

## برهان جهان‌شناختی بر اثبات وجود خدا از دیدگاه امام خمینی (ره)

محمد محمدرضایی\*

### چکیده:

این نوشتار، برهان جهان‌شناختی از دیدگاه امام خمینی (ره) را مورد پژوهش قرار می‌دهد. ابتدا به دیدگاه‌های مختلف در باب براهین اثبات وجود خدا، سپس وجه نامگذاری این برهان به جهان‌شناختی اشاره می‌شود. برهان جهان‌شناختی خدا را از طریق مقدمات بیانگر حقیقت بسیار کلی و عام در مورد جهان، اثبات می‌کند و برهان حرکت، برهان علی و برهان وجوب و امکان را می‌توان قرائتهای مختلف از این برهان برشمرد. ضمن ارائه مختصر قرائتهای مختلف برهان جهان‌شناختی از دیدگاه فیلسوفان، سه قرائت از برهان جهان‌شناختی (برهان امکان، برهان امتن قرآنی و برهان حرکت) از دیدگاه امام خمینی مطرح می‌شود. اساس این برهان در قرائتهای مختلف، اصل علیت و ابطال سلسله علل تا بی‌نهایت است. برخی متفکران منتقد این برهان، کارآیی اصل علیت را فقط در حوزه تجربه دانسته و سلسله علل تا بی‌نهایت را محال ندانسته‌اند. در این نوشتار، به اشکالات پیرامون این مسئله از دیدگاه امام خمینی (ره) پاسخ داده شده است. نتیجه اینکه اصل علیت، یک اصل بدیهی عقلی است که اطلاق آن در همه ساحت‌های هستی‌رواست و نیز سلسله علل تا بی‌نهایت، تبیین درستی برای وجود اشیا نیست. در پایان، این نکته به اثبات می‌رسد که برهان جهان‌شناختی می‌تواند وجود خدا را به درستی اثبات کند. واژگان کلیدی: برهان جهان‌شناختی، خدا، برهان حرکت، برهان وجوب و امکان، برهان علی، اصل علیت، امام خمینی، سلسله علل.

\* دانشیار دانشگاه تهران.

### طرح مسأله

این نوشتار برهان جهان‌شناختی را از دیدگاه امام خمینی (ره) مورد پژوهش قرار می‌دهد. اما قبل از پرداختن به این برهان، به دیدگاه‌های مختلف در باب براهین اثبات وجود خدا اشاره می‌شود تا جایگاه آن روشن‌تر گردد.

دیدگاه‌های متفاوتی در باب براهین اثبات وجود خدا وجود دارد. برخی از فیلسوفان وجود خدا را بدیهی و بی‌نیاز از استدلال می‌دانند و معتقدند با کمترین توجه می‌توان به وجود او پی برد. این دیدگاه در میان فیلسوفان اسلامی و نیز فیلسوفان مغرب‌زمین - از جمله پلانتینگا - طرفدار دارد.

فیلسوفان اسلامی برای تأیید دیدگاه خود به آیات قرآن و بخشی از دعای عرفه تمسک می‌جویند.

قرآن می‌فرماید: «أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ؛ أَيَا دَرَبَارَةَ خَدَا، پَدِيدَ أَوْرَنَدَه  
آسمان‌ها و زمین، تردیدی هست.» (ابراهیم، ۱۰)  
امام حسین (ع) نیز در دعای عرفه می‌فرماید:

خدایا) تو کی غایب بوده‌ای تا به دلیل و راهنما نیاز داشته باشی تا بر تو دلالت کند  
و کی دور بوده‌ای تا آثار و نشانه‌ها ما را به تو برسانند! کور باد دیده‌ای که تو را با  
آن نشانه‌ها، دیده‌بان و نگهبان نبیند. (قمی، ۱۳۸۱: ۵۵۱)

برخی دیگر، اثبات وجود خدا را نیازمند برهان می‌دانند. استدلال و برهان بر اثبات وجود  
خدا دو قسم است: ۱. برهان پیشینی (لمّی) ۲. برهان پسینی (انّی).

برهان پیشینی: خدا از طریق مخلوقات اثبات نمی‌شود، بلکه با توجه به حقیقت وجود یا مفهوم کمال مطلق است که می‌توانیم او را اثبات کنیم؛ نظیر برهان «صدیقین» فیلسوفان اسلامی و برهان «وجودی» فیلسوفان مغرب‌زمین.

برهان پسینی: خدا به کمک مخلوقات و ویژگی خاص آنها اثبات می‌شود، مانند برهان نظم و امکان فقری.

امام خمینی (ره) از جمله فیلسوفانی است که اثبات وجود خدا را نیازمند برهان و استدلال می‌داند و اگر هم وجود خدا را بدیهی بگیریم، برهانهای اثبات وجود خدا را دلیلی بر توجه به امر بدیهی می‌شمارد و برای اثبات وجود خدا، تا آنجا که ما تحقیق کرده‌ایم، هفت برهان (وجودی یا صدیقین، فطرت، امکان فقری، امتن قرآنی، حرکت، نظم و معجزه) اقامه می‌کند.

### وجه نام‌گذاری «برهان جهان‌شناختی»<sup>۱</sup>

به دسته‌ای از برهانهای مرتبط به هم که وجود خدا را از طریق مقدماتی که بیانگر حقیقت بسیار کلی و عام در مورد جهان است اثبات می‌نمایند، برهان «جهان‌شناختی» می‌گویند. این برهان مانند برهان «وجودی»<sup>۲</sup> وجود خدا را با تحلیل صرف ذات خدا اثبات نمی‌کند یا مانند برهان نظم از جلوه‌های جزئی نظم یا نظم ظاهری ساختار جهان به ناظم یا طراح الهی پی نمی‌برد، بلکه همین مقدار کافی است که جهانی باشد؛ جهانی که واجد حوادث و واقعیات مشروط است. پی‌جویی شرایط آنها، ما را به یک امر نامشروط که همان خداست، هدایت می‌کند. (ادواردز، ۱۳۷۱: ۵۱)

---

1. Cosmological proof.

2. Ontological proof.

لسی در فرهنگ فلسفه می‌گوید:

این برهان از آن روی جهان‌شناختی نامیده می‌شود که از چیستی جهان بر وجود خدا استدلال می‌آورد، در صورتی که برهان وجودی و برهان تجربه دینی چنین ویژگی‌ای ندارند. برهان نظم هم که از ماهیت و ذات جهان (نظم آن) سخن می‌گوید، معمولاً از برهان جهان‌شناختی متمایز شناخته شده است. (Lacey, 1986:49)

آنتونی فلو درباره نامگذاری برهان جهان‌شناختی می‌گوید: کاربرد این تعبیر برای نشان دادن یکی از برهانهای عمده وجود خدا، درهم و ناهماهنگ است، زیرا شهرت کنونی چنین نامگذاری به طور عمده مرهون ایمانوئل کانت فیلسوف بزرگ آلمانی (۱۷۲۴-۱۸۰۴) است. دست‌کم شروع آن از بیان کانت در باب برهانهای نظری وجود خداست. او در نقادی عقلی نظری می‌گوید:

همه راههایی که خدا را می‌توان با آن اثبات نمود، بدین صورت می‌باشند: از تجربه معین و سرشت ویژه جهان حسی که ما از طریق تجربه می‌شناسیم، آغاز می‌کند و از آن مطابق قانونهای علیت، تا برترین علت که بیرون از جهان است، بالا می‌رود. (برهان گیتی، یزدان‌شناختی<sup>۱</sup> = برهان غایت‌شناختی یا برهان نظم) از تجربه‌ای نامعین - وجود تجربی - آغاز می‌کند (برهان جهان‌شناختی) هرگونه تجربه را جدا می‌کند و وجود برترین علت را کاملاً به گونه‌ای پیشینی، از مفاهیم تنها استنباط می‌کند (برهان وجودی = یا هستی‌شناختی) بیش از این سه، برهانی نیست و نمی‌تواند باشد. (Flew, 1979: 77; Kant, 1988: 563)

بنابراین، کانت برهانهای اثبات وجود خدا را در حوزه عقل نظری سه نوع می‌داند که یکی از آنها را برهان جهان‌شناختی نامیده است. هر چند که برهانهای جهان‌شناختی قبل از کانت، در فلسفه افلاطون، ارسطو، توماس آکویناس، دکارت، لایب‌نتس، جان لاک و... نیز بوده است.

1. Physico- theological proof.

تقریری که کانت از برهان جهان‌شناختی می‌کند، همان «برهان وجوب و امکان» لایبنتس است که بر اصل جهت کافی مبتنی است. البته کانت هیچ یک از برهانهای نظری وجود خدا را قبول نکرد و همه را مورد نقد و بررسی قرار داد، ولی در حوزه اخلاق، برهان دیگری به نام «برهان اخلاقی» بر اثبات وجود خدا مطرح کرد که در این نوشتار، مجال پرداختن به آن میسر نیست.

هر چند کانت تنها برهان وجوب و امکان را با عنوان برهان جهان‌شناختی ذکر کرد، ولی چون «امکان» یک حقیقت بسیار کلی و عام پسینی در جهان است، هر برهانی که مقدمات خود را با این صفت شروع کند، برهان جهان‌شناختی نامیده می‌شود. از این رو می‌توان برهان حرکت افلاطون و ارسطو، سه برهان از برهانهای پنج‌گانه توماس آکویناس (برهان حرکت، علیت فاعلی، وجوب و امکان)، یکی از برهانهای دکارت، برهان جان لاک، برهان وجوب امکان لایبنتس و در سالهای اخیر قرائت کلامی از برهان جهان‌شناختی (برهان حدوث توسط کریج)<sup>۱</sup> را از برهانهای جهان‌شناختی برشمرد.

در این مقاله ابتدا به قرائتهای مختلف برهان جهان‌شناختی، به اختصار اشاره می‌نماییم، سپس قرائتهای مختلف برهان جهان‌شناختی را از نگاه امام خمینی بررسی می‌کنیم.

### ۱- قرائت افلاطون

افلاطون در کتاب قوانین (کتاب دهم) پس از مطرح کردن این سؤال که: چگونه کسی می‌تواند وجود حرکت در جهان را تبیین کند، می‌گوید: دو نوع حرکت متمایز را می‌توان نشان داد: ۱. حرکتی که از موجودات دیگر به یک موجود منتقل می‌شود. ۲. حرکتی که در آن، متحرک خود منشأ حرکت خود است. نزد افلاطون تنها موجودات زنده - دارای روح -

---

1. Craig.

می‌توانند منشأ حرکت باشند و حرکت بالعرض در نهایت باید به حرکت بالذات منتهی شود. از این‌رو افلاطون می‌گوید: سرانجام همه حرکات در جهان به فعالیت نفس باز می‌گردند (با نتیجه فعالیت نفس است).

مطالعات و پژوهش‌های علمی (بخصوص نجوم) حرکت منظم در جهان را کشف می‌کند و از اینجا به دست می‌آید که نفس مدبّر جهان، باید کاملاً عاقل و خیر باشد. (ادواردز، ۱۳۷۱: ۵۳؛ پیلین، ۱۳۸۳: ۳،۳)

## ۲- قرائت ارسطو

هر چند برهان حرکت را می‌توان در آثار افلاطون مشاهده نمود، ولی تقریر برهانی آن متعلق به ارسطو است، از این‌رو برهان حرکت را با نام ارسطو می‌شناسند.

ارسطو در کتاب *مابعدالطبیعه*، (کتاب دوازدهم) برای تبیین حرکت (در نخستین وهله برای تبیین حرکت مستدیر ازلی افلاک) نوعی از برهان جهان‌شناختی را به کار می‌برد. او فکر می‌کرد تنها تبیین عقلی قانع‌کننده حرکت، برحسب محرک نام‌تحرکی است که تنها واسطه انتقال حرکت عاریه‌ای به دیگران نیست. از آنجا که اجسام متحرک و نیز محرک، واسطه‌اند، برای حرکت آنها به محرکی نیاز است که خود متحرک نباشد و این محرک باید ازلی، جوهر و دارای فعلیت باشد؛ زیرا سلسله محرکها نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه پیدا کند؛ زیرا اگر پایانی برای سلسله حرکتها نباشد، محرک نخستین در کار نخواهد بود و اگر محرک نخستین نباشد، زنجیره محرکها شروع نمی‌شود.

اما محرک نام‌تحرک - الوهیتی که ارسطو به آن می‌رسد - به طور فیزیکی (یا جسمانی) افلاک را حرکت نمی‌دهد؟ (زیرا حرکت جسمانی، مستلزم تماس طرفینی است که متحرک به محرک تأثیر می‌گذارد)، بلکه شوق و اشتیاق به اوست که باعث حرکت آنها می‌شود، و چون ارسطو ماده را ازلی می‌داند، برهان جهان‌شناختی او مبدأ خلقت آن را بیان نمی‌کند، در حالی که الوهیت متعالی افلاطون به عنوان موجودی هدفدار، طراح و فاعل جهان مطرح

می‌شود. الوهیت متعالی ارسطو از یک فعالیت کاملاً تأملی (یا عقلانی) و در واقع از تأمل ذات خود برخوردار است. (ادواردز، ۱۳۷۱: ۵۴؛ پیلین، ۱۳۸۳: ۳۰۳ - ۳۰۴)

هر چند برهان حرکت را ارسطو برهانی نمود، فیلسوفان اسلامی نظیر ملاصدرا، برهان حرکت جوهری را مطرح نمودند که از برهان حرکت ارسطو بسیار عمیق‌تر است.

### ۳- قرائت ملاصدرا از برهان حرکت

ملاصدرا افزون بر اینکه حرکت در اعراض را می‌پذیرد، اعتقاد دارد که در اصل، حرکت در جوهر اشیا واقع می‌شود و حرکات در اعراض جلوه حرکت در جوهر است. یکی از استدلال‌های او چنین است:

اعراض از مراتب جوهر و شأنی از شئون جوهرند و وجود مستقل از موضوعاتش ندارند.

از طرفی، هرگونه تغییر و حرکت در شئون و مراتب موجود، علامتی بر وقوع حرکت در خود آن موجود است (مانند اینکه تغییر رنگ چهره نشانه تغییرات درونی است)، بنابراین حرکات عرضی دلیل حرکت جوهری‌اند. (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۱۸۵؛ علامه طباطبایی، ۱۳۸۶: ۳، ۱۰۳)

یکی از نتایج حرکت جوهری این است که کل عالم ماده در حال حرکت و دگرگونی است و این حرکت - ذاتی عالم ماده - به محرکی نیاز دارد. اگر این محرک جسم باشد، از تغییر درونی در امان نیست و خود به محرک نیاز دارد و چون زنجیره محرکها نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه داشته باشد، باید به محرک غیرمتحرکی برسیم که علت حرکت است، ولی خود متحرک نیست. این محرک غیر متحرک نمی‌تواند قوه و شأنت دگرگونی را دارا باشد؛ لذا از سنخ غیرمادی است و کمالات مختص به خود را به صورت بالفعل دارد.

### ۴- قرائت‌های توماس آکویناس

آکویناس در کتاب کلیات الهیات پنج روش برای اثبات وجود خدا ارائه می‌دهد که سه مورد آنها (برهان حرکت، علیت فاعلی و برهان وجوب و امکان) صورتهای مختلف برهان جهان‌شناختی‌اند.

در برهان حرکت، همان‌گونه که مطرح شد، از تغییر یا حرکت عالم، در برهان علیت فاعلی از معلولیت جهان و در برهان وجوب و امکان از امکان عالم به خداوند، به عنوان موجود واجب‌الوجود پی می‌برد. (ژیلسون، ۱۳۷۵: ۹۳ - ۱۴۰)

#### ۵- قرائت دکارت

رنه دکارت، در کتاب تأملات (تأمل سوم) می‌پرسد:

اگر خدایی نباشد، من وجود خود را از چه کسی اخذ کرده‌ام؟

بقای یک جوهر در هر لحظه از تداوم وجودش، به همان قدرت و فعلی احتیاج دارد که برای خلقتش ضروری است؛ اما من از داشتن قدرتی که ضامن استمرار وجودم از لحظه‌ای به لحظه دیگر باشد، خبر ندارم، پس من می‌دانم که وجودم وابسته به موجودی است که متفاوت از خودم هست و چون یک علت باید هم‌اندازه معلولش واقعیت داشته باشد، این علت نهایی باید «موجودی متفکر» باشد که ایده و همه کمالاتی را که من به خدا نسبت می‌دهم، دارا باشد. (دکارت، ۱۳۶۱: ۸۰)

#### ۶- قرائت جان لاک

به نظر لاک اگر ما بدانیم که موجود واقعی وجود دارد و عدم نمی‌تواند علت وجود واقعی باشد، بدیهی است که موجود باید از ازل وجود داشته باشد؛ زیرا آنچه از ازل موجود نباشد، حداقل وجود خود من آغازی دارد و آنچه آغاز دارد، معلول موجود دیگر است، زیرا خود نمی‌تواند علت آغاز وجود خود باشد. به علاوه بعضی از موجودات نظیر وجود خود ما موجودات آگاه و عاقل هستند، محال است اشیای کاملاً ناآگاه علت موجودات عالم باشند و



هر موجودی که وجود و آغازش را از دیگری دارد، باید همه کمالات و متعلقات هستی‌اش را نیز از او داشته باشد. پس هستی ازلی و توانا و دانای مطلق وجود دارد که از ازل بوده و آغازبخش همه موجودات دیگر است، خواه بر آن نام خدا بنهیم یا نه. (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۱۳۴)

تا اینجا با انواع قرائتهای برهان جهان‌شناختی آشنا شدیم. اینک به سه قرائت امام خمینی از این برهان اشاره می‌نماییم.

#### قرائتهای امام خمینی (ره)

امام خمینی استدلالهای مختلفی برای اثبات وجود خدا مطرح نموده است که سه مورد را می‌توان از نوع برهان جهان‌شناختی برشمرد.

#### ۱- برهان امکان

یکی از قرائتهای برهان جهان‌شناختی، برهان امکان است که به طور خلاصه چنین است:

هر موجود ممکن برای تحقق، نیاز به علتی غیر از خود دارد. اگر آن علت واجب‌الوجود باشد، مطلوب ثابت می‌شود، ولی اگر ممکن‌الوجود است، نیازمند علتی دیگر است. چون تداوم سلسله علت و معلولها تا بی‌نهایت محال است، پس باید به موجود واجب‌الوجود منتهی شویم که آن خدای غنی بالذات است. (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۲۵)

برای روشن شدن استدلال، مفاهیم مهم آن را توضیح می‌دهیم.

#### موجود ممکن چیست؟

امکان در یک تقسیم به دو صورت به کار برده می‌شود:

الف) امکان ماهوی: نسبت ماهیات همه موجودات دارای ماهیت<sup>۱</sup> به وجود و عدم، یکسان است، یعنی می‌توان ماهیت را به وجود یا عدم متصف نمود و نیز وجود یا عدم را از آن سلب نمود. (همان، ۱۳)

از این‌رو، موجود ممکن (امکان به معنای ماهوی) به این معناست که در حد ذات و ماهیت، نسبت آن به وجود و عدم، مساوی است و نمی‌تواند خود به خود از حالت تساوی خارج شود. بنابراین هر ممکنی به معنای امکان ماهوی، برای تحقق وجود خود نیازمند علتی است که آن را از حالت تساوی خارج سازد. چون ماهیت ممکن در خارج وجود دارد، معلوم می‌شود که علتی آن را از حالت تساوی خارج کرده است.

ب) امکان فقری: امکان فقری به این معناست که موجوداتی که مشاهده می‌نماییم، صرف ربط و عین تعلق به غیر هستند؛ یعنی ذات آنها فقر است و از خود استقلال ندارند. (همان، ۱۸)

حال اگر امکان را به هر کدام از دو معنای فوق در نظر بگیریم، تمام موجودات عالم، ممکن‌الوجودند و برای تحقق، نیازمند علتی هستند که این موجودات ممکن وابسته به آن می‌باشند. اگر این علت واجب‌الوجود باشد، مطلوب ثابت می‌شود. اما اگر موجودات ممکن، معلول سلسله علل و معلولات پیش از خود هستند، در آن صورت، یا در نهایت سلسله موجودات به واجب‌الوجود بالذات می‌رسد که باز مطلوب ثابت می‌شود یا سلسله علل و معلولات تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد و چون سلسله علل تا بی‌نهایت محال است، باید به علتی منتهی گردد که دیگر خود معلول نیست و ما آن را واجب‌الوجود بالذات می‌نامیم. (همان، ۲۴-۲۷)

۱. ما از هر موجود ممکنی مانند مفهوم انسان، دو مفهوم انتزاع می‌کنیم: یکی مفهوم «انسان» و دیگری مفهوم «هستی». وجود به مفهوم انسان، نه وجود نهفته است و نه عدم، زیرا می‌توانیم هم وجود و هم عدم را بر آن حمل کنیم و بگوییم انسان موجود است یا انسان معدوم است. همچنین اگر وجود یا عدم در مفهوم انسان نهفته نیست و نسبت آن دو به مفهوم انسان مساوی است و این معنای امکان ماهوی است.

## ۲- برهان متن قرآنی

ایشان این برهان را از آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر، ۱۵) اقتباس کرده است و در واقع این قرائت شرح همین آیه است.

برهان متن قرآنی مبتنی بر مقدمات زیر است:

۱. وجود کلی طبیعی مانند کلی انسان، در خارج وجود منحاز و مستقلى از افراد ندارد. در خارج هر چه هست، افراد می‌باشند.
۲. اگر حکمی برای افراد طبیعت کلیه نوعیه اعم از متناهی و غیرمتناهی اثبات شود، چون حکم بر فرد بر اساس طبیعت کلی نوعی آن افراد است، آن حکم بر همه افراد آن نوع صادق است؛ یعنی اگر حکمی را (مانند ناطق بر فرد انسانی، به لحاظ طبیعت انسانی آن فرد) اثبات نمودیم، چون افراد دیگر در حکم طبیعت نوعیه با این فرد شریک هستند، این حکم بر تمام افراد آن نوع صادق است. بنابراین می‌توانیم بگوییم همه افراد انسانی ناطق هستند. (همان، ۲۸)

بر اساس این دو مقدمه، اگر دیدیم که فردی از یک طبیعت نوعیه ممکن الوجود است و فقر و وابستگی، وجود او را فرا گرفته و به تعبیر امام خمینی فقر در پیشانی او نوشته شده است، حکم می‌کنیم که تمام افراد این طبیعت نوعیه یا سلسله، فقیرند و بر پیشانی همه آنها با خط روشن «انت الفقیر» ثبت شده است.

هنگامی که هر طبیعت نوعیه و به تعبیری هر سلسله از موجودات این عالم را از جماد و نبات گرفته تا حیوان و انسان مشاهده نماییم روشن می‌گردد که همه افراد آن، ممکن الوجود و فقیر و بی‌بضاعت هستند و به تعبیری وجود آنها از خودشان نیست. فرقی هم نمی‌کند که تعداد افراد یک نوع، متناهی یا نامتناهی باشد؛ زیرا تعداد حکم را دگرگون نمی‌کند. بنابراین از مجموع افرادی که وجودشان فقر است و هیچ وجود بی‌نیازی بین آنها نیست، غنی حاصل نمی‌شود. حال اگر وجود و کمالی دارند، حتماً یک غنی بالذات آن وجود و کمال را به آنها اعطا کرده است.

خداوند می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر، ۱۵) معنای آیه این است که همه انسانها وابسته به خدایند و خدا غنی بالذات است و هر کمال و وجودی که انسانها دارند، از آن خدا می‌باشد.

مزیت این برهان آن است که نیازی به ابطال تسلسل ندارد، بلکه خود دلیلی بر ابطال تسلسل می‌باشد. البته اساس این برهان، همان برهان امکان با قرائتی جدید است.

### ۳- برهان حرکت

این برهان از زبان عالم طبیعی مطرح می‌گردد و امام خمینی(ره) هنگام طرح برهان، هیچ نقد و انتقادی بر آن وارد نمی‌کند.

عالم طبیعی، فردی است که درباره وضعیت و حقایق عالم طبیعت و به تعبیری درباره جسم از نظر قابلیت تغییر و سکون، بحث می‌کند و از راه حرکت اجسام عالم، به مبدأ حرکت عالم (خدا) پی می‌برد.

امام خمینی برای برهان حرکت، تقریرات مختلفی ارائه می‌دهد که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌نماییم:

### الف) مطلق حرکت

حرکت، خروج یک شیء از قوه به فعلیت است. اجسام از طریق حرکت، فعلیتی را که نداشتند، کسب می‌کنند. پس حرکت برای موجودی که فعلیت محض است و هیچ کمالی را فاقد نیست، قابل تصور کردن نیست.

اما هر متحرکی برای حرکت نیازمند محرک است تا از قوه به فعلیت درآید، زیرا متحرک که فعلیت خاص ندارد، نمی‌تواند از جانب خود آن فعلیت را به خودش اعطا کند. متحرک قابل است و قابل حیثیت فقدان دارد و فاقد شیء، معطی شیء نیست. از این رو هر متحرکی به محرکی غیر از خود نیاز دارد تا متحرک را از قوه به فعلیت برساند. اگر آن محرک خود

متحرک است باز نیازمند محرکی غیر از خود است. آن محرکها ناگزیر باید به محرکی ختم شوند که دیگر خود متحرک نباشد وگرنه گرفتار دور و تسلسل می‌شویم و چون دور و تسلسل باطل است بالضرورة به «محرک غیرمتحرک» می‌رسیم که چون هیچ دگرگونی در آن راه ندارد و از قوه و حدوث میراست، فعلیت محض است که از او به «موجود واجب‌الوجود بالذات» تعبیر می‌کنند و او همان خداست.

به تعبیر حضرت امام «پس باید برای حرکت مبدئی تام التمام که حرکت بر او جایز نباشد و تمام فعلیات در او به نحو اتم و اکمل من ازل الازال الی ابد الابد در لایزال و لم یزل بوده، وجود داشته باشد که محرک غیرمتحرک است و آن عبارت از ذات اقدس ذوالجلال است یا محول الحول و الاحوال».

البته حرکتی که در این تقریر مورد بحث قرار گرفت، اعم از عرضی و جوهری است؛ زیرا امام (ره) در بحث حرکت جوهری از حرکت جوهری نیز دفاع می‌نماید. (همان، ۴۹ - ۵۰)

### ب) حرکت نفس به کمال مطلق

در این تقریر ابتدا دو مقدمه مطرح می‌شود.

مقدمه اول: به نظر امام خمینی (ره) دو امر با فطرت انسان، در آمیخته است: عشق به کمال مطلق و انزجار از نقص. آدمیان همواره به دنبال کمال مطلق در حرکتند، منتها در مصداق آن به اشتباه می‌افتند و معشوق واقعی را گم می‌کنند. برخی مصداق این کمال مطلق را مانند تاجران در مال می‌دانند و برخی در نیل به وصال فلان زن یا عالم بودن به فلان علم. برای مثال، موسیقی‌دان آن مصداق را در آواز لطیف و فقیه در استصحاب و... می‌داند. هنگامی که آنها به این مصداقها می‌رسند، مشاهده می‌نمایند که آنها کمال مطلق نبودند، بلکه با نقص همراهند. از این رو از آن می‌گذرند و به چیز دیگری دل می‌بندند و به سوی آن حرکت می‌کنند. نتیجه اینکه انسان به سوی کمال مطلق در حرکت است.

مقدمه دوم: متقاضیان در خارج قوتاً و فعلاً متکافئان هستند. «و محب و محبوب، از قبیل متضائفان هستند. چون این محبت در انسان متحقق است، لنگه دیگر تضایف هم باید در خارج موجود باشد؛ یعنی چون محب بدون محبوب معنا ندارد، امکان ندارد که عشق به کمال مطلق در نهاد انسان باشد، ولی متعلق این عشق در خارج نباشد. مانند اینکه امکان ندارد عنوان بالا و پدر تحقق داشته باشد، ولی عنوان پایین و فرزند وجود نداشته باشد، زیرا آنها هم از قبیل متضائفان هستند.

### برهان

از این دو مقدمه می‌توان نتیجه گرفت که چون عشق به کمال مطلق در نهاد آدمی است و انسان به سوی او در حرکت است، به ناچار باید متعلق کمال مطلق (واجب الوجود بالذات) در خارج متحقق باشد. بدین ترتیب، واجب الوجود بالذات اثبات می‌گردد. (همان، ۵۳ - ۵۴)

### نقد و بررسی

در اینجا برخی از انتقادات به برهان جهان‌شناختی را از دیدگاه امام خمینی (ره) مطرح و سپس نقد و بررسی می‌کنیم.

#### ۱. اصل علیت

اصل علیت در ریشه تمام قرائتهای برهان جهان‌شناختی نهفته است. اصل علیت از دیدگاه امام خمینی به این معناست که «هر معلولی محتاج به علت است» یا «هر موجود ممکنی نیازمند علت است».

این اصل یک قاعده بدیهی است که برای تصدیق آن صرف تصور موضوع و محمول کافی است. همچنین یک قانون عام و همگانی است که در هر ساحتی اعم از مادی، تجربی و غیرمادی کاربرد دارد. به نظر می‌رسد که انسان، نخستین بار اصل علیت را در درون خود و با

علم حضوری می‌یابد. هنگامی که فعالیت‌های ذهنی و حالات روانی خود را ملاحظه می‌کند می‌بیند که وجود آنها وابسته به اوست، در حالی که وجود خودش وابسته به آنها نیست. با این ملاحظه مفهوم علت و معلول را انتزاع می‌کند و سپس به سایر موجودات، تعمیم می‌دهد.

برخی از فیلسوفان تجربی‌گرا از جمله دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) رابطه ضروری بین علت و معلول را انکار کرده‌اند. او معتقد است که همه معرفت ما از تجربه ناشی می‌شود و هر ایده و مفهومی، هر چند پیچیده، باید به انطباقات یا تجربه‌هایی برگردند که حواس حسی ما در اختیار ما قرار داده است. از این‌رو معتقد است که ما در خارج فقط آتش و حرارت را تجربه می‌کنیم، ولی رابطه ضروری یا علی بین آنها را تجربه نمی‌کنیم، در نتیجه چنین رابطه‌ای وجود ندارد.

هیوم می‌گوید: آنچه ما علیت می‌نامیم، صرفاً عادت است که از تداوی دو حادثه داریم و چون آنها را با هم تجربه می‌کنیم، هرگاه آتش به ذهن ما بیاید، حرارت نیز به دنبال آن می‌آید. این دیدگاه به نوعی شکاکیت منتهی می‌شود.

ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) فیلسوف بزرگ آلمانی نیز که از هیوم تأثیر پذیرفته، بر آن بود که به نوعی اصل علیت و رابطه ضروری بین علت و معلول را توجیه و از شکاکیت هیومی نجات دهد. به نظر او «همه معرفت ما از تجربه ناشی می‌شود، ولی همه معرفت ما به آن ختم نمی‌گردد.» او برای توجیه معرفت‌های کلی و ضروری به صورت‌های ذهنی که به صورت پیشینی در ذهن است، اعتقاد پیدا کرد. چنین صورتهایی از تجربه مأخوذ نیستند و فقط در حوزه تجربه کارایی دارند. از جمله این صورتهای، رابطه ضروری بین علت و معلول است که یکی از مقولات فاهمه است و تنها هنگامی کاربرد صحیح دارد که در حوزه تجربه به کار گرفته شود. اگر مفهوم علیت، خارج از حوزه تجربه به کار گرفته شود، همان‌گونه که برهان جهان‌شناختی، آن را به کار گرفته، بی‌معنا می‌گردد و گرفتار مغالطه خواهیم شد. او در کتاب نقادی عقل محض به صراحت می‌نویسد:

اصلی که توسط آن، از موجود ممکن، وجود علت را استنتاج می‌کنیم، فقط در محدوده جهان محسوس کاربرد دارد و خارج از حوزه تجربه هیچ معنایی ندارد. (Kant, 1988: 256)

بر اساس این نوع تفکرات، برهان جهان‌شناختی، بی‌مبنا می‌گردد و نمی‌تواند وجود خدا را اثبات نماید؛ زیرا اولاً: رابطه ضروری بین علت و معلول وجود ندارد. ثانیاً: بر فرض وجود رابطه ضروری، فقط در حوزه تجربه کارایی دارد، در صورتی که در برهان جهان‌شناختی اصل علیت در مورد امور غیرتجربی به کار گرفته شده است.

#### نقد و بررسی

۱- دیدگاه هیوم در باب علیت، به شکاکیت و انکار استنتاج استقرایی منتهی شد. اصولاً اگر رابطه ضروری بین علت معلول را انکار کنیم، حتی وجود جهان خارج و قوانین علمی کلی و ضروری را نیز نمی‌توانیم توجیه کنیم. بر اساس همین «اصل علیت» است که علم بنا شده است. ما در علم از تعدادی حادثه خاص و رابطه بین آنها یک اصل کلی انتزاع می‌کنیم و در مورد حوادث آینده نیز جاری می‌دانیم. در نتیجه با انکار اصل علیت و رابطه ضروری بین آنها مبانی علوم نیز متزلزل خواهد شد، چون علوم تجربی هم بر اساس همین قوانین کلی و ضروری بنا شده‌اند.

همچنین اشکال دیگر دیدگاه هیوم آن است که علیت را نمی‌توان بر اساس تداعی معانی تبیین کرد؛ زیرا چه بسیار پدیده‌هایی که به طور منظم با هم یا پی در پی تحقق می‌یابند، در حالی که هیچ کدام از آنها را نمی‌توان علت دیگری به حساب آورد. چنان‌که نور و حرارت در لامپ همیشه با هم پدید می‌آیند یا روز و شب، پی در پی به دنبال هم متحقق می‌شوند و از تصور یکی، دیگری به ذهن می‌آید، ولی هیچ کدام علت پیدایش دیگری نیست یا یکی از آنها نسبت به دیگری حکم علت را ندارد.

اشکال دیدگاه کانت در باب علیت، آن است که حتی خود او قاعده خود را در باب علیت رعایت نکرد. او بر آن بود که اصل علیت، هنگامی کاربرد صحیح دارد که فقط در حوزه



تجربه به کار گرفته شود، ولی خود این اصل را در حوزه نومن یا شیء فی نفسه که حوزه غیرپدیداری است، اعمال کرد و گفت: هر شی از دو ساحت برخوردار است: ساحت پدیداری و ساحت نومن. ساحت پدیداری شیء آن چیزی است که خود را برای ما پدیدار می‌سازد و ساحت نومن آن چیزی است که برای ما نمودار نمی‌شود؛ یعنی شیء آن گونه است که درواقع وجود دارد و اگر ما دارای شهود عقلی بودیم، می‌توانستیم آن ساحت را درک کنیم، اما چون دارای چنین شهودی نیستیم، همین اندازه از ساحت نومن اطلاع داریم که آن ساحت وجود دارد و علت پدیدارهاست. در همین جا کانت از مفهوم علیت و وجود که از مفاهیم فاهمه‌اند و به نظر او فقط در حوزه تجربه کارآیی دارد، به ناروا استفاده کرده و فلسفه خود را نقض کرده است. البته کانت مجبور بود که شیء فی نفسه را اثبات کند و گرنه نمی‌توانست جهان خارج را اثبات نماید و به سوی ایدئالیسم کشیده می‌شد. بنابراین، اشکالات به اصل علیت صحیح نیست و اصل علیت یک قانون عام بدیهی و دارای کاربرد در همه حوزه‌های معرفتی است.

## ۲. مفاد اصل علیت

مفاد اصل علیت آن است که «هر معلولی (یا هر موجود ممکن) نیازمند علت است» برخی فیلسوفان غربی از جمله جان هاسپرز گمان کرده‌اند که مفاد اصل علیت آن است که «هر موجودی نیازمند به علت است» بنابراین خدا هم که موجود است باید علت داشته باشد. جان هاسپرز می‌گوید:

بسیاری از کودکان و نوجوانان با پریشانی زیاد از والدین خود سؤال می‌کنند که علت خدا چیست؟ سؤال آنان کاملاً درست است، چون بیان کردیم که هر چیزی علتی دارد و اگر این بیان صحیح باشد پس خدا هم باید علت داشته باشد و اگر خدا علت ندارد، پس این گزاره که هر چیزی علتی دارد؟ درست نیست، در صورتی که این گزاره یکی از مقدمات برهان علی و امکان وجوب است. (Hospers, 1970: 431)

بنابراین به نظر می‌رسد که برهان علی نه تنها بی‌اعتبار است، بلکه فی‌نفسه متناقض هم هست؛ زیرا این نتیجه که می‌گوید: «خدا علت ندارد» متناقض با این مقدمه است که می‌گوید: «هر چیزی علتی دارد.» اگر مقدمه صادق است نتیجه نمی‌تواند صادق باشد و اگر نتیجه صادق است، مقدمه نمی‌تواند صادق باشد.

### نقد و بررسی

اشکال جان هاسپرز و دیگران آن است که گمان کرده‌اند هر موجودی نیازمند علت است، در صورتی که مفاد اصل علیت، همان‌گونه که امام خمینی مطرح نموده‌اند، آن است که هر معلول و موجود ضعیف و فقیری، محتاج به علت دارد؛ نه هر موجودی. خدا که موجود غنی و قائم بالذات است، ضعفی ندارد تا به واسطه آن ضعف محتاج غیر باشد. بنابراین، این گزاره که (هر موجودی نیازمند علت است)، صحیح نیست. این مسئله مانند آن می‌ماند که بگوییم هر شوری، شوری خود را از غیر گرفته است. این گزاره صحیح نیست، زیرا بعضی از اشیای شور مانند آب شور، شوری‌اش را از دیگری گرفته اما شوری نمک ذاتی است و از غیر گرفته نشده است.

برتراند راسل می‌گوید:

اینکه گفته می‌شود هر معلولی علت فاعلی دارد، پس کل جهان علت فاعلی دارد، شبیه آن است که بگوییم، هر انسانی که وجود دارد مادری دارد پس نسل انسان هم باید مادری داشته باشد. بنابراین همان طوری که صحیح نیست بگوییم نسل انسان مادر دارد. از این‌رو صحیح نیست که بگوییم کل جهان علت دارد. (دیویس، ۱۳۷۸:

(۶۸)

به نظر می‌رسد راسل گرفتار مغالطه شده و با یک تمثیل دیدگاه خود اثبات کرده است. چرا ما از این مثال استفاده نکنیم که «اگر یک صفر عدد صحیح نیست، از مجموع زیادی

صفر نیز عدد صحیح تشکیل نخواهد شد» مثل اینکه «اگر یک موجود فقیر و وابسته است، از مجموع فقرا غنی تشکیل نمی‌شود.» بنابراین اگر هر موجودی در این جهان وابسته و فقیر است، از مجموع چنین موجوداتی، موجود غنی و بی‌نیاز حاصل نمی‌شود، همان‌گونه که امام خمینی در تقریر برهان امکان مطرح نمود.

### ۳- تسلسل علل تا بی‌نهایت

گفته شده است اصرار بر اینکه سلسله علل باید به علت اولی منتهی شود، نه تنها سبب وضوح عقلانی آن نمی‌شود، بلکه عاملی اساسی در پیچیدگی و ابهام آن است؛ زیرا این کار به این معناست که موجودی وجود دارد که برای آن تبیینی نمی‌توان یافت، اما کسی که معتقد به نامتناهی بودن سلسله علل است، می‌تواند ادعا کند که هیچ پدیداری در تصور بدون تبیین نیست. (ادواردز، ۱۳۷۱؛ پیلین، ۱۳۸۳: ۳۰۵)

جان هاسپرز می‌گوید:

چرا ممکن نباشد که سلسله حوادث در جهت گذشته تا بی‌نهایت ادامه داشته باشد؟ نیازی نیست که اولین حادثه وجود داشته باشد. ما می‌توانیم تصور کنیم که هر حادثه مسبوق به حادثه دیگری است و اینکه زمان، آغازی ندارد. ما می‌دانیم که سلسله اعداد، پایانی ندارد، و فوق هر عددی، عدد بزرگ‌تری است. اگر ما اعداد منفی را لحاظ کنیم، سلسله اعداد آغازی ندارد، زیرا کوچک‌تر از هر عددی، عددی هست.

(Hospers, 1970: 433)

بنابراین به نظر این متفکران، سلسله علل تا بی‌نهایت اشکال ندارد.

### نقد و بررسی

مدافعان باطل بودن تسلسل، هر تسلسلی را باطل نمی‌دانند، بلکه تسلسل با سه شرط باطل است: ۱. اجزا، وجود بالفعل داشته باشد؛ ۲. همه اجزا با هم موجود باشند؛ ۳. اجزا بر هم

ترتیب واقعی داشته باشند. بنابراین سلسله نامتناهی اعداد، محال نیست، زیرا آنها با هم وجود ندارند. آنچه وجود دارد، متناهی است همچنین بین اعداد ترتیب واقعی نیست، زیرا رابطه علی و معلولی بین آنها وجود ندارد.

همچنین سلسله علل تا بی‌نهایت، تبیین مناسبی برای حوادث نیست. اگر سلسله غیرمتناهی از علل و معلولها را فرض کنیم، چون همه ممکن الوجود می‌باشند، وجود هر کدام مشروط به وجود دیگری است و آن دیگری نیز مشروط به دیگری است و تمام آنها به زبان حال می‌گویند بدون وجود دیگری ما وجود پیدا نخواهیم کرد و چون این زبان همه است، بدون همه یک‌جا مشروطهایی اند که شرطشان وجود ندارد، پس هیچ چیزی هم وجود ندارد.

از سوی دیگر، چون می‌بینیم موجوداتی در عالم وجود دارند، پس به ناچار واجب بالذات و علت غیرمعلول و شرط غیرمشروط در نظام هستی وجود دارد که اینها وجود پیدا کرده‌اند. مورد سخن ما مانند این مثال است که گروهی می‌خواهند مثلاً به دشمن حمله کنند، اما هیچ پیشقدم نمی‌شوند و حتی حاضر نیستند همقدم باشند و هر کدام می‌گویند تا فلان شخص حمله نکند، من حمله نخواهم کرد. شخص دوم نیز همین را نسبت به شخص سوم می‌گوید و... خلاصه یک نفر پیدا نمی‌شود که بدون شرط حمله کند. آیا ممکن است در چنین وضعی حمله صورت گیرد؟ البته نه، زیرا حمله‌ها مشروط است به حمله دیگر و حمله غیرمشروط وجود ندارد و سلسله حمله‌های مشروط بدون شرط وجود پیدا نمی‌کند. نتیجه اینکه هیچ اقدامی صورت نمی‌گیرد. (علامه طباطبایی، بی تا: ۶۱)

همچنین سلسله نامتناهی علتها و معلولها مانند آینه‌ای است که نوری در آن منعکس شده است. آیا می‌توان وجود این نور را با فرض اینکه این انعکاس نور آینه دیگر، یعنی آینه «الف» است و نور آن آینه نیز از «ب» است و همین‌طور تا بی‌نهایت، به صورت موفقیت‌آمیز تبیین کرد؟ اگر ما به منبع نور (برای مثال خورشید) نرسیم، هیچ گاه به تبیینی از نور موجود در آینه دست پیدا نخواهیم کرد.

همچنین، سلسله نامتناهی علل مانند آن است که من کتاب خاصی را نیاز داشته باشم، از شما بخواهم که این کتاب را به من امانت بدهید. شما بگویید: من این کتاب را ندارم. ولی آن را از دوستم «الف» برای شما امانت می‌گیرم. دوست «الف» نیز بگوید من این کتاب را ندارم، ولی آن را از دوست دیگرم «ب» امانت می‌گیرم و به شما می‌دهم. بدیهی است که اگر این فرایند تا بی‌نهایت ادامه پیدا کند و هرکسی بگوید من آن کتاب را ندارم ولی از دوستم امانت می‌گیرم، هرگز به کتاب نخواهم رسید. و اگر من به کتاب برسم، این فرآیند در یک جایی ختم شده است و بالآخره کسی آن کتاب را داشته است؛ بدون اینکه امانت گرفته باشد.

حال یک شیء موجود را در نظر بگیرید. آن شیء موجود، وجود خود را از شیء یا اشیای دیگر گرفته است و همین طور تا آخر. اگر این فرآیند تا بی‌نهایت ادامه پیدا کند، شیء مورد بحث هرگز به وجود نمی‌آید و اگر آن شیء به وجود آمده باشد، چنین فرآیندی تا بی‌نهایت ادامه نمی‌یافت؛ یعنی موجودی بوده که وجودش را از موجود دیگری نگرفته است، به تعبیری یک موجود بی‌نیاز از علت وجود داشته است. بنابراین، اگر اصولاً چیزی موجود باشد که بدیهی است، باید یک موجود بی‌نیاز از علت نیز وجود داشته باشد. (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۵۸۲)

فیلسوفان اسلامی، این مسئله را تحت عنوان «کل ما بالعرض ینتهي الی ما بالذات» مطرح نموده‌اند که خود دلیلی بر ابطال تسلسل نامتناهی علل است. امام خمینی نیز در تعبیرش می‌گوید همه فقرای باید به یک غنی بالذات تکیه داشته باشند. بنابراین سلسله علل تا بی‌نهایت تبیین مناسبی برای وجود اشیا نیست.

با توجه به مطالب فوق، نیز این اشکال جان هاسپرز نیز حل خواهد شد که اگر در سلسله علل و معلولها باید در جایی توقف کنیم، چرا در خود جهان توقف نکنیم. (Hospers, 1970: 433)

اصل علیت می‌گوید: هر معلولی احتیاج به علت دارد یا هر موجود فقیر و وابسته‌ای نیازمند موجود غنی بالذات است.

بر اساس این اصل، نمی‌توانیم در جهان توقف کنیم، زیرا جهان و اجزای تشکیل دهنده آن، ویژگیهای معلولیت و وابستگی را که تغییر و تحول و ترکیب است، واجد است. اگر هر شیء در جهان ضعیف، وابسته و معلول است، جهان به معنای مجموعه‌ای از اشیای نیازمند خواهد بود. حال چگونه چنین جهان وابسته و نیازمندی می‌تواند مستقل باشد. بنابراین ناگزیریم در جهان توقف نکنیم، زیرا جهان وابسته و نیازمند است و هر نیازمندی باید به موجود مستقلی متکی باشد. از این‌رو سلسله علتها و معلولها باید به موجود غنی بالذات ختم شود، ولی این موجود غنی بالذات نمی‌تواند جهان باشد، زیرا آثار و نشانه‌های معلولیت در آن به چشم می‌خورد.

#### نتیجه

در این نوشتار تعریفی از برهان جهان‌شناختی ارائه شد که بر اساس آن تعریف، برهان حرکت، برهان علت فاعلی و برهان وجوب و امکان، قرائتهای برهان جهان‌شناختی‌اند. قرائتهای مختلف برهان جهان‌شناختی از دیدگاه فیلسوفان مختلف از جمله امام خمینی مطرح گردید. قرائتهای مختلف برهان جهان‌شناختی از دیدگاه امام خمینی عبارتند از: برهان امکان، برهان امتن قرآنی و برهان حرکت. در اساس این برهان، اصل علیت و محال بودن سلسله علل تا بی‌نهایت نهفته است. اشکالات فیلسوفان مغرب‌زمین در این باره مطرح و نقد شد و به این نتیجه رسیدیم که اصل علیت یک اصل بدیهی و جاری در همه ساحت‌های هستی است و نیز سلسله علل تا بی‌نهایت محال است و برخلاف نظر برخی متفکران غربی، تبیین مناسبی برای وجود اشیا نیست. از مجموع بحثها می‌توان نتیجه گرفت که برهان جهان‌شناختی، می‌تواند ما را به درستی به اثبات وجود خدا رهنمون کند و قرائتهای امام خمینی نیز از استحکام منطقی خاصی برخوردار است.

## منابع و مأخذ

### الف) منابع فارسی

۱. قرآن.
۲. ادواردز، پل، ۱۳۷۱، براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳. پیلین، دیوید، ۱۳۸۳، مبانی فلسفه دین، گروه مترجمان، ویراسته سیدمحمود موسوی، قم بوستان کتاب.
۴. تالیا فرو، چارلز، ۱۳۸۲، فلسفه دین در قرن بیستم، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۵. خمینی، روح الله، ۱۳۷۱، تقریرات فلسفه امام خمینی (شرح منظومه، ج ۲)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۶. دکارت، رنه، ۱۳۶۱، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۷. دیویس، براین، ۱۳۷۸، درآمدی بر فلسفه دین، ملیحه صابری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۸. ژیلسون، اتین، ۱۳۸۳، مبانی فلسفه مسیحیت، ترجمه محمد محمدرضایی، سیدمحمود موسوی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات.
۹. طباطبایی، علامه محمدحسین، ۱۳۸۲، نهاية الحکمة، قم، بوستان کتاب.
۱۰. طباطبایی، علامه محمدحسین، بی تا، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، صدرا.
۱۱. قمی، حاج شیخ عباس، ۱۳۸۱، مفاتیح الجنان، قم، مشرقین.
۱۲. کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۲، فیلسوفان انگلیسی، ترجمه امیرجلال الدین اعلم، تهران، سروش.
۱۳. محمدرضایی، محمد، ۱۳۸۳، الاهیات فلسفی، قم، بوستان کتاب.
۱۴. ملاصدرا، ۱۳۸۶ ق، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم، المكتبه المصطفویه.

### ب) منابع انگلیسی

1. Kant Immanuel, 1998, *Critique of pure Reason*, tr. Paul Guyer, Allen wood, Cambridge university press.

2. Flew antony, 1984, *A Dictionary of philosophy*, pan Books in association with the Macmillan press.
3. Mackie. J, 1996, "*Critique of cosmological argument*", in: philosophy of Religion, Michael Peterson, ... oxford university press.
4. Hospers, John, 1970, *An Introduction to philosophical Analysis*, Routledge and kegan paul LTD.
5. Lacy. A.R, 1986, *A Dictionary of philosophy*, London, Routledge kegan paul.