

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال چهارم / شماره اول / پیاپی ۶ / بهار - تابستان ۱۳۹۷

بررسی تطبیقی رابطه خالق و مخلوقات از منظر ابن سینا و روایات شیعه^۱

احمد میرزائی^۲

چکیده

این تحقیق به منظور رسیدن به تصویری کلی از رابطه خداوند متعال با جهان هستی انجام شده است. بر اساس نظر ابن سینا و در نهایت مقایسه آن با مطالب برآمده از روایات شیعه در تبیین این رابطه انجام شده است. در واقع اگر بسیاری از مباحث فلسفه اسلامی به صورت مرتبط با مباحث دیگر در نظر گرفته شود، به نوعی تبیین‌کننده موضوع این تحقیق است.

در مجموع در این مقاله بعد از بررسی مجموعه دیدگاه‌های ابن سینا و نیز مجموعه روایات و مقایسه جهان‌بینی عقلی با جهان‌بینی برآمده از روایات به این نکته رسیدیم که برخی از محورهای جهان‌بینی عقلی ابن سینا با آنچه در روایات آمده است، همسویی ندارد که البته این مسئله در فلاسفه پسین تا حدی حل شده و نوعی همگرایی بین جهان‌بینی برآمده از عقل و جهان‌بینی برآمده از روایات در فلاسفه پسین رخ داده است.

کلید واژگان

رابطه خالق و مخلوقات، تباین بین موجودات، تشکیک وجود، جهان‌بینی روایی، مسئله فیض

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۱/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۴/۲۰.

۲. دانش‌پژوه سطح چهار مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی (Ahmadmy1370@gmail.com).

مقدمه

این تحقیق در مورد «بررسی تطبیقی رابطه خالق و مخلوق از منظر ابن سینا و روایات شیعه» است. این موضوع از مهم‌ترین مسائل فلسفه اسلامی است. به نوعی می‌توان گفت که مجموعه سؤالات اصلی فلسفه اسلامی، تکه‌های تصویر فکری فیلسوف مسلمان را در مورد هستی مورد پرسش قرار می‌دهد و غالب این مسائل در مورد رابطه خالق و مخلوقات است. مسائلی از قبیل اصالت وجود، تشکیک، ضرورت علی و سنخیت علت و معلول و قاعده الواحد و بسیاری از مسائل دیگر که اهم مباحث فلسفه اسلامی هستند، هر یک تبیین‌کننده گوشه‌ای از تفکر فیلسوف مسلمان در مورد رابطه خالق و مخلوقات هستند. طبیعی است که از آنجا که وصف فلسفه ما، «اسلامی» است، باید آرای فلسفه اسلامی با وحی هم‌راستا و هماهنگ باشد. بررسی رابطه بین خالق و مخلوقات، از منظر روایات و بررسی تطبیقی آن با آرای فلاسفه اسلامی می‌تواند محک خوبی در این زمینه باشد.

البته واضح است از آنجا که ارتباط بین خالق و مخلوقات، تصویری کلی از جهان‌بینی عقلی محسوب می‌شود، در واقع زیربنای تمامی علوم انسانی نیز به حساب می‌آید. لذا تمام کسانی که در صدد اسلامی‌سازی علوم انسانی هستند، می‌توانند از این تحقیق به عنوان گزارشی از جهان‌بینی عقلی اندیشمندان مسلمان و تطورات آن و همچنین جهان‌بینی روایی، بهره ببرند. در واقع این تحقیق توصیف‌کننده یکی از مهم‌ترین سؤالات جهان‌بینی از منظر اندیشمندان اسلامی و روایات است.

پس در این تحقیق ما در صدد دست یافتن به تصویری اجمالی از رابطه خالق و مخلوقات در منظر ابن سینا به عنوان بزرگ‌ترین فیلسوف حکمت مشا هستیم و سپس مقایسه آن با تصویر برآمده از این ارتباط در روایات، تا از جهتی، اسلامی بودن فلسفه او آزموده شود و از طرفی نقاط مبهم یا نقاطی که جای تحقیق بیشتری دارد، آشکار گردد.

در واقع مباحثی که در این نوشتار مطرح می‌شود، ابعادی دارد که پژوهشگران جدید و قدیم دنیای فلسفه بارها و بارها آن را بررسی کرده‌اند. اما تبیین آن مطالب به صورت شبکه‌ای به صورتی که پاسخگوی سؤال اصلی این تحقیق باشد، چندان مورد توجه نبوده است؛ به عبارت دیگر، اجزای این تحقیق بارها و بارها در کتب مختلف مورد بررسی قرار گرفته است، ولی رابطه این اجزا با یکدیگر، موضوعی است که به صورت استطرادی و حاشیه‌ای در کتب فلسفی مورد توجه قرار گرفته است و نیز تا کنون کسی را نیافته‌ایم که به بررسی تطبیقی این مباحث با روایات بپردازد. البته تا کنون تحقیقاتی در این زمینه انجام شده است که در ادامه روشن می‌شود.



بررسی تطبیقی رابطه خالق و مخلوقات از منظر ابن سینا و روایات شیعه

پس با توجه به اینکه ابعاد موضوع این تحقیق به موضوعات اساسی فلسفه مربوط می‌شود که همه فلاسفه بزرگ از یک سو و هر یک از پژوهشگران از سوی دیگر به آن پرداخته‌اند، در این قسمت تنها از تحقیقاتی نام می‌بریم که مستقیماً به همین موضوع، یعنی ارتباط خالق با مخلوقات پرداخته‌اند. البته ممکن است از نظر مکتبی خاص یا از نظر فردی خاص، به این مسئله پرداخته باشند.

نزدیک‌ترین عناوینی که در سایت مجموعه مقالات مؤسسه نور (نورمگز)^۱ به اصل این موضوع پرداخته بودند، از این قرار است:

الف) رابطه خدا و هستی از دیدگاه ابن عربی و شمس مغربی؛

ب) بررسی تاریخی - تحلیلی نظریه تجلی در عرفان اسلامی.

اما اگر بخواهیم مجموعه مسائل مرتبط را بگوییم، می‌توان گفت هر مقاله‌ای که به عناوین تشکیک، وحدت وجود، تباین وجودات، سنخیت علت و معلول، ضرورت علی، قاعده اشرف، صادر اول، قاعده الواحد و... پرداخته، گوشه‌ای از مسئله ما را تبیین کرده و همان‌طور که واضح است، این بررسی، فوق حد استقصاست.

پژوهش ما از جهتی، توسعه‌ای از جهتی، نظری، و از جهتی مسئله‌محور است. گردآوری داده‌ها به روش کتابخانه‌ای انجام شده است. ماهیت پردازش داده‌ها نیز در تحقیق ما به گونه‌ای است که قسمت‌هایی از تحقیق ما توصیفی - تبیینی است و قسمت‌هایی از آن تحلیلی - تطبیقی است؛ یعنی ابتدا هر مسئله‌ای را که لازم باشد، توصیف می‌کنیم و علل آن را تبیین کرده، سپس به تحلیل آن و تطبیقش بر مباحث روایی می‌پردازیم و در جایی که لازم باشد، دست به نقد نیز می‌زنیم. از سویی مطالبی که تبیین‌کننده رابطه بین خالق و مخلوقات هستند، در کتب فلاسفه مسلمان پراکنده است و به صورت متمرکز مورد بررسی قرار نگرفته است. روایاتی هم که در این زمینه داریم، پراکنده‌اند و در یک باب یا فصل کتاب حدیثی جمع نشده‌اند. لذا مباحث این نوشتار با تتبع از لا به لای کتب روایی و نیز فلسفی جمع‌آوری شده است و در مقام ارائه، آنها را به صورت تکه‌های یک تصویر کنار هم قرار داده‌ایم تا از مجموعه آنها تصویر ابن سینا از رابطه بین خالق و مخلوقات روشن شود.

تصویر کلی حکمت مشا

قرار شد قسمت‌های مختلف تصویر «ارتباط خالق و مخلوقات» را کنار هم ذکر کنیم تا به تصویر کلی دست یابیم.

قسمت اول: نظریه فیض

اولین کسی که متعرض این نظریه شده، افلوطین است. او اصطلاح فیض (لبریز شدن) را برای تبیین چگونگی آفرینش مخلوقات از خداوند بیان می‌کند.^۱ شرح دیدگاه‌های او خارج از موضوع این نوشتار است، ولی می‌توان گفت که دیدگاه او مورد جرح و تعدیل فلاسفه مسلمان مشائی خصوصاً ابن سینا قرار گرفت. می‌توان مهم‌ترین فرق نظریه افلوطین با فیلسوفان مسلمان را این دانست، که او فاعلیت خداوند متعال را بالطبع می‌دانست، ولی فیلسوفان مسلمان آن را نپذیرفتند. در اینجا به شرح نظریه فیض ابن سینا می‌پردازیم.

نظریه فیض ابن سینا

ابن سینا برای تبیین خالقیت خداوند متعال و نظریه فیض، از اوصاف خداوند آغاز می‌کند و با شرح سه صفت علم و قدرت و اراده به تبیین چگونگی فعل الهی می‌پردازد. **علم خدا:** خدا عالم است و هم به ذات خویش علم دارد و هم به ماسوای ذات. او ذات خود را همان گونه که هست و به نحو کامل می‌شناسد؛ یعنی از ذات خود به عنوان حقیقتی آگاه است که مبدأ هستی موجودات دیگر است. او چون مبدأ نظام خیر بوده، به این مبدئیت آگاه است. آگاه است که نظام خیر چگونه ممکن است و باید چگونه باشد تا احسن باشد. **اراده خدا:** خداوند مرید است. به نظر ابن سینا خدا خود را دوست دارد و لذا به صدور نظامی که از ذاتش برمی‌خیزد و احسن است نیز راضی و خرسند است. **قدرت خدا:** خداوند به آنچه علم دارد و از آن راضی و خرسند است، قدرت نیز دارد؛ یعنی توان ایجاد آن را دارد. در تحقق نظام احسن، نه به ماده نیاز است و نه ابزار. پس در مقابل اراده خدا مانعی نیست و نقصی هم در اعمال آن اراده وجود ندارد. با توجه به این مقدمات، ابن سینا نتیجه می‌گیرد که صرف تعقل نظام خیر از سوی خدا، علت وجود آن است. خداوند به محض آنکه نظام خیر را تعقل کند، به آن راضی می‌شود و آن را اراده می‌کند و چون مانعی در مقابل اراده وجود ندارد و نقصی هم در کار نیست، همه اشیا از او فائض و صادر می‌شوند. پس از نظر ابن سینا خداوند فاعل بالطبع نیست و اشکال غزالی بر او وارد نیست.^۲ خود ابن سینا صریحاً می‌گوید:

۱. یارعلی، کرد فیروزجانی، حکمت مشا، ص ۳۲۴.

۲. محمد غزالی، *تهافت الفلاسفه*، ص ۱۳۴. او در آدرس مذکور تعبیری به ابن سینا نسبت می‌دهد که مشعر بالطبع دانستن فیضان از نظر اوست؛ از باب مثال می‌گوید: «إلی أن أبتلوا کل ما یفهم من العظمة، وقریوا حاله تعالی من حال المیت، الذی لا خیر له بما یجری فی العالم، إلا أنه فارق المیت فی شعوره بنفسه فقط».

و هستی جهان از خداوند به صورت بالطبع نیست به این صورت که کل از خدا بدون معرفتی و رضایتی صادر شود و چگونه بالطبع بودن صحیح باشد، در حالی که او عقل محضی است که ذاتش را درک می‌کند؟! پس لازم است که او این را که از او وجود همه چیز لازم می‌آید، درک کند.^۱

البته ابن سینا قبول دارد که فعل خدا برای او ضروری است و ضرورتاً خداوند متعال از ازل فاعل بوده است و دلیلی که او برای این مطلب اقامه می‌کند، قاعده «واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جمیع الجهات» است. او از این قاعده نتیجه می‌گیرد که هر چیزی که برای خداوند متعال به امکان عام ممکن است، باید برای خدا ضرورت داشته باشد و محال است کمالی در مورد خداوند متعال حالت امکانی و منتظره داشته باشد. او این قاعده را در اینجا چنین تطبیق می‌کند: از آنجا که «صفت فاعلیت» در مورد خداوند متعال، ممکن به امکان عام است، پس باید برای خدا ضروری باشد.^۲

قسمت دوم: قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد»

ابن سینا بر اساس این قاعده ثابت می‌کند که اولاً تنها یک معلول بی‌واسطه از خداوند متعال صادر می‌شود و ثانیاً آن معلول واحد باید مجرد باشد و نه مادی؛ زیرا اگر مادی باشد، واحد نخواهد بود (مركب از ماده و صورت خواهد بود)؛ و لذا معلول اول باید عقلی و مجرد باشد. البته اگر بخواهیم استدلال او را دقیق‌تر توضیح دهیم، باید بگوییم که معلول اول یا عرض است یا جوهر. اگر عرض باشد، باید با جوهر باشد و اول نخواهد بود؛ پس باید جوهر باشد. اگر بناست جوهر باشد، یا باید ماده باشد که با صورت خواهد بود و دیگر اول نخواهد بود. اگر نفس باشد باید با بدن باشد. اگر زمان باشد، باید حرکت متحرکی باشد که لازمه آن وجود متحرکی است و متحرک هم غیر مجرد و مرکب است و در نتیجه اول نخواهد بود. لذا تنها فرض این است که معلول اول، جوهر مجرد باشد.^۳

صادر نخستین به خلاف واجب، به دلیل وجود جهات متکثر، می‌تواند علت معالیل متکثر، باشد و قاعده الواحد درباره آن جاری نیست. در نهایت از عقل اول، عقل دوم و نفس فلک اول و جرم آن تولید می‌شود. از عقل دوم عقل سوم و نفس فلک دوم و جرم آن تولید می‌شود

۱. ابن سینا، الشفاء (الالهیات)، مقاله ناسعه، الفصل الرابع، ص ۴۰۲: «ولیس کون الكل عنه علی سبیل الطبع بأن یکون وجود الكل عنه لا بمعرفة، ولا لرضی منه، وکیف یصح هذا وهو عقل محض یعقل ذاته؟ فیجب أن یعقل أنه یلزمه وجود الكل عنه»

۲. ابن سینا، الشفاء (الالهیات)، ص ۴۰۳. او می‌گوید: «ولأن کون ما یکون عن الأول أنما هو علی سبیل اللزوم إذ صح أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جمیع الجهات، وفرغنا من بیان هذا الغرض قبل».

۳. ر.ک: یارعلی کرد فیروجایی، حکمت مشا، ص ۳۲۸.

تا عقل دهم می‌رسیم که علت عناصر عالم ماده، چه از حیث صورت و چه از حیث ماده است. در ضمن، عقل دهم علت نفوس بشری نیز هست. او در تبیین چگونگی ایجاد عقول ده‌گانه از برخی از اصول طبیعیات آن زمان، از جمله افلاک نه‌گانه و نفس داشتن اشیای متحرک به حرکت دورانی و ... استفاده می‌کند. از اینجا به بعد نوبت به مسئله ربط حادث به قدیم می‌رسد که در حکمت مشا بر اساس پیش‌فرض‌هایی از قبیل حرکت دورانی ازلی فلک پاسخ داده شده است. در واقع مسئله ربط قدیم به حادث در حکمت مشا از موضوع تحقیق ما خارج است؛ چرا که قدیمی که به حادث ربط دارد، عقل فعال است، نه خداوند متعال و خداوند متعال صرفاً فاعل بی‌واسطه عقل اول است. لذا مسئله ربط قدیم به حادث طبق مکتب مشا، در واقع ربط مخلوقی مجرد و قدیم به مخلوقات مادی است، نه ربط واجب به ممکنات.

قسمت سوم: تشکیک وجود

اختلاف به تشکیکی که مشا در عرض اختلافات سه‌گانه مورد اتفاق (اختلاف به تمام ذات و به جزء ذات و به عرض خارج از ذات) مطرح می‌کند، تشکیک منطقی است. ابن سینا در مجموع پنج نوع تشکیک برای وجود مطرح می‌کند که البته در برخی از آثارش، برخی از این اقسام را نفی کرده است. انواع تشکیک عبارت‌اند از:

الف) تشکیک در تقدم و تأخر؛

ب) تشکیک در شدت و ضعف (تشکیک در اشدیت و اضعفیت)؛

ج) تشکیک در کمال و نقص (تشکیک در ازیدیت و انقصیت)؛

د) تشکیک در کمی و بیشی (تشکیک در اکثریت و اقلیت)؛

ه) تشکیک در وجوب و امکان (تشکیک در اولویت و عدم اولویت).^۱

آنچه در این قسمت اهمیت دارد، این است که ابن سینا، گونه‌ای اشدیت و اضعفیت را در مفهوم وجود صادق بر موجودات مختلف، درک می‌کند و از این‌رو در برخی از عباراتش از وجود آکد و اخس سخن می‌گوید.^۲ لذا در مجموع ابن سینا می‌پذیرد که گونه‌ای وجود مشترک بین همه موجودات که مشترک معنوی است، وجود دارد و از سوی دیگر تفاوت‌هایی نیز در همان وجود مطرح می‌کند و به نوعی تشکیک را مطرح می‌سازد؛ ولی تشکیکی که او مطرح می‌کند، تشکیک منطقی است که در مورد صدق مفهوم وجود بر افراد مختلف است، نه «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت». واضح است که تشکیک در مفهوم

۱. ر.ک: ابن سینا، *المباحثات*، ش ۹، ص ۴۱ و ش ۱۰۳، ص ۷۱. همو، *الشفاء (الالهیات)*، مقاله سادسه، فصل ۳، ص ۲۶۹.

۲. ابن سینا، *المباحثات*، ش ۱۰۳، ص ۷۱.



بررسی تطبیقی رابطه خالق و مخلوقات از منظر ابن سینا و روایات شیعه

وجود نیز با تباین بین وجودات منافاتی ندارد.^۱ لذا در نظر او اشیا متغایر هستند؛ ولی می‌توان بین آنها مفهوم مشترک «وجود» را یافت که البته در حمل بر آنها مشکک است. واضح است که اصل تباین بین وجودات با اشتراک مفهوم بین آنها هیچ نحوه تنافی ندارد. لذا در نظر مشا، وجود خدا و مخلوقات، هر دو حقیقی است و مخلوقات، وجوداتی متباین از هم هستند؛ هرچند که صدق مفهوم وجود بر خداوند متعال به جهات مختلف تشکیک، از قبیل اولویت و اشدیت و تقدم، متفاوت است.

قسمت چهارم: سنخیت علت و معلول

یکی از اصولی که ابن سینا هم بر آن تأکید دارد، اصل سنخیت بین علت و معلول است. معمولاً دلیل خلاصه‌ای که برای این اصل مطرح می‌شود، چنین است که اگر سنخیتی بین علت و معلول نباشد، لازم می‌آید که هر معلولی از هر علتی صادر شود و این لازم، بالضرورة باطل است؛ زیرا ما از خارج می‌دانیم که هر چیزی علت خاصی دارد.

واضح است که در اینجا مراد از سنخیت، شباهت نیست؛ زیرا لازمه عدم شباهت بین علت و معلول، تالی باطل استدلال مذکور نیست؛ ولی با کمال تعجب می‌بینیم که ابن سینا در برخی از موارد، از سنخیت، شباهت را اراده کرده است؛ برای نمونه ملاصدرا در *اسفار* عبارتی را از ابن سینا چنین نقل می‌کند:

واجب است که معلول با علت مناسبت داشته باشد و تا به حال ثابت شده است که واجب عین وجود بوده، به نفس ذات خودش موجود است. پس آنچه از او فیضان می‌کند باید وجود اشیا باشد و نه ماهیات کلی آنها؛ به دلیل فقدان مناسبت بین ماهیت و بین وجود محض خداوند متعال.

شیخ الرئیس در برخی از رسائلش چنین گفته است: «... پس نخستین قبول‌کننده تجلی الهی، ملکی الهی است که به عقل کلی موسوم است. پس جوهریت او از رسیدن تجلی اول در اوست؛ مانند جوهریت صورت در آینه به دلیل تجلی شخصی که آن صورت، مثال اوست و به دلیل معنایی نزدیک به این گفته شده است که عقل فعال، مثال اول است. پس احتراز بجو از اینکه بگویی: مثل اوست، در حالی که اول

۱. یکی دیگر از عباراتی که هم تشکیک در وجود را مطرح می‌کند و هم نشان می‌دهد که این تشکیک، مفهومی است، این عبارت است: «وأيضا لأن الوجود يحمل على ما تحته بالتشكيك فيجب أن يكون تميز كل واحد من الموجودات عن الآخر بذاته كالسواد عن المقدار، ومثل هذين لا يشتركان في عام مقوم، بل ربما يشتركان في لازم غير مقوم. وأما أن تميز أحدهما عن الآخر بصفة، فإن كانت الصفة ذاتية فهي فصل ولا محالة يكون المشترك فيه جنسا، وإن كانت الصفة غير ذاتية فهي إما خاصة وعرض لازم وإما عرض عام»، (ابن سینا، *المباحثات*، ش ۶۴۸، ص ۲۱۸-۲۱۹).

واجب حق است. پس هر آنچه توسط فاعلی منفعل می‌شود، توسط مثالی که از فاعل در آن واقع می‌شود، منفعل می‌شود و هر فاعلی که در منفعلی اثر می‌گذارد، توسط مثالی که از فاعل در منفعل واقع می‌شود، اثر می‌گذارد، و این مسئله با استقرا آشکار است؛ زیرا حرارت آتش در جرمی از اجرام با گذاشتن مثالی از خود، اثر می‌گذارد، و آن، گرماست. همچنین است سایر قوا از کیفیات، و نفس ناطقه در نفس ناطقه دیگری مثل خودش با گذاشتن مثالی از خود اثر می‌گذارد و آن صورت عقلی مجرد است و شمشیر مثالی از خود در جسم به جای می‌گذارد و آن شکلش است و سنگ چاقو تیزکن، چاقو را با گذاشتن اثری از خود در قسمتی از چاقو که با آن برخورد می‌کند، آن را تیز می‌کند و آن، استوای اجزا و صافی است.^۱

همان طور که در این عبارت می‌بینید حتی ظاهراً ملاصدرا هم از مناسبت، شباهت را مد نظر دارد. مثال‌هایی که ابن سینا در اینجا مطرح می‌کند، کاملاً گویای شباهت است. بنابراین از آنجا که در سایر عبارات ابن سینا نفی شباهت نیامده است و این عبارت هم تقریباً صریح در شباهت است، می‌توان ادعا کرد که ابن سینا به نوعی شباهت بین خدا و مخلوقات قائل است.

قسمت پنجم: خلق بر اساس صور مرتسمه در ذات

یکی از مباحث مهم در فلسفه ابن سینا تبیین علم پیشین است که در آن ناچار است برای خداوند متعال علم پیشین قائل باشد؛ زیرا خداوند بدون علم پیشین نمی‌تواند علت مخلوقات باشد؛ در حالی که در موطن قبل از خلقت چیزی نیست که خدا بتواند به آنها علم داشته باشد. ابن سینا پس از بحث‌های طولانی که از موضوع تحقیق حاضر خارج است، به نظریه‌ای می‌رسد که از آن به نظریه صور مرتسمه تعبیر می‌کنند که خداوند از طریق این صور به مخلوقات علم پیدا می‌کند و در نتیجه می‌تواند آنها را خلق کند.^۲

۱. ملاصدرا، *اسفار*، ج ۱، ص ۴۱۹-۴۲۰: «المعلول يجب أن يكون مناسباً للعلّة وقد تحقق كون الواجب عين الوجود والموجود بنفس ذاته فالفائض عنه يجب أن يكون وجود الأشياء لا ماهياتها الكلية لفقد المناسبة بينها وبينه تعالى. قال الشيخ الرئيس في بعض رسائله ... فأول قابل لتجليه هو الملك الإلهي الموسوم بالعقل الكلي فإن تجوهره بنيل تجليه تجوهر الصورة الواقعة في المرأة لتجلي الشخص الذي هي مثاله ولقريب من هذا المعنى قيل إن العقل الفعالة مثاله فاحترز أن تقول مثله و ذلك هو الواجب الحق فإن كل منفعل عن فاعل فإنما ينفع بتوسط منال واقع من الفاعل فيه وكل فاعل يفعل في المنفع بتوسط منال يقع منه فيه وذلك بين بالاستقراء فإن الحرارة النارية تفعل في جرم من الأجرام بأن تضع فيه مثالها وهو السخونة وكذلك سائر القوى من کیفیات والنفس الناطقة إنما تفعل في نفس ناطقة أخرى مثلها بأن تضع فيها مثالها وهي الصورة العقلية المجردة و السيف إنما يضع في الجسم مثاله وهو شكله والمسّن إنما يحدد السكين بأن تضع في جوانب حده مثال ما ماسه وهو استواء الأجزاء وملاستها، انتهى كلامه».

۲. برای مشاهده تفصیل بحث ر.ک: یارعلی کرد فیروزجایی، حکمت مشا، ص ۳۰۹-۳۲۰. همچنین ر.ک: عبدالرسول عبودیت، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۲، فصل ۱۴، ص ۲۷۱-۳۰۱.

قسمت ششم: علت غایی و مسئله شر

اگر چنین است که علم به نظام احسن و خیریت آن سبب آفرینش است، پس شرور از کجا حادث می‌شوند. اجمالاً ابن سینا در مسئله شر چند نکته مطرح می‌کند: نخست اینکه شر حداقلی است و خیر بر آن غلبه دارد؛ دوم اینکه شر لازمه عالم ماده است و نمی‌شد خیر ماده، بدون شری که لازمه آن است، ایجاد شود؛ زیرا عالم ماده، عالم عناصر متضاد است. لذا تدبیر خداوند به تحقق خیر بیشتر تعلق گرفته است که لازمه آن، تحقق برخی از شرور است؛ یعنی شر، مقصود و مراد خدا نیست.

جمع‌بندی این قسمت:

۱. معلولات به صورت ضروری از خدا صادر می‌شوند و لذا اصل خلقت به قدم خدا قدیم است؛ هر چند که حادث بالذات است؛
۲. تنها فعل صادرشده بلاواسطه از خداوند متعال، عقل اول است؛
۳. خداوند فاعل ایجاد است؛
۴. وجود خدا و مخلوقات متغایر هستند؛ هر چند که برخی از مفاهیم همچون مفهوم وجود به یک معنا بر آنها اطلاق می‌شود؛
۵. بین خدا و مخلوق اول، مثالی وجود دارد که ممکن است به نوعی شباهت تفسیر شود؛
۶. خلقت خارجی مخلوقات بر اساس صوری است که مخلوق خداوند، و خارج از ذات الهی‌اند؛
۷. آنچه خداوند می‌آفریند خیر محض است، ولی لازمه بعضی از خیرها بعضی از شرور هستند که البته آن شرور، حداقلی هستند و امکان خلقت عالم ماده بدون این شرور وجود ندارد. حال که تصویر مشایی از نظام هستی تا حد زیادی روشن شد، می‌توانیم شواهد روایی موافق یا مخالف تکه‌های این تصویر را مطرح کنیم.

بررسی روایات در مورد ارکان تصویر ابن سینا از رابطه بین خالق و مخلوقات

همان‌طور که در ابتدای این فصل بیان شد، در اینجا صرفاً به برخی از روایات که به پاره‌ای از نکات اشاره دارند به صورت پراکنده در جهت تأیید یا نفی مطلب گفته‌شده اشاره می‌کنیم.

الف) شرح مسئله ضرورت صدور فعل از خداوند متعال

مسئله قدمت و حدوث زمانی عالم از مسائل بسیار قدیمی مطرح نزد فیلسوفان است و در دنیای اسلام از دعوای نسبتاً قدیمی فیلسوفان و متکلمان بوده است. در این قسمت بنا نیست به شرح آن مسئله و اطراف آن پرداخته شود. بلکه بناست روایاتی را که احیاناً ممکن است مؤید یا مخالف هر یک از تکه‌های تصویر فکری فلاسفه در مورد ارتباط خالق و مخلوقات است، مطرح کنیم و تا حدی شرح دهیم.

به عبارت فنی طبق مبنای ابن سینا، تمام صفات فعل در مورد خداوند متعال قدیم هستند، از جمله خلقت؛ زیرا تمام صفات فعل برای خدا به امکان عام ممکن هستند و لذا طبق استدلال او، چون واجب‌الوجود از جمیع جهات واجب‌الوجود است، باید این صفات برایش واجب و بالفعل باشد.

در روایات ما حدوث برخی از افعال برای خداوند متعال جزو مسلمات است؛ برای نمونه به این روایات، توجه فرمایید:

از امام صادق علیه السلام شنیدم که می‌فرمود: «همواره الله عز و جل، همان ربّ ما، «علم»، ذات او بوده است، [حتی] در حالی که هیچ معلومی نبوده است و شنوایی ذاتش بوده است، در حالی که هیچ شنیدنی نبوده است و بینایی ذاتش بوده است، در حالی که هیچ دیدنی نبوده است، و قدرت ذاتش بوده است، در حالی که هیچ موجود تحت قدرتی نبوده است. پس هنگامی که اشیا را ایجاد کرد و معلوم موجود شد، علم خدا بر معلوم واقع شد (مطابقت داده شد) و شنوایی خدا بر شنیدنی‌ها تطبیق شد و بینایی خدا بر دیدنی‌ها تطبیق شد و قدرت خدا بر امور تحت قدرت تطبیق شد». به حضرت عرض کردم: «آیا خداوند همواره متحرک بوده است؟» حضرت فرمودند: «جانب خداوند از این مسئله بلندتر است (شأن خدا اجل از این است که این‌گونه باشد)؛ [زیرا] حرکت، صفت اموری است که با فعل حادث می‌شوند». به حضرت عرض کردم: «آیا خداوند همواره متکلم بوده است؟» حضرت فرمودند: «کلام صفتی حادث است و ازلی نیست. خداوند بود در حالی که متکلم نبود»^۱.

همچنین این روایت از امام صادق علیه السلام

به حضرت عرض کردم: «آیا خداوند همواره اراده کننده بوده است؟» حضرت فرمودند: «همانا اراده کننده نخواهد بود، مگر به سبب اراده شده‌ای همراه با خود

۱. «علیُّ بنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدِ الطَّيَالِسِيِّ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ رَبَّنَا وَ الْعِلْمُ ذَاتُهُ وَ الْمَعْلُومُ وَ السَّمْعُ ذَاتُهُ وَ لَا مَسْمُوعٌ وَ الْبَصَرُ ذَاتُهُ وَ لَا مُبْصَرٌ وَ الْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَ لَا مَقْدُورٌ فَلَمَّا أَخَذَتْ الْأَشْيَاءُ وَ كَانَ الْمَعْلُومُ وَقَعَ الْعِلْمُ مِنْهُ عَلَى الْمَعْلُومِ وَ السَّمْعُ عَلَى الْمَسْمُوعِ وَ الْبَصَرُ عَلَى الْمُبْصَرِ وَ الْقُدْرَةُ عَلَى الْمَقْدُورِ قَالَ قُلْتُ فَلَمْ يَزَلِ اللَّهُ مُتَحَرِّكًا قَالَ فَقَالَ تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ إِنَّ الْحَرَكَةَ صِفَةٌ مُخَدَّتَةٌ بِالْفِعْلِ قَالَ قُلْتُ فَلَمْ يَزَلِ اللَّهُ مُتَكَلِّمًا قَالَ فَقَالَ إِنَّ الْكَلَامَ صِفَةٌ مُخَدَّتَةٌ لَيْسَتْ بِأَزَلِيَّةٍ كَانَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَ لَا مُتَكَلِّمًا». (محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۰۷، باب صفات الذات، ح ۱. همچنین ر.ک: محمدبن علی بن الحسین ابن بابویه/التوحید، ص ۱۳۹، باب صفات الذات و صفات الأفعال، ح ۱، محمدبن الحسن طوسی، الأمالی، ص ۱۶۸، المجلس السادس، ح ۳۴).



بررسی تطبیقی رابطه خالق و مخلوقات از منظر ابن سینا و روایات شیعه

[پس خدا همواره مرید نبوده است]. خداوند همواره عالم و قادر بوده است

سپس اراده کرده است.^۱

پس به خلاف آنچه ابن سینا گفته بود، در این روایت که سندش هم معتبر است، خداوند متعال دائماً مرید نبوده است.

خود ابن سینا که در آثارش هیچ اشاره‌ای به روایات شیعه ندارد. در موارد معدودی هم که روایت دارد، روایاتی از اهل سنت است. لذا در آثار ابن سینا نمی‌توان توجیهی برای این مطلب پیدا کرد. اصولاً ابن سینا چندان آرایش را بر قرآن و روایات عرضه نمی‌کند. البته ملاصدرا هم مشابه همین مبنای ابن سینا را دارد؛ یعنی او هم به نوعی اصل افعال را از خداوند متعال قدیم می‌داند؛ یعنی فیض را دائم می‌داند. لذا علی‌القاعده باید ببینیم که ایشان چه توجیهی برای این مطلب دارند. صدرا در شرح اصول کافی بعد از آوردن این روایت، به این مطلب اشاره می‌کند که این روایت به ظاهرش مخالف مبناست، ولی بعد از آن در نزدیک به دو صفحه، مبنای خودش را در اراده مطرح می‌کند که خلاصه آن این است که اراده دو معنا دارد: یک معنای آن همان اراده‌ای است که ما در حیوانات و خودمان می‌یابیم و معنای دیگری هم دارد که لازمه علم به نظام احسن است و لازمه آن محل حوادث شدن ذات خداوند متعال نیست. ایشان در انتها می‌فرمایند:

و چون فهم غالب افراد به این معنای از اراده نمی‌رسیده بلکه غالب افراد همان اراده موجود در حیوانات را درک می‌کنند که ضدش کراهت است و هنگام حادث شدن مراد، حادث می‌شود، امام علیه السلام آن را از صفات فعل و از صفات اضافی که آن به آن متجدد می‌شوند، قرار داده‌اند؛ مثل خالق بودن و رازق بودن؛ برای اینکه خداوند متعال محلی برای حوادث واقع نشود - اگر اراده حادثه از صفات ذات باشد - و اراده مانند علم حادث است که اضافه عالم بودن خدا به حوادث موجود است و متأخر از علم خداوند متعال است.^۲

۱. «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الطَّائِرِيُّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيْسَى الْأَشْعَرِيِّ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ الْأَهْوَازِيِّ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ عَنِ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قُلْتُ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ مُرِيداً قَالَ إِنَّ الْمُرِيدَ لَا يَكُونُ إِلَّا لِمُرَادٍ مَعَهُ - لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَالِماً قَادِراً ثُمَّ أَرَادَهُ».

محمدبن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۱، ص ۱۰۹، باب الإرادة أنها من صفات الفعل و سائر صفات الفعل، ح ۱. همچنین ر.ک: حسن بن سلیمان بن محمد حلّی، *مختصر البصائر*، ص ۳۶۵، باب أحاديث الإرادة و أنها من صفات الأفعال، ح ۱؛ محمدبن علی بن الحسین ابن بابویه، *التوحید*، ص ۱۴۶، محمدبن علی بن الحسین ابن بابویه، *التوحید*، ص ۱۴۶، باب صفات الذات و صفات الأفعال، ح ۱۵.

۲. «ولما كان فهم الجمهور لا يصل الى الإرادة بهذا المعنى بل الى النحو الذي في الحيوان وضده الكراهة ويكون حادثاً عند حدوث المراد، جعلها عليه السلام من صفات الأفعال ومن الصفات الإضافية المتجددة كخالقية زيد و رازقته، حذرا عن كونه تعالى محلاً للحوادث - لو كانت الإرادة الحادثة من صفات الذات - وهي كالعالم الحادث الذي هو إضافة عالميته تعالى بالحوادث الكونية وهي أخيرة مراتب علمه تعالى». (ملاصدرا، *شرح أصول الكافي*، ج ۳، ص ۲۲۴).

ایشان مشکل ذات را حل کردند، ولی به مشکل حدوث خلقت را که لازمه این روایت است، توجه نفرموده‌اند. به فرض اراده به معنایی که ایشان مشکلی بر آن نمی‌بیند، وجود داشته باشد، همچنان مشکل حدوث خلقت باقی است؛ زیرا اراده به معنای اول به معنای خلق است و طبق صریح این روایت، حادث است. پس خلق حادث است. اصطلاح حادث هم در آن زمان، به معنای حادث زمانی بوده است و هنوز اصطلاح حادث ذاتی که بعدها جعل شد، در آن زمان وجود نداشته است.

ملاصدرا در مورد صفت متکلم بودن نیز که آن هم از صفات فعل است، توضیحاتی دارند و نکات دقیقی را بیان کرده‌اند. بیان ایشان چنین است: «تکلم چیزی نیست جز انشای آنچه بر درون متکلم دلالت می‌کند؛ پس دلالت‌کننده، کلام است و مدلول، معانی هستند و انشاکنده، آنچه دلالت می‌کند بر آنچه در درون متکلم است، همان متکلم است و متکلم بودن همان انشاست. پس اگر از کلام، معنای مصدری آن یعنی متکلم بودن اراده شود، این صفت از صفات اضافی می‌شود و اگر از آن، دلالت‌کننده بر معنا اراده شود، از قبیل افعال خواهد بود و اگر از آن، اراده ذاتی اراده کردیم که به گونه‌ای است که از آن ذات، آنچه بر معنا دلالت می‌کند، انشا می‌شود، از باب صفات غیر زائد بر ذات در مورد خداوند متعال محسوب می‌شود. ولی ظاهراً از کلام امام علیه السلام این است که ایشان آن را به معنای متکلم بودن و از صفات اضافی در نظر گرفته‌اند؛ آنجا که می‌فرمایند: کلام، صفت حادث است، ازلی نیست؛ زیرا اضافه خداوند متعال موجود نمی‌شود، مگر با وجود فعل، و فعل حادث است؛ پس اضافه نیز حادث است و لذا حضرت فرمودند: «خداوند بود و متکلم نبود»؛ یعنی خداوند موصوف به اضافه متکلم بودن نبود.^۱ در اینجا ایشان حادث بودن صفت «متکلم بودن» را قبول کرده‌اند، ولی همان طور که گفتیم، بر طبق مطلبی که ابن سینا مطرح می‌کند، ظاهراً باید مطلق صفات فعل را قدیم بدانند؛ چرا که طبق آن استدلال، صفاتی که نسبت به ذات حیثیت امکان عام دارند، برای ذات ضروری هستند؛ مگر اینکه گفته شود ابن سینا این مطلب را صرفاً در مورد صفات ذات جاری می‌داند که لازمه آن، عدول از مبنای قدم خلقت به قدم ذات است. البته توجیه نهایی این مطلب، کنار گذاشتن این روایت و امثال آن به دلیل مخالفت با مبانی فلسفی است که البته بر این پیش فرض مبتنی است که استدلال‌های عقلی مطرح شده، بی‌اشکال باشد.

۱. «التکلم لیس الا انشاء ما یدل علی ضمیر المتکلم، فالدال هو الکلام والمدلول هو المعانی والمنشئ لما یدل علیها هو المتکلم، والمتکلمية هی ذلک الانشاء، فان ارید بالکلام المعنی المصدری اعنی المتکلمية، یکون من باب الاضافات و من الصفات الاضافية، و ان ارید به الدال علی المعنی، یکون من قبیل الافعال، و ان ارید به کون الذات بحیث ینشأ منها ما یدل علی المعنی، یکون من الصفات التی هی غیر زائدة فی حقہ تعالی علی الذات، لکن الظاهر من کلامه علیه السلام انه جعله بمعنی المتکلمية و من الصفات الاضافية حیث قال: ان الکلام صفة محدثة لیست بأزلیة، لان اضافته تعالی لا توجد الا مع وجود الفعل، و الفعل حادث فالإضافة حادثه، و لهذا قال: کان الله عز و جل و لا متکلم، ای الموصوف بالفعل بإضافة المتکلمية». (ملاصدرا، شرح أصول الکافی، ج ۳، ص ۲۱۱).



بررسی تطبیقی رابطه خالق و مخلوقات از منظر ابن سینا و روایات شیعه

ب) عقل اول، تنها فعل صادرشده بلاواسطه از خداوند متعال

در این قسمت تعبیر متعددی داریم که در خلاف این مطلب ظهور دارند و به ظاهرشان دلالت بر این دارند که خداوند متعال افعال بسیاری را بلاواسطه انجام می‌دهد. البته بعضاً روایاتی هم داریم که بر خلاف این مقصود دلالت می‌کنند و بالعکس برای هر شیئی سببی قائل می‌شوند. از دسته اول می‌توان به این آیات و روایات اشاره کرد: «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»؛ «هر روز مشغول به شأنی است»^۱ این آیه تقریباً صریح در این معناست که هر روز خداوند متعال کار جدیدی انجام می‌دهد. «فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ»؛ «انجام‌دهنده هر آن چیزی است که اراده کند»^۲. بر اساس برخی از روایاتی که در قسمت قبل گذشت، اراده در فرهنگ روایات و آیات، به معنای اراده حادث است و فعال بودن خداوند بر اساس اراده حادث، فعلی حادث از جانب خداوند متعال است. همچنین است تمام آیاتی که فعلی را به خداوند نسبت می‌دهند که صدور آن از غیر خدا معنا ندارد. آنجا که می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا»؛ «همانا خدا همه گناهان را می‌آمرزد»^۳ معنا ندارد که این آیه به معنای باواسطه انجام دادن فعل از سوی خدا باشد؛ زیرا مغفرت فعل خود خداست. لذا در خود قرآن داریم: «وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ»؛ «و چه کسی جز خدا گناهان را می‌آمرزد». که صریح در حصر است. لذا شاید کسی بتواند برخی از آیات از قبیل «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»^۴؛ «خدا خالق هر چیزی است» را بر خلاف ظاهرش، به معنای خلق باواسطه حمل کند، ولی در مورد برخی از صفات فعل هیچ نحوه معنایی به جز صدور بلاواسطه فعل از خدا تصور نمی‌شود. معنا ندارد کسی بگوید که ملائکه واسطه مغفرت هستند. بله، اگر خود مغفرت را هم توجیه کنیم و به معنای برخی از مصادیق رحمت فعلی الهی بگیریم و نه به معنای آمرزش گناهان و به عبارت دیگر به عنوان صفات فعل با واسطه توضیح دهیم، این موارد هم توجیه‌پذیر است. همچنین از روایاتی که فعلی را به خدا نسبت می‌دهند همین معنا قابل استفاده است. البته در برخی از روایات، انتساب فعلی به خدا صرح‌تر است؛

از باب مثال به این روایت از امام صادق علیه السلام دقت کنید: «خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: روزه برای من است و من جزای آن را می‌دهم»^۶.

۱. الرحمن، ۲۹.

۲. هود، ۱۰۷؛ بروج، ۱۶.

۳. زمر، ۵۳.

۴. آل عمران، ۱۳۵.

۵. رعد، ۱۶.

۶. «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ سَلَمَةَ صَاحِبِ السَّابِرِيِّ عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَقُولُ الصَّوْمُ لِي وَأَنَا أُجْزِي عَلَيْهِ». (محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۴، ص ۶۳، باب ما جاء فی فضل الصوم و الصائم، ح ۶. همچنین ر.ک: محمدبن علی بن الحسین ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۷۵، باب فضل الصیام، ح ۱۷۷۳، محمدبن الحسن طوسی، تهذیب الأحکام، تحقیق خراسان، ج ۴، ص ۱۵۲، باب فرض الصیام، ح ۳).

آنچه واضح است اینکه همه اعمال خیر ما برای خداست و خدا جزای آنها را می‌دهد. اما اینکه در روایت مزبور با این تأکید، مطلب را به خود خدا نسبت می‌دهد، ظاهراً در مقام نفی واسطه است. همچنین این روایت نیز ظاهر در نفی واسطه است: «خدا هیچ چیزی را خلق نکرد، مگر اینکه برای او خازنی است که از آن نگه‌داری می‌کند، مگر صدقه؛ زیرا خود خدا امر آن را به دست می‌گیرد»^۱. از سوی دیگر همان طور که عرض کردیم، روایاتی داریم که ابتدا ممکن است از آنها این برداشت شود که هیچ فعلی بلاواسطه از خدا صادر نمی‌شود.

دو روایت از امام صادق علیه السلام در این جهت، اهمیت ویژه‌ای دارند:

- خداوند ابا دارد از اینکه امور را جز به واسطه اسباب انجام دهد؛ پس برای هر چیزی

سببی قرار داد.^۲

- خداوند مشیت را به خودش خلق کرد و سپس اشیا را به سبب مشیت خلق کرد.^۳

روایت اول تعارض چندانی با سائر روایات ندارد؛ زیرا همان طور که از خود روایات ظاهر است، غالب افعال الهی واسطه دارد و لذا نسبت روایت اول با سائر روایات نسبت تخصیص است و مشکل چندانی ندارد؛ خصوصاً که در خود روایاتی که ظاهر در تخصیص هستند، به این مطلب تصریح شده که کل امور واسطه‌ای دارد، به جز موردی که استثنا شده است. البته ممکن است در این روایت مراد از سبب، علت حقیقی نباشد، بلکه سبب به معنایی اعم از علت مُعَدَّ و حقیقی استفاده شده باشد. در این صورت ممکن است مراد از روایت این باشد که در خصوص این اعمال، علت معدی نیز در کار نخواهد بود. لذا عمده کار، روایت دوم است که ممکن است کسی از آن چنین برداشت کند که مخلوق اول مشیت است و بقیه موجودات به مشیت مخلوق شده‌اند.^۴ ولی ظاهراً این برداشت از روایت

۱. «إن الله لم يخلق شيئاً إلا وله خازن يخزنه إلا الصدقة، فإن الرب تبارك وتعالى يليها بنفسه» (محمد بن مسعود عیاشی، تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۱۰۷، [سورة التوبة (۹): الآيات ۱۰۳ الى ۱۰۴] ح ۱۱۴ و روایتی با تعابیر مختلف ولی مشابه دو روایت در: همان، ص ۱۰۸، [سورة التوبة (۹): الآيات ۱۰۳ الى ۱۰۴]، ح ۱۱۵؛ محمد بن علی بن الحسین ابن بابویه، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، النص، ص ۱۴۴، باب ثواب صدقة النهار، ح ۲.

۲. «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ صَغِيرٍ عَمَّنْ حَدَّثَهُ عَنْ رَبِيعِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: أَيْ اللَّهُ أَنْ يُجْرَى الْأَشْيَاءَ إِلَّا بِأَسْبَابٍ فَيَجْعَلُ لِكُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا وَجَعَلَ لِكُلِّ سَبَبٍ شَرْحًا وَجَعَلَ لِكُلِّ شَرْحٍ عِلْمًا وَجَعَلَ لِكُلِّ عِلْمٍ بَابًا نَاطِقًا عَرَفَهُ مِنْ عَرَفَهُ وَجَعَلَهُ مَنْ جَعَلَهُ ذَاكَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَنَحْنُ» (محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۸۳، باب معرفة الإمام و الرد إليه، ح ۷).

۳. «علی بن إبراهیم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: خلق الله المهيبة بنفسها ثم خلق الأشياء بالمهيبة» (محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۱۰، باب الإرادة أنها من صفات الفعل و سائر صفات الفعل، ح ۴).

۴. برای مثال ظاهراً جناب استاد خرمیان، از این حدیث چنین برداشت کرده‌اند. رک: جواد خرمیان، قواعد عقلی در قلمرو روایات، ج ۲، ص ۳۸۵.

درست نیست. توضیح اینکه معنای دیگری هم از این روایت محتمل است که هم با روایات دیگر، و هم با شواهد دیگر که عرض خواهیم کرد، سازگاری بیشتری دارد. توضیح اینکه محتمل است مراد از روایت این باشد که خدا هر شیئی را که می‌خواهد بیافریند، ابتدا مشیت آفریده می‌شود و در مرحله بعد نوبت به خلقت خود آن شیء می‌رسد. از جمله شواهد بر این ادعا روایاتی است که می‌فرماید هر مخلوقی که در جهان محقق شود، هفت مرحله قبل از آن بوده است. به این روایت توجه کنید:

هیچ چیز در زمین و نه در آسمان نخواهد بود، مگر به این خصلت‌های هفت‌گانه: مشیت و اراده و قدر و قضا و اذن و کتاب و اجل. پس هر کس گمان کند که می‌تواند یکی از اینها را رد کند، به تحقیق کافر شده است.^۱

بنابراین مشیت مرحله اول خلق هر فعل است.

همچنین از شواهد می‌توان به برداشت ملاصدرا و میرداماد در ضمن این روایت استفاده کرد. هر دو بزرگوار، در ضمن این روایت برداشتشان مخلوق اول نبوده است و آنها نیز نسبت به کل افعال در نظر گرفته‌اند هر چند روایت را به گونه دیگری غیر از معنایی که ما احتمال دادیم، شرح داده‌اند.^۲ هدف این تحقیق گزارش اجمالی اطراف مسئله است و در صدد نتیجه‌گیری نهایی در هر مسئله نیستیم؛ چرا که برخی از سرفصل‌های این تحقیق، مثل این مبحث، به‌تنهایی ظرفیت پیگیری به عنوان تحقیقی مستقل دارند.

ج) خداوند فاعل ایجادی است

در روایات نه‌تنها به فاعل ایجادی بودن خداوند متعال تصریح شده، بلکه به نفی فاعل ایجادی غیر از خدا نیز پرداخته شده است. به این روایات توجه کنید:

- امام صادق علیه السلام در مورد ربوبیت عظمی و الهیت کبرا فرمودند: «کسی جز خدا چیزی را از هیچ نمی‌آفریند و جز او کسی شیء را از جوهریتش به جوهری دیگر، منتقل نمی‌کند و جز خدا کسی شیء را از وجود به عدم منتقل نمی‌کند»^۳

۱. «عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه ومحمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد ومحمد بن خالد جميعاً عن فضالة بن أيوب عن محمد بن عماره عن حريز بن عبد الله وعبد الله بن مسكان جميعاً عن أبي عبد الله أنه قال: لا يكون شيء في الأرض ولا في السماء إلا بهذه الخصال السبع بمشيئته وإرادته وقدر وقضاء وإذن وكتاب وأجل فمن زعم أنه يقدر على تقض واحدة فقد كفر». (محمد بن يعقوب كليني، الكافي، ج ۱، ص ۱۴۹، باب في أنه لا يكون شيء في السماء والأرض إلا بسبعة، ح ۱. همچنین مشابه این روایت: در همین آدرس قابل مشاهده است. و همچنین البرقي، المحاسن، ج ۱، ص ۲۴۴، باب الإرادة والمشيه، ح ۲۳۶).

۲. رک: ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۳، ص ۲۲۷؛ محمدباقر بن محمد میرداماد، تعليقه بر اصول کافی، ص ۲۴۸.

۳. «أبي رحمه الله قال حدثنا أحمد بن إدريس عن محمد بن أحمد عن سهل بن زياد عن أحمد بن بشر عن محمد بن جمهور العمي عن محمد بن الفضيل بن يسار عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله ع قال: قال في الربوبية العظمى والآلهية الكبرى لا يكون الشيء إلا من شيء إلا الله ولا ينقل الشيء من جوهرية إلى جوهر آخر إلا الله ولا ينقل الشيء من الوجود إلى الغدم إلا الله» (محمد بن علي بن الحسين ابن بابويه، التوحيد، ص ۶۸، باب التوحيد و نفى التشبيه، ح ۲۲).

- و همانا صانع اشیا آنها را از چیزی می‌سازد، در حالی که الله تعالی، خالق لطیف جلیل از هیچ خلق کرده است و ساخته است.^۱

بنابراین، این مطلب ابن سینا در ادبیات روایی ما کاملاً پذیرفته است.

(د) میان بودن وجود خدا با وجود مخلوقات، علی‌رغم صدق برخی مفاهیم بر آنها به نحو مشترک روایاتی که بر مابینت خداوند متعال با مخلوقات دلالت می‌کنند، چند دسته‌اند:

دسته اول: الله تعالی خَلُوْ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلَقَهُ خَلُوْ مِنْهُ؛ برای مثال به این روایت توجه کنید: «همانا خداوند متعال از خلقش خالی است و خلق او نیز از او خالی‌اند و هر چه بر آن اسم شیء اطلاق می‌شود، جز خداوند متعال، مخلوق است و خدا خالق هر چیز است».^۲

خود جناب ملاصدرا در شرح این دسته از روایات چنین می‌فرماید:

پس وجود در هر موجودی نفس تعین خاص آن و وحدت شخصیه آن موجود است و حال طبیعت وجود در اشتراک و اختلاف مثل حال کلیات طبیعی در اشتراک و اختلاف افرادش نیست؛ زیرا اشتراک کلی طبیعی به امری است و اختلافش به امر دیگری زائد بر آن است. این به خلاف طبیعت وجود است که در آن «ما به الاختلاف» عین «ما به الاشتراک» است. ... پس ثابت شد که خدا از خلقش خالی است و خلق او نیز از خدا خالی هستند؛ زیرا وجودهای مخلوقات خارج از دریای وجود اوست و صرفاً تشعشعاتی تابع خورشید حقیقت اوست.^۳

۱. «وَأَنَّ كُلَّ صَانِعٍ شَيْءٍ فَمِنْ شَيْءٍ صَنَعَ وَاللَّهُ الْخَالِقُ اللَّطِيفُ الْجَلِيلُ خَلَقَ وَصَنَعَ لَأَنَّ مِنْ شَيْءٍ» (محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۲۰، باب آخر وهو من الباب الأول إلا أن فيه زيادة وهو الفرق ما بين المعاني التي تحت أسماء الله وأسماء المخلوقين، ح ۱. همچنین برای دیدن مشابه این تعابیر رک: ابراهیم بن محمد بن سعید بن هلال ثقفی الغارات، ج ۱، ص ۱۷۴، خطبة لأمير المؤمنين علي عليه السلام، ح ۳؛ محمد بن علی بن الحسین ابن بابویه التوحید، ص ۴۳، باب التوحید و نفی التشبیه، ح ۳، ص ۶۳، باب التوحید و نفی التشبیه، ح ۱۸ و ص ۱۸۶، باب أسماء الله تعالی و الفرق بین معانیها و بین معانی أسماء المخلوقين، ح ۱).

۲. عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ خَلُوٌّ مِنْ خَلْقِهِ وَخَلَقَهُ خَلُوٌّ مِنْهُ وَكُلُّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمٌ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهُ تَعَالَى فَهُوَ مَخْلُوقٌ وَاللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۸۳، حدیث ح ۵. در همین باب حدیث ۳ و ۴ نیز مشابه همین تعبیرات را دارند. همچنین رک: صدوق، التوحید، ص ۱۰۵ و ۱۰۶، باب أنه تبارک و تعالی شیء، حدیث ۴ و ۵؛ همان، ص ۱۴۳، باب صفات الذات و صفات الأفعال، حدیث ۷).

۳. فاذن الوجود فی کل موجود نفس تعینہ الخاص و وحدته الشخصية، و ليس حال طبیعتہ فی الاشتراک و الاختلاف کحال کلیات طبیعتی فی اشتراکها و اختلاف افرادها، إذ اشتراکها بامر و اختلافها فی افرادها بامر اخر زائد علیها و هذا بخلاف طبیعت الوجود، فان ما به الاشتراک فيه عین ما به الاختلاف. و التفاوت بین احاد الوجود اما بالشدّة و الضعف و التمام و النقص و اما بعوارض خارجیة و لواحق مادیة فیما یقبل التکثر و الانقسام. فالوجود الصرف التام الذی لا اتم منه، لا یشوبه نقص ولا عموم، ولا معنی خارج عن الحقیقة، یمتاز عن ما سواه بنفس هویته و تمام ذاته البسیطة، و ليس وجوده شیء و تماميته و شدته شیء اخر. فثبت انه خلو عن مخلوقاته و مخلوقاته خلو عنه، لان وجوداتها رشحات خارجة عن بحر وجوده و اضواء تابعة لشمس حقیقته (ملاصدرا، شرح أصول الکافی، ج ۳، ص ۴۶).



بررسی تطبیقی رابطه خالق و مخلوقات از منظر ابن سینا و روایات شیعه

یعنی جناب ملاصدرا این سنخ از روایات را معارض با مبانی خویش نمی‌داند؛ چرا که مخلوقات، رشحات وجودی خارج از خداوند متعال هستند.

کسانی که این روایات را مخالف مبانی ایشان می‌دانند، در واقع به همین تعبیر ایشان اشکال دارند؛ به عبارت دیگر اگر مخلوقات عین تعلق به وجود واجب هستند و به عین وجود واجب موجود هستند، معنای این کلام اینجا چیست؟ آیا معنا دارد در مورد موجوداتی که به تفصل شرح کردیم، بگوییم «خلقه خلّو منه»؟ یا اینکه وقتی یک فیلسوف منصف با عبارات ملاصدرا آشنا شود، اولین تعبیری که به کار خواهد برد، این است که «خلقه فیه» یا «خلقه تعینات منه». انصافاً از مثل ایشان عجیب است که چطور این روایات را با مبانی خویش در تعارض ندانسته‌اند؛ به عبارت دیگر، اگر این تعبیر صریح در جدایی و مابینت مخلوقات نیست، برای افاده تباین و جدایی مخلوقات از خالق، چه تعبیری باید به کار برد تا جناب ملاصدرا آن را بر مبانی خویش حمل نکند؟! جالب توجه اینکه تعبیر خود مرحوم ملاصدرا در جای دیگر، دقیقاً خلاف مطلب اینجاست. ایشان می‌فرماید: «همانا خداوند با وحدت و تفردی که دارد، هیچ شیئی از او (خداوند) خالی نیست»؛^۱ یعنی دقیقاً خلاف تعبیر قبلی. انصافاً مقتضای مباحث ملاصدرا نیز دقیقاً همین معناست که ایشان در اینجا به آن تصریح کرده است؛

دسته دوم: روایاتی که تعبیّرات مابینه و مفارقه و مزایله صریحاً در آنها به کار رفته است. به این موارد توجه کنید:

الف) «مباینت او (خدا) از آنها (مخلوقات)، جدایی وجود و انیت آنهاست».^۲ همان طور که در این روایت می‌بینید، «مباینت» صریحاً به مفارقه و جدایی در وجودات تفسیر شده است؛ یعنی وجود خالق و مخلوقات جداست؛

ب) از امام صادق علیه السلام در مورد آیه شریفه «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ» نقل شده است که فرمودند:

او واحدی است که ذاتش واحد است. از خلقش جداست و به این صورت، خود را توصیف کرده است و او به هر چیز احاطه دارد؛ احاطه‌ای با اشراف و احاطه و قدرت. از او مثقالی از یک ذره در آسمان‌ها و نه در زمین مخفی نمی‌ماند و نه کوچک‌تر و نه بزرگ‌تر از آن، به سبب احاطه و علم، نه به ذات او؛ زیرا مکان‌ها محدود هستند و حدودی

۱. و قوله علیه السلام: «وَبِذَلِكَ وَصَفَ نَفْسَهُ»، اشاره‌ای قوله: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»، و قوله: «إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ»، اشاره‌ای انه مع وحدته و تفرده لا یخلو منه شیء من الاشیاء لانه مقومه و محصل ذاته، و بهذا یدفع الشبهات المذكورة. (ملاصدرا، شرح اصول الکافی، ج ۳، ص ۳۱۷).

۲. و مَبَايِنَتُهُ إِيَّاهُمْ مُفَارَقَتُهُ إِيَّتَهُمْ (صدوق، التوحید، ص ۳۶، باب التوحید و نفی التشبیه، حدیث ۲).

چهارگانه آنها را فرا گرفته است؛ پس هنگامی که خدا با ذات، آنها را فرا گرفته باشد، همین حدود برایش لازم می‌آید.^۱

امام صادق علیه السلام در اینجا صریحاً می‌فرماید که خداوند متعال از خلقت جداست و احاطه خداوند به مخلوقات صرفاً احاطه علمی است و نه احاطه ذاتی. سند این روایت کاملاً صحیح است.

ملاصدرا در ضمن توضیح این روایت نیز به توجیه آن بر طبق مبانی خویش پرداخته است:

اما قول امام علیه السلام که «خدا از خلقت جداست»، یعنی در نوع وحدت با خلق مباینت و جدایی دارد. پس مباینت خدا با آنها مثل مباینت آنها با یکدیگر نیست؛ زیرا مباینت زید از عمرو در تشخیص متباین آنها در مکان‌ها و اوضاع است. پس تنها مباینت خدا با خلقتش در این است که او تام و کامل است و خلق، ناقص هستند و محتاج به او و به سبب او تام و غنی می‌شوند... و اما قول امام علیه السلام که «به سبب اشراف و احاطه و قدرت بر آنها احاطه دارد»، تذکری است بر اینکه مراد از احاطه، احاطه به حسب وضع نیست... بلکه به حسب معنا و حقیقت است؛ مثل احاطه علم بر معلوم و احاطه تام بر ناقص...^۲

حضرت در این روایت نفرموده‌اند مثل احاطه عالم بر معلوم؛ بلکه فرموده‌اند احاطه صرفاً احاطه علمی است و نه چیز دیگر. در این روایت هم صراحتاً بر این نکته تأکید می‌کنند: از امام صادق علیه السلام از آیه شریفه «وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ» پرسیدم. حضرت فرمودند: بله، خدا چنین است. گفتیم: آیا به ذاتش؟ حضرت فرمودند: وای بر تو! همانا مکان‌ها دارای مقدار هستند؛ پس هنگامی که گفتی خداوند به ذاتش در مکانی هست، بر تو لازم می‌آید بگویی که خداوند در مقدارها و غیر آنها (محدودیت‌ها) نیز هست. بلکه خدا جدای از خلقتش است و بر خلقتش به علم و قدرت و احاطه و سلطان و ملک، احاطه دارد و علمش به آنچه در زمین است، کمتر از علم او به آنچه

۱. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي قَوْلِهِ تَعَالَى «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ» فَقَالَ هُوَ وَاحِدٌ وَاحِدٍ الدَّاتِ بَاتِنٌ مِنْ خَلْقِهِ وَبَدَاكَ وَصَفَ نَفْسَهُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ بِالشَّرَافِ وَالْإِحَاطَةَ وَالْقُدْرَةَ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ بِالْإِحَاطَةِ وَالْعِلْمِ لَا بِالذَّاتِ لِأَنَّ الْأَمَّاكِنَ مَحْدُودَةٌ تَحْوِيهَا حُدُودٌ أَرْبَعَةٌ فَإِذَا كَانَ بِالذَّاتِ لَزِمَهَا الْحَوَاطِئُ (محمد بن يعقوب كليني، الكافي، ج ۱، ص ۱۲۷، في قوله تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم، حديث ۵).

۲. وقوله عليه السلام: «باین من خلقه»، ای بیابن الخلق فی نحو الوحدة فلیست متباینه کمباینتم، فان مباینه زید لعمرو فی تشخیصات المتباینه فی الامکنه والاوضاع، فانما مباینته لخلقه بانه تام کامل وانهم ناقصون محتاجون إليه وبه تمامهم وغناهم... وقوله: «بالاشراف والاحاطه والقدرة»، تنبیه علی انه لیس المراد بهذه الاحاطه ما یكون بحسب الوضع کما هی بین الاجسام التي بعضها فی جوف بعض فانها عین المغایرة، بل ما یكون بحسب المعنی والحقیقه، کاحاطه العلم بالمعلوم واحاطه التام بالناقص واحاطه القدرة وهی وجود القادر بما هو قادر بوجود المقدور بما هو مقدور، اذ لا تفاوت بینهما الا بالتمام والنقص (ملاصدرا، شرح أصول الكافي، ج ۳، ص ۳۱۷).

در آسمان هاست، نیست. هیچ چیز از او دور نمی‌شود و اشیا برای او از حیث علم و قدرت و سلطان و ملک و احاطه، یکسان‌اند.^۱

این روایت در واقع، جزء دسته اول روایاتی که در ادامه می‌آید نیز محسوب می‌شود. در تفسیر «بائن» چند روایت دیگر نیز داریم که آنها هم به گونه‌ای دیگر، اطراف مسئله را تبیین می‌کنند. به این روایات توجه کنید: «خدا بائن است، نه به فاصله مسافت»؛^۲ و^۳ یعنی بینونت میان خالق و مخلوقات، از حیث صفات است و نه از حیث مسافت؛ به عبارت دیگر بینونت مکانی مراد نیست؛ بلکه صفات این دو از هم بائن و جدا هستند و خداوند «لیس کمثله شیء»^۴ است.

در روایتی دیگر در تفسیر بینونت می‌خوانیم: «او در اشیا موجود است، نه موجود بودنی که بر او ممنوع باشد، و از اشیا جداست، نه جدایی‌ای که به غیاب از آنها منجر شده باشد».^۵ بینونت خدا به معنای غیبت و عدم علم و احاطه علمی خدا نیست. همچنین کائن فی الاشیاء هم در مورد خداوند صادق است که در ادامه به آن نیز خواهیم پرداخت.

اما روایاتی که برخی برداشت دیگری از آنها شده است:

دسته اول: روایات استوای نسبت خداوند به همه مخلوقات؛ برای مثال به این روایت به سند صحیح دقت کنید:

در باره آیه مبارک «الرحمن علی العرش استوی» از ابی‌عبدالله علیه السلام پرسیدم. حضرت فرمودند: «در همه چیز مساوی است. هیچ چیز به او نزدیک‌تر از چیز دیگری نیست.

۱. سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ» قَالَ كَذَلِكَ هُوَ فِي كُلِّ مَكَانٍ قُلْتُ بِدَائِهِ قَالَ وَيَحْكُ إِنَّ الْأَمَانِ أَقْدَارٌ فَإِذَا قُلْتُ فِي مَكَانٍ بِدَائِهِ لَزِمَكَ أَنْ تَقُولَ فِي أَقْدَارٍ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَلَكِنْ هُوَ بَائِنٌ مِنْ خَلْقِهِ مُحِيطٌ بِمَا خَلَقَ عِلْمًا وَقُدْرَةً وَإِحَاطَةً وَسُلْطَانًا وَمُلْكًا وَتِلْكَ عِلْمُهُ بِمَا فِي الْأَرْضِ بِأَقْلٍ مِمَّا فِي السَّمَاءِ لَا يَبْعُدُ مِنْهُ شَيْءٌ وَالْأَشْيَاءُ لَهُ سَوَاءٌ عِلْمًا وَقُدْرَةً وَسُلْطَانًا وَمُلْكًا وَإِحَاطَةً (صدوق، التوحيد، ص ۱۳۳، باب القدره، حديث ۱۵).

۲. «وَالْبَائِنُ لَا يَتَرَاخَى مَسَافَةً» (نهج البلاغه، ص ۲۱۲، فی صفات الله جل جلاله، وصفات أئمة الدين).

۳. همین تعبیر در روایت دیگری به عبارت دیگری آمده است: «وَتَوْحِيدُهُ تَمْيِيزُهُ مِنْ خَلْقِهِ وَحُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَةٌ صِفَةٌ لَا يَبْنُونَةُ غُرْلَةٌ». (طبرسی، الإحتجاج علی أهل اللجاج، ج ۱، ص ۲۰۱، احتجاجه علیه السلام فیما يتعلق بتوحيد الله وتزیهه عما لا یلیق به من صفات المصنوعین من الجبر والتشبیه والرؤیة والمجیء والذهب والتغییر والزوال والانتقال من حال إلى حال فی أثناء خطبه ومجاری کلامه ومخاطباته ومحاوراته).

۴. اشاره به تعبیر «بینونت صفتی» در مقابل «بینونت عزلی» که در روایت حاشیه گذشته ذکر شد. بینونت در صفت به معنای عدم همسانی صفات، و بینونت عزلی به تباین وجودات تفسیر شده است.

۵. هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ كَائِنٌ لَا كَيْنُونَةٌ مَحْظُورٌ بِهَا عَلَيْهِ وَمِنْ الْأَشْيَاءِ بَائِنٌ لَا بَيْنُونَةَ غَائِبٌ عَنْهَا (ابن شعبة حرانی، تحف العقول، النص، ص ۲۴۴، باب توحيد).

دوری از او دور نیست و قریبی به او نزدیک نشد. در هر چیزی مساوی است»^۱.
 برخی اساتید، این دسته روایات را مؤید قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء دانسته‌اند!^۲
 به این تقریر که طبق بسیط الحقیقه نیز، از آنجا که خداوند متعال وجود برتر همه اشیا را در ذات خود دارد، پس نسبت خداوند متعال با همه اشیا یکسان می‌شود؛ چون وجود برتر همه اشیا در ذات الهی هستند و در نتیجه «خَلَوْا مِنْ خَلْقِهِ» با تقریری که عرض کردیم، درست نخواهد بود. از این روایت همچنین فاعلیت بلاواسطه خداوند متعال برای مخلوقات و احاطه خداوند متعال به نحو یکسان بر همه موجودات و قدرت مطلق خداوند نیز قابل استفاده است.
 یکی از مشکلات ما این است که بسیاری از بزرگوارانی که در حوزه فلسفه کار کرده‌اند، هنگام تحلیل روایات، مطالبی هم را از خودشان بر آن افزوده‌اند. این روایت در مورد اینکه وجه تساوی نسبت به همه اشیا چیست، ساکت است و اتفاقاً به قرینه اینکه در تفسیر آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» بیان شده و عرش در روایات به علم تفسیر شده است، روشن می‌شود که «استوای علمی خداوند متعال به همه چیز» مراد است؛ یعنی خداوند متعال به همه چیز به نحو یکسان عالم است. این مطلب از بدیهیات عقلی در مباحث فلسفه اسلامی است؛ ولی اینکه از آن یک تقریر خاص را اراده کنیم، چیزی جز تحمیل، و تفسیر به رأی روایت نیست؛ دسته دوم: روایات داخل فی الاشیاء. این روایات بسیار زیادند^۳ ولی در اینجا صرفاً به بیان این یک روایت اکتفا می‌کنیم: «در اشیا داخل است، ولی نه مانند داخل بودن چیزی در چیزی، و از اشیا خارج است، ولی نه مانند خارج بودن چیزی از چیزی دیگر»^۴.
 این روایات بر نوعی فی الاشیاء بودن دلالت دارد که چند ویژگی دارد:
 اول اینکه محذور و منعی نداشته باشد. یکی از منع‌ها که در همین روایات اشاره شد،

۱. سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»، فَقَالَ اسْتَوَى فِي كُلِّ شَيْءٍ فَلَيْسَ شَيْءٌ أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ لَمْ يَبْعُدْ مِنْهُ بَعِيدٌ وَلَمْ يَقْرُبْ مِنْهُ قَرِيبٌ اسْتَوَى فِي كُلِّ شَيْءٍ (محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۲۸، فی قوله تعالی ما یكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم، حدیث ۸).
۲. جواد خرمیان، قواعد عقلی در قلمرو روایات، ج ۱، ص ۲۲۹.
۳. برای مشاهده تفصیلی روایات ر.ک: رابطه خالق و مخلوق در مکاتب فلسفه اسلامی و روایات شیعه، ص ۱۱۸-۱۰۴.
۴. «وَلَا يُقَالُ لَهُ أَمَامٌ دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ دَاخِلٍ فِي شَيْءٍ وَخَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ خَارِجٍ مِنْ شَيْءٍ» (محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۸۶، باب أنه لا يعرف إلا به، حدیث ۲. همچنین ر.ک: برقی، المحاسن، ج ۱، ص ۲۴۰، باب جوامع من التوحید، حدیث ۲۱۷).
۵. موارد بیش از اینهاست. ر.ک: جواد خرمیان، قواعد عقلی در قلمرو روایات، ج ۲، ص ۱۷۱-۱۷۵.



بررسی تطبیقی رابطه خالق و مخلوقات از منظر ابن سینا و روایات شیعه

داخل بودن مکانی است؛ یعنی اگر خداوند متعال داخل بُعد مکانی اشیا هم باشد، لازمه‌اش، به تصریح روایات سابق، مکانمند بودن ذات مقدس الهی است که باطل است. به نظر می‌آید که این محذور به تحلیل ملاصدرا هم وارد می‌شود؛ زیرا لازمه اینکه ممکنات، مراتب حقیقت یک وجود واحد شخصی باشند، این است که آن وجود واحد شخصی در تمام حیثیات این مرتبه حضور داشته باشد و این معنایش مکانمند بودن آن ذات در این مرتبه است. بنابراین به نظر می‌رسد که لازمه کلام او این باشد؛ هر چند که او خود نخواهد به این لازم ملتزم شود؛ زیرا وجود ذات مراتب در نظر ملاصدرا، شبیه ساختمان چند طبقه نیست که خصوصیات یک طبقه به طبقه دیگر سرایت نکند.

دسته سوم: روایت «بینونة صفة لا بینونة عزلة»

بینونت در صفت به معنای عدم همسانی صفات است و بینونت عزلگی به تباین وجودات تفسیر شده است.^۱

ه) شباهت بین خداوند و معلول اول

عدم صحت وجود شباهت بین خدا و مخلوق در روایات ما جزو مسلمات است. آنچه در روایات ما تقریباً به صورت صریح آمده است، مبنای «اثبات بغیر تشبیه» است؛ یعنی اصل معانی کمالی به خداوند متعال نسبت داده می‌شود (نفی الهیات سلبی)، ولی هیچ نحوه شباهتی بین مصادیق آن دو نیست. با مثلاً مصادق علم خداوند متعال به علم ما شباهتی ندارد، ولی اصل معنای علم به معنای واحد بر هر دو قابل نسبت دادن است. به این روایت به عنوان یک شاهد توجه بفرمایید:

امام رضا^{علیه السلام} به من فرمودند: «چه خواهی گفت اگر به تو گفته شود: آیا خداوند شیء است یا نه؟» من به حضرت عرض کردم: «جواب می‌دهم خداوند متعال برای خود شیئیت را ثابت کرده است، آنجا که در قرآن فرموده است: ﴿چه چیزی شهادتش بزرگ است. بگو الله شهید است بین و شما﴾. پس من می‌گویم خدا شیء است، نه مانند اشیاء؛ زیرا در نفی شیئیت خدا، ابطال و نفی خدا نفهته است». امام به من فرمودند: «راست گفתי و درست گفתי». سپس حضرت

۱. در این قسمت نیز مرحوم ملاصدرا، مطلب مطرح شده در روایات را بر مبنای خویش حمل کرده‌اند و «بینونة صفة» را به معنای بینونت به قهر و غلبه خداوند متعال و خضوع موجودات در مقابل او توضیح داده‌اند! (ر.ک. ملاصدرا، شرح اصول الکافی، ج ۳، ص ۴۰۳، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۵۲ و ۴۶۲).

رضا علیه السلام به من فرمودند: «در توحید سه مذهب وجود دارد: نفی و تشبیه و اثبات بدون تشبیه. مذهب نفی و تشبیه جایز نیست؛ زیرا الله تبارک و تعالی به هیچ چیز شباهت ندارد و راه درست در راه سوم است که اثبات بدون تشبیه است»^۱.

و) خلق بر اساس صوری در خارج از ذات الهی است

مسئله علم پیشین خداوند و تقریری که ابن سینا از آن ارائه می‌دهد نیز با فضای روایی ما در تعارض است و روایات ما در دو جهت با آن اختلاف دارند: اول اینکه علم را ذاتی می‌دانند و هر نوع واسطه‌ای را، چه قبل از خلق و چه بعد از خلق، نفی می‌کنند؛ دوم اینکه خلق را بر اساس صور نمی‌دانند.

اما روایات دسته اول بسیار است که در اینجا تنها به دو نمونه از آنها اشاره می‌کنیم:

- به امام صادق علیه السلام عرض کردم: «به نظر شما، آیا خدا آنچه را بود و آنچه را تا روز قیامت خواهد بود، می‌دانست؟» امام فرمودند: «بله، قبل از اینکه آسمان‌ها و زمین را خلق کند، به آنها عالم بود»^۲؛

- از امام صادق علیه السلام پرسیدم: «آیا چیزی امروز هست که در علم خداوند نبوده باشد؟» حضرت فرمودند: «خیر، بلکه در علم خدا بوده است، قبل از اینکه آسمان‌ها و زمین را ایجاد کند»^۳.

۱. «حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ مَسْرُورٍ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرِ بْنِ بُطَّةَ قَالَ حَدَّثَنِي عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ علیه السلام مَا تَقُولُ إِذَا قِيلَ لَكَ أَخْبِرْنِي عَنْ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ شَيْءٌ هُوَ أَمْ لَا قَالَ فَقُلْتُ لَهُ قَدْ أَثْبَتَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ نَفْسَهُ شَيْئًا حَيْثُ يَقُولُ قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ فَأَقُولُ إِنَّهُ شَيْءٌ لَا كَالْأَشْيَاءِ إِذْ فِي نَفْيِ الشَّيْئِيِّ عَنْهُ إِبْطَالُهُ وَتَفْيِهُ قَالَ لِي صَدَقْتَ وَأَصَبْتَ ثُمَّ قَالَ لِي الرَّضَا علیه السلام لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةٌ مَذَاهِبٌ نَفْيٌ وَتَشْبِيهٌُ وَإِثْبَاتٌ بَعْدَ تَشْبِيهِهِ فَمَذْهَبُ النَّفْيِ لَا يَجُوزُ وَمَذْهَبُ التَّشْبِيهِ لَا يَجُوزُ لِأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ وَالسَّبِيلُ فِي الطَّرِيقَةِ الثَّلَاثَةِ إِثْبَاتٌ بَلَا تَشْبِيهِهِ». (محمد بن علی بن الحسین ابن بابویه، التوحید، ص ۱۰۷، باب انه تبارک و تعالی شیء، ح ۸. همچنین روایتی مشابه در: محمد بن مسعود عیاشی، تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۳۵۶، [سورة الأنعام (۶): آیه ۱۹]، ح ۱۱).

۲. «أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَرَأَيْتَ مَا كَانَ وَمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَلَيْسَ كَانَ فِي عِلْمِ اللَّهِ قَالَ فَقَالَ بَلَى قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ». (محمد بن علی بن الحسین ابن بابویه، التوحید، ص ۱۳۵، باب العلم، ح ۵).

۳. «حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى بْنِ عَمْرَانَ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ وَإِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ جَمِيعًا عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ يَعْني أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام هَلْ يَكُونُ الْيَوْمَ شَيْءٌ لَمْ يَكُنْ فِي عِلْمِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ لَا بَلْ كَانَ فِي عِلْمِهِ قَبْلَ أَنْ يُنْشِئَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ». (محمد بن علی بن الحسین ابن بابویه، التوحید، ص ۱۳۵-۱۳۶، ح ۶).



بررسی تطبیقی رابطه خالق و مخلوقات از منظر ابن سینا و روایات شیعه

اما برای دسته دوم می‌توان به این چند روایت اشاره کرد:

- خدا اشیا را از اصول ازلی و از موجودات اولیه ابدی، خلق نکرد؛ بلکه خلق کرد آنچه را خلق کرد؛ سپس حدش را برپا کرد و به آن صورت بخشید؛ پس صورتش را نیکو گردانید؛^۱
- پس آنچه را خلق کرد، به صورت بدیع آفرید، بدون مثالی که پیشی گرفته باشد؛^۲
- همانا خداوند عز و جل اشیا را به صورت بدیع بر غیر مثالی که قبل از آنها باشد، آفرید؛ پس آسمان‌ها و زمین‌ها را به صورت بدیع آفرید، در حالی که قبل از آنها آسمان‌ها و زمین‌هایی نبودند؛^۳

- و آنچه را به آن صورت بخشید، از غیر مثالی صورت بخشید.^۴

(ز) خیر محض آفریدن خداوند و از لوازم ماده بودن شرور

اینکه مخلوقات خداوند متعال در نهایت اتقان هستند، در آیات و روایات زیادی مورد اشاره قرار گرفته است؛ از جمله این آیه مبارکه: «صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ»؛ «آفرینش خدا که هر چیزی را متقن آفرید».

ولی اینکه لازمه عالم ماده ایجاد شرور است، در روایات یافت نشد. آنچه اجمالاً ممکن است از روایات برداشت شود، این است که شرور از لوازم اختیار انسان است. یعنی اگر مردمان درست اعمال اختیار کنند، به فرمایش قرآن، سراسر زندگیشان برکات می‌شود. به این آیه مبارکه توجه کنید:

﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ لَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾؛ «و اگر بر فرض اهل شهرها ایمان می‌آوردند و تقوا پیشه

۱. «لَمْ يَخْلُقِ الْأَنْبِيَاءَ مِنْ أُصُولِ أَرْزَلِيَّتِهِ وَ لَمْ مِنْ أَوَائِلِ أَيْدِيَّتِهِ بَلْ خَلَقَ مَا خَلَقَ فَأَقَامَ حِدَّةً وَ صَوَّرَ فَأَحْسَنَ صُورَتَهُ لَيْسَ لِشَيْءٍ مِنْهُ امْتِنَاعٌ وَ لَمْ لَهُ بَطَاعَةٌ شَيْءٌ أَنْتِفَاعٌ عِلْمُهُ بِالْأَمْوَاتِ الْمَاضِيْنَ كَعِلْمِهِ بِالْأَحْيَاءِ الْبَاقِيْنَ وَ عِلْمُهُ بِمَا فِي السَّمَاوَاتِ الْعُلَى كَعِلْمِهِ بِمَا فِي الْأَرْضِيْنَ السُّفْلَى». (نهج البلاغه، ص ۲۳۳، ابتداع المخلوقين).

۲. «فَكَانَ ابْتِدَاعُ مَا خَلَقَ بَلَاءً مِّثَالِ سَبَقٍ» (محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۳۵، باب جوامع التوحید، ح ۱؛ محمدبن علی بن الحسین ابن بابویه، التوحید، ص ۴۳، باب التوحید و نفی التشبیه، ح ۳).

۳. «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ ابْتَدَعَ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا بِعِلْمِهِ عَلَى غَيْرِ مِثَالٍ كَانَ قَبْلَهُ فَاِبْتَدَعَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِيْنَ وَ لَمْ يَكُنْ قَبْلَهُنَّ سَمَاوَاتٌ وَ لَمْ يَكُنْ قَبْلَهُنَّ أَرْضُونَ». (محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۵۶، باب نادر فيه ذكر الغيب، ح ۲).

۴. «وَ صَوَّرَتْ مَا صَوَّرَتْ مِنْ غَيْرِ مِثَالٍ». (الصحيفة السجادية، ص ۲۱۰، دعای ۴۷، «و كان من دعائه عليه السلام في يوم عرفة»).

می‌کردند، به تحقیق بر آنها برکاتی از آسمان و زمین نازل می‌کردیم؛ ولی تکذیب کردند. پس ما هم آنها را به آنچه کسب می‌کردند گرفتار کردیم.^۱

در روایات بسیاری داریم که بلاهای طبیعی مختلف ناشی از گناهان است^۲ یا گاه منجر به فقر می‌شود.^۳ ضمن اینکه در روایات بسیاری، اینکه اصل فقر و بیماری و گرفتاری خیر نباشد، رد شده است؛^۴ خصوصاً برای مؤمن که هر چه برای او اتفاق بیفتد، خیر است.^۵ مگر اینکه شر به معنای مطلق بیماری و فقر و امثال اینها تفسیر شود که در این صورت، حتی شرووری را که سبب تقویت وجود شخص بیمار و فقیر می‌شود، شامل می‌شود که در این صورت به جهان ماده اختصاص نخواهد داشت؛ زیرا عذاب برزخی و اخروی نیز به معنایی نزدیک به این تفسیر می‌شود.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. امام زین‌العابدین علیه السلام، علی بن الحسین علیه السلام، **صحیفه سجادیه**، چاپ اول، قم، دفتر نشر الهادی، ۱۳۷۶ ش.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی بن الحسین، **التوحید**، هاشم حسینی، چاپ اول، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.
۳. _____، **الخصال**، علی‌اکبر غفاری، چاپ اول، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ ش.
۴. ابن سینا، الحسین بن عبدالله ابو علی، **الشفاء (الالهیات)**، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ ق.

۱. اعراف، ۹۶.

۲. برای نمونه: «حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ الْكُوفِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَسَّانَ عَنْ عَمِّهِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَثِيرٍ الْهَاشِمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِذَا فَشَتْ أَرْبَعَةٌ ظَهَرَتْ أَرْبَعَةٌ إِذَا فَشَا الزُّنَا ظَهَرَتْ الزَّلَازِلُ وَإِذَا أُمْسِكَتِ الزُّكَاةُ هَلَكَتِ الْمَاشِيَةُ وَإِذَا جَارَ الْحَاكِمُ فِي الْقَضَاءِ أُمْسَكَتِ الْقَطْرُ مِنَ السَّمَاءِ وَإِذَا خُفِرَتِ الدِّمَةُ نُصِرَ الْمُشْرِكُونَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ» (محمد بن علی بن الحسین ابن بابویه، **الخصال**، ج ۱، ص ۲۴۲، باب إذا فشئت أربعة ظهرت أربعة، ش ۹۵؛ محمد بن الحسن طوسی، **تهذیب الأحکام**، تحقیق خراسان، ج ۳، ص ۱۴۸، باب صلاة الاستسقاء، ح ۱).

۳. ر.ک: محمد بن یعقوب کلینی، **الکافی**، ج ۵، ص ۵۴۱، باب الزانی، ح ۳۰۲.

۴. ر.ک: همان، ج ۸، ص ۲۵۳، حدیث القباب.

۵. محمد بن علی بن الحسین ابن بابویه، **التوحید**، ص ۳۹۸ - ۴۰۵.

۵. ابن سینا، الحسین بن عبدالله ابو علی، **المباحثات**، چاپ اول، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱ش.
۶. برقی، احمد بن محمد بن خالد، **المحاسن**، جلال الدین محدث، چاپ دوم، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ق.
۷. ثقفی، ابراهیم بن محمد بن سعید بن هلال، **الغارات**، عبدالزهرا حسینی، چاپ اول، قم، دارالکتب الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۸. حلی، حسن بن سلیمان بن محمد، **مختصر البصائر**، مشتاق مظفر، چاپ اول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۱ق.
۹. خرمیان، جواد، **قواعد عقلی در قلمرو روایات**، چاپ اول، «بی جا»، قم، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، زمستان ۱۳۸۸ش.
۱۰. رضی، محمد بن الحسین، **نهج البلاغه**، صبحی صالح، چاپ اول، قم، هجرت، ۱۴۱۴ق.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، **الاسفار الاربعه**، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۱۲. _____، **شرح اصول کافی**، محمد خواجهوی، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **بداية الحكمة**، چاپ اول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم، بی تا.
۱۴. طوسی، محمد بن الحسن، **الامالی**، مؤسسه البعثة، چاپ اول، قم، دارالتقافة، ۱۴۱۴ق.
۱۵. _____، **تهذیب الاحکام**، حسن موسوی خراسانی، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۱۶. عبودیت، عبدالرسول، **درآمدی به نظام حکمت صدرایی**، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۶ش.
۱۷. عیاشی، محمد بن مسعود، **تفسیر العیاشی**، سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ اول، تهران، المطبعة العلمية، ۱۳۸۰ق.
۱۸. غزالی، محمد، **تهافت الفلاسفه**، تهران، دنیا، سلیمان، شمس تبریزی، ۱۳۸۲ش.

۱۹. کرد فیروزجایی، یارعلی، حکمت مشا، چاپ اول، مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۳ش.

۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، علی اکبر، غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ق.

۲۱. میرداماد، محمدباقر بن محمد، التعلیقه علی اصول الکافی، مهدی رجائی، چاپ اول، قم، خیام، ۱۴۰۳ق.

نرم افزارها

۱. نرم افزار جامع الاحادیث ۳,۶.

۲. نرم افزار جامع التفاسیر ۳.

۳. نرم افزار درایة النور ۱,۲.

۴. نرم افزار کتابخانه حکمت اسلامی ۳.