ایجاد می‌کند تا وقتی که به

ذات خود برسد که هیچ تغییری در آن راه ندارد» (همان: ۴۳۵).

امام^(ع) در این جمله ۱. تغییر را در تمام وجوه به جز ذات خداوند جاری و ساری دانسته و ۲. این تغییرها را منتسب به خداوند معرفی فرموده‌اند که خود از تغییر مبرا است و این همان برهان حرکت است.

قیاس امام^(ع) در این جمله بدین صورت است:

۱. در عالم تغییر جریان دارد.

۲. هر تغییر به متغیری که خود تغییر نکند نیازمند است (این مقدمه به شیوه قیاس ضمیر فرض گرفته شده است و امام^(ع) تنها به این قسمت اشاره فرموده‌اند که خداوند همان عامل تغییر است که خود دچار تغییر نمی‌شود).

نتیجه: خداوند کسی است که تغییر در عالم را ایجاد می‌کند (عالم برای تغییر، محتاج خداوند است).

امام^(ع) برای تقریب این حقیقت به ذهن، مثال نسوختن آتش توسط آتش و گرم نشدن حرارت توسط حرارت را عنوان کردند. این جمله علاوه بر انتساب حرکت مشهور که همانا تغییر تدریجی موجودات مادی به خداوند است، کلیه تغییرهای عالم را به خداوند نسبت می‌دهد.

امام^(ع) در جای دیگر از این مناظره برای اثبات عدم تغییر خداوند در نتیجه ایجاد تغییر در اشیاء، به نسبت آینه و انسان و اینکه آینه هیچ تغییری در انسان ایجاد نمی‌کند، مثال زدند. نکته مهم در مورد دو برهان حدوث و حرکت این است که در هر دوی آنها برای اثبات واجب‌الوجود، نیازمند برهان‌های قوی‌تری چون امکان و وجوب و امکان فقری هستیم. از این رو بعضی معتقدند این دو برهان مخصوص افرادی است که در بین راه‌اند نه آنان که در پایان راه هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۹۰).

در برهان حرکت، موجودی اثبات می‌شود که حرکت و زمان ندارد، یعنی این برهان ناظر بر نفی حرکت و زمان از محرک بوده که مجرد محرک را اثبات می‌کند. این در حالی

است که تجرد، تنها از آن خداوند نیست و می‌تواند موجودات دیگری را نیز شامل شود. به همین علت، صدرالمتهلین برهان حرکت را برای اثبات مُثُل عقلانی مطرح می‌کند (شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۶۲-۱۵۹؛ جوادی‌آملی، ۱۳۸۶: ۴۴۴).

برهان حدوث نیز وجود موجودی مجرد و قدیم را اثبات می‌کند که می‌تواند دربرگیرنده موجودات متعددی باشد. بنابراین کاربرد آن از سوی امام رضا^(ع) به دلیل سطح درکی و اعتقادی فرد مناظره‌کننده یعنی مرد زندیق بوده است.

برهان امکان و وجوب در مناظره‌های امام رضا^(ع)

برهان امکان و وجوب از ابتکارهای فارابی بود که ابن‌سینا آن‌را با عمق‌نگری، بسط داد و نام صدیقین بر آن نهاد. تقریر این برهان که به فقر همه موجودات و بی‌نیازی مطلق حضرت حق اشاره می‌کند، از سوی ابن‌سینا بدین صورت است: «هر موجودی در عالم، با نظر به ذات خود یا واجب است (واجب‌الوجود) یا اگر واجب نباشد، به دلیل آنکه وجود یافته است، نمی‌توان آن‌را ممتنع دانست. بنابراین برای وجود یافتن به واجب دیگری نیازمند است؛ در غیر این صورت دور یا تسلسل لازم می‌آید که هر دو باطل است» (رک: ۱۳۸۳: ۲۱-۱۸).
گرچه ملاصدرا بر صدیقین بودن این برهان نقدهایی وارد کرده است (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۲۷) اما آن‌را به‌عنوان شبیه‌ترین و نزدیک‌ترین برهان به برهان صدیقین پذیرفته و از برهان‌های بسیار مفید در خداشناسی می‌داند. این در حالی است که پیروان نظریه ابن‌سینا نیز دلایلی بر قبول این برهان به‌عنوان صدیقین و رد نقدهای ملاصدرا آورده‌اند (جوادی‌آملی، ۱۳۶۸: ۲۱۵-۲۱۴).

به هر حال استحکام این برهان به قدری است که برای اثبات واجب‌الوجود در برهان‌های حرکت و حدوث نیز استناد می‌شود (همان: ۳۵۵ و ۴۸۲).

این برهان بر حقیقتی که از بررسی ممکنات به دست می‌آید، مبتنی است و آن اینکه مناط نیازمندی ممکنات به موجود واجب، حاصل خاصیت امکان آنهاست. از این رو هر جا نیازمندی

برای موجودی ثابت شود، ممکن بودن، صفت ذاتی او خواهد بود و بنابراین نیازمند به واجب است. ابن سینا نیاز ممکن به علت را بدیهی و بدون نیاز به اقامه برهان می‌داند (رک: ۱۳۸۳: ۱۹). با نظر به این نکته، حکمای اسلامی معتقدند هر جا که غنا، بی‌نیازی و وجوب خداوند در مقابل فقر، نیاز و امکان موجودات مطرح می‌شود، اشاره به برهان امکان و وجوب است و حتی گاهی نام این برهان به نام برهان فقر و غنا تبدیل می‌شود.

این برهان در قرآن کریم و سخنان اهل بیت^(ع) نیز مطرح شده است؛ اما از آنجا که بیانات این منابع گرانها درخور فهم شنوندگان ارائه شده است، دستیابی به این برهان نیز نیاز به تعمق و تدبر دارد. بنابراین برای یافتن موارد کاربرد این برهان باید به اشاره‌های متقابل فقر و غنا یا وجوب و امکان توجه داشت.

امام رضا^(ع) در مناظره با عمران صابی و مرد زندیق سخن از نیازمندی‌های انسان، اشیاء، آسمان و زمین، کوه‌ها و دریاها، ابرها و بادها، خورشید و ستارگان و ماه و زمین یا حتی عقول، فرشتگان و سایر مجردات فرمودند. همچنین ایشان از غنای مطلق خداوند سخن به میان آوردند.

با عنایت به توضیحات ارائه‌شده، در بطن این سخنان، برهان امکان و وجوب گنجانده شده است. از این رو در فرمایش‌های امام^(ع) به مرد زندیق (طبرسی، ۱۳۸۶: ۱۷۱) که به فقر انسان و موجودات اشاره شده است که در اصل وجود و پذیرش اعراض و حرکت، هیچ نوع استقلال و نفوذی ندارند، برهان امکان و وجوب نیز مستتر است.

إِنِّي لَمَّا نَظَرْتُ إِلَى جَسَدِي وَلَمْ يَكُنِّي فِيهِ زِيَادَةٌ وَلَا تَقْصَانٌ فِي الْعَرَضِ وَالطَّوْلِ وَدَفْعِ الْمَكَارِهِ عَنْهُ وَجَرِّ الْمَنْفَعَةِ إِلَيْهِ عَلِمْتُ أَنَّ هَذَا الْبَشَرَانِ بَانِيًا فَأَقْرَرْتُ بِهِ؛ مَنْ چُونِ بَه جَسْمِ خُودِ مِي نَگَرَمِ كِه هِيچِ امكانِ كَمِ وَ زِيَادِي دَر طُولِ وَ عَرَضِ وَ دَفْعِ آفَتِهَا وَ جَلْبِ مَنَافِعِ نَدَارَمِ، يَتَعَيَّنِ مِي كَنَمِ كِه اَيْنِ سَاخْتَارِ رَا بَنِيَانِ كِنْدَارِي اسْتِ وَ بَه وَجُودِ او اِقْرَارِ مِي نَمَايِمِ (طبرسی، ۱۳۸۶: ج ۲، ۱۷۱).

توضیح امام^(ع) را می‌توان در قالب قیاس اقترانی حمله چینی تبیین کرد:

۱. بدن من عوارض مختلفی می‌پذیرد (پس، ممکن است).

۲. هر موجود ممکن برای به وجود آمدن به علت نیازمند است (به نظر می رسد که چون نیاز ممکن به غیر، یک قضیه حقیقیه و موجب کلیه است (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۵۲) (امام^ع) این کبرای را بدیهی دانسته اند و قیاس ضمیر به کار برده اند).

۳. من خود نمی توانم علت باشم (این جمله به طور منطقی جهت رد دور تسلسل بیان شده است). نتیجه: بدن من به بانی (علتی که خود واجب باشد) نیازمند است.

همچنین امام^ع در ادامه فرمودند:

مَعَ مَا أَرَى مِنْ دَوْرَانِ الْفَلَكَ يُقَدِّرْتَهُ وَإِنْشَاءِ السَّحَابِ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَتَجْرِي الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَالتَّجْوُمِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ الْعَجِيبَاتِ الْمُتَبَيَّنَاتِ عَلِمْتُ أَنَّ هَذَا مُقَدَّرٌ وَمُشْتَبَأٌ؛
افزودن بر آن، از آنچه از قدرت او نسبت به حرکت و سیر روز و شب، ایجاد ابرها، گردش بادها و سیر خورشید، ماه، ستارگان و غیره از نشانه های عجیب و شگفت انگیز و ظرافت ها و دقت های حکیمانه می بینم، یقین می کنم که همه اینها مقدری و آفریدگاری دارد (طبرسی، ۱۳۸۶: ۱۷۲-۱۷۱).

با توجه به اینکه خصوصیات ذکر شده، نشان امکانی بودن (و فقر) موجودات است، تبیین قیاس مورد استفاده امام^ع بدین قرار است:

۱. این موجودات ممکن اند.
 ۲. هر موجود امکانی (یا فقیر) برای ایجاد شدن به موجودی واجب (یا غنی) نیازمند است (کبرای محذوف قیاس ضمیر که به دلیل بدهت بیان نشده است).
- نتیجه: موجودات برای ایجاد شدن به علت (یا واجب) نیازمند هستند.

همچنین ایشان در مناظره با مرد زندق می فرمایند: «نَحْنُ إِذَا عَجَزَتْ حَوَاسِنَا عَنْ إِدْرَاكِهِ أَيْقَنَّا أَنَّهُ رَبَّنَا بِخِلَافِ شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ؛ وقتی حواس ما از درک او عاجز ماند، یقین نمودیم که او پروردگار ماست و او شیء است متفاوت از سایر اشیاء» (همان).

امام^ع در جمله «أَنَّهُ شَيْءٌ بِخِلَافِ الْأَشْيَاءِ؛ همانا او شیئی است بر خلاف سایر اشیاء» که مصداقی از «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ؛ شیئی مثل او نیست» است، به تفاوت میان خداوند و سایر اشیاء اشاره می کنند. اشیاء، همه وجودهایی ناقص و قائم به غیر هستند و در مقابل، خداوند،

وجودی تام و قائم به ذات است و تفاوت اصلی در این است که خداوند، واجب‌الوجود و سایر اشیاء، ممکن‌الوجودند.

بدین ترتیب امام^(ع) با این سخن همهٔ اشیاء که خصلت امکان از صفات آنهاست را در یک ردیف قرار داده و متفاوت از پروردگار می‌داند.

از طرفی، وجود داشتن ممکنات در عالم نشان می‌دهد که سلسلهٔ خلقت این موجودات از یک واجب‌الوجود نشئت گرفته و این همان تقریر برهان امکان و وجوب است. از طرفی، امام^(ع) عدم امکان شناخت حسی خداوند را دلیل رب بودن او دانستند. عدم امکان شناخت حسی، سلب حد و برهان از خداوند است و این یعنی سلب صفات امکانی از او. پس اینجا که امام^(ع) از سلب صفات امکانی، به رب بودن خداوند یقین فرمودند، در واقع پی بردن به سلبِ سلبِ صفات امکانی یعنی وجوب حضرت حق تعالی است.

به عبارت دیگر، نقیض قضیه: هر موجودی که حد داشته باشد و قابل شناخت باشد، ممکن است، این است که: هر چه حد نداشته باشد و قابل شناخت نباشد، واجب است.

قیاس مورد استفادهٔ امام^(ع) در این بیان، قیاس موصول از سه قیاس اقترانی حملیه است:

قیاس اول:

۱. خداوند قابل شناخت نیست.

۲. هر چه که قابل شناخت نباشد، حد ندارد.

نتیجه: خداوند حد ندارد.

قیاس دوم:

۱. خداوند حد ندارد.

۲. هر چه حد ندارد، واجب است.

نتیجه: خداوند واجب است.

قیاس سوم:

۱. خداوند واجب است.

۲. هرچه واجب باشد پروردگار ماست.

نتیجه: خداوند پروردگار ماست.

باز امام^(ع) در همین مناظره، خداوند را موجودی بی حد و انتها معرفی فرمودند: «قَالَ: لَا حَدَّ لَهُ. قَالَ: وَلَمْ؟ قَالَ: لِأَنَّ كُلَّ مَحْدُودٍ مُتَّنَاهِ فَهُوَ غَيْرُ مَحْدُودٍ؛ مرد زندیق گفت: اندازه او را برای من بیان کن. امام^(ع) فرمودند: اندازه‌ای برای او نیست. مرد زندیق گفت: چرا؟ امام^(ع) فرمودند: چون هر محدودی دارای نهایت است.»

حد داشتن و متناهی بودن از صفات ممکنات است (طبرسی، ۱۳۸۶: ۱۷۱).

امام^(ع) در ادامه بار دیگر تفاوت بین خداوند و سایر اشیاء را دلیل عدم درک خداوند با حواس معرفی فرمودند و او را اجلّ از ادراک توسط حواس یا احاطه توسط وهم یا ضبط از طریق عقل دانستند:

قال الرجل: فلم لا تدرکه حاسة البصر؟ قال: للفرق بينه وبين خلقه الذين تدرکهم حاسة الابصار، منهم ومن غيرهم، ثم هو اجل من ان يدرکه بصر، أو یحیط به وهم، أو یضبطه عقل؛ مرد زندیق گفت: پس برای چه از چشم پنهان است و ما او را نمی‌بینیم؟ امام^(ع) فرمودند: به خاطر فرق میان او و سایر خلقی که چشم‌ها آنها را درک می‌کنند. او بزرگ‌تر و جلیل‌تر از آن است که با چشم دیده شود یا وهم به آن محیط شود یا عقل او را ضبط کند (همان).

آنچه توسط حواس یا وهم یا عقل درک می‌شود، به گونه‌ای دارای ماهیت است و خداوند اجلّ از داشتن ماهیت است. قیاس مورد استفاده امام^(ع) در این جمله‌ها شبیه همان قیاس ذکر شده است.

سخنان دیگر امام^(ع) که برهان امکان و وجوب را در خود مستتر دارد، در مناظره با عمران صابی مطرح شده‌اند. ایشان در جای جای این مناظره به عدم احتیاج خداوند به خلق اشاره فرموده و خداوند را چنین توصیف نمودند: «نه می‌توان اسم چیزی از چیزهای غیر او را بر وی حمل کرد و نه از زمانی بود و نه تا زمانی هست و نه به چیزی قائم است و نه به سوی چیزی قیام می‌کند و نه به چیزی استناد و اعتماد می‌کند و نه در چیزی سکنی می‌گزیند»

(صدوق، ۱۴۱۰: ۴۴۰-۴۳۰).

این صفات همه نیاز و امکان موجود را اثبات می‌سازد و بنابراین شایسته خداوند نیست.

قیاس این سخنان چنین است:

۱. خداوند صفات ذکرشده را ندارد.

۲. هر موجودی که این صفات را داشته باشد، محدود (ممکن) است (مقدمه محذوف در

قیاس ضمیر).

نتیجه: خداوند محدود (ممکن) نیست. با توجه به اینکه موجودات غیرواجب در عالم وجود دارند و نیاز آنها به علت بدیهی است، خداوندی علت موجودات است که محدود نیست و این در سخنان امام^(ع) مشخص است.

در ادامه امام^(ع) تفاوت موجودات و خداوند را در خلق نیاز آنها دانستند: «اگر خلق چیزی را بیافریند، جز به خاطر نیازش به آن نیست و مجاز است که گفته شود که او به خاطر نیاز به آن شیء به سمت آن متحول شده است. اما خدای عزوجل شیئی را برای حاجتش خلق نکرده است» (همان).

قیاس این سخنان چنین است:

قیاس اول:

۱. خلق (موجودات یا مردم) نیازمند است.

۲. هرچیز که نیازمند است، ممکن است.

۳. هر ممکنی به واجبی نیازمند است.

نتیجه: خلق به واجب نیازمند است.

قیاس دوم:

۱. خداوند نیازمند نیست.

۲. هرچیز که نیازمند نیست خلقش برای نیاز نیست (ممکن نیست).

نتیجه: خداوند خلقش برای نیاز نیست (ممکن نیست).

امام^(ع) در جای دیگر در همین مناظره به عمران می‌فرمایند:

اگر خداوند، مخلوقات را برای کمک به خود خلق کرده بود، باید به تعداد بسیار زیاد خلق می‌کرد تا از کمک بیشتری از آنان برخوردار شود. این در حالی است که هیچ مخلوقی خلق نشد مگر آنکه نیاز دیگری در او حادث شد. برای همین خداوند، مخلوقات را برای رفع نیاز خود خلق نفرمود. اما بعضی از مخلوقات، نیاز خود را با بعضی دیگر از مخلوقات برآورده می‌سازند (همان).

این مطالب علاوه بر مطرح‌سازی نیاز موجودات و نیازمندی بعضی ممکنات به بعضی دیگر و ارجاع خلق همه موجودات به خداوند، عدم نیازمندی او به موجودات را نیز بیان می‌دارند. همچنین در نفی اعتقاد بعضی از مردم نادان که وجود خداوند را نه در دنیا بلکه فقط در آخرت پذیرفته بودند، فرمودند: «وَلَوْ كَانَ فِي الْوُجُودِ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ نَقْصٌ وَ اهْتِضَامٌ لَمْ يَوْجَدْ فِي الْآخِرَةِ أَبَدًا؛ همانا اگر در وجود خداوند نقصی امکان داشت، هرگز در آخرت هم پدیدار نمی‌شد» (همان).

امام^(ع) در این سخنان ضمن اشاره به خلق موجودات توسط خداوند، ساحت او را از نیاز و فقر مبری دانسته و بر غنای او تأکید ورزیدند.

ایشان همچنین فرمودند: «وَلَمْ يَخْلُقْ شَيْئًا فَرَدًا قَائِمًا بِنَفْسِهِ دُونَ غَيْرِهِ؛ هیچ شیء تنها و قائم به نفس خویش و بدون کمک غیر، خلق نمی‌شود» (همان).

این جمله که نیازمندی همه اشیاء را مطرح می‌سازد، تقریری است از سخن امام علی^(ع) که فرمودند: «كُلُّ مَعْرُوفٍ بِنَفْسِهِ مَصْنُوعٌ وَ كُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مَعْلُولٌ» که بسیاری از اندیشمندان آنرا تقریر برهان امکان و وجوب دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۵۰).

قیاس مورد استفاده امام^(ع) به این شکل است:

۱. اشیاء قائم به غیرند (ممکن‌اند).

۲. هر شیئی که به غیر نیازمند است (ممکنی) نیازمند واجب است.

نتیجه: اشیاء به غیر (واجب) نیازمندند.

امام^(ع) در ادامه برای شناساندن موجودات، از عبارتهایی چند استفاده فرمودند که همگی حاکی از برهان امکان و وجوب است. نخست فرمودند: «وَكُلُّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ حَدٌّ فَهُوَ خَلْقٌ لِلَّهِ عَزَّوَجَلَّ؛ هر چیزی که بر آن حد واقع می‌شود، خلقی از خداوند است» (صدوق، ۱۴۱۰ق: ۴۴۰-۴۳۰).

قیاس اقترانی حملیه مورد استفاده امام^(ع) در این جمله‌ها این است:

۱. هر چه بر آن حد واقع شود، مخلوق (ممکن) است.

۲. هر مخلوقی (ممکنی) به خالق (واجب) نیازمند است.

نتیجه: هر چه بر آن حد واقع شود (ممکن) مخلوق خداوند (واجب) است.

بار دیگر امام^(ع) فرمودند: «خَلَقَ خَلْقًا مُقَدَّرًا بِتَحْدِيدِ وَتَقْدِيرِ؛ خداوند یکتا خلقی را آفرید که

با حدها و قدرهایش اندازه‌بندی شده است» (همان).

در جایی دیگر نیز فرمودند: «واعلم أن الواحد الذی هو قائم بغير تقدير ولا تحديد خَلَقَ خَلْقًا

مُقَدَّرًا بِتَحْدِيدِ وَتَقْدِيرِ؛ و بدان که خدای سبحان یگانه که به غیر تقدیر و اندازه یا نهایت و

تحدید، قائم به ذات خود است، مخلوقی را بیافرید که تحدید و تقدیر دارد» (همان).

حد داشتن، صفت ممکنات است که به علت ذات امکانی خود، دارای حد و ماهیت هستند

و حتی موجودات مجرد نیز از آن میرا نیستند. پس این سخنان امام^(ع) را می‌توان چنین بیان

کرد: هرچیز ممکن، خلقی از خداوند بوده و این همان بیان برهان امکان و وجوب است.

در مناظره ایشان با جاثلیق مسیحی نیز اشاره‌هایی بر برهان امکان و وجوب به چشم

می‌خورد. امام رضا^(ع) در این مناظره به سه طریق الوهیت را از وجود حضرت عیسی^(ع) نفی

فرمودند. این سخنان، بر پایه برهان امکان و وجوب بنا نهاده شده است، یعنی ایشان تفاوت

میان موجود ممکن و واجب را دلیل رد الوهیت از حضرت عیسی^(ع) معرفی کردند. آن امام

همام^(ع) برای اثبات این امر، انسان بودن عیسی^(ع) را از راه‌های مختلف متذکر شدند. ابتدا به

اقوال متی، مرقابوس و لوقا در مورد ابناء حضرت عیسی^(ع) اشاره فرمودند (رک: طبرسی،

این سخنان نشان‌دهندهٔ انسان بودن و عدم استقلال عیسی^(ع) و وابسته بودن به ابناء خود به‌عنوان علل معدّ بوده و غنا و وجوب ایشان را باطل می‌سازد. قیاس مفصول حاصل از بیانات امام^(ع) بدین صورت است:

۱. عیسی^(ع) منتسب به پدران است.

۲. هر چیز که منتسب به پدران باشد، ممکن است.

۳. هر ممکنی به واجب نیازمند است.

نتیجه: عیسی^(ع) به واجب نیازمند است.

سپس امام رضا^(ع) سخنانی از قول عیسی^(ع) مبنی بر معرفی خود به‌عنوان یک انسان را شاهد عدم الوهیت ایشان دانستند (همان)، به‌طور مثال، این سخن عیسی^(ع) که فرمودند: «کسی به آسمان صعود نمی‌کند مگر کسی که از آسمان نازل شده باشد، مگر راکب بعیر خاتم الانبیاء» (همان).

حضرت عیسی^(ع) اینجا علاوه بر اعلام شباهت خود به سایر انسان‌ها، عدم توانایی‌شان را برای صعود به آسمان مطرح می‌سازند. امام رضا^(ع) عدم قدرت عیسی^(ع) را با قدرت لایزال و بی‌حد الهی در ربوبیت آسمان‌ها و زمین در تضاد دانسته و تلویحاً با اشاره بر صفات ممکن، وجوب ایشان را رد کردند.

قیاس مفصول این فرمایش‌ها بین صورت است:

۱. عیسی^(ع) به آسمان صعود نمی‌کند.

۲. هر کس به آسمان صعود نکند، وجودش لایتناهی نیست.

۳. هر کس که وجودش لایتناهی نیست ممکن است.

۴. هر ممکنی به واجب نیازمند است.

۵. هیچ نیازمند به واجبی، ربّ نیست.

نتیجه: عیسی^(ع) ربّ نیست.

سپس امام^(ع) با اشاره به یکی از مسلّمات مسیحیت یعنی عبادت مسیح^(ع) به‌ویژه روزه‌های

مداوم و شب‌زنده‌داری‌های طولانی‌شان نیز الوهیت ایشان را نفی نمودند (رک: متی، ۱۷:۴۶ / مرقس، ۱۵:۳۴).

به زبان فلسفی، عبادت از صفات، افعال و وظایف بنده فقیر در مقابل ربّ غنی است. علت عبادت نیز همان فقر و نیاز است که با الوهیت جمع نمی‌شود. پس جمع عبودیت و الوهیت، در واقع جمع فقیر و غنی و اجتماع نقیضین است که به بداهت عقل، محال است. لذا می‌توان عبودیت را از صفات سلبی خداوند دانست و امام^(ع) الوهیت عیسی^(ع) را از زاویه صفات سلبی به چالش کشاندند.

این سخنان را می‌توان در قالب قیاس مفصول چنین بیان کرد:

۱. عیسی^(ع) عبادت می‌کند.
 ۲. هرکس عبادت می‌کند، فقیر و نیازمند است.
 ۳. هر فقیر و نیازمندی به واجب نیازمند است.
 ۴. هیچ نیازمند به واجبی، ربوبیت ندارد.
- نتیجه: عیسی^(ع) ربوبیت ندارد.

در انتها، امام رضا^(ع) با اشاره به معجزه‌های انبیایی غیر از حضرت عیسی^(ع)، اثبات ربوبیت ایشان را از راه انجام معجزه‌ها و کارهای خارقالعاده عقیم دانستند. جاثلیق به معجزه‌های خاصی از عیسی^(ع) چون زنده کردن مردگان به‌عنوان فعلی مختص خداوند نظر داشت و معتقد بود این فعل، مختص خداست، پس هرکس چنین عملی انجام دهد، خداست. سخنان امام^(ع) روشن ساخت که معجزه نیز چون سایر اعمال انسان، زیرمجموعه‌ای از قدرت خداوند بوده و انسان، موجود فقیری است که تنها با اذن آن رب غنی، اجازه انجام آن را دارد. اشاره‌های امام رضا^(ع) به حدوث اراده در مناظره با سلیمان مروزی نیز اگر از جنبه خصلت ذاتی موجودات حادث که همان امکان است، مدنظر قرار گیرد، می‌تواند به برهان امکان و وجوب تفسیر شود. قبلاً ذکر شد که هر مقایسه‌ای بین فقر و غنا اشاره‌ای بر برهان امکان و وجوب است، پس این فرموده امام^(ع): «إِنَّمَا قُلْتُمْ حَدَّثْتِ الْأَشْيَاءَ وَ اخْتَلَفْتِ لِأَنَّهُ شَاءَ وَ أَرَادَ؛ وقتی

می‌گویی اشیای جهان حادث شد و با یکدیگر اختلاف یافت زیرا خداوند «اراده» کرده چنین باشد» (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۷۹)، به اعتبار اینکه صفت بالذات موجودات حادث، امکان آنهاست، می‌تواند برهان امکان و وجوب را یادآور شود.

قیاس مورد استفاده امام^(ع) چنین است:

۱. اشیاء حادث‌اند.
 ۲. هر حادثی ممکن است.
 ۳. هر ممکنی به اراده‌ای از علت خود (واجب) نیازمند است.
 ۴. هر چیز که به اراده‌ای از علت خود (واجب) نیازمند است، به علت (واجب) نیازمند است.
- نتیجه: اشیاء به علت (واجب) نیازمندند.

برهان نظم در مناظره‌های امام رضا^(ع)

برهان نظم از دیرباز در آثار فلاسفه قدیم هم‌چون افلاطون و ارسطو به چشم می‌خورد (رک: افلاطون، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۸۱).

تبیین این برهان به حدی واضح است که بسیاری از فلاسفه آن‌را بدیهی دانسته و حتی ملاصدرا آن‌را فطری معرفی کرده است (رک: شیرازی، ۱۴۱۹ق: ۱۱۸).

شاید به دلیل سهولت این برهان بوده است که پیامبران الهی نیز برای هدایت خلق از آن استفاده کرده‌اند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۹۴۱-۹۴۰).

ذکر این نکته ضروری است که ارائه برهان نظم از سوی انبیاء برای اثبات واجب‌الوجود نبوده، بلکه برای هدایت کسانی مطرح شده است که به یکتایی، وجوب و خالق بودن خداوند معتقد بوده‌اند؛ ولی در پاره‌ای از امور به شریک در ربوبیت الهی اعتقاد پیدا کرده‌اند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۱: ۱۰۵)، از این‌رو علت ارائه این برهان از سوی امام رضا^(ع) نیز امکان دارد همین باشد.

در تعریف برهان نظم چند نکته حائز اهمیت مطرح شده است: ۱. نظم، از امور نسبی و قیاسی است که در اثر سنجش دو یا چند شیء نسبت به هم و در شرایط خاص انتزاع می‌شود؛ ۲. در این برهان، نظم به معنای طبیعی و تکوینی مدنظر است که به این معنا در هر سه نوع موجودات عقلی، مثالی و مادی جاری است و معنایی مقابل با هرج و مرج دارد؛ ۳. نظم در ارتباط با سه علت فاعلی، غایی و داخلی اشیاء مطرح می‌شود (همان: ۲۶-۲۲). البته تنها اشیاء مادی در خارج، مرکب از علل داخلی هستند. از این رو نظم را با این عبارت تعریف کرده‌اند: «هماهنگی اجزای یک مجموعه جهت نیل به یک هدف یا دور هم گرد آمدن اجزای مختلف یک شیء از حیث کمی و کیفی تا در پرتو هم‌گرایی و همکاری اجزاء آن، هدف مشخصی تحقق یابد» (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۷: ۷۳).

با توجه به اینکه مجموعه عالم طبیعت از نظم و هدفمندی ویژه‌ای برخوردار بوده (جوادی‌آملی، ۱۳۸۱: ۳۰) و علاوه بر این، هر یک از اجزای عالم طبیعت دارای نظم و هدف خاصی است. برهان نظم را چنین تقریر کرده‌اند:

۱. در عالم طبیعت و اجزای آن نظم برقرار است.

۲. هر نظامی نیاز به ناظم دارد.

نتیجه: در عالم باید ناظمی وجود داشته باشد.

بعضی فلاسفه، برهان نظم را برهانی تجربی دانسته‌اند و بر آن نقدهایی وارد کرده‌اند (ر.ک: باربور، ۱۳۶۲: ۴۷)، از جمله نقدهای این عده بر برهان نظم آن است که این برهان براساس شبیه‌انگاری میان مصنوعات طبیعت و انسان تبیین و گفته می‌شود: چون مصنوعات انسانی که معلول وجود انسان هستند، بدون قوه بیرونی ذی‌شعور امکان وجود ندارند، پس نظم موجود در طبیعت نیز باید از قوه بیرونی ذی‌شعور نشئت گرفته باشد. بدین ترتیب این برهان تنها وجود فاعل نظم را آن‌هم اگر سیستم خلقت از قوانین افعال بشری تبعیت کند، اثبات می‌کند.

استاد مطهری برهان نظم مبتنی بر علت فاعلی را ناکافی می‌داند؛ چرا که سلسله علل

فاعلی ناگزیر از نوعی نظم بین علل است که می‌تواند گواه وجود خداوند نباشد. اما علت غایی، از نوعی انتخاب و در نتیجه شعور فاعل نظم حکایت می‌کند (رک: ۱۳۷۸: ۱۱۵). ایشان در این خصوص می‌نویسد:

نظم ناشی از علت غایی به این معنی است که معلول، وضع و حالتی دارد که از وجود انتخاب در علت حکایت می‌کند، یعنی می‌توانست معلول را به شکل‌های دیگری به وجود آورد، ولی برای منظور خاصی آن‌را به یک شکل معین، موجود کرده است. پس باید در ناحیه علت، شعور، ادراک و اراده وجود داشته باشد که هدف را بشناسد، وسیله بودن این ساختمان و وضع را برای آن هدف تمیز دهد و این معلول را برای آن هدف به وجود آورد. اصل علت غایی در جایی ممکن است واقع شود که یا خود آن علتی که این معلول را به وجود آورده دارای شعور، ادراک و اراده باشد یا اگر فاعل، دارای شعور، ادراک و اراده نیست، تحت تسخیر و تدبیر اراده فاعلی بالاتر باشد که او را تدبیر می‌کند و به سوی هدفش هدایت می‌نماید.

در واقع، ایشان علاوه بر نظم مادی موجودات زنده و عالم ماده، معتقد به نوعی رهبری است که موجودات را به سوی هدف خویش هدایت می‌کند. این نوع تعریف از برهان نظم با تعاریف نظم تطبیق بیشتری دارد.

امام رضا^(ع) در مناظره با مرد زندیق فرمودند:

إِنِّي لَمَّا نَظَرْتُ إِلَى جَسَدِي وَلَمْ يُمْكِنِي فِيهِ زِيَادَةٌ وَلَا تَقْصَانٌ فِي الْعَرْضِ وَالطَّوْلِ وَدَفْعِ الْمَكَارِهِ عَنْهُ وَجَرِّ الْمَنْفَعَةِ إِلَيْهِ عَلِمْتُ أَنَّ هَذَا الْبَشِيانَ بَانِيًا فَأَقْرَرْتُ بِهِ؛ مَنْ جَوْنٌ بِجَسْمِ خَوْصِ مِي نَكْرَمِ كَهْ هِيچِ امكانِ كَمِ وَزِيَادِي دَر طَوْلِ وَعَرْضِ وَدَفْعِ آفَتِهَا وَجَلْبِ مَنَافِعِ نَدَارِمِ يَتَمِينِ مِي كَنَمِ كَهْ اَيْنِ سَاخْتَارَ رَا بِنِيانَكُنْدَارِي اسْتِ وَبِهْ وَجُودِ او اِقْرَارِ مِي نَمَايِمِ (طبرسی، ۱۳۸۶: ۱۷۲).

اینکه انسان قادر به ایجاد زیادت و نقصان در بدن خود نیست و نیز توانایی دفع زیان و جذب منفعت آن‌را ندارد، نشانه نظم بدن انسان است و مهم‌تر آنکه کسی جز انسان در اداره آن نقش‌آفرین است.

قیاس‌های به‌کار رفته از سوی امام^(ع) را می‌توان چنین بیان کرد:

قیاس اول:

۱. انسان بر زیادت و نقصان بدن خود راه ندارد (بدن انسان دارای نظم است).
۲. هر چیز که انسان بر زیادت و نقصان آن راه ندارد (دارای نظم است)، نیازمند بانی (ناظم) است.

نتیجه: بدن انسان نیازمند بانی (ناظم) است (قیاس اقترانی حملیه).

همچنین این جمله را می‌توان در بیان قیاس استثنایی چنین گفت: اگر نظم بدن انسان به خود انسان برگردد، انسان خود قادر به ایجاد زیادت و نقصان و دفع زیان و ضرر و جذب منفعت آن خواهد بود. اما انسان قادر به ایجاد زیادت و نقصان و دفع زیان و ضرر و جذب منفعت آن نیست. پس باید برای بدن انسان ناظمی دیگر باشد. امام^(ع) پس از بیان این خصایص بدن انسان، فرمودند: «دانستم که برای این بنیان، بنیانگذاری وجود دارد.» ایشان با اطلاق کلمه «هذا» برای بدن انسان، آن را مجموعه‌ای منظم و واحد معرفی فرمودند که نیازمند علت است.

در ادامه نیز امام^(ع) از نظم موجود در عالم آفرینش سخن گفتند، حوادثی چون دوران فلک، تصریف ریاح، انشای سحاب و جریان خورشید و ماه و ستارگان را یادآور شدند و تمام این آیات را به خداوند منتسب کردند. امام^(ع) برای تبیین برهان نظم، این حوادث و سایر آیات عجیب عالم را صراحتاً متصف به صفت متقنات نمودند و این اتقان صُنْع را دلیل وجود مقدر و ناظم دانستند (طبرسی، ۱۳۸۶: ۱۷۲)

استعمال کلمه «هذا» در آخر این فرمایش‌ها نیز حاکی از آن است که امام^(ع) همه دوران فلک، انشای ابر، تصریف باد، حرکت خورشید و ماه و ستارگان و سایر نشانه‌های عجیب عالم را تحت یک مجموعه معرفی فرموده‌اند که دارای یکپارچگی و نظم بوده و به خداوند منتسب است. این، همان تبیین معروف برهان نظم است.

مَعَ مَا أُرِي مِنْ دَوْرَانِ الْفَلَكَ بُقْدَرْتِهِ وَإِنْشَاءِ السَّحَابِ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَتَجْرِي
الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَالنُّجُومِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ الْعَجِيبَاتِ الْمُتَقَنَاتِ عَلِمْتُ أَنَّ هَذَا

مُقَدِّرًا و مُنْشِئًا؛ افزون بر آن، از آنچه از قدرت او نسبت به حرکت و سیر روز و شب و ایجاد ابرها و گردش بادهای و سیر خورشید و ماه و ستارگان و غیره از نشانه‌های عجیب و شگفت‌انگیز و ظرافت‌ها و دقت‌های حکیمانه می‌بینم، یقین می‌کنم که همه‌ی اینها مقَدِّرِی و آفریدگاری دارد (طبرسی، ۱۳۸۶: ۱۷۲).

قیاس مورد استفاده امام^(ع) در این بیانات چنین است:

۱. دوران فلک، انشای ابر، تصریف باد، حرکت خورشید و ماه و ستارگان و سایر نشانه‌های عجیب عالم، مجموعه منظمی است.

۲. هر مجموعه منظمی به مقَدِّر (ناظم) نیازمند است.

نتیجه: دوران فلک، انشای ابر، تصریف باد، حرکت خورشید و ماه و ستارگان و سایر نشانه‌های عجیب عالم به مقَدِّر نیازمند است.

بیانات حضرت رضا^(ع) در این باب، ناظر به هر دو علت فاعلی و غایی موجودات است. این نتیجه‌گیری از اطلاق صفاتی چون مُقَدِّر (تقدیرکننده)، منشأ (انشاءکننده) و بانی (بنیان‌گذار) برای خداوند به دست می‌آید. در این سخنان از تقدیر، انشاء و بناء به عنوان افعال الهی نام برده شده است. علامه طباطبایی تقدیر را هم‌معنای خلقت دانسته و تمامیت تدبیر خداوند در تقدیر موجودات را قرار دادن مرگ و حشر در قیامت معرفی کرده است (رک: ۱۳۷۴، ج ۷: ۲۷).

صفت انشاء نیز به معنای ایجاد دفعی و بدون تدریج است (همان، ج ۲: ۳۹۹) و در خود، معنای خلقت را داراست. بنیان نهادن هم، همان بناء نمودن است (همان، ج ۱۳: ۳۶۷) که وقتی در مورد آسمان به کار می‌رود به معنای تفصیل در امر خلقت آسمان است (همان، ج ۲۰: ۳۰۷) و با توجه به ترادف معنای تقدیر و خلقت، در همه این صفات، تعیین غایت و هدفمندی، رکن تمامیت تدبیر الهی است. بنابراین مقَدِّر، منشأ و بانی بودن خداوند، نشان آن است که او علت غایی موجودات بوده و این فرمایش امام^(ع)، برهان نظم براساس علت غایی است. به بیان فلسفی، هر فعل دارای غایتی مشخص بوده و فعل بدون غایت، ممتنع‌الوجود

است؛ زیرا اگر فعل بدون غایت ممکن باشد، رابطه‌ای میان غایت و فعل وجود ندارد. پس در هر فعل، غرض خاصی مدنظر بوده و فاعل، علت غایی فعل است (همان، ج ۱: ۱۵۲).

امام^(ع) در انتهای این مناظره فرمودند: «فَأَنَّكَ لَا تَعْدَمُ صُنْعَتَهُ حَيْثَمَا تَوَجَّهْتَ؛ به هر سمت که توجه کنی، صنعت او را از دست نمی‌دهی» (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۷۴).

اشاره به صُنْع بودن همه آفرینش خداوند و انتساب آن به خداوند، برهان نظم را خاطر نشان می‌سازد.

قیاس امام^(ع) چنین است:

۱. همه آفرینش صُنْع است.

۲. هر صُنْعی به صانع نیازمند است.

نتیجه: همه آفرینش به صانع نیازمندند.

صُنْع خداوند در مناظره با عمران صابی نیز مورد اشاره امام رضا^(ع) گرفته است. ایشان فرمودند: «لَيْسَ يُقَالُ لَهُ أَكْثَرُ مِنْ فِعْلٍ وَ عَمَلٍ وَصُنْعٍ؛ درباره خداوند نمی‌توان چیزی گفت مگر آنکه او کسی است که فعل انجام می‌دهد، عمل می‌کند و صُنْع می‌سازد» (صدوق، ۱۴۱۰ق: ۴۴۰-۴۳۰)

سپس امام^(ع) آفریدگان خداوند را به شش دسته تقسیم نمودند و حروف را مصنوعات دانستند که باعث ایجاد عبارت‌ها شده‌اند و ابداع را مصنوعی معرفی فرمودند که باعث خلق سایر مصنوعات شده‌اند. سلوک از صُنْع خداوندی به وجود خداوند، همان برهان نظم است و هر جا فعل خداوند نام صُنْع بگیرد و وجود خداوند به عنوان صانع اثبات شود، از برهان نظم استفاده شده است.

قیاس امام^(ع) چنین است:

۱. حروف، عبارت‌ها و ابداع مصنوع‌اند.

۲. هر مصنوعی به صانع نیازمند است.

نتیجه: حروف، عبارت‌ها و ابداع به صانع نیازمندند.

امام^(ع) در جای دیگر، خداوند را نوری معرفی فرمودند که خلق خود از اهل آسمان و زمین را هدایت کننده است: «هُوَ نُورٌ بِمَعْنَى أَنَّهُ هَادٍ لِحَلْقِهِ مِنْ أَهْلِ السَّمَاءِ وَ أَهْلِ الْأَرْضِ» (همان). همچنین امام^(ع) در معرفی خلق خداوند، از دخالت تدبیر و تقدیر خداوند سخن به میان آوردند. اشاره شد که تمامیت تدبیر خداوند در تقدیر موجودات، قرار دادن مرگ و حشر در قیامت یعنی غایت مند بودن فعل است. این حقایق یعنی غایت داشتن و هدایت فعل به سمت غایت از لوازم فعل منظم است.

قیاس امام^(ع) چنین است:

۱. خلق (شامل) اهل آسمان و زمین غایت مندند.
 ۲. هر چیز غایت مند به هدایت کننده (ناظم) نیازمند است.
- نتیجه: خلق (شامل) اهل آسمان و زمین به هدایت کننده (ناظم) نیازمندند.

برهان صدیقین

برهان صدیقین استوارترین برهان بر اثبات وجود خداوند است. در این برهان، وجود خداوند به عنوان واسطه بر وجوب خداوند استفاده می شود. تقریرهای مختلفی برای برهان صدیقین وجود دارد.

ملاصدرا با عنایت به اصالت وجود و تشکیک آن و عین الربط بودن ماسوی الله دارای این تقریر است: «وجود، یک حقیقت عینی، واحد و بسیط است. اختلاف مراتب وجود گاهی به شدت و ضعف است و گاهی به امور زائد بر وجود. غایت کمال هستی چیزی است که اتم از آن نباشد، به غیر وابسته نیست و هر وجودی وابسته به اوست» (شیرازی، ۱۴۰۴ق، ج ۶: ۱۵).

ملاهادی سبزواری نیز تقریری خلاصه از صدیقین ارائه نموده است: «هستی هر موجودی که در خارج است یا واجب یا مستلزم واجب است. (اگر آن موجود هستی محض و اعلی المراتب بود، واجب و اگر هستی محض نبود و ناقص بود، ذاتاً به هستی محض تکیه

می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۱۹۵ و ۱۹۹).

با توجه به این تقریرها، با نظر به فقر و جودی و عین ربط بودن موجودات به خالق یکتا برهان صدیقین شکل می‌گیرد.

در قرآن کریم اشاره‌های متعددی بر برهان صدیقین شده و واضح‌ترین آن آیه ۵۳ سوره فصلت است که می‌فرماید: «آیا کافی نیست که پروردگارت بر هر چیزی شاهد و گواه است؟». این آیه به معنای آن است که خداوند در ضمن و بلکه قبل از هر شیء، مشهود بوده و این یعنی آنچه باعث شهود اشیاء می‌شود، خداوند است. اما همه آیات ناظر بر برهان صدیقین، از چنین شفافیتی برخوردار نیستند؛ از این رو مفسران، بعضی از آیات قرآن را تقریر این برهان دانسته‌اند. ملاصدرا و علامه طباطبایی نور بودن خداوند را در آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ؛ خداوند نور آسمان‌ها و زمین است» (نور/۳۵) بیان برهان صدیقین دانسته‌اند. در این آیه که خداوند را نور آسمان‌ها و زمین معرفی می‌نماید، سرّی نهفته است و آن اینکه آنچه باعث ظهور وجود موجودات می‌شود، نور وجود خداوند است، هر شناختی از موجودات به واسطه نور خداوند شکل می‌گیرد و این ممکن نیست مگر آنکه قبل از رؤیت شیء، نور خداوندی آشکار باشد. پس خداوند برای هیچ چیز مجهول نیست و آنچه قبل از همه موجودات و بالذات ظاهر بوده، خداوند است (رک: شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۴: ۳۶۱-۳۶۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵: ۱۲۲).

ائمه اطهار^(ع) در جای جای سخنان خود به این برهان اشاره دارند.

روشن‌ترین اشاره به برهان صدیقین، در مناظره حضرت رضا^(ع) با مرد زندیق دیده می‌شود. پس از اینکه خداوند را برای هر که خداوند را اراده کند، ظاهر دانستند که خود تقریری است از برهان صدیقین، فرمودند:

أَنَّهُ الظَّاهِرُ لَمَنْ أَرَادَهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ لِمَكَانِ الدَّلِيلِ وَالْبِرْهَانَ عَلَيَّ وَجُودِهِ فِي كُلِّ مَا دَبَرَهُ وَصُنْعِهِ
مِمَّا يَرِي، فَأَيُّ ظَاهِرٍ أَظْهَرَ وَأَوْضَحَ أَمْرًا مِنَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَ إِنَّكَ لَا تَعْدُمُ صُنْعَهُ حَيْثُمَا
تَوَجَّهْتَ؛ که همانا او ظاهر است بر هر کسی که او را اراده کند و این به علت وجود دلیل

و برهان بر وجود او در کل صنع و مخلوقات قابل رؤیت اوست. پس کدام امر، ظاهرتر و واضح‌تر از خداوند تبارک و تعالی است. پس تو هر وقت توجه کنی، صنعتش را از دست نمی‌دهی (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۷۱).

این جمله همان تقریر علامه طباطبایی از برهان صدیقین در تفسیر آیه نور است که فرمود: خدا نوری است که به واسطه او، آسمان‌ها و زمین ظهور پیدا کرده است، بنابراین او برای هیچ چیزی مجهول نیست، چون ظهور هر چیزی برای خود یا غیر، از ظهوری است که به واسطه خدای متعالی برای او حاصل شده است، پس خداوند به ذات خود برای آن چیز قبل از آن ظاهر است.

قیاس مفصول مورد استفاده امام^(ع) چنین است:

۱. خداوند ظاهرترین موجود است.

۲. هر موجودی که ظاهرترین باشد، تام‌ترین و صرف‌ترین وجود است.

۳. هر چیز که صرف‌ترین باشد، وجودش واجب است.

امام^(ع) با اشاره بر اینکه هیچ موجودی ظاهرتر و واضح‌تر از حضرت حق تعالی نیست، بر حقیقت نورانی و ظهور تام خداوند در عالم که همان برهان صدیقین است، صحه گذاردند. در ادامه نیز توضیح دادند که در هر صُنعی که نظر کنی، وجود خداوند باعث ظهور آن شیء برای تو می‌شود. این، همان نظریه ملاصدرا و علامه طباطبایی است که در بالا اشاره شد.

امام^(ع) در مناظره با عمران صابی، خداوند را به صفت نور توصیف فرمودند؛ آن هم نوری که هدایت‌کننده همه آفریدگان خداوند در زمین و آسمان است. سأل عمران: «يَا سَيِّدِي فَأَيُّ شَيْءٍ هُوَ؟ قَالَ^(ع): «هُوَ نُورٌ يَمَعْنَى أَنَّهُ هَادٍ لِحَلْفِهِ مِنْ أَهْلِ السَّمَاءِ وَأَهْلِ الْأَرْضِ؛ او نور است به معنی اینکه هدایت‌کننده خلقش اعم از اهل آسمان و زمین است» (صدوق، ۱۴۱۰ق: ۴۳۴-۴۳۳).

پیشتر اشاره شد که نور بودن خداوند نشان برهان صدیقین است که با نظاره هر موجودی پیش از آن موجود، نور وجود خداوند مشهود است.

قیاس مفصول مورد استفاده امام^(ع) چنین است:

۱. خداوند، هدایت‌کننده همه موجودات است.

۲. هادی همه موجودات باید خود تام و کامل باشد.

۳. هر تام و کاملی واجب‌الوجود است.

نتیجه: خداوند، واجب‌الوجود است.

باز در مناظره با عمران صابی فرمودند: «وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ؛ خداوند

هرکس را بخواهد به راه مستقیم هدایت می‌کند» (همان: ۴۳۹).

اینکه امام^(ع) نور الهی را نه نور ظاهری و حسی، بلکه نور به معنای هدایت‌کننده همه مخلوقات و تمام اهل آسمان‌ها و زمین معرفی می‌کند و نیز هدایت به صراط مستقیم را فعل مستقیم خداوند معرفی می‌نماید، نشان برهان صدیقین است.

علاوه بر این موارد که برهان صدیقین به وضوح از سوی امام^(ع) مطرح شده است، سایر موجوداتی که ایشان در مناظره‌ها به کار برده‌اند، از بدن انسان، موجودات، ابر، باد، آسمان و زمین، خورشید و ماه و ستارگان تا ابداع، مشیت، صفات و اسماء خدا و تغییر و حرکت، اگر از جنبه فقر وجودی‌شان مدنظر قرار گیرند، انسان را به موجود مستقلی راهنمایی می‌سازند که هیچ وابستگی ندارد و این همان برهان صدیقین است. پس کلیه برهان‌های حدوث، حرکت، امکان و وجوب و نظم که از سوی امام^(ع) ارائه شده‌اند، می‌توانند به اعتباری، ناظر بر برهان صدیقین نیز باشند.

همان‌طور که مشهود است، بسیاری از سخنان امام رضا^(ع) در این مناظره‌ها، می‌تواند بر چندین برهان اثبات وجود خداوند دلالت نماید. برای مثال ایشان در انتهای مناظره با مرد زندق فرمودند: «وَفِيكَ مِنْ آثَارِهِ مَا يُغْنِيكَ؛ و از آثار او در تو وجود دارد که باعث غنای تو می‌شود». (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۷۱)، این جمله به اعتبارهای مختلف می‌تواند، نشان برهان حدوث آفاقی و نفسی، برهان امکان و وجوب یا صدیقین باشد. بدین معنا که «فِيكَ» می‌تواند اشاره به بدن انسان باشد، در این صورت با توجه به اینکه بدن انسان حادث است، عبارت مورد نظر می‌تواند برهان حدوث آفاقی اعتبار شود. اما اگر منظور، خصوصیات نفس انسان باشد، آنچه مدنظر قرار می‌گیرد، حدوث نفس انسان بوده و بدین ترتیب برهان مورد نظر،

برهان حدوث نفسی خواهد بود. اما اگر توجه به انسان از جهت امکان ذاتی وی باشد، برهان مورد نظر، برهان امکان و وجوب است و اگر انسان به عنوان حقیقی خود یعنی عین ربط بودن به خداوند مدنظر قرار بگیرد، از آنجا که موجودات عین ربط، از خود، هستی مستقلی ندارند، این وجود خداوند است که باعث پیدایش انسان و کلیه آثار اوست، پس ظاهرتر از انسان، خداوند است که خود را نشان می دهد و این برهان، برهان صدیقین است. مثلاً قیاس مفصول مورد استفاده امام^(ع) برای برهان صدیقین به این شکل است:

۱. خداوند، غنی کننده انسان است.

۲. غنی کننده انسان خود باید غنی بالذات و غنی تام باشد.

۳. هرکس غنی بالذات باشد، صرف است.

۴. موجود صرف، واجب الوجود بالذات است.

نفی امکان شناخت حسی خدا در مناظره های امام رضا^(ع)

در ابتدای مباحثه امام رضا^(ع) با مرد زندیق، آن مرد ادعا می کند:

فَإِنْ أَنَّهُ لَا شَيْءَ إِذْ لَمْ يَدْرِكْ بِجَاسَتِهِ مِنَ الْحَوَاسِ مِنَ الْحَوَاسِ. فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ^(ع)؛ وَوَيْلَكَ لَمَّا عَجَزَتْ حَوَاسُكَ عَنِ إِدْرَاكِهِ أَتَكْتَرُ رُبُوبِيَّتَهُ وَنَحْنُ إِذَا عَجَزَتْ حَوَاسِنَا عَنِ إِدْرَاكِهِ أَتَقْنَأُ أَنَّهُ رَبُّنَا بِخِلَافِ شَيْءٍ مِّنَ الْأَشْيَاءِ؛ اگر خداوند با هیچ یک از حواس درک نمی شود، پس وجود ندارد و معدوم است. حضرت فرمودند: وای بر تو. چون حواس از ادراک او بازماند، پروردگارت را انکار نمودی؟ ما با ناتوانی حواسمان از درک خداوند، یقین پیدا می کنیم که او پروردگار ماست و او چیزی است به خلاف اشیاء (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۷۱).

در مناظره با عمران صابی نیز اشاره های متعددی بر عدم امکان درک خداوند با حواس

شده است (صدوق، ۱۴۱۰ق: ۴۴۰-۴۳۰).

این عقیده که هر شیء در صورتی واقعیت دارد که توسط یکی از حواس درک شود،

اعتقاد به اصالت حس و تجربه است. کسانی که به شناخت عقلی اعتقاد دارند، چندین ایراد

اساسی بر این نوع تفکر وارد می کنند، مانند اینکه در توضیح چگونگی درک کلیات عقلی که

دارای وضع و محاذات نیستند، با مشکل مواجه می‌شود. علامه طباطبایی درباره درک امور جزئی نیز تفکر اصالت حس و تجربه را ناکام می‌داند و معتقد است حواس، فقط تصور را به نفس اعطا می‌کند و جمع‌بندی، قضیه‌سازی و حکم کردن بین قضایا توسط عقل انجام می‌گیرد (رک: ۱۷۴۱۷ق، ج ۱: ۴۸-۴۷).

بدین ترتیب نظریه اصالت حس و تجربه، نه تنها وجود خدا بلکه وجود کلیه مجردات را از آن حیث که به حس نمی‌آیند، زیر سؤال می‌برد.

اثبات نقض صحبت مرد زندیق از راه برهان‌های مختلف خداشناسی که در آنها ضرورت وجود موجودی غیرمادی اثبات می‌شود، مثل برهان حدوث، حرکت و امکان و وجوب میسر است. امام^(ع) نیز درک شدن موجود با حواس را نشان عدم شایستگی او برای ربوبیت می‌داند. جمله ایشان بر هر سه برهان حدوث، حرکت و امکان و وجوب ناظر است. اگر منظور امام^(ع) را از موجودی که با حواس درک نمی‌شود، موجودی قدیم اعتبار کنیم، برهان حدوث است، اگر موجودی ثابت در نظر بگیریم، برهان حرکت خواهد بود و اگر موجودی واجب در نظر بگیریم، برهان ارائه شده، برهان امکان و وجوب است.

نتیجه‌گیری

امام رضا^(ع) در مناظره‌هایشان در مرو از برهان‌های مختلف خداشناسی شامل برهان‌های نظم، حدوث، حرکت، امکان و وجوب و صدیقین استفاده کردند. تسلط امام^(ع) در بیان این برهان‌ها و استفاده از قیاس‌های منطقی محکم در اثبات خداوند، باعث شد مناظره‌کنندگان به سرعت دلایل ایشان را پذیرفته و به وحدانیت خداوند شهادت دهند. ایشان در بعضی مناظره‌ها از جمله‌هایی استفاده نموده‌اند که با مذاقه می‌توان آنها را ناظر بر انواع چندگانه‌ای از برهان‌ها تلقی کرد. از این رو مطالعه عمیق و کنکاش‌های علمی در این مناظره‌ها به همه پیروان راستین‌شان و به‌خصوص دانشجویان علوم اسلامی و طلاب توصیه می‌شود.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

اناجیل متی و مرقس.

- ابن سینا، ابوعلی حسین، (۱۳۸۳). *اشارات*. جلد سوم، قم: البلاغه.
- ارسطو، (۱۳۶۳). *طبیعیات*. تهران: امیرکبیر.
- افلاطون، (۱۳۸۰). *دوره آثار افلاطون*. کتاب تیما نورس. مترجم محمدحسن لطفی. چاپ سوم، جلد سوم و چهارم، خوارزمی.
- باربور، ایان، (۱۳۶۲). *علم و دین*. مترجم بهاءالدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۶۸). *شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه*. تهران: الزهراء.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۱). *تبیین براهین اثبات خدا*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶). *رحیق مختوم*. جلد اول، قم: اسراء.
- حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۸۸). *جوهرالنضید*. تهران: حکمت.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۸۷). *مفردات الفاظ قرآن*. مترجم حسین خداپرست، قم: نوید اسلام.
- سبحانی، جعفر، (۱۳۷۷). *مدخل مسائل جدید در علم کلام*. چاپ اول، جلد اول، قم: موسسه امام صادق (ع).
- شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۶۰). *شواهد الربوبیه*. تصحیح و تعلیق جلالالدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۶۶). *تفسیر قرآن کریم*. چاپ دوم، جلد چهارم، قم: بیدار.
- شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۸۰). *ترجمه و شرح مبدأ و معاد*. جلد اول، قم: اشراق.
- شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۸۸). *ترجمه اسفار اربعه*. مترجم خواجوی، چاپ سوم، جلد اول، تهران: مولی.
- شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۴۰۴ق). *اسفار اربعه*. جلد هشتم، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. چاپ سوم، جلد ششم، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- صدوق، محمدبن علی، (۱۴۱۰ق). *التوحید*. محقق هاشم حسینی تهرانی، قم: جامعه مدرسین حوزه. طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۱۷ق). *المیزان*. جلد اول و پانزدهم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۴). *ترجمه المیزان*. مترجم محمدباقر موسوی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۸۸). *ترجمه و شرح نهج‌الحکمه*. مترجم شیروانی، جلد سوم، قم: بوستان کتاب.

- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۸۹). *ترجمه و شرح نهاییه الحکمه*. مترجم شیروانی، جلد دوم، قم: بوستان کتاب.
- طبرسی، احمدبن علی، (۱۳۸۶ق). *الاحتجاج*. تعلیق خراسان، جلد دوم، قم: دارالنعمان.
- قاضی عبدالجبار، (۱۴۲۲ق). *شرح الاصول الخمسة*. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- کاپلستون، (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه*. مترجم سید جلال‌الدین، جلد اول، تهران: علم و فرهنگ و سروش.
- کاپلستون، (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه*. مترجم سید جلال‌الدین، جلد اول، تهران: علم و فرهنگ و سروش.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۸). *مجموعه آثار*. چاپ پنجم، جلد چهارم، تهران: صدرا.