

# تجانس حق و خلق از منظر فلاسفه و عرفا

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۲۰

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۲/۲۸

حسین عشاقی\*

۸۹

تیس

سال بیست و هشتم / شماره ۱۰۱ / پیاپی ۱۴۰۰

## چکیده

در مسئله نسبت بین حق و خلق عموم فلاسفه به تجانس موجودیت حق و خلق قایل اند؛ یعنی حق و خلق، هر دو را موجود حقیقی می‌دانند، گرچه درباره معیار موجودیت بین آنها اختلاف هست. مشائیان موجودات را حقایقی بسیط و کاملاً متباین می‌دانند و اشراقیان موجودات را از سنخ ماهیات قرار می‌دهند و فیلسوفات حکمت متعالی معتقدند موجودات از سنخ وجود مستقل یا رابط‌اند و نظر عرفا در این مسئله نفی هر تجانسی بین حق و خلق است. آنها حق را موجود حقیقی و خلق را موجودنما یا شیء مجازی می‌دانند و از منظر آیات و روایات دینی تجانس بین حق و خلق باطل است. به نظر می‌رسد دیدگاه عرفا مؤید به براهین عقلی و نقلی است و دیدگاه فلاسفه در هر سه مکتب مشایی، اشراقی و متعالی با اشکالات عقلی فراوانی مواجه است که پذیرش آنها را ناممکن می‌سازد؛ از این رو دیدگاه عدم تجانس بین حق و خلق به این صورت که حق موجود حقیقی و بالذات و مخلوقات موجود بالعرض و مجازی است، دیدگاهی است که برهان عقل و نقلی دارد و باید آن را پذیرفت.

**واژگان کلیدی:** فلسفه و عرفان، عرفا و فلاسفه، ذات حق، حق و خلق، تجانس موجودات.

## طرح بحث

از مباحث مهم در مقایسه بین دیدگاه عرفانی و دیدگاه فلسفی بحث نسبت حق و خلق است که از نقاط تنازع فلسفه و عرفان است. از نظر عموم فیلسوفان بین حق و خلق در شیئیت تجانس برقرار است و نسبت بین حق و خلق، نسبت بین دو شیء متغایر است؛ اما از نظر عموم عرفا بین حق و خلق تجانسی نیست و نسبت بین حق و خلق، نسبت بین شیء حقیقی و شیء مجازی است یا موجود و موجودنماست. این بحث مخصوصاً اهمیتش از این جنبه است که در متون دینی نیز به این بحث اهمیت وافری داده شده است؛ مثلاً در دعای صباح از حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام این جمله روایت شده است که فرمود: «یا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بَدَايَتِهِ وَ تَنْزَهُ عَنْ مُجَانَسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ: ای خدایی که خودت بر خودت دلیلی و از مسانخت و همگونی با مخلوقات منزّه می باشی» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۳۹). لذا لازم است این بحث کاملاً مورد بررسی واقع شود.

## تجانس حق و خلق نزد فلاسفه مشایی، اشراقی و متعالی

ماسوای ذات حق یعنی چیزهایی که در نظر بدوی به عنوان اشیا و موجودات مغایر با وجود خدا پذیرفته شده‌اند. عموم فلاسفه نسبت بین ماسوای ذات حق و ذات حق را نسبت بین شیء و شیء می دانند؛ یعنی آنها عموماً هم خدا را شیء و موجود می دانند و هم مخلوقات امکانی را شیء و موجود می دانند؛ از این رو عموم فلاسفه بین حق و خلق در شیئیت و موجودیت به تجانس حق و خلق و تسانخ آن دو باور دارند؛ گرچه در مورد ماسوای ذات حق، در تفسیر «شیء» یا «موجود» بین فلاسفه اختلاف دیدگاه وجود دارد و در مکاتب سه گانه فلسفی مصداق حقیقی «شیء» یا «موجود»، ملاک خاصی دارد که ذیلاً به این اختلافات اشاره می کنیم:

## شیء ماسوائی از نظر فلاسفه مشائی، اشراقی و متعالی

همان گونه که گفته شد، بین فیلسوفان در تفسیر «شیء» در مورد ماسوای ذات حق، اختلاف دیدگاه وجود دارد؛ یعنی اینکه مناط شیء بودن و معیار موجودبودن در ماسوا چیست، بین فلاسفه

مشایی و فلاسفه اشراقی و فلاسفه حکمت متعالی اختلاف نظر هست. فلاسفه اشراقی به دلیل اینکه مجعول بالذات را همان ماهیات می‌دانند، «شیء» یا «موجود» در دیدگاه آنها در مورد ماسوای حق همان ماهیت است که البته به استناد علت، موجود شده و شیئیت یافته است (الشهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۴۴۶).

فلاسفه مشایی نیز به دلیل اینکه از سویی اغلب به اصالت وجود در جعل قایل‌اند (الرازی، ۱۳۷۵، ص ۲۴۵) و از سوی دیگر وجودها را دارای حقایق کاملاً متباین می‌دانند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۱۸)، «شیء» یا «موجود» در دیدگاه آنها در مورد ماسوای حق عبارت است از وجودات مجعوله با حقایق کاملاً متباین و نیز صدرالمتألهین و پیروان او در حکمت متعالیه به دلیل اینکه از سویی حقیقت «وجود» را حقیقتی متحقق بالذات و یگانه می‌دانند که در وجود واجب و وجودات امکانی مشترک است و از سوی دیگر وجودات امکانی را وجود رابط قرار می‌دهند، «شیء» یا «موجود» در دیدگاه آنها در مورد ماسوای حق در عین یکسانی حقیقتشان با حقیقت وجود واجب عبارت است از وجودات ربطی (الشیرازی، ۱۹۸۱م، ص ۶۵)\*.

## عدم تجانس حق و خلق نزد عرفا

ماسوای ذات حق و حتی اسما و صفات حق نزد عرفا هیچ یک موجود حقیقی و شیء واقعی

\* صدرالمتألهین می‌گوید: «قد تبين و تحقق من تضاعف ما ذكرناه من القول في الوجود أنه كما أن النور قد يطلق و يراد منه المعنى المصدري... وقد يطلق و يراد منه الظاهر بذاته المظهر لغيره من الذوات النورية كالواجب تعالى و العقول و النفوس و الأنوار العرضية... كذلك الوجود قد يطلق و يراد منه المعنى الانتزاعي العقلي من المعقولات الثانية و المفهومات المصدرية التي لا تحقق لها في نفس الأمر و يسمى بالوجود الإثباتي و قد يطلق و يراد منه الأمر الحقيقي الذي يمنع طريان العدم و اللاشئية عن ذاته بذاته...! و هو الوجود الحقيقي سواء كان وجوداً صمدياً واجباً أو وجوداً ممكناً تعلقياً ارتباطياً و الوجودات الإمكانية هوياتها عين التعلقات و الارتباطات بالوجود الواجب لا أن معانيها مغايرة للارتباط بالحق تعالى». همچنان که پیداست، اینجا صدرا همه موجودات واجبی و امکانی را در این حقیقت که همه آنها بذاته از خودشان «طاریت عدم» دارند، مشترک می‌داند و صریحاً تعبیر «و هو الوجود الحقيقي» را برای جو واجب و وجود امکانی به کار می‌برد و می‌گوید: «و هو الوجود الحقيقي سواء كان وجوداً صمدياً واجباً أو وجوداً ممكناً تعلقياً ارتباطياً» و در عین حال همه وجودات امکانی را عین ربط به وجود واجب قرار می‌دهد؛ بنابراین او در عین التزام به عین الربط بودن وجود امکانی، برای وجود امکانی همان حقیقتی را ارائه می‌کند که برای حقیقت واجب ارائه کرده است.

نیست و فقط این ذات حق است که منحصرأ موجود واقعی و شیء حقیقی است (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۴)؛ بنابراین مفاهیم ممکنات و اسما و صفات حق نزد عرفا هیچ یک مصداق موجود حقیقی و بالذات ندارند؛ فقط مفهوم خداست که مصداق موجود حقیقی دارد؛ گرچه با اعتبار وجود خدا برای هر یک از آنها، آنها موجود بالعرض و شیء مجازی شده و موجودیت و شیئیت را بالعرض خواهند داشت؛ یعنی خداوند با اعتبار، وجود خود را مصداق مفاهیم امکانی و ماسوایی قرار می‌دهد؛ مثل اینکه زید بی‌فرزند، وجود خود را نسبت به عمر و اعتباراً مصداق عنوان «پدر» قرار می‌دهد؛ ازین رو از منظر عرفا بین حق و خلق در شیئیت و موجودیت هیچ تسانخی و تجانسی برقرار نیست و نسبت بین حق و ماسوای ذات حق، نسبت شیء و شیء ناماست نه نسبت بین دو شیء حقیقی (الترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۵۷/النوری، ۱۳۷۸، ص ۳۳۰).

### نقد دیدگاه فلاسفه در شیء بودن ماسوا

به نظر نگارنده ممکن نیست رابطه بین ذات حق و ماسوای آن رابطه بین دو شیء باشد و ممکن نیست ذات حق و ماسوا در شیئیت تسانخ و همگونی داشته باشند؛ زیرا فرض شیء بودن و موجود بودن ماسوای ذات حق با اشکالاتی مواجه است که این دیدگاه را در هر سه مکتب فلسفی باطل و پذیرش آن را نامعقول می‌سازد که در ادامه به این اشکالات می‌پردازیم. برخی این اشکالات به هر سه مکتب وارد است و برخی نیز به برخی از مکاتب. اشکالات مشترک عبارت‌اند از:

### اشکالات وارد بر دیدگاه فلاسفه

اشکال اول: اگر ذات حق و ماسوا در شیئیت، تسانخ و همگونی داشته باشند یعنی افزون بر شیئیت ذات حق، شیء دیگری مثل «ج» (با هر تفسیری برای شیء بودن آن) موجود باشد و رابطه بین ذات حق و ماسوای آن، رابطه بین دو شیء باشد، به دلیل تغایر بین ذات حق و «ج»، خواهیم داشت که «ج»، «ذات حق» نیست؛ اما همچنان که در جای خودش اثبات کرده‌ایم، «ذات حق»

همان حقیقت لایشرطی «وجود» است و سلب یک حقیقت لایشرطی از موضوعی، به سلب جمیع افراد آن حقیقت از آن موضوع است؛ مثلاً اگر شکلی مثلث نبود، همه اقسام و افراد مثلث از آن شکل سلب می‌گردند؛ زیرا اگر هر فردی از طبیعت لایشرطی بر موضوعی صدق کند، خود آن طبیعت هم بر آن موضوع صادق خواهد بود؛ مثلاً اگر آن شکل، مثلث قائم‌الزاویه باشد، طبیعت مثلث هم بر آن شکل صادق است؛ اما فرض ما سلب طبیعت مثلث است از آن موضوع. این خلف فرض است. پس سلب یک حقیقت لایشرطی از موضوعی به سلب جمیع افراد آن حقیقت از آن موضوع است؛ پس با نفی حقیقت لایشرطی «وجود» از «ج» هیچ فرد واقعی حقیقت «وجود» در «ج» نخواهد بود. بر این اساس اگر درست باشد که «ج»، «وجود» نیست) باید «ج» هیچ گونه وجودی نداشته باشد (وگرنه حقیقت «وجود» نیز در آن فرد صادق خواهد بود و با سلب حقیقت «وجود» از آن فرد اجتماع نقیضین لازم می‌آید)؛ پس «ج» باید هیچ گونه وجودی نداشته باشد و وقتی «ج» هیچ گونه وجودی ندارد، پس باید «ج» عدم محض و نیستی ناب باشد؛ روشن است که عدم محض و نیستی ناب، ممکن نیست که شیء باشد؛ حال آنکه فرض اولیه این بود که «ج» شیء دیگری است در کنار شیئیت «ذات حق» و این خلاف فرض و تناقض و محال است.

به بیان دیگر طبق فرض «ج»، «ذات حق» نیست) و چون «ذات حق» همان حقیقت لایشرطی «وجود» است، «ج» وجود نیست؛ از سویی چون فرض این است که «ج» شیء دیگری است کنار شیئیت ذات حق، «ج» عدم هم نیست؛ بنابراین لازم می‌آید «ج» نه وجود باشد و نه عدم و این ارتفاع نقیضین است از موضوع واحد که آشکارا محال و باطل است.

اشکال دوم: اشکال مشترک دیگری که به ثبوت نسبت شیء و شیء، بین ذات حق و ماسوا وارد است این است که اگر افزون بر شیئیت ذات حق، شیء دیگری مثل «ج» (با هر تفسیری برای شیء بودن آن) موجود باشد، «ج» را در حالی که مقید به هیچ قیدی و مشروط به هیچ شرطی نباشد بررسی می‌کنیم؛ و می‌گوییم «ج» (لایشرطی) یا موجود است یا معدوم. اگر «ج» (لایشرطی) موجود باشد، باید او واجب‌الوجود بالذات نیز باشد؛ زیرا طبق فرض هم او موجود است و هم در حالی موجود است که هیچ قید و شرطی برای موجودیتش ندارد. روشن است چیزی که موجود باشد و در موجودیتش هیچ قید و شرطی نداشته باشد، واجب‌الوجود بالذات است؛ اما بین ذات حق که خود واجب‌الوجود بالذات است و «ج» که در این فرض

واجب الوجود بالذات است، ممکن نیست نسبت شیء و شیء برقرار باشد؛ زیرا طبق براهین توحید ذاتی هر واجب الوجود بالذاتی نافی واجب الوجود دیگری است و هر واجب الوجود بالذات ملازم با عدم واجب بالذات دیگری است، بلکه هر واجب الوجود بالذات نسبت به واجب الوجود دیگری ممتنع الوجود بالقیاس است.

و اگر «ج» (لابشرطی) معدوم باشد، باید ممتنع الوجود بالذات نیز باشد؛ زیرا طبق فرض هم او معدوم است و هم در حالی معدوم است که هیچ قید و شرطی برای معدومیتش ندارد. روشن است چیزی که معدوم باشد و در معدومیتش هیچ قید و شرطی نداشته باشد، ممتنع الوجود بالذات است؛ اما بین ذات حق که واجب الوجود بالذات است و «ج» که در این فرض ممتنع الوجود بالذات است، ممکن نیست نسبت شیء و شیء برقرار باشد؛ چون طبق فرض، «ج» امتناع ذاتی دارد که به هیچ وجهی، حتی با دخالت علت ممکن نیست که به وجود آید، وگرنه ممتنع الوجود بالذات نخواهد بود؛ بلکه ممکن الوجود خواهد بود که این خلاف فرض است؛ پس ممکن نیست بین «ذات حق» و ماسوای او نسبت شیء و شیء برقرار باشد.

اشکال سوم: «وجود» (به معنای «شیء») که بدون هر قید و شرطی، نقیض «لاشیء» و مناقض نیستی باشد) از دو حال بیرون نیست: یا موجود است یا معدوم؛ زیرا ارتفاع نقیضین از هر موضوع مفروضی محال و باطل است. اگر «وجود» موجود باشد، چنین حقیقتی واجب الوجود بالذات است؛ زیرا طبق فرض، هم او موجود است و هم در حالی او موجود است که هیچ شرط و قیدی ندارد. روشن است چیزی که موجود است و در موجودیتش هیچ شرط و قیدی ندارد، واجب الوجود بالذات است؛ پس در این فرض، «وجود» واجب الوجود بالذات است. در این صورت اگر این حقیقت مصادیق متعددی داشته باشد، باید هر یک از آنها واجب الوجود بالذات باشد؛ چون افراد یک حقیقت لابشرطی از سنخ آن حقیقت اند و این منجر به تعدد واجب الوجود بالذات می‌گردد.

و اگر «وجود» معدوم باشد، چنین حقیقتی عدم‌پذیر خواهد بود؛ زیرا مفروض این است که این حقیقت به خودی خودش و بدون تقید به هر شرط و قیدی، معدوم است؛ پس این حقیقت به خودی خودش از معدوم‌بودن ابایی ندارد که اکنون معدوم است. لازمه این فرض آن است که هیچ واجب الوجود بالذاتی موجود نباشد؛ زیرا از سویی «وجود» به خودی خودش عدم‌پذیر است و از سوی دیگر چنین وجودی در ذات واجب الوجود بالذات به کار رفته است؛

و لازمه به کار رفتن چنین حقیقت عدم‌پذیری در ذات واجب، این است که ذات حق نیز به دلیل بودن چنین حقیقت عدم‌پذیری در ذاتش، ممکن‌العدم باشد و این یعنی هیچ شیئی واجب‌الوجود بالذات نباشد؛ زیرا حتی اگر ذات واجب با ضرورت ذاتی و بدون دخالت هر بیگانه‌ای دارای «وجود» باشد، اما به دلیل اینکه وجودی را که او بالذات و بدون دخالت بیگانه ضرورتاً دارد، وجودی است که از معدومیت ابایی ندارد؛ پس باز چنین ذاتی راه معدومیت برایش بسته نیست و امکان دارد از ناحیه همین «وجود» عدم‌پذیر، معدوم باشد؛ بنابراین موجودبودن برای ذات واجب‌الوجودی ضروری نیست که خود انکار موجودیت واجب‌الوجود است. درحقیقت ضرورت داشتن چنین وجودی برای ذات واجب مثل ضرورت داشتن زوجیت برای ماهیت «چهار» است که با اینکه ماهیت چهار ضرورتاً زوج است و محال است زوجیت از ماهیت چهار سلب شود، ضرورت زوجیت برای ماهیت چهار، ملازمه‌ای ندارد که ماهیت چهار ضرورتاً موجود باشند؛ زیرا آنچه برای ماهیت چهار ضرورت دارد، «زوجیت» است که خود ابایی از معدومیت ندارد؛ پس به صرف ضرورت زوجیت برای چهار، لازم نیست چهار موجود باشد. مسئله ضرورت «وجود» عدم‌پذیر نیز برای ذات واجب‌الوجودی همین گونه خواهد بود. ذات واجبی به خودی خودش ضرورتاً وجود دارد؛ ولی او وجودی را ضرورتاً دارد که می‌تواند متصف به عدم باشد و با ورود چنین وجود عدم‌پذیری در ذات حق، ضرورتی برای موجودبودن ذات واجبی محقق نمی‌گردد. پس این فرض به انکار واجب‌الوجود بالذات منجر می‌گردد؛ چنان‌که فرض قبلی به انکار توحید ذاتی منجر می‌گردد؛ بنابراین اگر ماسوا شیئی باشد، یا به شرک ذاتی منجر می‌گردد یا به الحاد و بی‌خدایی که هر دو محال و باطل‌اند؛ پس شیء دومی محقق نیست تا نسبت بین شیء واجب‌الوجودی با شیء دوم (ماسوا) نسبت بین شیء و شیء باشد.

اشکال چهارم: اگر نسبت بین «ذات حق» و ماسوا نسبت بین شیء و شیء باشد، به دلیل تغایر بین شیئیت ذات حق و هر شیء دیگر، هر یک از افراد ماسوا از «ذات حق» سلب می‌گردند و مثلاً خواهیم داشت که «ذات حق»، «ح» نیست و چون ارتفاع نقیضین از هر موضوع مفروض، محال و باطل است، با سلب «ح» از «ذات حق» باید «ذات حق» مصداق «عدم ح» باشد؛ زیرا اگر «ذات حق» نه «ح» باشد و نه «عدم ح»، ارتفاع نقیضین از موضوع واحد لازم می‌آید؛ بنابراین در

فرض مذکور حتما باید «ذات حق» مصداق «عدم» «ج» باشد.

در اینجا این پرسش پیش می‌آید که آیا برای اینکه «ذات حق» مصداق «عدم» «ج» باشد، ضمیمه‌ای لازم است که در کنار «ذات حق» قرار گیرد، یا اینکه «ذات حق» بدون هیچ ضمیمه‌ای مصداق «عدم» «ج» است؟ صورت اول محال و باطل است؛ زیرا اگر برای اینکه «ذات حق» مصداق «عدم» «ج» باشد، ضمیمه‌ای لازم باشد، لازمه‌اش این است که بدون آن ضمیمه «ذات حق» مصداق «عدم» «ج» نباشد و این در حالی است که طبق فرضِ تغایرِ شئییت «ذات حق» و شئییت «ج»، «ذات حق»، «ج» نیست و بنابراین لازم می‌آید «ذات حق»، فی حد نفسه، نه «ج» باشد و نه «عدم» «ج» و این ارتفاع نقیضین و محال است؛ بنابراین صورت اول باطل است و باید صورت دوم درست باشد؛ یعنی «ذات حق» بدون هیچ ضمیمه‌ای به او، باید «عدم» «ج» باشد و چون طبق فرض، «ج» شئییت دارد و از اشیاست، «عدم» «ج» از سنخ اعدام و از جنس نیستی‌هاست و نهایتاً نتیجه این می‌شود که «ذات حق» از سنخ اعدام و از جنس نیستی‌ها باشد؛ چون او به خودی خود و بدون هر حیثیت ضمیمه‌ای مصداق «عدم» «ج» است که از سنخ اعدام و از جنس نیستی‌هاست «تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا».

اشکال: ممکن است گفته شود معنای «ذات حق، عدم» «ج» است «این است که ذات حق موجودی است که عدم» «ج» به عنوان یک عارض بیرونی بر آن موجود حمل می‌شود نه اینکه معنایش این باشد که ذات حق عینا همان عدم «ج» است؛ چنان‌که وقتی می‌گوییم «انسان ناسب است»، معنایش این است که انسان موجودی است که نا «اسب» به عنوان یک عارض بیرونی بر آن حمل می‌گردد و در این صورت از مصداق بودن ذات حق برای عدم «ج» لازم نمی‌آید ذات حق از سنخ اعدام و از جنس نیستی‌ها باشد.

پاسخ: اگر عدم «ج» به عنوان یک عارض بیرونی بر ذات حق حمل شود، لازمه‌اش این است که ذات حق، به خودی خودش بدون انضمام این عارض بیرونی، «عدم» «ج» نباشد و این حالی است که طبق فرضِ تغایرِ شئییت «ذات حق» و شئییت «ج»، «ذات حق»، «ج» نیست و بنابراین لازم می‌آید «ذات حق» به خودی خودش نه «ج» باشد و نه «عدم» «ج» و این ارتفاع نقیضین و محال است؛ پس چاره‌ای نیست جز اینکه ذات حق عینا همان عدم «ج» باشد نه اینکه عدم «ج» عارض بیرونی آن باشد و این معنایش این است که ذات حق از سنخ اعدام و از جنس نیستی‌ها باشد.



اشکال دیگری که از مصداق بودن ذات حق برای عدم «ج» لازم می‌آید، ممکن بودن ذات واجب الوجودی است؛ زیرا از سویی طبق بیان فوق، ذات حق همان عدم «ج» است و از سوی دیگر چون «ج» حقیقتی امکانی است، عدم «ج» نیز ممکن الوقوع و اللاوقوع است؛ بنابراین ذات واجب الوجودی نیز به دلیل اینکه عیناً همان عدم «ج» است، ممکن الوقوع و اللاوقوع خواهد بود و این نیز به امکان ذات واجب و نهایتاً به انکار ذات واجب الوجودی باز می‌گردد.

اشکال: ممکن است گفته شود چنان‌که صدرالمتهلین گفته‌اند (الشیرازی، ۱۹۸۱م، ص ۲۱۵) هیچ چیزی از ذات حق سلب نمی‌شود مگر اینکه نحوه‌ای نقصان و عدم باشد؛ از این رو سلب هر امر مسلوبی از ذات حق به سلب عدم و عدم عدم بر می‌گردد و عدم عدم، همان وجود است؛ اما اشیا از آن جهت که شیء هستند، از ذات حق سلب نمی‌گردند؛ از این رو بر اساس قاعده «بسیط الحقیقة، کل الاشياء» ذات کاملاً بسیط حق، همه اشیاست و هیچ امر وجودی از ذات حق سلب نمی‌گردد؛ بنابراین بر این مبنا نمی‌توان گفت ذات حق، مصداق عدم است.

پاسخ این است که اولاً اینکه گفته می‌شود سلب هر امر مسلوبی از ذات حق، به سلب عدم از ذات حق بر می‌گردد، در صورتی است که مسلوب هیچ گونه شیئیتی نداشته باشد؛ زیرا اگر مسلوب به وجهی شیء باشد، سلب آن شیء، سلب عدم، و عدم عدم نیست، بلکه سلب یک نحوه موجود و عدم یک شیء خاص است و چون مسلوب طبق فرض به وجهی شیء و موجود است، سلب آن از سنخ اعدام و از جنس نیستی‌هاست و وقتی طبق فرض، ذات حق، آن شیء خاص نیست، باید ذات حق مصداق عدم آن شیء باشد و در این صورت اشکال مصداقیت ذات حق برای عدم باز می‌گردد.

بله اگر ماسوا همه شیء مجازی و موجود بالعرض باشند و از هیچ گونه شیئیت حقیقی برخوردار نباشند، سلب این موجودات بالعرض و اشیا مجازی به سلب عدم و عدم عدم باز می‌گردد؛ ولی مشکل اینجاست که چنین فرضی با مبانی حکمت متعالی صدرایی سازگاری ندارد و لذا صدرالمتهلین در همین بحث به قاعده «بسیط الحقیقة، کل الاشياء» استناد می‌کند (همان)؛ از این رو این اشکال به او وارد است که اگر اشیاى مورد نظر او در قاعده بسیط الحقیقة، موجودات بالعرض و اشیاى مجازی باشند و هیچ گونه شیئیت حقیقی نداشته باشند، چگونه ممکن است موجود حقیقی واجب الوجودی عین موجود بالعرض و شیء مجازی باشد؟ زیرا موجود بالعرض و

مجازی معدوم حقیقی است و موجود حقیقی چگونه ممکن است معدوم حقیقی باشد، این جز تناقض نیست و اگر اشیاى مورد نظر او در این قاعده به وجهی موجودیت حقیقی داشته باشند؛ پس سلب آنها سلب عدم نیست، بلکه سلب موجود خاصی است و سلب موجود خاص، سلب عدم و عدم نیست و در اینجا اشکال دوباره باز می‌گردد.

ثانیاً در مورد این اشیاىی که در مرتبه ذات حق، طبق قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشياء» بر او حمل می‌شوند، دو احتمال قابل فرض است: یا بین ذات حق و این اشیا در مرتبه ذات حق هیچ فرقی واقعی نیست، یا به گونه‌ای بین ذات حق و هر یک از این اشیا فرقی هست و به گونه‌ای کثرت وجود در مرتبه ذات حق محقق است. صورت اول باطل است؛ زیرا اگر هیچ فرقی بین ذات حق و آن اشیاى محموله نباشد، لازم می‌آید ترجیح بدون مرجح؛ چون با اینکه طبق فرض هیچ فرقی در آنجا بین ذات حق و آن اشیاى محموله نیست، با این حال این اشیا هستند که به وجود ذات حق موجودند و نه عکس آن و ذات حق اصل است و اشیا فرع وجود او و نه عکس آن و این ترجیحی است برای یک طرف، بدون هیچ فارق مرجحی که آشکارا باطل است؛ بنابراین باید به گونه‌ای بین ذات حق و هر یک از این اشیا در مرتبه ذات حق فرقی باشد و باید به گونه‌ای کثرت وجود در مرتبه ذات حق پذیرفته شود؛ چنان‌که خود صدرالمتهلین به این فرق و کثرت وجودی تصریح دارد (الشیرازی، ۱۹۸۱م، ص ۲۶۱) و در این صورت باز مشکل مصداق بودن ذات حق نسبت به اعدام لازم می‌آید؛ زیرا مفروض این است که بین آن اشیا و ذات حق در مرتبه ذات حق فرقی و مغایرتی محقق است. روشن است لازمه این فرق و مغایرت در مرتبه ذات حق این است که این اشیا از آن جهت که در مرتبه ذات حق با ذات حق مغایرت دارند، از ذات حق سلب گردند و لازمه سلب آنها این است که عدم آن اشیاى مسلوب، بر ذات حق حمل گردند، وگرنه ارتفاع نقیضین لازم می‌آید؛ بنابراین باز ذات حق به حسب خودش مصداق عدم آن اشیا می‌گردد و اشکال در جای خود باقی می‌ماند و این معنایش این است که ذات حق، از سنخ اعدام و از جنس نیستی‌ها باشد (تعالی الله عن ذلك علوا کبیرا).

### براهین عدم تجانس در نظر عرفا

براهین اثبات دیدگاه عرفا مبنی بر عدم تجانس حق و ماسوا و تحقق نسبت شیء و شیء نما بین

آن دو فراوان است؛ از جمله هر یک از اشکالاتی که بر دیدگاه تجانس قبلا بر فلاسفه ایراد شد، خود برهانی است بر اثبات دیدگاه عرفا که در اینجا به همین قدر اکتفا می‌کنیم و فقط به بیان یک دلیل از ادله نقلی این دیدگاه می‌پردازیم: «عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ لِلزُّنْدِيقِ حِينَ سَأَلَهُ مَا هُوَ؟ قَالَ هُوَ شَيْءٌ بِخِلَافِ الْأَشْيَاءِ ارْجِعْ بِقَوْلِي شَيْءٌ إِلَى اثْبَاتِ مَعْنَى وَ أَنَّهُ شَيْءٌ بِحَقِيقَةِ الشَّيْئَةِ غَيْرَ أَنَّهُ لَا جِسْمٌ وَ لَا صُورَةٌ» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۰۴/ کلینی، ۱۳۶۲، ص ۸۳).

طبق مفاد این حدیث شریف وقتی زندیقی با جمله «مَا هُوَ» از حقیقت خداوند پرسش می‌کند، امام صادق علیه السلام در پاسخ به او می‌گویند: «هُوَ شَيْءٌ بِخِلَافِ الْأَشْيَاءِ: او شیئی است که با دیگر اشیا متخالف است». در ادامه، آن حضرت این تخالف شیئیت خداوند با سایر اشیا را به این صورت تفسیر می‌کنند که «أَنَّهُ شَيْءٌ بِحَقِيقَةِ الشَّيْئَةِ: او شیئی است که به حقیقت شیئیت، شیء است» که لازمه تخالف بین شیئیت حق و شیئیت سایر اشیا از یک طرف و شیء حقیقی بودن خداوند این است که سایر اشیا شیء حقیقی نباشند، بلکه شیء نما و به اصطلاح فلسفی شیء بالعرض و المجاز باشند؛ از این رو این حدیث نیز با دلالت بسیار گویایی دلالت دارد که نسبت بین خداوند و ماسوا نسبت شیء است و شیء نما؛ نسبت موجود حقیقی است و موجود بالعرض.

توضیح این حدیث آن است که پرسش سائل از امام پرسش از چیستی و ماهیت خداوند است. او می‌پرسد «مَا هُوَ: خداوند چیست»؛ بنابراین پاسخ امام بیان چیستی خداوند است و حقیقت و ذات خداوند را تعریف می‌کند. امام صادق علیه السلام در پاسخ به او ابتدا می‌گویند: «هُوَ شَيْءٌ بِخِلَافِ الْأَشْيَاءِ: او شیئی است که با دیگر اشیا متخالف است» و در ادامه آن حضرت این تخالف شیئیت خداوند با سایر اشیا را به این صورت تفسیر می‌کنند که «أَنَّهُ شَيْءٌ بِحَقِيقَةِ الشَّيْئَةِ: او شیئی است که به حقیقت شیئیت، شیء است.

روشن است تعریف هر حقیقتی باید مانع اغیار باشد؛ بنابراین طبق این تعریف باید گفت که هیچ موضوعی جز خدا شیء حقیقی نیست، وگرنه لازم می‌آید اغیار در تعریف خداوند داخل باشند که چنین چیزی پذیرفته نیست؛ علاوه بر اینکه اگر سایر موضوعات نیز مثل خداوند شیء حقیقی باشند، شیئیت حقیقی بین ذات حق و سایر حقایق امکانی مشترک می‌گردد و لازم است خداوند با قیدی اضافه بر اصل شیئیت از سایر اشیا حقیقی ممتاز گردد. در این صورت حقیقت خداوند مرکب می‌گردد از یک مابه‌الاشتراک که بین خدا و دیگران مشترک است و یک مابه‌الامتیازی

که خدا را سایر اشیای حقیقی متمایز می‌سازد و لازمهٔ این ترکب وابستگی ذات حق به اجزاست که لازمهٔ آن، ممکن بودن ذات حق است که آشکارا محال و باطل است؛ بنابراین حقیقت و ماهیت خداوند هیچ قید اضافه بر «شیء حقیقی» ندارد؛ از این رو اگر ما سایر موضوعات را شیء حقیقی بدانیم، لازم می‌آید همه آنها مصداقی از تعریف خداوند باشند که این خود به شرک ذاتی و چندخدایی بلکه به بی‌نهایت خدایی منجر می‌گردد؛ زیرا وقتی تعریف ذات خداوندی بر چیزی صادق بود، باید آن مصداق را که مطابق تعریف خداوند قرار گرفته است، مصداق واقعی خدا دانست و روشن است در این صورت همه آن موضوعاتی که ما آنها را شیء حقیقی می‌دانیم، باید خدا باشند و این همان التزام به چندخدایی است، بلکه این به سایر شرک‌ها نیز منجر می‌گردد؛ زیرا خداوند با همین تعریف خدا بودنش، لایق معبودیت است و طبق فرض ما همان تعریف را برای دیگران نیز پذیرفته‌ایم و لازمه‌اش آن است که همان گونه که خدا معبود حقیقی است، سایر اشیایی که همین تعریف را برای آنها پذیرفته‌ایم، لایق معبودیت باشند؛ همچنین در مورد سایر اختصاصیات حق که ثبوت آنها برای اغیار به نوعی از شرک منجر می‌گردد، مثل توحید در ربوبیت، توحید در خالقیت، توحید در ملک و فرمانروایی و غیر آنها همین اشکال جاری است «سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ».

همچنین اشکال دیگری که از شیء واقعی بودن سایر اشیا لازم می‌آید، انکار موجودیت خداوند است؛ زیرا گزاره «خدا، مخلوق نیست» را هر دو طایفه قبول دارند. دلیل عارف این است که مخلوق وجود مجازی دارد و خدا وجود حقیقی، پس این، غیر آن است. فلاسفه و متکلمان نیز آن را قبول دارند؛ اما آنها تغایر حق و خلق را تغایر دو موجود حقیقی متغایر می‌دانند و لازمه تغایر دو موجود، سلب هر موجودی، از موجودیت دیگری است؛ پس آنها در جمله «خدا، مخلوق نیست»، مخلوق را که یک موجود حقیقی است (نه یک معدوم حقیقی را) از خدا سلب می‌کنند و می‌گویند «خدا، مخلوق نیست»؛ ولی «مخلوق» و «لامخلوق» نقیضین‌اند و طبق اصل امتناع ارتفاع نقیضین وقتی یکی از نقیضین از موضوعی سلب شد، نقیض دیگر بر همان موضوع حمل می‌گردد؛ پس آنها باید بپذیرند که «خدا، لامخلوق است»؛ زیرا اگر خدا نه «مخلوق» باشد و نه «لامخلوق» ارتفاع نقیضین از موضوع واحد لازم می‌آید؛ بنابراین آنها باید بپذیرند که «خدا لامخلوق است». از طرفی چون آنها «مخلوق» را موجود حقیقی می‌دانند، نقیضش یعنی «لامخلوق» می‌شود یک

معدوم حقیقی؛ بنابراین طبق دیدگاه آنها خدا مصداق یک معدوم حقیقی است؛ چون مصداقِ معدوم حقیقی، معدوم حقیقی است و این یعنی انکار خدا؛ این یعنی خدایی موجود نیست؛ بلکه چون مخلوقات بی‌شمارند، طبق همین استدلال، آنها خدا را باید بی‌نهایت بار مصداق معدوم حقیقی قرار دهند؛ پس حقیقی بودن شیئیت خلق، منجر به انکار خدا می‌شود. «سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يُقُولُونَ غُلُوا كَبِيراً».

## معنای معدومیت اشیای ماسوایی

ممکن است اشکال شود مجازی بودن شیئیت اشیای ماسوایی و معدوم دانستن آنها انکار بدیهیات است و انکار موجودیت اشیای ماسوایی افتادن در دام سوفسطایی‌گری است؛ چگونه ما زمین، آسمان، کوه، دریا و حیوانات و غیرها را معدوم بدانیم، حال آنکه بسیار روشن است که ما با موجوداتی واقعی روبه‌رو هستیم که با آنها ارتباطات حقیقی برقرار می‌کنیم و از آنها سود یا زیان می‌بینیم؛ مثلاً از هوای لطیف کوهستان احساس لطافت می‌کنیم؛ از زیبایی جنگل لذت می‌بریم؛ یا واقعاً در دریا غرق می‌شویم و از آن آسیب می‌بینیم؛ در صورتی که اگر اینها واقعاً معدوم باشند، معنا نمی‌دهد که از هیچ و پوچ سود یا زیان ببینیم.

پاسخ این است که معنای معدومیت اشیای ماسوایی این نیست که آنها هیچ مابازایی در عالم واقع ندارند، بلکه معنایش این است که مفاهیم آنها مصداق بالذات و حقیقی ندارند؛ در عین حال آن مفاهیم، مصداق بالعرض دارند؛ یعنی ما در خارج ذهن، موجودی حقیقی داریم که اولاً و بالذات مصداق مفهوم «خداوند» و ثانیاً و بالعرض مصداق مفاهیم ممکنات است؛ پس این چنین نیست که ماسوا هیچ و پوچ باشد، بلکه در همه این موارد یک موجودی حقیقی هست که همان وجود حق است و هنگام موجودیت اشیای ماسوایی، این موجود حقیقی اعتباراً به آن اشیای ماسوایی که به خودی خود معدوم‌اند، انتساب می‌یابد و احکام واقعی خواهند داشت.

ما ادعای عارف را با ذکر مثالی عرفی روشن می‌کنیم: جامعه انسانی یک بدن نیست تا عضوی به نام «سر» یا «رأس جامعه» داشته باشد؛ پس «رأس جامعه» مفهومی است که مصداق حقیقی ندارد و مصداق بالذات و حقیقی آن واقعاً معدوم است؛ اما از سویی زید مثلاً بر اساس دید عرف

یک موجود واقعی است. حال اگر ما این وجود واقعی زید را با اعتبار و فرض خود، مصداق عنوان «رأس جامعه» قرار دهیم و فرض کنیم زید موجود، رأس جامعه (رئیس جمهور) است، عنوان «رأس جامعه» که مصداق واقعی نداشت و مصداق بالذاتش حقیقتاً معدوم بود، با اعتبار ما مصداق موجود مجازی می‌یابد؛ یعنی این وجود اولاً مصداق مفهوم زید است نه مصداق «رأس جامعه»، ولی ما اعتبار و فرض می‌کنیم که او مصداق عنوان «رأس جامعه» باشد. در اینجا است که ما برای عنوان «رأس جامعه» مصداقی داریم که فی حد نفسه موجود واقعی است و می‌توانیم به این موجود واقعی با عنوان «رأس جامعه» اشاره کنیم و بعد از این اعتبار و فرض این چنین نیست که ما با ذکر این عنوان به هیچ و پوچ اشاره کرده باشیم؛ زیرا ما یک موجود واقعی را مصداق و مطابق آن قرار دادیم نه هیچ و پوچ را؛ لذا ما می‌توانیم با مصداق عنوان «رأس جامعه» سخن بگوییم و از او چیزی بخواهیم و بگوییم من با «رأس جامعه» سخن گفتم و از او چیزی خواستم؛ پس گرچه «رأس جامعه» مفهومی است که مصداق واقعی ندارد، بلکه مصداق بالذات و مطابق حقیقی این عنوان واقعاً معدوم است؛ ولی اکنون ما با اعتبار مصداقیت یک موجود واقعی برای او با این عنوان به یک موجود واقعی اشاره می‌کنیم و از یک شیء حقیقی حکایت می‌کنیم، گرچه اولاً و بالذات این شیء حقیقی، مصداق حقیقی این عنوان نیست، بلکه با اعتبار ما این چنین شده است.

همچنین زید به عنوان یک شخص معمولی تا کنون احکام «رأس جامعه» را مثل حق ریاست نداشت؛ اما اکنون این زید که با اعتبار ما «رأس جامعه» شده، احکامی دارد که قبلاً فی حد نفسه دارای آن احکام نبود؛ مثلاً زید اکنون حق ریاست دارد و فرمانش مطاع است و می‌تواند تدبیری کرده و فلان مشکل اجتماعی را برطرف کند، با اینکه زید قبلاً فی حد نفسه چنین احکامی را نداشت.

در اینجا اگر کسی پرسد آیا مصداق عنوان «رأس جامعه» موجود است و حکمی مثل حق ریاست بر جامعه را دارد یا نه، جواب این است که باید منظور از این عنوان روشن شود: اگر منظورتان از مصداق این عنوان، مصداق بالذات و مطابق حقیقی این عنوان است، یعنی جامعه واقعاً بدنی باشد و زید واقعاً سر آن باشد، پاسخ این است که چنین مصداقی معدوم است و معدوم، حق ریاست ندارد و از ناحیه معدوم تدبیری رخ نمی‌دهد.

اگر هم منظورتان شخص زید باشد که گرچه موجود واقعی است، هنوز اعتبار رأس جامعه بودن

برای او نشده، باز باید گفت مصداق عنوان «رأس جامعه» معدوم است و موجودیت زید موجودیت مصداق عنوان «رأس جامعه» نیست و آن زید هم حق ریاست ندارد و امرش مطاع نیست. اما اگر منظورتان از مصداق این عنوان، مصداق بالعرض است، یعنی موجودی واقعی که مصداق حقیقی مفهوم دیگری است، ولی به اعتبار ما مصداق «رأس جامعه» شده است، پاسخ این است که چنین مصداقی موجود است و احکامی مثل حق ریاست دارد و نتیجه این می‌شود که آن موجود واقعی زید که ما اعتباراً او را «رأس جامعه» قرار داده‌ایم، موجود است و احکامی مثل حق ریاست دارد که فی حد نفسه نداشت.

این مثال عرفی برای توضیح مسئله بود. از دیدگاه عارف در باب حقایق امکانی نیز مسئله همین است. از دیدگاه عارف عالم امکانی و «ممکنات» معدوم اند؛ یعنی مفاهیم ممکنات، مصداق بالذات و مطابق حقیقی ندارند، بلکه همواره ازلا و ابداً مصادیق بالذات مفاهیم ممکنات معدوم اند (سیه‌روی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد و الله اعلم)؛ ولی خداوند که تنها موجود واقعی است، از لطف وجود واقعی خودش را اعتبار می‌کند که مال عالم امکانی باشد و وجودش را به او به عاریت می‌دهد. در اینجا بعد از این اعتبار، عالم امکانی مصداق موجود می‌یابد؛ مثل مصداق یافتن «رأس جامعه» بعد از اعتبار وجود واقعی زید برای او. تا دیروز مفهوم «رأس جامعه» هیچ مصداقی نداشت، نه مصداق حقیقی و نه مصداق مجازی، بلکه مصداق این عنوان معدوم بود؛ اما امروز بعد از طی مراحل اعتبار شد که زید موجود، مصداق مفهوم «رأس جامعه» باشد، اکنون بعد از آن اعتبار، مفهوم «رأس جامعه» دارای مصداق موجود شد؛ موجودی که می‌شود او را با تعبیر آقای رئیس جمهور خطاب کرد و با او سخن گفت؛ موجودی که می‌شود با او قرارداد بست؛ می‌شود از او تمجید کرد؛ می‌شود به او اعتراض کرد؛ ولی روشن است این موجودیت، اولاً و بالذات موجودیت زید است نه موجودیت مصداق حقیقی عنوان «رأس جامعه». موجودیت عالم امکانی نیز همین‌گونه است. مفاهیم ممکنات مصداق بالذات و مطابق حقیقی ندارند، بلکه همواره معدوم اند؛ ولی خدای موجود در یک روال تدریجی یا غیر تدریجی اعتبار می‌کند که وجودش مصداق بالعرض برای مفاهیم ممکنات باشد؛ بعد از این انتساب مجازی و اعتبار مصداقیت وجود خدا برای عالم امکانی، وقتی به عالم امکانی اشاره می‌شود، به هیچ و پوچ اشاره نمی‌شود، بلکه به یک موجود واقعی اشاره می‌شود، گرچه این موجودیت واقعی اولاً و بالذات مال «عالم امکانی»

نیست، بلکه با اعتبار معتبر، وجود عالم امکانی شده؛ ولی به هر جهت ما می‌توانیم بگوییم با عنوان «عالم امکانی» به یک موجود حقیقی اشاره می‌کنیم نه به یک هیچ و پوچ. پس عارف در مورد ممکنات سوفسطایی نیست و گرفتار سوفیسم نشده است؛ زیرا او در ازای عنوان عالم امکانی، به موجودی واقعی اشاره می‌کند نه به هیچ و پوچ.

از طرفی وجود واقعی حق تا وقتی که اعتبار نشده که مصداق بالعرض برای مفاهیم ممکنات باشد، احکامی مثل وابستگی به غیر نداشت؛ اما همان وجود که بعد از اعتبار، مصداق بالعرض مفاهیم ممکنات شد، از آن جهت که مصداق بالعرض مفاهیم ممکنات است، وابسته به غیر است بدون اینکه بین این دو گزاره تناقضی باشد یا لازم آید ذات حق به حسب خودش محتاج به غیر باشد؛ چنان که زید از آن جهت یک شخص معمولی بود، نیاز به محافظ نداشت؛ ولی بعد از اعتبار که مصداق بالعرض «رأس جامعه» شد، به محافظ نیازمند است، با اینکه ملاک موجودیت زید معمولی و زید رئیس یک وجود است.

اشکال: در اینجا ممکن است اشکال دیگری به نظر برسد و آن اینکه ادعای این مقاله آن بود که بین حق و خلق تجانس نیست، اما اکنون شما می‌گویید عالم امکانی به همان وجود خدا موجود است نه به وجودی مابین. در این صورت ادعای نفی تجانس باطل است؛ زیرا ممکنات به عین وجود حق موجودند.

پاسخ: درست است که ما یک وجود واحد را هم به خدا و هم به خلق نسبت می‌دهیم، اسناد در یکی حقیقی است و در دیگری مجازی است؛ یعنی خدا موجود است به موجودیتی حقیقی و خلق موجود است به موجودیتی مجازی و موجودیتی که به اعتبار، مال او شده نه واقعاً. روشن است بین مصداق حقیقی و مصداق مجازی یک معنا تجانس نیست؛ چنان که بین شیر واقعی و مردی که اعتباراً شیر فرض شده تجانس نیست؛ گرچه گاهی به لحاظ اینکه معنای نسبت داده شده به هر دو، یک معناست گاهی تعبیر تسانخ، تجانس یا عینیت به کار می‌رود و مثلاً گفته می‌شود عالم امکانی عین وجود حق است؛ ولی این معنایش آن است که همان وجودی که به حق نسبت داده می‌شود، به ممکنات نیز نسبت داده می‌شود؛ منتها نسبت در اولی حقیقی است و در دومی مجازی و بالعرض.



## منابع

۱. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار؛ ج ۸۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۲. الشهرزوری، شمس‌الدین؛ شرح حکمة الاشراق؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۳. الرازی، قطب‌الدین؛ المحاکمات بین شرحی الاشارات؛ قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۴. ابن‌سینا؛ المباحثات؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
۵. الشیرازی، صدرالدین؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه؛ ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۶. —؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه؛ ج ۶-۷، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۷. ابن‌عربی، محی‌الدین؛ فصوص الحکم؛ [بی‌جا]: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.
۸. الترهک، صائن‌الدین علی بن محمد؛ تمهید القواعد؛ تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰.
۹. —؛ شرح فصوص الحکم ابن‌ترکه؛ ج ۱، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۸.
۱۰. شیخ صدوق؛ التوحید للصدوق؛ قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۱۱. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ ج ۱، تهران: اسلامیه، ۱۳۶۲.

