

نگاهی به پاره‌های از قواعد کلی عقلی در پرتو روایات*

□ حجت‌الاسلام سید عزیز موسوی پروانی
طلبه سطح چهار مجتمع آموزش عالی فقه

چکیده

روایات به جا مانده از رسول خدا ﷺ و اهل بیت علیهم السلام که متصل به وحی است، سرشار از معارف الهی است و فهم آن، دغدغه اندیشمندان الهی هر عصری بوده است. هر اندیشمندی به فراخور مشرب خود، بهره‌ای از این واژگان نورانی برده است. تفقه در دین به مفهوم عام آن، شامل تفقه در تمام ابعاد معارف الهی است، که خردورزان و اندیشمندان عرصه معقولات را به مانند فقیهان بر آن داشته است تا آنان نیز با حضور در عرصه دین به مقدار فهم خود از این خرمن وحی خوشه‌چینی نمایند. بر این اساس حکیمان و عارفان توانسته‌اند به مقدار تلاش و خوض خود، در کلمات و حیاتی معصومان علیهم السلام بسیاری از اندیشه‌های صحیح عقلانی خود را پی‌ریزی کنند و دستاوردهای عقلی بشری را با آن روایات تصحیح و مستقیم نمایند. در این مقاله، به بیان شواهدی می‌پردازیم که بهره‌گیری فلاسفه و عرفا را در وام‌گیری اندیشه‌های خود از معصومان نشان می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: قواعد روایی - عقلی، روایات اهل بیت، معلول، حدوث، قدیم، ازلی، سبب.

*. وصول: ۱۳۸۸/۱۲/۱۶؛ تصویب: ۱۳۸۹/۵/۱۵.

مقدمه

روایات معصومان علیهم السلام کلمات ارزشمندی است که از گذشته تاکنون دستمایه خردورزی و حکمت‌اندوزی دانشمندان در تمامی عرصه‌های معارفی بوده است. چنان‌که فقیهان نکته‌سنج پس از سالها تفقه و تدبر، از این بی‌کران واژه‌های نور، نکته‌هایی گرفته و از آن، قواعد کلی استنباط کرده و بنیانهای فقهی تازه‌ای برپا کرده‌اند، و این هم به سفارش خود حضرات بوده است (حر عاملی، وسایل الشیعه ۱۴۰۶: ۲۷/۶۲). لذا از کتاب *القواعد و الفوائد* شهید اول گرفته تا *القواعد الفقهیه*، اثر بجنوردی، و دیگر آثار مکتوب فقیهان تا روزگار معاصر، نشان از همت بلند فقیهان در عرصه تفقه دین در بخش احکام است. همان‌گونه که قرآن سفارش به تفقه در دین نموده است (توبه: ۱۲۲) و روایات نورانی نیز بر آن تأکید کرده‌اند (کلینی، *الکافی* ۱۳۶۵: ۱/۳۱) «تفقه» در معنای اصیل آن، شامل همه ابعاد معرفتی از فقه و تفسیر قرآن، حدیث‌شناسی، عقاید، شناخت مبدأ و معاد، و دیگر شاخه‌های معارف اسلامی می‌شود. همان‌طور که فقها از روایات فقهی به کشف و استنباط احکام فقهی دست می‌زنند، روایات دیگر هم می‌تواند مستند جواز استنباط قواعد عقلی از روایات قرار گیرد. چنان‌که در روایتی که امام رضا علیه السلام در مکالمه با عمران صابی پس از استدلال بر اینکه علم خداوند به ذات خود به کمک «صورت‌های علمی» و «تصورات» - آن‌گونه که در ذهن انسان متبلور است - نیست می‌فرماید:

یا عمران! أَلَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ تَعْلَمَ أَنَّ الْوَاحِدَ لَيْسَ يَوْصَفُ بِضَمِيرٍ ... فَاعْقِلْ ذَلِكَ وَابْنِ عَلَيْهِ مَا عَلِمْتَ صَوَاباً؛ ... ای عمران! سزاوار است دریابی که خداوند یکتا، متصف به ذهن و ضمیر نیست ... این (نکته علمی) را با عقل خویش دریاب و برپایه و اساس آن، مطالب درست دیگر را استوار ساز (قمی، التوحید ۱۴۱۶: ۴۳۲).

امام رضا علیه السلام در این سفارش نورانی، که در بحث توحید و صفات ارجمند الهی است، با همه پیچیدگیهایی که دارد، به اندیشه صاحبان عقلی اعتماد می‌فرماید و داده‌های عقلانی‌ای را معتبر و کارساز می‌داند که بر پایه اصول و مبانی کلام الهی و معصومان استوار گشته باشد. بر این اساس، حکیمان و عارفان نیز به ویژه حکمت‌اندوزان در فلسفه صدرایی از این دانش ربوبی توشه‌ها برگرفته و پاره‌ای از بنیادهای عقلی فلسفی خویش را بر اساس آن، پی ریخته‌اند.

از آنجا که امامان معصوم علیهم السلام سرسلسله قبیله عاقلان و خردورزان و نیز پیشوای اندیشه‌های تابناک هستند، گفتار آنان نیز آمیخته با خرد ناب آسمانی و آموخته از کلام وحی ربانی است که خردمندان می‌توانند با عقل و درایت در پی یافتن قواعد عقلی برآیند و به کاوش عقلانی در این آموزه‌های ناب معارفی بپردازند. این قواعد عقلی می‌تواند در ظاهر کلمات حضرات معصومان علیهم السلام، یا در پس‌زمینه‌های کلمات آنان یافت شود. نکته اینجاست که چنانچه فیلسوف یا فیلسوفانی پیش از آنان و یا پس از آنان پیرامون این گونه قواعد، بحث و کاوش کرده باشند، از اعتبار کلام معصوم نخواهد کاست و نیز بر ارزش و ارجمندی آن هم نمی‌افزاید. بر این اساس، مشابه‌یابی بین احادیث هیچ‌گاه نشانه‌ی وام‌داری امامان به فلاسفه یونان و ایران و شرق و غرب نیست. استشهاد امام به کلام دیگران تنها به این جهت است که زمینه‌ای را برای انس روحی و روانی مخاطب ایجاد کند و فکر عمومی را برای دریافت درست استدلال امام آماده سازد. اگر گفته شود کلامی از امام، بیان‌کننده یکی از قواعد فلسفی یا عرفانی است. پس نه جای ترس و بیم بر سر ایمان خویش است و نه جای تکفیر و ایمان‌سوزی. بنابراین، بر پژوهشگر معارف الهی روشن است که این معادل‌یابی تنها تأنیس خرده‌های کوتاه انسانی با معارف والای الهی اهل بیت علیهم السلام است و تنها وسیله‌ای برای هموارسازی درک و درایت حکمت‌های جاودانی رسول خدا صلی الله علیه و آله و خاندان مطهر اوست.

از آنجا که قواعد هر علمی، یک سلسله قضایایی است که پیوسته زیربنای مسائل آن علم قرار می‌گیرد، در علم حکمت الهی نیز اصول و قواعدی وجود دارد که می‌تواند در بسیاری از مسائل آن به عنوان زیربنا مطرح باشد. بنابراین، در این مقاله گاهی از قضایا و گزاره‌ها به عنوان قواعد عقلی یاد می‌شود و گاه به عنوان اصل عقلی. در این پژوهش بین این اصطلاح تفاوتی گذارده نشده است، چرا که نویسنده معتقد است هر آنچه عقل با معیارهای خویش بپذیرد و در اختیار خردمند قرار دهد، می‌تواند عنوان قاعده یا اصل را با خود یدک بکشد، و مراد ما از قاعده در اینجا همین است.

پس از این مقدمه به بیان سرفصلها و سرشاخه‌هایی از اصول و اندیشه‌های فلاسفه و گاه متکلمان می‌پردازیم که از روایات به عنوان قواعد کلی عقلی، در اصول اندیشه‌های خود بهره برده‌اند:

۱. **كُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مَعْلُومٌ**؛ هر ایستایی بر غیر خودش، معلول است.

این قاعده نورانی را می‌توان در چند مورد از احادیث معصومان یافت. در خطبه‌ای از امام رضا علیه السلام آمده است:

كُلُّ مَعْرُوفٍ بِنَفْسِهِ مَصْنُوعٌ وَ كُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مَعْلُومٌ (قمی، التوحید:

۳۵؛ مجلسی، بحارالانوار ۱۴۰۴: ۴/۲۲۷؛ شیخ مفید، الامالی ۱۴۱۳:

۲۵۳؛ قمی، عیون اخبار الرضا ۱۳۷۸: ۱/۱۴۹)؛ هر آنچه به ذاتش

شناخته شود، آفریده است و هر ایستا، بر غیر خودش معلول است.

امام علی علیه السلام می‌فرماید:

كُلُّ مَعْرُوفٍ بِنَفْسِهِ مَصْنُوعٌ وَ كُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مَعْلُومٌ (نهج البلاغه: خطبه

۱۸۶، دیلمی، اعلام الدین ۱۴۰۸: ۵۹؛ طوسی، الامالی ۱۴۱۴: ۲۲؛

طبرسی، الاحتجاج ۱۴۰۳: ۲/۳۹۸). هر آنچه به ذاتش شناخته شود

مصنوع است؛ و هر آنچه بر غیر خودش پابرجا باشد، معلول است.

نیز از امام علی علیه السلام با بیانی دیگر آمده است:

كُلُّ مُوجُودٍ فِي سِوَاهُ مَعْلُومٌ؛ (حرانی، تحف العقول ۱۴۰۴: ۶۲). هر آنچه در غیر خودش موجود باشد، معلول است.

متکلمان، موجودات عالم و تمامی ممکنات را نیازمند خداوند می‌دانند و علت این نیاز را در حدوث او می‌بینند. یعنی از آنجا که ممکن، مسبوق به عدم زمانی است، ناگزیر برای خروج از این عدم، نیازمند خدای بی‌نیاز است که او را از کتم عدم به قلمرو وجود درآورد. موجودات در مرحله بقا نیز همچنان محتاج‌اند که این امر را در چند عرصه از مباحث متکلمان می‌توان یافت:

الف) در مقام نیاز ممکن به علت در مرحله حدوث. عبارت آنان چنین است: *إِنَّ الْمَمْكَنَ، مَحْتَاجٌ إِلَى الْمُؤَثِّرِ، الْحَكْمُ بِحَاجَةِ الْمَمْكَنِ إِلَى الْمُؤَثِّرِ ضَرُورِي* (لاهیجی، شوارق الالهام ۱۳۸۵: ۱ / ۱۴۱)؛ موجود ممکن احتیاج به مؤثری دارد، احتیاج ممکن به مؤثر، امری بدیهی است.

ب) در مقام نیاز ممکن به علت در مرحله بقا: *الممكن في بقاءه يحتاج إلى المؤثر (حلی، كشف المراد ۱۴۲۶: ۳۷)؛ الممكن الباقي مفتقر إلى العلة مادام باقياً (لاهیجی، همان: ۱ / ۱۴۴).*

فلیسوف مشائی، و در گستره‌ای فراتر، اکثر فلسفه‌دانان در مکاتب فلسفی رایج، علت نیاز ممکن به واجب را جنبه امکان ماهوی او می‌دانند. از آنجا که در دیدگاه این گروه، نسبت وجود به ممکن، در هر قضیه حمله‌ای دارای کیفیت و جهت (به اصطلاح منطقی) امکان است، یعنی اتصاف وجود و عدم نسبت به ذات ممکن یکسان است، ناگزیر آنچه او را از این مرز استوا خارج می‌کند، باید وجودی مستقل و واجب باشد، که نسبت وجود به او ضروری، دائمی و ازلی فرض شده باشد. عبارتهای آنان چنین است:

ان الممكن الوجود، معلول (ابن سینا، الشفاء ۱۴۰۴: ۳۷ به بعد)؛ الممكن، يحتاج إلى العلة، ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجوداً من ذاته ...

فوجود کل ممکن الوجود من غیره (ابن سینا، الاشارات ۱۴۰۲: ۱۹ / ۳ به بعد)؛ کل ما کان ممکن الوجود بذاته فأنه یوجد بغير لامحالة و «من خواص ممکن الوجود بذاته أنه یحتاج إلى شیء واجب وجوده حتی یوجد» (ابن سینا، التعليقات ۱۳۷۹: ۵۳ و ۲۸).

در حکمت صدرایی، علت نیاز ممکن به واجب تنها در جنبه ماهوی او نیست، بلکه در این سامانه فلسفی، اصل وجود ممکن را نیازمند به ذات واجب و غنی مطلق می دانند. ممکنات به لحاظ اصل وجود امکانی خویش، نیازمند به وجودی مستقل، بی نیاز و ازلی، در همه جهات وجودی هستند.

این امکان که از آن به «امکان فقری» یاد می کنند، همان ایستایی ذاتی ممکن به غیر است که در احادیث پیش گفته، بدان اشاره شد و حکیمان پرورش یافته در حکمت صدرایی بر این اندیشه اند که وجود ممکنات، وجودی رابط و ذاتاً غیر مستقل است که عین فقر و ناداری است و به اقتضای همین وجود فقری، ضرورت می یابد که در سلسله هستی، وجود غنی، کامل و نامتناهی وجود داشته باشد. در این دیدگاه، سر سلسله هستی، وجود صمدی حق است که تمامی موجودات امکانی از صادر اول تا پایانی ترین مراتب وجود، یعنی موجود هیولایی که هم مرز عدم است، همه و همه از وجود به یک معنای واحد بهره مند هستند، هر چند هر یک در مرتبه ای از وجود قرار دارند و جنبه ماهوی آنان نیز از همین حد و مرتبه وجودی آنها انتزاع می شود.

درباره «امکان فقری و فقر وجودی ممکنات» عین عبارت چنین است:

فإمكان الماهیات الخارج عن مفهومها الوجود عبارة عن لاضرورة وجودها و عدمها بالقیاس إلى ذاتها من حیث هی هی؛ و إمكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطة و متعلقة و بحقائقها روابط و تعلقات إلى غیرها. فحقیقتها تعلقية ذواتها ذوات لمعانیة لا استقلال لها ذاتاً و وجوداً بخلاف

الماهیات الكلية (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة ۱۹۸۱: ۱ / ۸۶).

۲. كُلُّ مُتَحَرِّكٍ مُحْتَاجٌ إِلَى مَنْ يَحْرُكُهُ أَوْ يَتَحَرَّكُ بِهِ؛ هَرِّمَتْ حَرَكَةَ نِيَاظَمِنْد چيزی است که او را به حرکت درآورد یا به کمک او حرکت کند.
امام کاظم علیه السلام در پاسخ به گروهی که قائل بودند خداوند از عرش به آسمان دنیا فرو می‌آید، فرمود:

أما قول الواصفين أنه ينزل تبارك و تعالی فأنما يقول ذلك من ينسب به إلى نقص أو زيادة و كلُّ مُتَحَرِّكٍ مُحْتَاجٌ إِلَى مَنْ يَحْرُكُهُ أَوْ يَتَحَرَّكُ بِهِ. فظن بالله الظنون فهلك. فاحذروا في صفاته من أن تقفوا له على حدِّ تحدونه بنقص أو زيادة أو تحريك أو تحرك أو زوال أو استئزال أو نهوض أو قعود (قمی، التوحيد: ۱۸۳؛ کلینی، الکافی: ۱ / ۱۲۵؛ طبرسی، الاحتجاج: ۲ / ۳۸۶؛ مجلسی، همان: ۳ / ۳۱۳).

این اصل فلسفی که در کتب فلسفی و کلامی به صورت «کُلُّ مُتَحَرِّكٍ لَهُ مُحَرِّكٌ» و «اَکَل حَرَكَةٌ لَا بَدَّ لَهَا مِنْ مُحَرِّكٍ» آمده است (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة: ۳ / ۵، ۴۱ و ۳۹؛ همان: ۶ / ۴۳؛ همان: ۷ / ۲۶۷؛ طباطبایی، بدایة الحکمة ۱۳۱۶: ۱۵۶؛ طوسی، مصارع المصارع ۱۳۸۳: ۱۱۸؛ صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیة ۱۳۸۲: ۱۳۳؛ همان، شرح الهدایة ۱۴۲۲: ۱۰۷؛ میرداماد، القبسات: ۳۸۳؛ بیرونی، التحقیق ما للهند: ۲۴۴) و مفاد آن با عبارات متفاوتی بیان شده، آن است که هر حرکت کننده‌ای که حرکت را پذیرفته است، نیازمند به حرکت دهنده‌ای است که آن را به حرکت درآورده باشد. برای این اصل دلایل متعددی بیان کرده‌اند. یکی از آن دلایل همان چیزی است که جناب فخررازی آورده است:

اگر جسم خود به خود متحرک باشد و مستغنی از غیر باشد، باید هیچ‌گاه ساکن نشود و آرام نگیرد، چرا که تحرک ذاتی جسم بوده و ذاتی شیء از شیء قابل انفکاک نخواهد بود اما مشاهده می‌کنیم که

جسم در برخی اوقات ساکن است. روشن می‌گردد که حرکت، ذاتی جسم نیست. لذا می‌توان گفت: جسم در متحرک بودن به غیر نیازمند است (فخررازی، المباحث المشرقیة ۱۴۲۹: ۱/ ۷۶۷).

این اصل عقلی که آن را به ارسطو نسبت می‌دهند، در اثبات وجود خداوند بر اساس فلسفه ارسطویی و نیز در دیدگاه متکلمان کارساز است. اثبات محرک اول که خود، متحرک نیست، از لوازم این قاعده عقلی است. جناب شیخ رئیس نیز به کمک این قاعده به اثبات محرک اول یعنی خداوند پرداخته است (ابن سینا، الاشارات: ۲/ ۲۱۲).

حرکت در کتابهای کلامی و فلسفی بر اساس فاعل حرکت، قابل حرکت و مقوله حرکت، به گونه‌های متفاوتی تقسیم شده است (ابن سینا، الاشارات: ۲/ ۲۱۲؛ صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة: ۳/ ۲۱۱). از جهت فاعل حرکت به سه گونه: حرکت طبیعی، ارادی و قسری قابل انقسام است. در حرکت ارادی و طبیعی، محرک یعنی فاعل و ایجاد کننده حرکت، موجودی جدا و متمایز از متحرک نیست، هرچند فاعل حرکت در حرکت قسری نیز طبیعت مقسوره است و به گونه‌ای در این نوع نیز محرک، تمایز وجودی از متحرک ندارد، ولی در اصطلاح این گونه قرار داده شده است. این نکته یعنی تفاوت حرکت‌های ارادی و طبیعی با حرکت قسری، شاید همانند نکته‌ای است که در روایت فوق با افزودن عبارت «أو یتحرک به» در پایان بدان اشاره شد تا بیانگر حرکت ارادی و طبیعی باشد که در آنها متحرک در حقیقت به کمک نفس و طبع خویش حرکت می‌کند، بر خلاف حرکت قسری که موجودی دیگر آن را به حرکت در می‌آورد.

۳. کل ما وقع فی الوهم فالله تعالی خلافة؛ هر آنچه در وهم آدمی گنجد، خداوند متعال غیر آن است.

حدیثی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمود:

من شبه الله بخلقه فهو مشرک. أن الله تبارک و تعالی لا يشبه شيئاً و

لا يشبهه شيء و كل ما وقع في الوهم فهو بخلافه (قمی، التوحيد: ۹۹، کلینی، الکافی ۱۳۶۵: ۱/۱۰۶؛ طبرسی، مشکاة الانوار ۱۳۸۵: ۱۰؛ ابن شهر آشوب، متشابه القرآن ۱۳۲۸: ۱/۵؛ الكراچکی، كنزالفوائد ۱۴۱۰: ۲/۴۱؛ اربلی، كشف الغمة ۱۳۸۱: ۲/۱۷۸؛ شیخ مفید، الارشاد: ۲/۲۰۴؛ مجلسی، همان: ۳/۲۶۷، ۲۹۰ و ۲۹۹)؛ آن کس که خداوند را به آفریده‌هایش تشبیه کند مشرک است. خداوند پاک و بلند مرتبه با چیزی نیست و چیزی نیز با او مشابهت نمی‌کند و هر آنچه در وهم انسان درآید، خداوند بر خلاف آن است.

در روایتی دیگر به همین مضمون آمده است: علی عليه السلام می‌فرماید: «أنه ربّ غيرُ مربوب مخلوق ما تصوّر فهو بخلافه» (مجلسی، همان: ۴/۲۵۲).

این روایت بیانگر عدم احاطه علمی انسان بر خداوند در سامانه ذهنی و عقلی خویش می‌باشد، زیرا روشن است که آنچه معلوم و مدرك آدمی قرار می‌گیرد، محدود و دارای اندازه و کیفیت است.

بر این اساس، فلاسفه در تحلیل این اصل عقلی می‌نویسند:

لمعة أشراقية: أما إن حقيقة الواجب غير معلومة لأحد بالعلم الحصولي الصوري فهذا مما لا خلاف فيه لأحد من الحكماء والعرفاء وقد أقيم عليه البرهان. كيف و حقيقته ليست إلا نحو وجوده العيني الخاص به و ليس الوجود الخاص للشيء متعدداً بخلاف الماهية.

و أما إن حقيقته غير معلومة لأحد علماً أكتناهيماً وإحاطياً عقلياً و أو حسياً، فهذا أيضاً حق لا يعتریه شبهة، إذ ليس للقوى العقلية أو الحسية التسلط عليه بالاحاطة و الاكتناه؛ فأن القاهرية و التسلط للعلّة بالقياس إلى المعلول و المعلول إنما هو شأن من شؤون علته و له حصول تامّ عندها و ليس لها حصول تامّ عنده (صدرالمتألهين، الحكمة المتعالية: ۱/۱۱۳).

از جانب دیگر، این اصل روایی عقلی، ارتباط مستقیمی با «ادراک و کیفیت

ادراکات انسان و احاطه علمی انسان به مدرکات خویش» دارد (همان: ۱/۲۶۳؛ ابن سینا، الاشارات: ۲/۳۰۸ به بعد). با وجود چنین ویژگیهایی خداوند در احاطه ادراکی انسان قرار نمی‌گیرد و آنچه مدرک و معلوم اوست، محدود و دارای اندازه است. البته فلسفه از این اصل روایی در تعریف ادراک به عنوان یک قاعده بهره برده است. ابن سینا در تعلیقات می‌نویسد: «الادراک هو حصول صورة المدرک فی ذات المدرک» (ابن سینا، التعليقات: ۶۹). دیگران نیز به این امر تصریح کرده‌اند (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة: ۶/۱۶۲؛ فیض کاشانی، اصول المعارف ۱۳۷۵: ۱۹) یا در جای دیگر آورده‌اند: «اشترط فی الادراک أن یکون المدرک فی الذهن» (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة: ۶/۸۱ و ۲۷۱؛ داماد، تقویم الایمان: ۲۵۳ و ۲۶۹). این سخن بیانگر این نکته است که در فلسفه مشایی از آنجا که صورتهای علمیه را صورتهایی برگرفته از عالم خارج می‌دانند، ناگزیر باید این صورتهای به گونه‌ای در ذهن آدمی حضور یابند. اما در حکمت متعالیه از سویی بر مبنای اصالت وجود و اینکه اثر و جعل فاعل به وجود تعلق می‌گیرد نه ماهیت، و نیز بر اساس این مبنا که صور علمیه مخلوق نفس وجود هستند - اگر چه از جهت ماهیت دارای همان ماهیت موجود خارجی‌اند - و از سوی دیگر به دلیل قدرت نفس بر خلق و ایجاد صورتهای علمی جزئی و مظهریت آن نسبت به صور کلی، ایجاب می‌کند صورتهای علمیه که در پیشگاه نفس ماست در حیطة اختیار و معلول ما باشد، ولی در عین حال بر اساس اتحاد عاقل و معقول، متحد با وجود ما نیز باشد. بنابراین، بر پایه این تحلیل صدرایی از حقیقت علم، ذات خداوند و حقیقت اوصاف و کمالات او هیچ‌گاه در محدوده ادراکات آدمی قرار نمی‌گیرد (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة: ۱/۱۱۳).

از رهگذر این کلام نورانی، به قاعده‌ای دیگر می‌توان دست یافت که «کل ذی ماهیة محدود (معلول)» یعنی هر شیء دارای ماهیتی معلول است. این مقاله در مقام توضیح و استدلال و اثبات قواعد نیست، چرا که ما را از هدف اصلی دور می‌کند،

اما نیکوست در این مجال فقط به جهت اهمیت آن به اثبات این مورد پردازیم: فلاسفه در اثبات این قاعده می‌نویسند: کلمه موجود همیشه در دو مورد اطلاق می‌شود: اول. با اضافه‌ی شیء. مانند اینکه گفته می‌شود: «الف» موجود است. یا مثلاً: «ب» موجود است. دوم. بدون اضافه به هیچ گونه چیزی. مانند اینکه گفته شود: «موجود». مقصود از آن موجود که مورد بحث است همان صرف هستی است که هیچ گونه اضافه‌ای به غیر هستی، که همان معنی موجود است، ندارد.

بنابراین، روشن است که مفهوم موجود بما هو موجود با مفهوم «الف» یا «ب» دو مفهوم‌اند و مفهوم موجود به هیچ وجه، نه عین مفهوم «الف» یا «ب» است، و نه جزء آنها. هنگامی که مفهوم موجود، عین «الف» یا «ب» نیست، لذا مفهوم «الف» یا «ب» نیز نیست. نتیجه اینکه «الف» یا «ب» در حد ذات، موجود نیستند و چیزی که در حد ذات خود موجود نباشد، موجود بودن آن عرضی و خارج از ذات است.

پس موجود بودن هر شیء ذو ماهیت، عرضی است و هر موجود عرضی، معلل به غیر است. نتیجه این می‌شود که هر شیء ذو ماهیت، معلل به غیر است (صدرالمؤمنین، الحکمة المتعالیة: ۱/ ۲۲۱؛ طباطبائی، نهاية الحکمة ۱۴۲۲: ۲۰۳).

بنابراین، نتیجه می‌گیریم که چون خداوند منزله از ماهیت و حدود است، لذا نمی‌توان او را در محدوده اندیشه‌ها و اوهام تصور کرد. از جانب دیگر، چون خدا را ماهیتی نیست، پس او را نیز علتی نیست.

۴. لا یكون الشیء الا من شیء الا الله؛ جز خداوند هیچ کس قادر به ایجاد موجودات بدون نیاز به چیزی نیست.

این قاعده عین بخشی از روایت است که از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمود:

لا یكون الشیء الا من شیء الا الله و لا ینقل الشیء من جوهریته إلى جوهر آخر الا الله و لا ینقل الشیء من الوجود إلى العدم الا الله (قمی، التوحید ۱۴۱۶: ۶۸؛ مجلسی، بحارالانور: ۴/ ۱۴۸؛ همان: ۵۴/ ۴۶)؛ کسی جز خداوند نمی‌تواند موجودی را بدون نیاز به چیزی خلق کند

و جز او کسی نیست که بتواند ذات چیزی را به ذاتی دیگر برگرداند.^(۱)
و جز خداوند کسی نمی‌تواند موجودی را از هستی به نیستی بکشاند.
در روایتی دیگر از امام علی علیه السلام به نقل امام صادق علیه السلام آمده است:

و كل ما صانع شيء فمن شيء صنع و الله لا من شيء صنع ما خلق
(همان ۴۳؛ کلینی، الکافی ۱۳۶۵: ۱ / ۱۱۸ و ۱۳۸؛ مجلسی، بحار
الانوار: ۴ / ۱۷۳ و ۲۶۹؛ قمی، عیون اخبار الرضا: ۱ / ۱۲۷؛ تقفیی،
الغارات ۱۴۱۰: ۱ / ۹۹)؛ هر سازنده‌ای به کمک چیزهای دیگر
ساخته‌های خود را ایجاد می‌کند، ولی تنها خداوند است که هر آنچه را
می‌آفریند بدون نیاز به چیزی می‌آفریند.

فلاسفه الهی با تکیه بر این اصل، می‌نویسند:

لا مؤثر فی الوجود إلاّ الله، و إنّ المؤثر فی الوجود هو الواجب تعالی و
الفیض کلّه من هذه، و هذه الوسائط کالاعتبارات و الشروط التی لا بدّ
منها فی أن یصدر الکثرة عنه تعالی، فلا دخل لها فی الإيجاد بل فی
الإعداد (صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة: ۲ / ۲۱۶؛ قطب الدین، شرح
حکمة الأشراق: ۳۸۵؛ داماد، القبسات: ۴۴۲؛ دوانی، ثلاث رسائل: ۲۲۹؛
طوسی، تلخیص المحصل: ۴۵۱؛ سبزواری، اسرار الحکم: ۱۲۸۶: ۱۱۲)
تنها مؤثر در هستی بخشی، خداوند است و تمامی فیوضات از جانب
اوست و این واسطه‌هایی که در هستی بخشی دیده می‌شود، به مانند
اعتباریات و شرایطی است که برای خلق و صادر شدنشان ضروری
است و این واسطه‌ها هیچ نقشی جز مهیا کردن در وجود بخشی ندارند.
نکته دیگری که از قبل این روایت حاصل شده است، همان بیان اقسام فاعلیت و
فاعلیت خداوند متعال است: جناب ملاصدرا در بیان آن می‌نویسد: «الفاعل الحقیقة
مبدأ الوجود و مفیده (صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة: ۲ / ۲۲۰ و ۱۰ / ۳ و ج ۲ / ۲۱۲)؛
فاعل حقیقی آن است که مبدأ وجود و افاده دهندۀ آن باشد.»

نکته قابل توجه در این حدیث اینکه دو واژه «وجود و عدم» در قاعده روایی - عقلی «لا ینقل الشیء من الوجود إلى العدم إلا الله»، با توجه به مفهوم «لا ینقل» که بیانگر جابه جایی چیزی از موضعی به موضعی دیگر است، به این معناست که تنها خداوند می‌تواند چیزی را از مرتبه‌ای از وجود به مرتبه‌ای از نیستی منتقل کند. بر این اساس، قاعده فوق منافاتی با اصل عقلی «الموجود لا یعدم» نخواهد داشت، زیرا آنچه موجود شده معدوم مطلق نخواهد شد، چون موجودی که معدوم مطلق شود چیزی نیست که مفهوم نقل و جابه جایی در مورد آن صادق باشد. بنابراین، مقصود از وجود در روایت فوق، «مفاد کان ناقصه» است و منظور از عدم، «لیس ناقصه» است.

اما اگر قاعده روایی - عقلی فوق را با دیدگاه ساده انگارانه متکلمان تفسیر کنیم که قائل اند همه موجودات حادث زمانی هستند؛ به این معنا که اگر در طول زمان به عقل برگردیم به زمانی خواهیم رسید که تمام عالم مادی معدوم است هرچند زمان وجود دارد، ناگزیر می‌بایست واژه عدم در روایت را عدم زمانی بدانیم و از سویی دیگر همین عدم را عدم مطلق نیز بخوانیم، زیرا بر اساس این دیدگاه کلامی اگر خداوند نتواند موجودات را مطلق سازد، کاستی و محدودیت در قدرت او لازم می‌آید (جرجانی، شرح المواقف ۱۳۶۳: ۷ / ۲۳۱).

اشکالهای اساسی بر این دیدگاه وارد است که در بحث حدوث و قدم از کتب فلسفی مانند شرح الاشارات و الشفاء و نیز بر مبنای حدوث زمانی عالم بر پایه حرکت جوهری در اسفار آخوند وجود دارد که تمام نقد و ایرادهای این دیدگاه را می‌توان در آنجا یافت.

اما اگر قاعده روایی - عقلی فوق را با دیدگاه حدوث زمانی، اما مبتنی بر حرکت جوهری در حکمت متعالیه نگاه کنیم، در می‌یابیم که همه موجودات عالم دائماً در حال تجدد و تبدل در جوهر ذات خویش هستند و این حرکت همیشگی با توجه به فقر وجودی آنها، منشأ نیاز دائمی همه عالم در تمامی لحظه‌ها به ذات باری تعالی است و نیز خود زائیده موجود مادی است. پس پیش از آن نمی‌تواند وجود داشته

باشد تا مسئله «مرجح حدوث عالم» در ما لایزال که از معضلات غیر قابل حل در کلام است، پیش آید (سبزواری، شرح المنظومه ۱۳۶۶: ۱۵). اما اینکه هر موجودی در هر لحظه، از عدم به وجود رهسپار است و از مرتبه‌ای از وجود به مرتبه‌ای دیگر در سیر استکمالی است و این جابه‌جایی و استکمال تنها به دوام فیض ربوبی و عنایت الوهی امکان‌پذیر است، از دستاوردهای فلسفه صدرایی است.

۵. العالم حادث؛ جهان حادث است.

این قاعده روایی - عقلی یکی از مسائل مهمی است که از گذشته مورد استدلال بزرگان دین قرار می‌گرفته است. استدلالی که بیشتر در احتجاج با دهریون^(۲) بازگو شده است. روایتی نسبتاً بلند از رسول خدا نقل شده است که برهان اساسی بر حدوث عالم را وقوع حدوث عالم می‌داند. اگر عالم قدیم می‌بود قطعاً ویژگی‌هایی مانند نیازمندی و محدود بودن درباره آن صادق نمی‌بود. پیرامون مسئله حدوث عالم، روایات بسیاری در جوامع روایی شیعی وجود دارد (کلینی، الکافی: ۱/ ۱۲؛ قمی، التوحید: ۲۹۲؛ مجلسی، بحار الانوار: ۲/ ۵۲) که در اینجا تنها به ذکر یک نمونه آن بسنده می‌کنیم:

از رسول خدا ﷺ به نقل از امام عسکری علیه السلام و امام صادق علیه السلام در احتجاج با دهریون این‌گونه بازگو شده است:

ثم أقبل رسول الله على الدهرية فقال: و أنتم فما الذي دعاكم الى القول بأن الاشياء لا بد لها و هي دائمة و لم تنزل و لا تزال؟ سپس رسول خدا که درود خداوند بر او و خاندانش باد! متوجه گروه دهریه شد و فرمود: چه چیزی شما را وادار کرده که بگویید همه موجودات همیشگی هستند و آغازی ندارند، جاودان بوده و خواهند بود؟
قالوا: لأننا لا نحكم إلا بما نشاهد و لم نجد للأشياء محدثاً فحکمنا بأنها لم تنزل و لم نجد لها انقضاءً و فناءً فحکمنا بأنها لا تزال؛ پس گفتند: زیرا تنها درباره آنچه می‌بینیم حکم می‌کنیم و چون برای موجودات

حدوثی مشاهده نمی‌کنیم، پس ناگزیر می‌گوییم آنها همیشه بوده‌اند و چون پایان و فنایی برای آنها نمی‌بینیم و می‌گوییم همیشه خواهند بود.

فقال رسول الله ﷺ: أوجدتم لها قدماً أم وجدتم لها بقاءً أبداً فإن قلتم أنكم وجدتم ذلك أثبتتم لأنفسكم أنكم لم تزالوا على هيئتكم و عقولكم بلا نهاية و لا تزالون كذلك و لئن قلتم هذا دفعتم العيان و كذبكم العالمون الذين يشاهدونكم؛ پس رسول خدا ﷺ فرمود: آیا شما برای موجودات قدمتی دیده‌اید یا بقای ابدی آن را دریافته‌اید؟ اگر بگویید ما قدمتی برای اشیا دیده‌ایم، پس ناگزیر اقرار کرده‌اید که خودتان نامتناهی و همیشگی بر همین هیأت و با همین عقل و اندیشه بوده‌اید و نیز تا ابد همین‌گونه خواهد بود. اگر این کلام را بگویید، با حقیقت خارجی مخالفت کرده‌اید و اندیشمندان و آنان که شما را می‌بینند، تکذیبتان می‌کنند.

قالوا: بل نشاهد لها قدماً و لا بقاءً أبداً؛ گفتند: هرگز ما برای موجودات قدمتی مشاهده نمی‌کنیم و نه بقایی همیشگی برای آنها می‌بینیم.

قال رسول الله ﷺ: فلم صرتم بأن تحكموا بالقدم و البقاء دائماً لأنكم لم تشاهدوا حدوثها و انقضاءها أولى من تارك التميز لها مثلكم فيحكم لها بالحدوث و الانقضاء والانقطاع لأنه لم يشاهد لها قدماً و لا بقاءً ابد الابد. او لستم تشاهدون الليل و النهار و احدهما بعد الآخر. فقالوا: نعم: فقال: أفترونهما لم يزالا و لا يزالان؟ فقالوا: نعم؛ رسول خدا فرمود: چگونه شما به قدمت و بقای همیشگی موجودات حکم می‌کنید با اینکه حدوث و فنای موجودات را ندیده‌اید و چگونه شما سزاوارتر از کسانی همانند خود هستید که حکم به حدوث و فنای اشیا می‌کنند با اینکه قدمت و بقای همیشگی آنها را ندیده‌اند؟ پس فرمود: آیا می‌بینید روز و شب را که یکی بر دیگر مقدم است؟ گفتند: آری. رسول خدا فرمود: آیا چنین می‌یابید که این دو همیشه بوده‌اند و خواهند بود؟

گفتند: آری.

قال: أفيجوز عندكم اجتماع الليل و النهار؟ فقالوا: لا. فقال ﷺ: فإذا ينقطع احدهما عن الآخر فيسبق احدهما و يكون الثاني جارياً بعده. فقالوا: كذلك هو. فقال: قد حكمتم بحدوث ما تقدم من ليل و نهار و لم تشاهدوهما فلا تنكروا لله قدرة؛ پس رسول خدا ﷺ فرمود: آیا جمع شدن روز و شب به نظر شما امکان پذیر است؟ گفتند: نه. رسول خدا ﷺ فرمود: پس ناگزیر یکی از این دو (روز و شب) از دیگری جداست و بر آن مقدم است و دیگری مؤخر است. گفتند: همین گونه است. رسول خدا فرمود: شما ناگزیر حکم به حدوث روز یا شب که مقدم است کردید در حالی که تقدم یکی بر دیگری را ندیده‌اید.

سپس رسول خدا ﷺ در بخش دیگری از احتجاج خود با دهریه فرمود:

أقلتم إن العالم قديم غير محدث و أنتم عارفون بمعنى ما أقررتم به و بمعنى ما جحدتموه؟ قالوا: نعم. قال رسول الله ﷺ: فهذا الذي نشاهده من الأشياء بعضها إلى بعض مفتقر لأنه لا قوام للبعض إلا بما يتصل به كما ترى البناء محتاجاً بعض أجزائه الى بعض و إلا لم يتسق و لم يستحکم و كذلك سائر ما نرى. قال: فإذا كان هذا المحتاج بعضه الى بعض لقوته و تمامه هو القديم فأخبروني أن لو كان محدثاً كيف كان يكون و ما ذا كانت تكون صفته؟ رسول خدا ﷺ فرمود: آنچه از اشیای عالم مشاهده می‌کنید برخی نیازمند برخی هستند، زیرا پایداری برخی وابسته به چیزی است که بدان متصل است مانند ساختمان که پاره‌ای اجزای آن نیازمند پاره‌ای دیگر است و در غیر این صورت ساختمان پابرجا نخواهد بود و همین گونه است دیگر موجودات عالم. و فرمود: اکنون اگر موجوداتی که برای قوام و تمامیت خود برخی به برخی نیازمند هستند قدیم باشند، به من بگویید اگر این موجودات حادث بودند چگونه بودن. آیا باز هم نیازمند یکدیگر بودند یا نه؟ و

نیز به من بگویند اگر حادث بودند اوصاف و ویژگی‌های آنان چگونه بود؟^(۳) (طبرسی، الاحتجاج ۱۴۰۳: ۱/ ۲۵؛ مجلسی، بحار الانوار ۱۴۰۴: ۱/ ۲۶۱؛ همان: ۵۴/ ۶۷؛ الامام العسکری، تفسیر ۱۴۰۹: ۵۳۶).

این قاعده‌ی روایی - عقلی از بیشترین مسائلی بوده که در خداشناسی به کار رفته است. از آنجا که تفصیل و تحلیل چگونگی استدلال متکلمان و فلاسفه از این قاعده اوراق مقاله را بی شمار خواهد کرد، بنابراین فقط به سرفصلهای کلامی و فلسفی می‌پردازیم:

۱. حدوث زمانی عالم بر مبنای متکلمان (حلی، کشف المراد: ۱۲۶؛ لاهیجی، شوارق الالهام ۱۳۸۵: ۲/ ۳۴۵).

۲. حدوث زمانی عالم بر مبنای فلاسفه (ابن سینا، الاشارات: ۳/ ۷۵؛ همان، الشفاء ۱۴۰۴: ۱۶۳؛ صدرالمتهلین، الحکمة المتعالیة: ۷۵/ ۵؛ سبزواری، شرح المنظومه: ۲۶۲؛ قطب الدین، شرح الحکمة الاشراف: ۳۹۴). اثبات حدوث ذاتی ممکنات (ابن سینا، الاشارات: ۳/ ۱۱۳؛ همان، الشفاء: ۲۶۶؛ همان، التعليقات: ۱۵؛ صدرالمتهلین، الحکمة المتعالیة: ۳/ ۲۴۹) و اثبات اینکه این مسئله که علت نیاز ممکن به واجب جنبه امکان او است نه حدوث (ابن سینا، الاشارات: ۳/ ۷۵؛ ابن سینا، الشفاء ۱۴۰۴: ۲۶۶؛ ابن سینا، التعليقات ۱۳۷۹: ۱۱۷).

۳. حدوث زمانی اجسام از حیث ذات و صفت بر مبنای حرکت جوهری در حکمت متعالیه (صدرالمتهلین، الحکمة المتعالیة: ۲/ ۳؛ سبزواری، شرح المنظومه: ۲۶۲؛ طباطبایی، نهایت الحکمة: ۳۲۲). نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

۴. اعتقاد به حدوث عالم، متفق علیه انبیا و حکماست (صدرالمتهلین، الحکمة المتعالیة: ۵/ ۲۰۵).

۵. حدوث زمانی عالم و عدم منافات آن با دوام فیض از خداوند متعال (همان: ۷/ ۲۸۲ و ۳۲۶).

۶. لیس قدم الله قدماً زمانياً؛ قدیم بودن خداوند به معنای قدیم زمانی نیست. در خصوص این حقیقت روایتی از امام حسین علیه السلام نقل شده است که می‌فرماید:

ليس عن الدهر قدمه و لا بالناحية أممه (حرانی، تحف العقول: ۲۴۴؛ ابن شهر آشوب، متشابه القرآن: ۵۸ / ۱؛ مجلسی، بحار الانوار: ۳۰۱ / ۴؛ حلی، العدد القویة ۱۴۰۸: ۲۹۵) قدمت خداوند ناشی از زمان نیست و قصد او نیز به جایی خاصّ تعلق نمی‌گیرد.

این قاعده از این کلام امام علی علیه السلام نیز برداشت می‌شود:

سبق الأوقات كونه و العدم وجوده و الإبتداء أزله (نهج البلاغه، خطبه: ۱۸۶؛ طوسی، الامالی: ۲۲؛ حرانی، تحف العقول: ۶۱؛ قمی، عیون اخبار الرضا: ۳۴ و ۳۰۸)؛ وجود او (خداوند) بر زمانها پیشی گرفته است. هستی او بر عدم، و ازلیت او بر ابتدا مقدم است.

او موجودی است که هستی او مقدم بر نفس زمان است. قطعاً از دایره اتصاف به زمان خارج است و ناگزیر وصف قدیم بودن او نیز بر معیار زمان نخواهد بود، زیرا او پیش از زمان و زمانها موجود بوده است بنابراین، قدیم بودن او به معنای قدم زمانی که عدم مسبقیت موجودی به عدم زمانی است قابل تصور نیست. هرچند باز گرداندن مفهوم عدم زمانی به عدم مطلق می‌تواند توجیهی بر اطلاق قدیم زمانی بر خداوند باشد، ولی این توجیه خارج از ضابطه و اصطلاح است.

بر این اساس، احاطه خداوند بر هستی در تمامت معنای آن، که مطابق با مفاد روایات فراوانی است، این‌گونه است که او مقدم بر همه و نیز متأخر از همه و در عین حال محیط بر همه موجودات است، بدون اینکه انطباق بر زمان داشته باشد، وگرنه او نیز موجودی زمانی خواهد بود و متصف به ویژگیهای امکانی خواهد شد. خداوند به گونه‌ای است که اگر حتی موجودی را که قدیم زمانی باشد مانند خود زمان فرض کنیم، خداوند مقدم بر آن است، به همان گونه‌ای که بر دیگر موجودات مقدم است اما نه تقدم زمانی.

آنچه از این قاعده به دست می‌آید این است که قدیم ذاتی، تنها خداوند است (صدرالمثلهین، الحکمة المتعالیة: ۳ / ۲۴۴؛ ابن سینا، الاشارات ۱۴۰۲: ۳ / ۱۱۳؛ ابن سینا،

الشفاء: ۱۶۳؛ همان، التعليقات ۱۳۷۹: ۱۵؛ لاهیجی، شوارق الالهام: ۱۰۴). این مسئله در مباحث مربوط به تقابل حدوث ذاتی با قدیم ذاتی و بیان ویژگیهای حادث ذاتی قابل پی‌گیری است. دیگر آنکه می‌توان نفی زمان و تقدم و تأخر زمانی را نسبت به خداوند قابل اثبات دانست (صدرالمتهلین، الحکمة المتعالیة: ۳ / ۱۵۰). این قاعده در بحث اثبات تقدم خداوند بر ذات زمان نیز مورد توجه است. جناب ملاصدرا در این خصوص فصلی را منعقد کرده است. وی می‌نویسد: «فصل فی آنه لا یتقدم علی ذات الزمان و الحركة شیء إلا الباری عزّ مجده» (همان: ۱۲۴). همچنین در بحث «تقدم و تأخر بالحق» می‌نویسد:

وهذا ضرب غامض من أقسام التقدم لا يعرفه إلا العارفون الراسخون، فأن للحق تعالی عندهم مقامات فی الاهیة كما ان له شؤوناً ذاتیة ایضاً لا ینشلم بها أحدیته الخاصة (همان: ۲۵۷).

۷. التقدیم لا یفرض فیہ العدم و لا التغیر.

فرض و احتمال عدم و تغیر در خداوند قدیم، امکان پذیر نیست. این قاعده که از کلام امام صادق علیه السلام به دست می‌آید، در پاسخ به پرسش ابن ابی العوجاست که سؤال کرد: «ما الدلیل علی حدیث الأجسام؟» چه دلیلی بر حدوث اجسام وجود دارد؟ ایشان فرمود:

انی ما وجدت شیئاً صغیراً و لا کبیراً إلا و اذا ضمّ الیه مثله اکبر و فی ذلك زوال و انتقام عن الحالة الاولى و لو کان قدیماً ما زال و لا حال... فقال عبدالکریم: هب علمت فی جری الحالین و الزمانین علی ما ذكرت و استدلت بذلک علی حدوثها فلو بقیت الاشیاء علی صغرها من این کان لک ان تستدل علی حدوثهن؟ فقال العالم علیه السلام: أما نتکلم علی هذا العالم رفعنا اياه و وضعنا غیره ولكن اجیبک من حیث قدرت ان تلزمننا فنقول: أن الاشیاء لو دامت علی صغرها لکان فی الوهم أنه متی ضمّ شیء الی

مثله كان اكبر و في جواز التغيير عليه خروجه من القدم كما أن في تغييره دخوله في الحديث ليس لك وراءه شيء يا عبدالكريم (قمي، التوحيد: ۲۹۷؛ كليني، الكافي: ۱ / ۷۴؛ مجلسي، بحار الانوار: ۶۲ / ۵۴؛ طبرسي، الاحتجاج: ۲ / ۳۳۶)؛ من هر چه خرد و کلان را این گونه یافتیم که اگر چیزی مانند آن بدان اضافه شود بزرگ می‌گردد و در این کار زوال و انتقال از حالت اول (به حالتی دیگر) است. حال اگر خداوند قدیم باشد، نه زائل می‌شود و نه از حالی به حالی دیگر در می‌آید... [امام علی علیه السلام در ادامه با بیان همین ویژگی یعنی زوال و انتقال که از اختصاصات مخلوق است، اثبات می‌فرماید عالم حادث است و خداوند قدیم و زوال ناپذیر و انتقال ناپذیر است.]

سپس ابن ابی العوجا گفت: آری دریافتم و دانستم آنچه را که در دو حالت و در زمان مزبور همان گونه که فرمودی و استدلال کردی بر حدوث عالم. اما اگر همه اشیا بر همان کوچکی خود باقی بماند (و در پی افزودن مانندش به آن، بزرگ‌تر نشود، آن گونه که در ابتدای روایت، امام صادق فرض کرده‌اند) پس از کجا می‌توانید اثبات حدوث عالم کنید؟

امام علی علیه السلام فرمود: ما سخن از همین عالم واقع می‌گوییم. اگر از این عالم صرف نظر کنیم و عالم دیگری در نظر بگیریم، باز آن عالم نیز حادث است، زیرا (این عالم فرضی موجود نیست) چیزی که نیست بهترین دلیل بر حدوث آن است. ولی من آن گونه تو را پاسخ می‌دهم که تو فرض کردی و ما را بدان ملزم ساختی. پس می‌گوییم: اگر همه اشیا بر همان خردی و کوچکی خود باقی بمانند (هرچند اشیایی مانندشان به آنها افزوده گردند) اکنون در وهم و خیال ما به گونه‌ای است که اگر این چیز خرد چیزی مانند آن بدان اضافه شود بزرگ تر می‌شود (و این فرض در وهم و خیال ما تحقق یافته است)، اکنون همین امکان جواز تغییر و دگرگونی در خداوند، باعث خروج او از قدیم بودن می‌شود (زیرا صفت دگرگونی مختص به مخلوق

حادث است نه قدیم) همان‌گونه که در (در فرض عالم واقعی) بروز تغیر در خداوند باعث ورود او در ردیف حادثها می‌شود و تو ای عبدالکریم چیزی فراتر از این نداری (آخرین مطلب تو همین است).

با مراجعه به کتب فلاسفه و متکلمان نیز می‌توان سرفصلهایی از این قاعده و گاه عین این اصل را در اندیشه‌های آنها یافت. در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. کلُّ ازلّی لا یمكن أن یفسد؛ هر موجود ازلی همواره جاودانه است (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة: ۸ / ۳۸۸).

۲. ما ثبت قدمه امتنع عدمه؛ آنچه قدیم بودنش ثابت شود، معدوم شدنش ممتنع است.

از آنجا که این قاعده با مفاد قاعدهٔ اول «كُلُّ ازلّی لا یمكن أن یفسد؛ هر ازلی امکان فساد ندارد» یکی است، لذا طبق آن قاعده توضیح می‌دهیم:

«موجود ازلی» عبارت است از موجودی که نیستی در آن راه ندارد و در قوام خویش به چیزی نیازمند نیست. هر موجودی که در قوام ذات خویش به چیزی نیازمند نباشد، به علت نیازمند نخواهد بود و همواره جاودان است و چیزی که همواره جاودان باشد، فساد به خود نمی‌پذیرد. پس موجود ازلی فسادناپذیر است. بنابراین، چون خداوند موجودی ازلی است، در او عدم و تغیر راه ندارد (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة: ۳ / ۱۵۴؛ سبزواری، شرح المنظومه: ۵۳۲؛ لاهیجی، شوارق الالهام: ۱۴۴).

۳. ما یلزم العجز و الجهل فی حقّ الواجب تعالی محال؛ هر چیزی که عامل ناتوانی و جهل در حق خداوند باشد، محال است (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة: ۳ / ۶۸؛ ۴ / ۱۵۲ و ۶ / ۳۹۷).

۴. الوجود المحض لا یتصف بشیء من النقص و الاعدام؛ در هستی محض، کمترین نقص و نیستی راه ندارد (همان: ۶ / ۱۸ به بعد).

۸. لیسَ بینَ الإثباتِ و النّفی منزلةً.

بین نفی و اثبات، مرحله و مرتبه‌ای وجود ندارد.

این قاعده، یکی از مهم‌ترین قواعد عقلی به شمار می‌آید، به گونه‌ای که پایه تمام اندیشه‌ها و علوم بشری تلقی گردیده است. اما قبل از آن به کلام امام صادق علیه السلام بپردازیم:

امام صادق علیه السلام پس از اثبات وجود خداوند، به پرسشهای متعدد زندیق پاسخ فرمود. وی پرسیده بود: اکنون که وجود خداوند را اثبات فرمودی، پس برای او حد و اندازه‌ای معین کرده‌ای. امام در پاسخ فرمود:

لم أحدهُ ولكنني أثبتُهُ إذ لم يكن بين النفي والإثبات منزلة؛ من او را محدود نکردم، بلکه او را اثبات کردم، زیرا بین نفی و اثبات منزلت و مرتبه‌ای نیست (قمی، التوحید: ۲۴۶؛ طبرسی، الاحتجاج: ۲ / ۳۳۲).

امام صادق علیه السلام در بخشهای پیشین با دو دلیل به اثبات خداوند می‌پردازد: ۱. وجود مصنوع دلالت بر وجود صانع می‌کند. ۲. نیاز و عجز مخلوق به خالق.

این زندیق در پندار خود چنین ترسیم می‌کند که اگر خداوند موجود باشد باید دارای اندازه و حد معین باشد وگرنه قابل درک و شناخت برای ما نیست؛ زیرا ما نمی‌توانیم به موجود نامتناهی آگاهی داشته باشیم بنابراین، توهم می‌کند که اگرچه اثبات وجود خدا بشود، ولی چون خداوند حد ندارد، پس نفی عدم از او نشده است.

بر اساس این شبهه، امام صادق علیه السلام در پاسخ او می‌فرماید: من خداوند را محدود نکردم، بلکه او را اثبات کردم و چون بین نفی و اثبات مرحله‌ای نیست، پس همین که اثبات وجود او گردید، ناگزیر نفی عدم او نیز می‌شود، هرچند حقیقت او قابل درک نباشد. این عدم وجدان و عدم آگاهی ما به خداوند دلیل بر عدم وجود او نیست. همین که اثبات وجود او شد، نفی وجود از او محال خواهد بود، هرچند او نامتناهی است و در اندیشه آدمی نمی‌گنجد.

اعتقاد به وجود مرتبه‌ای بین اثبات و نفی، اندیشه‌ای باطل است. چنان‌که برخی بر این باورند که بعضی از صفات مانند عالمیت و... صفاتی برای موصوف هستند،

اما خود این صفات نه موجود هستند و نه معدوم، بلکه ثبوت دارند. طبق این روایت گویا امام پاسخ صریحی به این اندیشه می‌دهد که بین نفی و اثبات مرتبه‌ای نیست. همین که چیزی موجود شد، قطعاً از دایره عدم خارج است.

مهم‌ترین اصلی که خود پایه تمام اصول و اندیشه‌های بشری است، مسئله «محال بودن ارتفاع نقیضین» است. همه عقلاً همواره اجتماع و ارتفاع نقیضین را محال دانسته و می‌دانند و آن را «ابده البدیهات» خوانده‌اند، چرا که اقامه دلیل و برهان را در مورد اثبات آن غیر ممکن می‌دانند. بنابراین، اقامه دلیل بر محال بودن اجتماع و ارتفاع نقیضین هنگامی صحیح خواهد بود که اصل محال بودن اجتماع و ارتفاع نقیضین را پذیرفته باشیم. زیرا در غیر این صورت امنیت از قضایا سلب می‌شود و با سلب امنیت اقامه برهان امکان‌پذیر نخواهد بود.

به عبارت دیگر، هرگونه دلیلی که بر محال بودن اجتماع و ارتفاع نقیضین قائم شود، در مرحله نخست باید معلوم شود که دلیل بودن و دلیل نبودن خود این دلیل قابل اجتماع نیست. زیرا در غیر این صورت باب این اجتماع همواره مفتوح است که این دلیل ممکن است هم دلیل باشد و هم دلیل نباشد و با وجود این احتمال، دلیل از دلیل بودن ساقط می‌گردد. زیرا معنای این احتمال این است که دلیل در عین اینکه بر محال بودن اجتماع نقیضین دلالت دارد بر محال نبودن آن نیز دلالت دارد.

بنابراین، بسیاری برای اثبات بدهت بطلان اجتماع و ارتفاع نقیضین از استدلال بدهت وجود، بهره برده‌اند. لذا استدلال در اینجا عبارت است از یک نوع تنبه و آگاهی، چرا که تصور بدیهی به استدلال نیاز ندارد (چنان‌که امام علیه السلام عمل کرد). بنابراین، بازگشت کلیه قضایای نظری و بدیهی به این قضیه است. فلاسفه اسلامی در بسیاری از موارد به این قاعده استناد کرده‌اند (بن سینا، شفا: ۴۳۰؛ صدرالمتألهین، *الحکمة المتعالیة*: ۱/۲۳؛ همان: ۳/۴۴۳؛ طباطبایی، *بداية الحکمة*: ۳۶).

۹. کُلِّ مَا لَمْ يَكُنْ ثُمَّ كَانَ فَوْجُودُهُ لَيْسَ مِنْ نَفْسِهِ وَلَا مِنْ مِثْلِهِ.

هر آنچه نبوده و بعداً هست شده، وجودش از خود و یا مثل خود نمی‌تواند

باشد. این قاعده روایی را می توان در احادیث متعددی یافت که به برخی از آنها اشاره می کنیم:

مردی از امام علی بن موسی الرضا علیه السلام پرسید: ای فرزند رسول خدا صلی الله علیه و آله، چه دلیلی برای اثبات حدوث عالم وجود دارد؟ حضرت فرمودند:

أنت لم تكن ثم كنت و قد علمت أنك لم تكون نفسك و لا كونك من هو مثلک (قمی، التوحید: ۲۹۳؛ طبرسی، الاحتجاج: ۲ / ۳۹۶؛ مجلسی، بحار الانوار: ۳ / ۳۶؛ النیشابوری، روضة الواعظین: ۱ / ۱۳۴؛ قمی، عیون اخبار الرضا: ۱ / ۱۳۴؛ اربلی، كشف الغمة: ۲ / ۲۸۶؛ ابن شهر آشوب، متشابه القرآن: ۱ / ۴۵)؛ تو نبودی و سپس موجود شده ای و می دانی که تو خود خویش را نیافریده ای و نیز کسی که مانند تو باشد تو را ایجاد نکرده است.

در روایت دیگر، امام صادق علیه السلام در احتجاج با طیب هندی در روایت مشهور اهلیلجه (= هلیله = دانه گیاهی به رنگ زرد یا سیاه که خواص دارویی دارد) آنگاه که از پذیرش خداوند به عنوان آفریننده موجودات سرباز زد و در پاسخ به اینکه چه کسی این هلیله را آفریده است گفت: درخت آن را خلق کرده، زیرا این دانه از آن به وجود آمده است، امام علیه السلام با بهره گیری از بطلان تسلسل و اتحاد علت مَبْقِیَه و مُحْدَثَه به اثبات نکته فوق و اصل عقلانی بالا پرداخت و ماجرا را برای مُفَضَّل بن عمر چنین بازگو فرمود:

قلت: فمن صنع الشجرة؟ قال: الإهليلجة الأخرى. قلت: اجعل لكلامك غاية أنتهى أليها، فإما أن تقول هو الله سبحانه فيقبل منك و أما ان تقول الإهليلجة فنسألك؛ به او گفتم: پس چه کسی این گیاه هلیله را آفریده است؟ طیب گفت: هلیله ای دیگر. گفتم: برای کلام خود پایانی قرار بده. (وگرنه تا به نهایت سلسله علت و معلول هلیله ها قابل امتداد است). پس یا می گویی آفریننده هلیله خداوند سبحان است که این

کلام را از تو می‌پذیریم و یا می‌گویی هلیله‌ای دیگر آن را آفریده است که در این صورت از تو می‌پرسم.

قال: (الطیب) سل. قلت: أخبرني عن الأهليلة هل تنبت منها الشجرة ألا بعد ما ماتت و بليت و بادت؟ قال: لا. قلت: أن الشجرة بقیت بعد هلاک الأهليلة مائة سنة فمن كان يحميها و يزيد فيها و يدبر خلقها و يرببها و ينبت ورقها؟ ما لك بدُّ من أن تقول هو الذي خلقها و لئن قلت الأهليلة و هي حية قبل أن تهلك و تبلى و تصير تراباً و قد ربت الشجرة و هي ميتة و أن هذا القول مختلف. قال: (الطیب) لا أقول ذلك قلت: أفتر بأن الله خلق الخلق؟ (مجلسی، بحار الانوار: ۳ / ۱۹۵)؛ طیب گفت: پرس. امام فرمود: از هلیله بگو: آیا دانه هلیله پس از آنکه نابود شد و پوسید، درخت هلیله از آن می‌روید؟ طیب گفت: نه. امام علیه السلام فرمود: پس درخت هلیله پس از نابود شدن دانه هلیله به مدت صد سال (مثلاً) باقی مانده است. حال چه کسی از او نگهداری می‌کرده و آن را رشد می‌داده و امور آن را تدبیر می‌کرده و برگ بر آن می‌رویاند است؟ ناگزیری که بگویی: همان که او را آفریده است و او این کار را می‌کند قبل از آنکه نابود شود و بپوسد و خاک شود (این نیز باطل است). زیرا این درخت رشد کرده است، در حالی که هلیله زنده نبود. پس این تناقض در گفتار است. طیب گفت: این گونه نمی‌گویم. امام فرمود: پس آیا اقرار می‌کنی که خداوند همه خلق را آفریده است...؟

باز امام صادق علیه السلام به هنگام استدلال برای زندقی که منکر وجود خداوند بود فرموده است:

فلم یکن بدُّ من اثبات الصانع لوجود المصنوعین و الاضطرار منهم الیه أنهم مصنوعون و انّ صانعهم غیرهم و لیس مثلهم إذ کان مثلهم شبيهاً بهم فی ظاهر التركيب و التألیف و فیما یجری علیهم من حدودهم بعد أن لم یكونوا، و تنقلهم من صغر الی کبر و سواد الی بیاض و قوة الی ضعف

و أحوال موجودة لا حاجة بنا إلى تفسيرها لثباتها و وجودها (قمی، التوحید: ۲۴۶)؛ پس گریزی از اثبات وجود خداوند آفریننده نیست به دلیل وجود آفریده‌ها و نیز به دلیل اضطرار (و نیاز) آفریده‌ها به خداوند آفریننده. به راستی ثابت شده که این آفریده‌ها ساخته‌های خداوند هستند و آفریننده آنها غیر از خود اینها و نیز کسی غیر از موجودات مانند و همسان این هاست، زیرا اگر آفریننده این موجودات کسی مثل آنها باشد، پس شبیه آنها در ترکیب و تألیف (که از خصوصیات مواد جسمانی است) می‌باشد و نیز مشابه آنها در همه اموری است که بر آنها حادث می‌شود، مانند حرکت آنها از کوچکی به بزرگی، از سیاهی به سفیدی، از توانایی به ناتوانی و دیگر احوالی که نیازی به تفسیر آنها پس از تحقق آنها در خارج (و علم ما به آنها) نیست.

این اصل را امام رضا علیه السلام در کلامی چنین بازگو فرموده‌اند:

و ابتداءه إياهم دليلهم على أن لا ابتداء له لعجز كل مبتدء عن ابتداء غيره (همان: ۳۶)؛ و اینکه خداوند ایجاد کننده آن (موجودات) است دلیل بر آن است که او ایجاد کننده‌ای ندارد. زیرا هرآنچه خود آغازگری و ایجاد کننده‌ای داشته باشد، ناتوان از ایجاد دیگری است.

این قاعده روایی در فلسفه در سرفصلهای متعددی به آن استناد شده است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

بوعلی در التعليقات خود در این خصوص می‌نویسد:

من خواص ممکن الوجود بذاته أنه يحتاج إلى شيء واجب وجوده حتى يوجد (ابن سینا، التعليقات: ۵۳)؛ از ویژگی ممکن الوجود بالذات این است که در وجود خود محتاج به واجبی است که او را ایجاد کند.

و در جای دیگر آورده است:

كل ما كان ممکن الوجود بذاته فإنه يوجد بغيره لا محالة (همان)؛ هر موجود ممکن بالذاتی به واسطه غیر خودش به وجود آمده است.

جناب فارابی در رسائل خود آورده است: «علیة کلّ شیء لنفسه محال» (فارابی، رسالت‌التعلیقات ۱۳۴۶: ۴؛ ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی ۱۳۸۰: ۲ / ۶۱).

نتیجه‌گیری

بهره‌گیری از معارف بلند الهی معصومان، به خصوص در عرصهٔ مباحث خداشناسی عقلی، یکی از دغدغه‌های همتهای بلند اندیشمندان این حیطه بوده است، به طوری که همهٔ آنها بخش عظیمی از عمر خود را صرف تفسیر و تحلیل فیلسوفانهٔ این آموزه‌های وحیانی کرده‌اند. از رهگذر این مقاله روشن شد که اگر از روایات صحیح و ناب در فهم داده‌های عقلانی استمداد بجوییم به خطا نرفته‌ایم و از دایرهٔ درایت حدیث خارج نگشته‌ایم. به بیان دیگر، عقل با کمک روایات و آیات در کشف حقایق پنهان، دارای حجیت قاطع و نافذ است، اما اینکه همه باید آن را درک کنند و یا بپذیرند چندان الزام‌آور نیست. ولی اگر بدان اصول عقلی راهی یافته شود، قطعاً راهی مطمئن و حجتی الزام‌آور فراهم آمده، هرچند مطابق اصطلاحات ویژهٔ فلسفی باشد.

پی‌نوشتها

- (۱). مسئله انتقال جوهر و ذاتی به ذاتی دیگر، غیر از مسئله «انقلاب در ماهیت» در فلسفه است که بطلان آن عقلی است، بلکه این مسئله شاید اشاره‌ای به مسئله استکمال جوهری عالم و حرکت تکاملی هستی داشته باشد.
- (۲). «دهریون» گروهی هستند که همه فعل و انفعالات و تغییر و تحولات عالم را به طبیعت نسبت می‌دهند و منکر صانع مدبر برای عالم هستند. این نکته از روایت امام صادق علیه السلام در گفت‌وگو با مفضل بن عمر برداشت می‌شود: «قال المفضل: یا مولای آن قوماً یزعمون ان هذا من فعل الطبع، فقال علیه السلام: سلهم عن هذه الطبيعة أهي شییء له علم و قدرة...» (مجلسی، بحار الانوار: ۳ / ۶۷).
- (۳). این شیوه استدلال را در کلام امام صادق علیه السلام درباره حدوث عالم برای ابن ابی العوجا نیز می‌یابیم (قمی، التوحید: ۲۹۳؛ کلینی، الکافی: ۱ / ۷۶).

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغة.
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۴. ابن سینا، حسین، الاهیات شفا، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۵. ———، الاشارات و التنبيهات مع الشرح طوسی، تهران، مطبعة آرمان، ۱۴۰۲ق.
۶. ———، التعليقات، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، قم، النشر مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۹.
۷. ———، النجاة من الفرق في بحر الضلالات، تهران، انتشارات دانشگاه دوم، ۱۳۷۹.
۸. ابن شهر آشوب، متشابه القرآن، انتشارات بیدارفر، ۱۳۲۸.
۹. اربلی، علی بن عیسی، كشف الغمة فی معرفة الائمة، تبریز، مکتبه بنی هاشم، ۱۳۸۱.
۱۰. الامام العسکری، حسن بن علی عليه السلام، التفسیر الامام العسکری، قم، انتشارات امام مهلبی عليه السلام، ۱۴۰۹ق.
۱۱. بیرونی ابوریحان، التحقيق ما للهند (نرم افزار کتابخانه حکمت اسلامی).
۱۲. ثقفی، ابراهیم بن محمد، الغارات، قم، مؤسسه دارالکتاب، ۱۴۱۰ق.
۱۳. جرجانی، میر سید شریف، شرح المواقف، منشورات الشریف الرضی، ۱۳۷۳.
۱۴. حر عاملی، ابن الحسن، محمد، وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، تحقیق: قم، موسسه آل البيت، اول، ۱۴۰۹ق.
۱۵. حرانی، حسن بن شعبه، تحف العقول عن آل الرسول، قم، انتشارات جامعه المدرسین، ۱۴۰۴ق.

١٦. حلی، حسن بن یوسف، العدد القویة، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ١٤٠٨ق.
١٧. _____، کشف المراد، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، الثانية، ١٤٢٦ق.
١٨. داماد، میر محمد، القبسات، (نرم افزار کتابخانه حکمت اسلامی).
١٩. _____، تقویم الایمان و شرحه کشف الحقایق (نرم افزار کتابخانه حکمت اسلامی).
٢٠. دوانی، ثلاث رسائل (نرم افزار کتابخانه حکمت اسلامی).
٢١. دیلمی، حسن بن ابی الحسن، أعلام الدین، قم، مؤسسه آل البيت، ١٣٨٠.
٢٢. سبزواری، هادی، اسرار الحكم، کارخانه الله قلیخان قاجار، ١٢٨٦.
٢٣. _____، شرح المنظومة، قم، مؤسسه انتشارات دار العلم، ١٣٦٦.
٢٤. شیخ مفید، محمد بن محمد بن النعمان، الارشاد، قم، کنگره شیخ مفید، ١٤١٣ق.
٢٥. _____، الأمالی، قم، کنگره شیخ مفید، ١٤١٣ق.
٢٦. صدر المتألهین، الحكمة المتعالیة فی اسفار الاربعة العقلیة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، الثالثة، ١٩٨١.
٢٧. _____، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح: مصطفی محقق داماد، بنیاد حکمت اسلامی صدر، اول، ١٣٨٢.
٢٨. _____، شرح الهدایة الاثیریة، تصحیح: محمد مصطفی فواد دکار، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، الاولى، ١٤٢٢ق.
٢٩. طباطبائی، سید محمد حسین، نهاية الحكمة، تحقیق: عباسعلی زارعی سبزواری، مؤسسه النشر الاسلامی، ١٤٢٢ق.
٣٠. _____، بداية الحكمة، تحقیق: عباسعلی زارعی سبزواری، مؤسسه النشر الاسلامی، ١٤٢٢ق.
٣١. طبرسی، علی بن حسن، الاحتجاج، مشهد، نشر مرتضی، ١٤٠٣ق.
٣٢. _____، مشكاة الانوار فی غرر الأخبار، نجف، کتابخانه حیدریة، ١٣٨٥ق.

۳۳. طوسی، محمد بن حسن، الامالی، قم، انتشارات دارالتحفاة، ۱۴۱۴ق.
۳۴. _____، مصارع المصارع، تحقیق: ویلفرد مادولونج، تهران، چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۳.
۳۵. _____، تلخیص المحصل (نرم افزار کتابخانه حکمت اسلامی).
۳۶. فارابی، ابو نصر، رسالة التعليقات، طبع مجلس دائرة المعارف العثمانیه حیدرآباد الدکن، ۱۳۴۶ق.
۳۷. فخر رازی، المباحث المشرقیة، تحقیق: محمد المعتصم بالله البغدادی، انتشارات ذوی القربی، الثانية، ۱۴۲۹.
۳۸. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، اصول المعارف، مصصح و مترجم، سید جلال‌الدین آشتیانی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
۳۹. قمی، محمد بن بابویه (الشیخ الصدوق)، التوحید، تصحیح: هاشم حسینی، قم، منشورات جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة فی قم، السادسة، ۱۴۱۶ق.
۴۰. _____، عیون اخبار الرضا، انتشارات جهان، ۱۳۸۱.
۴۱. کراجکی، ابوالفتح، کنز الفوائد، قم، دارالذخائر، ۱۴۱۰ق.
۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، تهران، انتشارات دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۵.
۴۳. لاهیجی، عبدالرزاق، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، تحقیق: اکبر اسد علی زاده، مؤسسه امام الصادق علیه السلام، ۱۳۸۵.
۴۴. مجلسی، محمد بن باقر بن محمد تقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الاطهار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
۴۵. نیشابوری، محمد بن حسن فتال، روضة الواعظین، قم، انتشارات رضی، بی تا.