

نسخه

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال دهم / شماره دوم / پیاپی ۱۹ / پاییز - زمستان ۱۴۰۳

بررسی نظریه «قدم عالم» بر اساس تفسیر المیزان و با تأکید بر خطبه اول نهج البلاغه^۱

قاسم بهلولزاده؛^۲ ابوالحسن غفاری^۳

چکیده

دیدگاه فلسفی قدیم بودن عالم ماده در عین پذیرش حدوث آن توسط فلاسفه اسلامی، همواره با نقدهایی مواجه بوده که از جمله آنها، اشکال به تعارض این نظر با برخی ظواهر متون دینی می‌باشد. نوشتار پیش رو با هدف رد چنین شبهه‌ای و توجه دقیق‌تر به گزاره‌های دینی آفرینش عالم ماده، با روشی تحلیلی توصیفی به بررسی فرازهای برجسته خطبه اول نهج البلاغه در خلقت دنیا، بر اساس تفسیر علامه طباطبائی از آیات خلقت پرداخته و در نهایت به همسویی ظاهر فرمایش امیر المؤمنین (علیه السلام) و فهم فلسفی از تفسیر نحوه آفرینش دنیا منتج می‌گردد. ظاهر عبارات نهج البلاغه در این بحث، نشان از پذیرش فضا و جو پیش از فتق و شکافتن آنها دارد و این فرمایش حضرت، با قدیم بودن آن و عدم خلقت عالم ماده از نیستی و عدم، سازگار بوده و در اینجا تفسیر علامه از خلقت به معنی تجمیع و تفریق ماده قدیم دنیا به اشکال و صور گوناگون و نفی خلقت و آفرینش از عدم و نیستی، می‌تواند بهترین توضیح برای حدوث و آفرینش عالم ماده در عین قبول ازلیت آن باشد و از تفاسیر بعضاً ملحدانه علم روز و یا نظرات غیر منطبق بر برهان عقلی سایر رشته‌ها نیز اجتناب می‌شود.

کلیدواژگان: حادث، قدیم، عالم ماده، جو، نهج البلاغه، تفسیر المیزان.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۱۱

۲. (نویسنده مسئول) دانش‌پژوه سطح چهار فلسفه اسلامی، مرکز تخصصی فلسفه اسلامی، حوزه علمیه قم. رایانامه: ghasem.bohloulzade@gmail.com

۳. دانشیار گروه معرفت‌شناسی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران. رایانامه: Dr.ghafari.ah@gmail.com

مقدمه

بی‌تردید ذات حقیقت‌جو و پرسشگر آدمی، در تلاش برای کشف حقیقت و ابتدا و انتهای موجودات پیرامون خود است؛ لذا در همین راستا، همواره با سؤالی بزرگ‌تر و پیچیده‌تر مواجه بوده است و آن اینکه: "آغاز و انجام جهان ماده چگونه است؟"؛ "آیا همواره بوده است و یا آغازی دارد؟ و آیا همواره هست و یا انجामी خواهد داشت؟" پرسشی بنیادی که اساس بسیاری از تحقیقات علوم تجربی و انسانی، در گرو پاسخی است که به آن داده می‌شود و این پاسخ‌ها از اصول و مبانی بنیادین هر حرکت علمی، به حساب می‌آیند، به گونه‌ای که هر پاسخ، می‌تواند موجب پیدایش مکتبی گردد و در شاکله زیرشاخه‌های علوم، نقش ایفا کرده و بالتبع نتایج و تفاسیر آنها را به نفع خود رقم بزند و افکار و اعتقاد بسیاری را با خود همراه سازد و بخش معظم ساحت علمی و عملی آنها را تحت پوشش قرار دهد. در این میان، پاسخ فلسفه اسلامی، ازلیت و ابدیت عالم ماده است، جوابی که با اشکال ناهمخوانی با متون دینی نظیر بیان نهج‌البلاغه در کیفیت آفرینش مواجه است و همین امر موجب تردید برخی محققین متدین در پذیرفتن نظر فلاسفه گردیده و احياناً برخی نادانسته، حکم به تعارض دین و عقل کرده‌اند، غافل از اینکه در واقع، عقل و دین از یک حقیقت سرچشمه می‌گیرند و ابداً چنین تعارضی نیست و حکمایی نظیر علامه طباطبایی با برخورداری از اصول عقلی و معرفتی، خلقت را کاملاً عقلی و غیر منافی با نقل، معنا و تفسیر کرده‌اند؛ از این رو، تحقیق حاضر عهده‌دار پاسخگویی به این سؤال است که: سازگاری گزاره‌های آفرینش عالم ماده در خطبه اول نهج‌البلاغه، با قدم آن بر اساس تفسیر علامه طباطبایی از خلقت جهان مادی چیست؟

امروزه باور به پیدایش اصل عالم ماده از حدود چهارده میلیارد سال پیش، نه تنها با اشکالات جدی عقلی و معرفتی مواجه می‌باشد، بلکه برخی با طرح این فرضیه در قالب مدل علمی، سعی در قبولاندن آن به عنوان اصلی قطعی دارند که به تبع آن، القای نتایج الحادی، نظیر خودکفایی عالم طبیعت را نیز در دستور کار خویش دارند.^۱ مع الاسف، برخی از اندیشمندان مسلمان^۲ نیز با تلقی به قبول کردن چنین فرضیه‌ای، آیات و روایات را نیز در تأیید آن به کار می‌برند و حال آن که چنین برداشت قطعی از یک گزاره غیر قطعی تجربی که مخالف براهین عقلی هم است را نمی‌توان سازگار با متون دینی دانست

۱. بدیهی است که مراد از رد فرضیه مهبانگ، اختصاص به پذیرش آن به عنوان نقطه آغاز اصل عالم ماده است و آلا امکان انفجارهایی

نظیر مهبانگ در درون عالم ماده بدون تفسیر آغازین داشتن از آن پذیرفتنی است.

۲. هینت و نجوم اسلامی ج ۲، ص ۲۹۵، خدا در نهج البلاغه، ص ۳۶، دائرة المعارف قرآن کریم، ج ۱۰ ص ۲۱۷.

و از این رو، تحلیل گزاره‌های مرتبط در خطبه اول نهج البلاغه (به عنوان یک نمونه برجسته نقلی) بر اساس تفسیری صحیح و عقلی از خلقت (نظیر تفسیر المیزان) در شناخت آغاز آفرینش، ضرورت پیدا می‌کند.

قدمت پرسش و تحقیق از چگونگی خلقت، به قدمت آفرینش فطرت انسان برمی‌گردد؛ سؤالی که قرآن کریم این گونه به آن پاسخ می‌دهد: **قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ**^۱ (عنکبوت: ۲۹، آیه ۲۰).

سابقه بررسی و تطبیق نتایج فلسفی پاسخ به این پرسش با متون دینی، از دیرباز تا کنون مورد توجه حکمای اسلامی بوده است که از جمله آنها می‌توان به آثار فلاسفه حکمت متعالیه اشاره کرد (رک: ملاصدرا، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۹۲ و ج ۲، ص ۵۲۴، و رک: ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۸۸، و رک: ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۶۶ و رک: ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۴۲۰ و ج ۶، ص ۳۰ و ص ۱۵۸، رک: ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۳۹۹ و رک: سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۵۷، و رک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ص ۴۳-۴۴). آنچه که این مقاله با روش تحلیلی و توصیفی درصدد آن می‌باشد، صرف تطبیق ضمنی برهان عقلی بر کلام نقلی نیست؛ بلکه بر این مدعا است که می‌توان ظاهر نقل را بدون هیچ تأویلی، مطابق معنای عقلی از خلق دانست. بدین منظور، نظر علامه طباطبایی در تفسیر آیات خلقت و تبیین مبانی فلسفی دیدگاه ایشان، نقش محوری را در تأیید این ادعا خواهد داشت.

تفسیر علامه طباطبایی از معنای خلقت

استنباط و استنتاج علامه طباطبایی از مجموع آیات خلقت عالم ماده، راجع به معنا و تفسیر خلقت، چیزی جز اجتماع و افتراق اجزاء ماده قدیم متشابه و متراکم نیست. ایشان دیدگاه خویش در این باره را در تفسیر المیزان چنین تبیین می‌فرمایند:

آنچه از آیات^۲ به دست آمد یکی این بود که خلقت آسمان و زمین به این شکل و وضعی که ما

۱. بگو: «در زمین بگردید و بنگرید چگونه آفرینش را آغاز کرده است.

۲. آیاتی نظیر: **أَوْ لَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ** - آیا کسانی که کافرنند ندانستند که آسمان‌ها و زمین پیوسته بود و ما از هم بازشان کردیم و هر چیز زنده‌ای را از آب پدید آوردیم پس چرا ایمان نمی‌آورند؟ (سوره انبیاء: ۲۱، آیه ۳۰) و آیات: **ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا** - سپس قصد خلق آسمان کرد در حالی که آسمان دود بود و آن گاه به هر دو فرمود: چه بخواهید و چه نخواهید باید تحت فرمان درآید گفتند با میل و رغبت تحت فرمانیم. پس آسمان‌ها را هفت عدد قرار داد آنهم در دو روز، و امر هر آسمانی را در آن وحی کرد. (سوره فصلت: ۴۱، آیه ۱۱-۱۲).

می‌بینیم ناگهانی نبوده و به این شکل از عدم بحث ظاهر نشده بلکه از چیز دیگری خلق شده که آن چیز قبلا وجود داشته و آن، ماده‌ای متشابه متراکم بوده که خدای تعالی این ماده متراکم را جزء جزء کرد و اجزاء آن را از یکدیگر جدا ساخت، از قسمتی از آن در دو برهه از زمان زمین را ساخت، و سپس به آسمان که آن موقع دود بود پرداخته، آن را نیز جزء جزء کرد، و در دو برهه از زمان به صورت هفت آسمان در آورد. دیگر اینکه آنچه ما از موجودات زنده می‌بینیم از آب آفریده شده‌اند، پس ماده آب، ماده حیات هر جنبنده است. پس اینکه فرمود: "هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ"، منظور از آفریدن آن، جمع کردن اجزاء، و سپس جدا ساختن از مواد دیگری متشابه با هم و متراکم در هم است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۱۵۰-۱۵۱).

این تفسیر علامه طباطبایی از خلقت:

الف: با اتکاء به خود آیات خلقت، خلقت را تفسیر می‌کند و این تفسیر با ظاهر آیات آفرینش به گونه‌ای همخوانی دارد که در تأیید آن، نیازی به هیچ تأویل یا برداشت خلاف ظاهری نیست.

ب: در این تفسیر، نفی هرگونه حدوث انفجارگونه جهان مادی و مسبوقیت آن به عدم مطلق می‌شود و اینکه جهان ماده، ازلی بوده و ظرف خلقت و آفرینش موجودات مادی می‌باشد و خلقت نیز جز تراکم و اجتماع اجزاء آن به دست حق تعالی نمی‌باشد.

ج: این نگاه علامه ریشه در مبانی فلسفی نظریه قدم عالم ماده دارد که وی و سایر حکماء در آثار فلسفی خویش از آنها بحث کرده‌اند و نتیجه آن اصول، قدیم بودن عالم ماده در عین پذیرش حدوث زمانی آن در مبنای زمان و حرکت جوهری است.

د: دیدگاه رقیب این تفسیر، فرض آغازمندی و انجاممندی زمانی؛ انفجاری؛ تاریخ‌دار و یکباره، برای عالم ماده، که به معنی جدا و مباین دیدن آن از واجب تعالی است که پذیرش آن به تعبیر بزرگانی چون حاجی سبزواری، دردی است بی‌درمان^۱ و با اشکالات لاینحلی مواجه بوده که موجب نقض اصول فلسفی قدم عالم می‌شود؛ از این روی، برای تبیین و تنبیه به آن اصول، ابتدا به برخی از اشکالات اشاره و در ادامه، در خصوص کلیات مبانی، مطالبی را یادآور خواهیم شد:

۱. هذا كله عند من لم يقل بانقطاع الفيض و يجعل الحدوث و التجدد في ناحية المستفيض فهو في مندوحة و أما من يقول بالانقطاع ففي داء عياء لم ينجع فيه دواء كما لا يخفى. (شرح المنظومه، ج ۳ ص ۶۸۱) مرحوم ملا هادی در پایان جواب‌هایی که به اشکال ربط حادث و قدیم گفته شده است می‌فرماید همگی در صورتی مقبول است که مثل حکماء قائل به انقطاع فیض از حق نشده و حدوث را در مستفیض قائل گردیم و چنین شخصی راه فرار از اشکال‌ها را دارد اما کسی [مثل متکلم] که چنین قائل نیست با درد خسته‌کننده و بی‌درمانی روبرو است.

اشکالات (تذکر مبانی در ضمن بیان اشکالات به نظر مقابل)

اشکال اول: پذیرش تجدد در اراده الهی

از لوازم پذیرفتن فرض شروع زمان‌مند عالم ماده (که مرتبه‌ای از وجود است)، اقرار به تجدد اراده الهی و حدوث آن در علم و قدرت خداوند است و همین‌طور پذیرش پایان و سرانجامی که معدوم‌کننده عالم ماده است، زوال علم الهی را در پی خواهد داشت که همگی مستلزم راهیابی نقص در ذات الهی خواهد بود و در نتیجه، نقص در ذات واجب تعالی را پیش می‌آورد؛ زیرا صفت اراده الهی، رجوع به ذات داشته (رک: طباطبایی، ۱۴۰۲، ص ۲۸۷-۳۰۰) و نمی‌شود فعل و کار خدا را به گونه‌ای جدای از هم تصور کنیم که یا بعداً پدید می‌آید و یا پدیده‌ای در نظر بگیریم که معدوم و نابود خواهد شد (رک: طباطبایی، ۱۳۹۳، ص ۶)، چرا که در چنین فرض محالی، در اراده او، تجدد^۱ و بر علم و قدرت او، فزونی و حدوث جدید راه داده‌ایم و با فرض نابودی آن فعل، زوال علم الهی را در پی خواهد داشت که این تجدد و زوال، باید به ذات الهی راه یابد و این امری ناممکن بوده و با ذات صرف و بسیط حق تعالی نمی‌سازد. به تعبیر علامه (ره)، نظام جاری خلقت، رقیقه علم است، علمی که به هیچ وجه، ضعف و کاستی در آن راه نمی‌یابد:

«نظام جاری خلقت، استوارترین و متقن‌ترین نظام است، چه این نظام جلوه و رقیقه علم ذاتی واجب تعالی است که ضعف و نارسایی را هرگز بدان راهی نیست.» (طباطبایی، ۱۴۰۲، ص ۳۰۹).

اشکال دوم: تخلف معلول از علت تأمه

اشکال دوم فرض آغازمندی مباین و عزلی اینست که در این فرض، باید معلول با بودن علت تأمه تحقق که حق تعالی است، از آن تخلف کرده نبوده باشد و حال آنکه چنین امری محال است و از سوی دیگر، اگر هم بخواهد نباشد، باز نیازمند علت است و آن: عدم تحقق علت تأمه، یعنی واجب تعالی است که این هم مردود می‌باشد (رک: طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۸۵-۸۶).

اشکال سوم: عدم سنخیت بین علت و معلول

در فرض پذیرش حدوث زمانی، میان علت و معلول (عالم ماده) که مرتبه نازل وجود علت (حق تعالی) است، سنخیتی در قدیم بودن نخواهد بود و حال آنکه معلول اشراق، ظهور و نمایشگر علت

۱. این اراده چرا قبلاً صورت نگرفت؟ آیا بر غیری متوقف است؟ او که غیر ندارد؟

خویش می‌باشد و هیچ جلوه و ظهوری از خود ندارد و هرچه هست، ظهور اوست؛ در نتیجه، حدوث معلول غیر قدیم، غیر مسانخ با علت بوده و محال است (رک: همان، ص ۸۷ و رک: طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۳، ص ۱۹۴-۱۹۵).

اشکال چهارم: عدم تمامیت واجب الوجود از جمیع جهات

با پذیرش نظر رقیب، واجب الوجود بالذات، نسبت به اظهار کمال در ادنی مرتبه خود که عالم ماده باشد^۱، ممکن خواهد بود نه واجب و یا به تعبیری، رب بلا مظهر می‌شود^۲، حال آنکه واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات است (رک: طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۴۶-۴۷) و به تعبیر علامه (ره): هر موجود مادی و مجرد، آینه‌دار کمالی از کمالات واجب تعالی است:

«هیچ موجود ممکن، مادی باشد یا مجرد، عالی باشد یا سافل، نیست مگر آنکه از همه جهات وجودی‌اش آیه و نشانه واجب تعالی است که هر یک متناسب با کمال وجودی خود از کمال واجب متعال حکایت دارد.» (طباطبایی، ۱۴۰۲، ص ۳۱۵).

بنابراین نبود هر یک، باعث ایجاد نقص به ساحت حق تعالی در عدم ارائه و اظهار آن کمال وجودی می‌شود.

اشکال پنجم: تخلخل عدم در سلسله تشکیکی

وقتی از مقومات ذاتی وجود، تشکیک و کثرت طولی داشتن است، چطور عالم ماده که مرتبه‌ای از این کثرت طولی می‌باشد را می‌توان با آغازمندی و یا انجام‌مند دانستن به نیستی و نابودی، از وجود واحد بسیط مشکک، منقطع و معدوم فرض کرد و حال آنکه در کثرت طولی وجود، تخلخل عدم و انعدام، مرتبه‌ای از وجود محال است؟! (رک: طباطبایی، ۱۴۰۲، ص ۱۷-۲۰)

اشکال ششم: تعارض با قاعده الواحد

ششمین اشکال در نحوه تبیین اشتباه از آغاز و انجام عالم ماده اینست که قدیم نبودن عالم ماده به معنی جدایی آن از سایر عوالم خواهد بود و این با قاعده الواحد که همه "ما صَدَرَ اللّٰه" را یکی می‌داند، در تنافی است.

۱. الرب لا يظهر إلا بمرئیه و مظهره. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۶، ج ۲ ص ۱۳۲۹).

۲. من عرف نفسه بأن روحه لا يكون بلا بدن مناسب لكل واحد من عوالمه، فقد عرف أن ربه لا يكون بلا مظاهر، فإن النفس مظهر حقيقة الحقائق (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۰۴).

عواالم در عین کثرت، وحدت تشکیکی داشته و هر یک سایه و ظلّ اشرف از خود بوده که جدا کردن آنها از یکدیگر معنی ندارد؛ به طوری که تمایز بین مرتبه‌ای از وجود با مرتبه دیگر، به ذات بسیط آن است که ما به الاشتراک، عین ما به الامتیاز است؛ به تعبیری، حتی کثرت آنها را عقل از تحلیل وحدت تشکیکی وجود، به دست آورده و در سه عالم حصر می‌کند؛ بنابراین عقلاً نمی‌توان نقصان و یا زیادتی در آن راه داد و قدیم نبودن عالم ماده، به معنای رخنه عدم در آن می‌باشد که محال است (رک: طباطبایی، ۱۴۰۲، ص ۱۶۵-۱۶۷).

نظریه قدم و مبانی دیگر

۱. معنای حدوث زمانی در مبنای حرکت جوهری

عالم ماده، پایین‌ترین مرتبه هستی و وجود واحد، ذاتاً سیال در حرکت است که بی‌نهایت قسمت‌پذیری دارد و هر قطعه‌ای از آن، به قبل و بعد تقسیم می‌شود که هر حد، فعلیت قبل و قوه برای بعدی است و چون مقدار حرکت از قوه به فعلیت، زمان فلسفی را می‌سازد، پس هر قطعه، قطعه‌ای از زمان فلسفی و فعلیتی است مسبوق به عدم زمانی (یعنی در قطعه قبلش، قوه این فعلیت بود نه خودش)؛ بنابراین، هر قطعه، نسبت به قطعه قبل از خود، فعلیت یافته و حادث زمانی خواهد بود و خودش نیز قوه قطعه بعدی می‌باشد و چون مجموع این قطعات و اجزاء که عالم ماده را تشکیل می‌دهد، چیزی جز خود اجزاء نمی‌باشد، حکم قطعات، حکم مجموع بوده و بر این مبنا، اگر عالم ماده را حادث زمانی می‌گوییم، به این معناست، نه اینکه شروع زمانی داشتن آن، به معنای زمان عام و رایج باشد (رک: طباطبایی، ۱۴۰۲، ص ۳۲۳-۳۲۵).

۲. فضا و زمانی بیرون از عالم ماده متصور نیست

برخلاف نظر رایج و غلط، در نگاه صحیح، زمان عام نمی‌تواند ملاک تقدّم و تأخّر واقعی باشد، بلکه زمان هر چیزی مختص به او بوده و تقدّم و تأخّرش را از وجود سیال می‌گیرد و منشأ انتزاع آن، سیلان ذاتی وجود سیال می‌باشد و ما بازاء خارجی ندارد (رک: طباطبایی، ۱۴۰۲، ص ۲۱۴-۲۱۶).

همینطور اعتقاد به فضای خلاء و تهی که لازمه آن عدم اعتقاد به کم متصل قار خارجی است نیز مردود می‌باشد (رک: طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۷۸ و طباطبایی، ۱۴۰۲، ص ۱۱۲)؛ بنابراین زمان و فضایی بیرون از عالم ماده وجود ندارد، ولی متأسفانه در اثر عادت که انسان به واسطه انس دائمی خود به

حوادث زمانی و مکانی پیدا کرده، در فرض آغازمندی، به اشتباه فضایی خالی از موجودات و زمانی دارای امتداد غیرمتناهی فرض کرده، سپس پدیده جهان مادی را به مانند نوزادی در مهد مکان گذاشته و به دست دایه زمان که از قبل آماده بود، سپرده و منتظر تربیت و تکمیلش گشته است و از زمان واقعی که بر اساس دیدگاه حرکت جوهری، ساخته حرکت عالم است، تنها متوجه یک حرکت (نسبتاً) عمومی می‌باشد و آن حرکت شبانه‌روزی است و الفاظ زمانی ما از قبیل: گذشته، آینده، اکنون، همیشه، گاهی و نظایر آنها، مثل حالاتی هستند که با وضع حاضر از زمان عمومی خودمان دیده یا اندیشیده‌ایم (رک: طباطبایی، ۱۳۹۴، ص ۳۰۶-۳۰۷).

۳. عدم نهایت عالم ماده در عرض مادیت و ختم به مجرد در طول و مراتب برتر

عالم ماده در عرض و مرتبه خویش بی‌نهایت بوده و در طول هم، نهایت و انجام این عالم یکپارچه حرکت، به سوی مجرد می‌باشد، یعنی مرتبه شدیدتر وجود، که عالم مثال می‌باشد و آن مجرد از ماده دارد، هرچند عوارض ماده همراه اوست، ولی نقطه انتهایی و توقف حرکت جوهری می‌باشد، چرا که دیگر قوه‌ای برای تبدیل به فعلیت نمی‌ماند (رک: طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۱۷۷-۱۷۸).

۴. دوام فیض الهی

استمرار و عدم انقطاع اعطاء الهی یا همان دوام فیض الهی، یکی از اصولی است که در این بحث، مورد تأکید می‌باشد و دلیل آن، قدرت واجب تعالی و همان مبدئیت او برای ایجاد و علتش نسبت به سایر موجودات می‌باشد که این قدرت، عین ذات متعالی اوست و مستلزم آنست که فیض واجب تعالی، همیشگی و رحمتش پیوسته باشد و هرگز عطای او، از بالاترین مرتبه موجودات تا ادنی مرتبه آنها قطع نگردد. جریان و دوام فیض الهی در عالم ماده، با تغییرات پیوسته و مدام این مرتبه، هیچ تعارضی ندارد و در دیدگاه علامه (ره)، با اینکه اینجا با انقراض نوع یا انواعی و یا پدیدار شدن موجودی جدید با نابودی شکل و صورت موجودی دیگر، به طور علی‌الدوام و همیشگی، مواجه هستیم، ولی هیچ‌گاه فیض الهی قطع نمی‌شود و فقط اشکال مادی‌اند که در عین ازلی و ابدی بودن اصل عالم ماده، تغییر می‌پذیرند و این همان دوام فیض الهی تا مرتبه مادی می‌باشد. روایاتی از اهل بیت (علیهم‌السلام) هم که دلالت می‌کنند بر این که خداوند باری تعالی خلق همیشگی داشته و عالمی را در پی عالمی دیگر خلق کرده و همیشه بر همین منوال بوده است، در تأیید این نظر می‌باشد (رک: طباطبایی، ۱۴۰۲، ص ۳۲۶ و رک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۰۵).

بنابراین، اصل عالم ماده به دوام فیض الهی، ازلی و ابدی است، ولی آنچه از صور نوعیه همچون ستون‌هایی علی البدل که دائماً این ماده را به صور مختلف نمایش می‌دهند، حدوث دائمی دارند و همگی در ظرف عالم قدیم رخ می‌دهد (رک: طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۷۴-۷۵).

گزاره‌های خطبه اول نهج البلاغه در خصوص نحوه خلقت عالم ماده

خطبه اول نهج البلاغه به جهت برخورداری از سیر معرفتی ممتاز، حائز جایگاهی ویژه نسبت به سایر مآثورات توحیدی گشته است. سیری که با الهیات اخص شروع شده و در اثنا، به نحوه کیفیت خلق عالم و آدم پرداخته است.

یکی از برجسته‌ترین نکات این خطبه پس از معرفی توحید و نحوه خلقت کلی آدم را می‌توان در گزاره‌های خلق جزئی عالم ماده دانست که امیرالمؤمنین (ع) در قالب عبارات زیر بیان فرموده‌اند:

ثُمَّ أَنشَأَ سُبْحَانَهُ فَتَقَّ الْأَجْوَاءَ وَ شَقَّ الْأَرْجَاءَ وَ سَكَايِكَ الْهُوَاءَ فَأَجْرَى فِيهَا مَاءً مُتَلَاظِمًا تَبَاوَهُ مُتَرَكَمًا زَخَاوَهُ حَمَلَهُ عَلَى مِثْنِ الرِّيحِ الْعَاصِفَةِ وَ الزَّعْزَعِ الْقَاصِفَةِ فَأَمَرَهَا بِرَدِّهِ وَ سَلَطَهَا عَلَى شِدِّهِ وَ قَرَنَهَا إِلَى حَدِّهِ الْهُوَاءَ مِنْ تَحْتِهَا فَتَبَقَّ وَ الْمَاءُ مِنْ فَوْقِهَا دَفِيقٌ^۱

این چند فراز و ادامه آنها به کیفیت انشاء و خلق مادی در جهان ماده می‌پردازد که تعبیر آغازین آن، یعنی «ثُمَّ أَنشَأَ سُبْحَانَهُ فَتَقَّ الْأَجْوَاءَ وَ شَقَّ الْأَرْجَاءَ وَ سَكَايِكَ الْهُوَاءَ» به طور ویژه محل بحث مکتوب حاضر است.

ابتدا به مفهوم‌شناسی واژه‌ها می‌پردازیم:

«فَتَقَّ»: به معنی شکافتن هر چیز متصل می‌باشد. کتاب العین، فتق را شکافتن هر چیز متصل معنی کرده است^۲ (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۱۳۰).

«الْأَجْوَاءَ»: جمع جو را گویند و جو فضای واسع است (ابن میثم، ۱۳۶۲، ج ۱ ص ۱۳۳) و جو، ما بین السماء و الأرض مراد می‌باشد (رک: ازدی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۷۸ و رک: ابن اثیر جزیری، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۱۸ و رک: ابن منظور ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۱۵۷ و رک: فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۱۵ و رک: طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۹۱).

۱. سپس خداوند سبحان فضاها را شکافت، و اطراف آن را باز کرد، و هوای به آسمان خورده را آفرید و در آن آبی روان ساخت، آبی که امواج متلاطم آن شکننده و یکی بر دیگری می‌نشست، آب را بر بادی طوفانی و شکننده نهاد، و باد را به بازگرداندن آن فرمان داد، و به نگهداری آب مسلط ساخت، و حد و مرز آن را به خوبی تعیین فرمود و هوا زیر تند باد و آب بر بالای آن در حرکت بود.

۲. انفتاح رتق کل شیء متصل مستو و هو رتق فاذا انفصل فهو فتق.

"الْأَرْجَاءُ": جمع رجاء، ناحیه هر چیزی را گویند (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۱۷۴).
 "سَكَاكُ الْهَوَاءِ" آن هوایی که به نواحی آسمان می‌خورد و السُّكَاك: هوایی که به نواحی آسمان برخورد می‌کند^۱ (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۸۷). نکته قابل توجه این که هوا غیر از آسمان است و سکاکنک را نباید به معنی مطلق هوا دانست بلکه هوای خاصی مراد می‌باشد.
 حال پس از آشنایی با مفاهیم، نکاتی بیان می‌گردد که نشان از سازگاری ظاهر و معنای این گزاره‌ها با معنای حکمت متعالیه از خلقت که در تبیین تفسیر علامه از آن گذشت، دارد:

نکته اول

این انشاء را هر لحظه و همیشگی باید دید که با حرکت جوهری و سیلان ذاتی این عالم است و چنانچه در حکمت مبرهن گشته، معلول، حدوثاً و بقاءً به علتش نیاز دارد و انشاء و ایجاد، خلق دائمی است؛ از این رو فرمایش حضرت را نباید زمانی و مکانی و با پیش فرض خلقتی آغازین تفسیر کرد، بلکه این حکایت هر لحظه عالم ماده است و وقتی عالم ماده عین تجدد است، نباید دنبال نقطه آغازین گشت.
 هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی خبر از نوشدن اندر بقا

(مولوی، ۱۳۷۲، دفتر اول، ص ۵۴)

بنابراین "ثم" ها را نباید به تراخی زمانی و مکانی معنی کرد که مثلاً خدا اول حدود اشیاء را تعیین کرد، بعد سراغ سایر مراحل رفت؛ بلکه تراخی اینجا وجودی و مراتب وجودی آن موجودات بیان می‌شود و فی الواقع، همین الآن آب و باد و... این مراتب را دارند.

نکته دوم

همانطور که گذشت، خلاء، امری موهوم است. پس تعبیر "اجواء" نمی‌تواند اشاره به خلاء و فضای توخالی معدوم از همه چیز داشته باشد؛ بلکه با توجه به فرازهای بعدی، باید جو را به معنی هوای مطلق گرفت. از ظاهر کلمات حضرت هم گویا هوا بر همه تقدم دارد؛ زیرا حضرت می‌فرماید: آب روی هوا و روی آب باد است: "الهواء من تحتها فتيق"، "و سكاك الهواء" از متن و قعر هوا فتق کرده و آب را آفرید، پس هوا قبل از آب بوده است؛ زیرا از سکاکنک هوا، جریان آب شروع شد و هوا بود که آب روی آن افتاد. پس قطعاً هوا قبل از آب بوده است و هوا از آن حیثی که اشیاء در آن جا می‌گیرند، مکان و

۱. الهواء الذي يلقى أغنان السماء.

فضای آنها می‌شود و **شق الارجاء** هم به معنی شکاف آن است.

با توجه به آنچه از سیاق برمی‌آید، در اینجا مراد از هوا را باید هوای مطلق دانست که اعم از اکسیژن و هوای تنفسی است تا گازها و سایر موارد مشابه را شامل شود و یا می‌توان به تعبیر متون دینی، کلمه **دخان** را بکار برد که هر آنچه شبیه به اینهاست را شامل شود.

شکافتن فضا نیز در این تفسیر، عینی و حقیقی است، همانطور که وقتی می‌گوییم "جسم فضا را اشغال می‌کند" یعنی مولکول‌هایش کنار می‌رود و این جسم جا می‌گیرد. هوا هم از این جهت که این شیء در آن قرار می‌گیرد، فضا است و شکافتن آن معنی دارد.

نکته سوم

در تکمیل آنچه در نکته سابق گذشت باید گفت: ظاهر تعبیر نهج البلاغه، پذیرش هوا و فضای مطلق، پیش از خلقت است و این ظاهر شاید با برخی از فرضیات امروزی راجع به آغاز عالم ماده متفاوت باشد، ولی این امر خدشه‌ای به این مسئله نمی‌زند؛ چرا که آن فرضیات، علاوه بر غیر قطعی بودنشان در علم روز، نهایتاً برای درصد ناچیزی از مقدار مرئی عالم ماده مطرح می‌باشند، نه کل آن و حال آن که در مقابل چنین فرض‌هایی، از اصول برهانی و عقلی که برخی را در تقریر نظر علامه از نظر گذرانیم، نمی‌توان صرف نظر کرد و این ظاهر، بیشترین سازگاری را با آن مبانی داشته و علامه به زیبایی این مطابقت نقل و عقل را در تفسیر آیات خلقت معنی کرده است.

نکته چهارم

از آنچه بیان گردید نباید بطور مطلق منکر انفجار در مجموعه نظام هستی شد، بلکه باید گفت هر خروج از قوه به فعل، نوعی انفجار است و به معنی خروج تفصیل از اندماج می‌باشد و هیچ حکیمی هم منکر آن نیست؛ بلکه مسئله اختلافی (که از نظر ما غیر قابل پذیرش است) در این می‌باشد که انفجار، نقطه آغاز قلمداد شود (مهبانگ).

در بیان نهج البلاغه و قرآن، فضا و هوای مطلق ازلی و قدیم پذیرفته شده است و آفرینش موجودات در متن این فضا و به صورت اجتماع و افتراق اجزاء می‌باشد، برخلاف فرضیه مهبانگ که همه چیز بعد از انفجار پدید می‌آید و سرگذشت عالم به حدود ۱۲-۱۴ میلیارد سال پیش برمی‌گردد^۱، زمانی که ادعا

1. https://map.gsfc.nasa.gov/universe/bb_theory.html.

می شود بی نهایت کوچک و فوق العاده چگال و آکنده بوده است (رک: هاوکینگ، ۱۳۸۴، ص ۲۴).

نکته پنجم

از اصول سابق الذکر به دست آمد که عالم ماده، ازلی و ابدی است و ماده برای تحقق خارجی نمی تواند بدون صورت باشد و لزوماً باید با صورتی مایی همراه باشد، ولی اینکه صورت اول چه بود را نمی توان با برهان بدست آورد و محل بحث نیست؛ بلکه اصل اینست که مرتبه ای از وجود هست که نام آن عالم ماده نهاده شده و ذاتی آن تحوّل و تجدّد و انبساط است. این انبساط که ما بالقوه آن است، انقباضی هم دارد که برای جهت صورت و فعلیت آن است و این همراهی انبساط و انقباض با یکدیگر، همیشگی و دائمی است.

نکته ششم

آسمان و فضای مد نظر در این بحث، محدود به آسمان کره خاکی نمی شود و بیان حضرت راجع به آسمان، مطلق است که شامل کل عالم ماده می شود. برخلاف سماء نسبی که در آن، اجرام سماوی هر یک نسبت به دیگری متقابلاً آسمان یکدیگر به حساب می آیند. مثلاً اگر کره ماه و سایر کرات و اجرام پیرامونی زمین، آسمان زمین را تشکیل می دهند، در مقابل، زمین نیز به نسبت آنها، آسمان آنها محسوب می شود؛ بنابراین مراد از فضا، جو و هوا در اینجا سماء مطلق می باشد نه نسبی؛ هر چند در سایر متون دینی، مراد از واژه "سماء" می تواند متفاوت باشد و تعیین این امر نیاز به دقت و بررسی دارد. از باب نمونه، اتساع آسمان در آیه چهل و هفتم سوره ذاریات «وَالسَّمَاءُ بَنِينَا بَآئِدٍ وَ إِنَّا لَمُوسِعُونَ»^۱ را نمی توان در سماء نفسی معنی کرد، چرا که سماء مطلق و نفسی، بی نهایت بوده و گسترش آن بی معنی است؛ از این رو این آیه شریفه باید در سماء نسبی معنی گردد.

نکته هفتم

ممکن است راجع به فرازهای بعدی خطبه، یعنی: «تَرُدُّ أَوَّلَهُ إِلَى آخِرِهِ وَ سَاجِيَهُ إِلَى مَآرِهِ حَتَّى عَبَّ عُبَابُهُ وَ رَمَى بِالزَّبَدِ رُكَامُهُ فَرَفَعَهُ فِي هَوَاءٍ مُنْفَتِحٍ وَ جَوٍّ مُنْفَهَقٍ فَسَوَى مِنْهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ»^۱ دو سؤال مهم پیش آید

۱. از اول آن [آب] بر می داشت و به آخرش می ریخت، و آب های ساکن را به امواج سرکش بر گرداند. تا آنجا که آب ها روی هم قرار گرفتند، و چون قله های بلند کوه ها بالا آمدند. امواج تند کف های بر آمده از آب ها را در هوای باز، و فضای گسترده بالا برد، که از آن هفت آسمان را پدید آورد. (دشتی، ۱۳۸۶، ص ۲۱).

که لازم است پاسخ داده شود:

منظور از کف چیست؟

بالا تر از آسمان دنیا، مجردند و چطور در این فرازها چنین بیان شده است که همه هفت آسمان از امر مادی ساخته می‌شوند؟

کف را باید مادی گرفت، چرا که این فرازهای خطبه نیز در بیان خلقت مادی بوده و وارد بیان نحوه خلق ملائکه نگردیده است؛ از این روی با توجه به آنچه بیان شد، کف هم کنایه از تراکم و تکاثف بیشتر هوا بوده و کف، نه آب است نه خاک، بلکه هوا اگر غلیظ شود، کف می‌دهد و اگر لطیف‌تر باشد، هوا می‌دهد.

حال در پاسخ به پرسش دوم باید توجه داشت، هرچند گفته می‌شود از کف مادی هفت آسمان پدید می‌آید، ولی این سیر کلام حضرت در کیفیت خلقت، در واقع شرح قوس صعود خلقت می‌باشد و همانطور که در خلقت انسان، از خلق کاملاً جسمانی قوس صعود شروع می‌شود و در چهار ماهگی روح به آن دمیده می‌شود و این مرحله پس از مرتبه جسمانی اوست، در قوس صعود عالم نیز، مرتبه ملکوتی آن، پس از مرتبه مادی بوده و این تبیین از آن‌روست و همانطور که در قوس نزول، این عالم در رتبه پس از عالم مثال و رقیقه آن می‌باشد، در قوس صعود نیز به آن باز می‌گردد.

نتیجه‌گیری

در واقع حضرت فرایند خلقت را از شیء لطیف به غلیظ و سپس به اغلظ را بیان می‌فرماید و این تحوّل و تغییر ذاتی این عالم است و همیشه هست و ممکن است همین زمین تکاثف‌یافته از اجزاء فضا، روزی متلاشی شود. اگر هم قرآن کریم آغاز خلقت را از دخان (فصلت، ۱۱) و انجام را هم به دخان ختم می‌کند (دخان، ۱۰)، یعنی همیشه فرایند خلقت از اوج لطافت به اوج ثقلالت و از اوج ثقلالت به اوج لطافت می‌رسد که حاکی از حرکت و سیلان ذاتی و وجود ازلی و ابدی آن دارد.

قبلت فضا و هوا هم قبلت تطوری است؛ به این معنی که صور موجوده بر ماده، تحوّل و تغییر دارند، ولی این به معنی آن نیست که ماده‌ای که اصل است و اینها روی آن می‌آیند، نبوده و بعداً به وجود آمده است؛ بلکه اصل مجموعه نظام مادی عالم، ازلی و ابدی است؛ اما اولین طورش بعد از عالم مثال بسیار بسیار لطیف است و در حرکت طولی این عالم به آن می‌رسیم. لطافتی که باز جسمانی و مادی است. این حالت لطیف، لایتناهی و ازلی و ابدی بوده و همیشه هست و خود همین در حرکت

و تغییرات ذاتی، تطوراتی برداشته و به صورت تشکیکی تغلیظ شده و رو به تکاثف می‌برد و موجودات دیگر را پدید می‌آورد.

بنابراین ماده این عالم ثابت است و اشکال آن به ظاهر فناپذیرند که آن هم فنا نیست و حرکت جوهری است و کلّ عالم ماده به تعبیر علامه طباطبائی، حقیقت واحد است (طباطبائی، ۱۴۱۶، ص ۱۳۰) مثل کاروان واحدی که هنگام گذر از مقابل روزه‌ای، جدا جدا دیده می‌شوند، کل صور عالم نیز صورت واحده‌ای است که علی التعاقب می‌آیند و دوام فیض را علی البدل اظهار می‌دارند که در طول به حرکت جوهری طولی اشتداد پیدا می‌کنند تا به فعلیتی که هیچ قوه‌ای با آن نیست، می‌رسند که همان، دارالبقاء و معاد آنها باشد.

در نگاه عمیق فلسفی، محدودیت‌های بین عوالم عدمی‌اند. عدم عوارض ماده و هیولی، عالم مثال می‌شود، عدم عوارض عالم مثال، عالم عقل می‌شود. در عین این که مثال بر ماده محیط است و عقل بر مثال و ماده احاطه دارد.

این محدودیت‌ها در طول عوالم است نه در عرض؛ یعنی این طور نیست که بشود با موشکی برویم و به مرز عالم ماده برسیم و بعد عالم مثال شروع شود. بنابراین عالم ماده در عرض نامتناهی است، ولی در طول متناهی است و حد دارد.

در خصوص عالم ماده نیز حکمت متعالیه حرکت در اعراض را به تبع جوهر می‌داند، در نتیجه این حرکت از جوهر است و چون جوهر ازلی و ابدی است، کلّ عالم ماده، قدیم می‌شود. ماده نیز همیشه با صورّه مایی همراه است که عین الحركة و التجدد است و اگر حرکت ذاتی آن شد، ابتداء و انتهای نخواهد داشت؛ مثل روغن که چربی، ذاتی آن است و ابتداء و انتهای ندارد؛ اما اینکه آن صورّه ما چیست را نمی‌دانیم و روایت تبیین می‌کند.

از همه آنچه که گذشت، می‌توان نتیجه گرفت ظاهر کلام امیر المؤمنین (علیه السلام) در تبیین نحوه آفرینش موجودات دنیایی، نه تنها هیچ مغایرتی با براهین عقلی نداشته، بلکه در نهایت سازگاری با تبیین فلسفی حکمت متعالیه از آفرینش مادی است.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
۱. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، (۱۳۶۷)، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، چاپ چهارم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴)، *لسان العرب*، چاپ سوم، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، بیروت.
۳. ازدی، عبدالله بن محمد، (۱۳۸۷)، *کتاب الماء*، چاپ اول، مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل - دانشگاه علوم پزشکی ایران، تهران.
۴. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۶)، *شرح فصوص الحکم داود القیصری*، چاپ دوم، انتشارات بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، قم.
۵. — (۱۴۰۲ق)، *نهاية الحکمة*، چاپ دوازدهم، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
۶. — (۱۳۸۱)، *هزار و یک کلمه*، چاپ دوم، بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، قم.
۷. دشتی، محمد، (۱۳۸۶) *ترجمه نهج البلاغه*، چاپ نهم، انتشارات قدس، قم.
۸. زمانی قمشه‌ای، علی، *هیئت و نجوم اسلامی*، ج ۲، نوبت چاپ ندارد، نشر مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، قم ۱۳۸۷.
۹. سبزواری، هادی بن مهدی، (۱۳۷۴)، *شرح مثنوی*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. سازمان چاپ و انتشارات، تهران.
۱۰. صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد، (۱۴۱۴)، *المحیط فی اللغة*، چاپ اول، عالم الکتاب، بیروت.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، چاپ دوم، بیدار، قم.
۱۲. — (۱۳۷۸)، *المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الکمالية*، چاپ اول، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۱۳. — (۱۴۱۷ق)، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية* (مقدمه عربی)، چاپ اول، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت.

۱۴. _____، (۱۹۸۱م) *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، چاپ سوم، دار احیاء التراث، بیروت.
۱۵. _____، (۱۳۶۰)، *أسرار الآيات و أنوار البینات*، چاپ اول، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی، تهران.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، چاپ اول، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۱۷. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۴۱۶ق)، *بداية الحكمة*، چاپ دوم، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
۱۸. _____، (۱۳۷۱)، *الميزان في تفسير القرآن* (۲۰ جلد)، چاپ دوم، انتشارات اسماعیلیان، قم.
۱۹. _____، (۱۳۹۳)، *الرسائل التوحيدية*، چاپ پنجم، موسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، قم.
۲۰. _____، (۱۳۹۴)، *اصول فلسفه رئالیسم*، چاپ چهارم، مؤسسه بوستان کتاب، قم.
۲۱. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵)، *مجمع البحرين*، چاپ سوم، نشر مرتضوی، تهران.
۲۲. فراهیدی، خلیل بن أحمد، (۱۴۰۹)، *کتاب العین*، چاپ دوم، نشر هجرت، قم.
۲۳. فیومی، أحمد بن محمد، (۱۴۱۴)، *المصباح المنیر في غریب الشرح الكبير*، چاپ دوم، موسسه دار الهجرة، قم.
۲۴. گرامی، محمد علی، (۱۳۸۶)، *خدا در نهج البلاغه*، چاپ اول، بنیاد بین المللی نهج البلاغه، قم.
۲۵. مرکز فرهنگ و معارف قرآن، (۱۳۸۲)، *دائرة المعارف قرآن کریم*، چاپ اول، بوستان کتاب، قم.
۲۶. مولانا جلال الدین محمد بلخی، (۱۳۷۲)، *مثنوی معنوی*، شماره چاپ ندارد، نشر اقبال، تهران.
۲۷. هاوکینگ، استیون ویلیام، (۱۳۸۴)، *تاریخچه زمان: از انفجار بزرگ تا سیاهچاله‌ها*، مترجم: محمدرضا معجوب، چاپ نهم، شرکت سهامی انتشار، تهران.