

عدل الهی و اختلافات در آفرینش

محمدصفر جبرئیلی^۱

سید کریم واعظ حسینی^۲

چکیده

مسئله‌ی شرور از دیرباز به عنوان چالشی در برابر عدل و حکمت الهی مطرح بوده است. تفاوت‌ها و گوناگونی آفریده‌ها و سرّ آن، به عنوان نمونه‌ای شاخص از شرور در کلام جدید و فلسفه دین مورد بررسی‌های فراوان قرار گرفته و در نتیجه دیدگاه‌های متعددی در تبیین و تفسیر آنها ابراز شده است. برخی مادی‌گرایان وجود تفاوت‌ها را شاهد و قرینه‌ای بر ظلم و تبعیض دانسته‌اند، اما اندیشمندان اسلامی با تبیین و تحلیل‌های متنوعی از تفاوت‌ها، به سازگاری و حتی تلازم آنها با عدل و حکمت الهی پرداخته‌اند. ناکافی بودن تبیین اشاعره در پاسخ به سوالات و شبهات مطرح شده، عدم طرح تفصیلی بحث توسط متکلمان پیشین عدلیه و طرح شبهات جدید موجب شد تا اندیشمندان معاصر امامیه به طور مبسوط به تحلیل و تبیین این مسأله بپردازند. بهره‌گیری از روش لمّی برای اثبات عدالت الهی، ذاتی دانستن اختلاف اشیاء، تلازم نظام احسن و غایت‌نهایی با ضرورت تفاوت‌ها، تاثیر گذاری مبادی قابل و وسایط اختیاری و غیر اختیاری در به وجود آمدن تفاوت‌ها، از مهم‌ترین پاسخ‌ها و تبیین‌های ارائه شده از طرف متکلمان معاصر است که در این نوشتار مورد ارزیابی قرار گرفته‌اند.

واژه‌های کلیدی: عدل الهی، حکمت الهی، تفاوت‌ها، تبعیض، نظام سببی و مسببی، نظام احسن، کلام معاصر.

۱. دانش آموخته سطح ۴ مؤسسه آموزش عالی امام صادق علیه السلام، مدرس حوزه علمیه قم و دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۲. دانش آموخته سطح ۴ مؤسسه آموزش عالی امام صادق علیه السلام و مدرس حوزه علمیه.

مقدمه

عددعل و حکمت از مهم‌ترین اوصاف الاهی است و مهمترین بخش آن، بحث از عدل تکوینی یا عدل و حکمت در نظام آفرینش است. از دیرباز مسأله‌ی شرور و تفاوت‌ها و گوناگونی‌ها به عنوان چالشی در برابر این صفت الاهی مطرح بوده است. باور به عدالت و حکمت خداوند در خلقت از یک سو و وجود تفاوت‌های فراوان و گسترده در میان آفریده‌ها از سوی دیگر، پرسش یا شبهه‌ای کهن را در برابر می‌نهد: منشأ و رمز و راز این همه تفاوت‌ها چیست؟ با این فرض که خداوند تعالی عدل و جود محض است و هیچ بخل و کمبودی در او راه ندارد، چرا موجودات متنوع و متفاوت آفریده شده‌اند؟ چرا برخی فرشته، جن یا انسان و بعضی دیگر، حیوان و نبات یا جماد هستند؟ و...

تبیین و تحلیل تفاوت‌ها را می‌توان در تمام آفریده‌ها (تنوع طولی) و یا صرفاً در عالم انسانی (تنوع عرضی) مورد بررسی قرار داد. این نوشتار، با تبیین و تحلیل بحث از نگاه متکلمان، فیلسوفان، عارفان و بویژه از نگاه معاصران عهده دار بررسی مسأله اول است.

۱. دیدگاه متکلمان پیشین

از نگاه متکلمان اشعری بر اساس توحید خالقی، نظام سببی و مسببی حقیقی میان حوادث و اشیاء وجود ندارد و فاعل و مؤثر مباشر جز خداوند نیست (ر. ک: جرجانی، ۱۴۱۹، ۱: ۱۰۱، ۸: ۱۵۵، ۲۲۹). آنان به حسن و قبح ذاتی معتقد نیستند، و معلل بودن افعال خداوند به اغراض را قبول ندارند. از آن جا که خداوند مالک بلامنازع عالم است، هر تصرفی که در عالم بکند، پسندیده و عین عدل است، بنابراین، درباره تفاوت‌ها و اختلافاتی که در جهان دیده می‌شود، جای چون و چرا وجود ندارد.

متکلمان پیشین عدلیه با اعتقاد به حسن و قبح عقلی، فعل خداوند در حوزه تکوین و تشریح را به ضرورت عقلی عین صواب و حکمت دانسته، و خداوند را از هر گونه فعل و حکم ناشایست، ظالمانه و عبث منزّه می‌دانند (شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ۳۹۶)، و به طرح و بررسی تفصیلی مسأله اختلافات/ تفاوت‌ها نپرداخته‌اند، بلکه در بحث آلام و اعواض با تحلیل موارد گوناگون ألم/ شرّ در حوزه انسان‌ها و گاه حیوانات، و طرح مسأله وجوب اعواض، از حکمت و عدل خداوندی دفاع کردند (ر. ک: مفید،

۱۴۱۳ الف، ۱۰۸ به بعد؛ علم الهدی، ۱۴۱۹، ۳۴؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۵، ۱۴۱؛ همدانی، ۱۳۸۲، ۱۳: ۲۲۶؛ حلی، ۱۴۱۹، ۳۲۹؛ بحرانی، ۱۴۰۶، ۱۱۹).

به نظر آنان تنوع و اختلافات فراوان در جهان هستی، دلیل بر تبعیض و ستمی از سوی خداوند نیست؛ چرا که صدور تبعیض و ظلم از فاعل عالم و غنی مطلق محال است. پس منشأ این اختلافات و تبعیض ها نه از جانب خدا، بلکه معلول عوامل و زمینه‌های دیگری است که چه بسا برای انسان هم نامعلوم باشد.

ارزیابی

اشاعره در زمینه شرور و اختلافات نکته‌ای خاص ابراز نکرده‌اند تا مورد بررسی قرار گیرد هر چند مبنای آنان در باب توحید و عدل الهی در آثار متکلمان عدلیه، به تفصیل بررسی شده است (ر. ک: حلی، ۱۴۱۹، ۳۰۲؛ سبحانی، ۱۴۱۰، ۱: ۲۳۱؛ ربانی گلپایگانی، ۱۴۱۸، ۸ به بعد). مبانی عدلیه نیز هر چند در حوزه افعال الهی، گرفتار آسیب‌های اشاعره نیست، اما عدم طرح تفصیلی آن جایی برای نقد و بررسی نمی‌گذارد.

۲. دیدگاه فلاسفه

حکمای اسلامی به مساله شرور و راز تفاوت‌ها در عالم، به دو روش لمّی (اجمالی) و آنّی (تفصیلی) پاسخ داده‌اند. با تتبع در آثار فلسفی در باره‌ی سرّ کثرت و تنوع، می‌توان به سه تبیین دست یافت که تبیین نخست ناظر به منشأ اختلافات، و تبیین دوم و سوم ناظر به علل غایی آنها است:

۱-۲. اختلاف ذاتی اشیاء و نظام علیّت

این تبیین مبتنی بر دو مبناست (ر. ک: محقق طوسی، ۱۳۸۳، ۲۲۶؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ۴۷۵؛ ملاصدرا، ۱۴۲۵، ۶: ۳۱۳ و ۷: ۷۰-۷۱ و ۷۶؛ سبزواری، ۱۳۸۲، ۶۰۸؛ طباطبایی، ۱۴۳۰، ۱۳: ۷۵؛ امام خمینی، ۱۳۸۲، ۶۴۳ و ۶۴۶؛ مطهری، ۱۳۸۸، ۱: ۱۰۱-۱۰۲؛ ۴: ۲۴۱-۲۴۲ و ۲۵۳؛ ۱۰: ۵۶؛ حسن زاده، ۱۳۷۹، ۱۳۹ و ۱۴۳).

الف. هر موجودی ذات و ذاتیاتی دارد که سلب آن‌ها از آن، برابر با تغییر حقیقت آن شیء و محال است.

ب. خداوند جهان هستی را بر اساس نظام سببی و مسببی تدبیر می‌کند و این نظام، ضروری و واقعی است نه اعتباری.

به نظر حکمای اسلامی، سوال یا شبهه تبعیض از دو پیش فرض نادرست نشأت می‌گیرد:

۱. موجودات پیش از آفرینش، دارای یک حقیقت لا بشرط بودند و استعداد این را داشتند که در مدل‌ها و قالب‌های متنوعی پدید آیند، ولی قهر و الزام الهی سبب شد که یکی فرشته باشد و دیگری سنگ و سومی انسان و... (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، ۱۴۶).

۲. آفرینش الهی نسبت به انواع موجودات و تک تک آفریده‌ها به طور مستقیم، منفرد و خارج از سیستم سببی و مسببی است، و تحقق یک موجود هیچ ارتباطی یا سلسله حوادث پیشین و پسین و شرائط و معدّات نداشته و اسباب و علل طبیعی یا غیر طبیعی نقش و تاثیری در قبال پدیده‌ها ندارند (همان ادعایی که اشاعره در توحید فاعلی دارند).

به اعتقاد حکمای اسلامی تنوع و گوناگونی آفریده‌ها ذاتی آنها و لازمه نظام سببی و مسببی حاکم بر آفرینش است. به عبارت روشن‌تر، جعل و آفرینش الهی، هم شامل وجود آفریده‌ها است (اولا و بالذات) و هم شامل ماهیات آنها (ثانیا و بالعرض)، ولی اختلاف و گونه‌گونی ماهیات اشیاء، از ذات خودشان نشأت گرفته و بالغیر نیست و ایجاد یک شیء خاص ملازم با قرار گرفتن در یک سطح از وجود است (مطهری، ۱۳۸۹، ۱۱۹).

به دیگر سخن، هر واقعیت برای خود چهارچوب و حدودی دارد که تجاوز از آن حدود و یا کوتاهی از آن چهارچوب، منجر به این می‌شود که آن شیء، آن نباشد. توضیح اینکه، قوام یک شیء/ماهیت به ذات و ذاتیات آن است؛ مثلاً داشتن استعداد و قابلیت برای ماده اولی، وجود تعلقی داشتن برای اعراض، زوجیت برای اربعه، حساس و متحرک بودن نسبت به حیوان و بالاخره عاقل و مختار بودن نسبت به انسان، ضروری و لاینفک است. جدا کردن هر یک از این عناصر و خصوصیات از موضوعات خود، برابر با مبدل شدن آن واقعیت به واقعیتی دیگر است. چنانکه سلب مطلق استعداد و حرکت از ماده و سلب اراده و اختیار از انسان، موجب تبدیل ماده به مجرد و یا انسان به فرشته شده است.

مقصود از اختلاف در میان ماهیات، گاهی افراد خارجی و عینی است؛ یعنی چرا این شیء خارجی گل و آن دیگری انسان شد، و یا اینکه اصلاً چرا افراد یک نوع،

متفاوت‌اند و گاهی انواع و ذات ماهیات است به نحو کلی و با قطع نظر از افراد و تحقق خارجی یعنی لحاظ خود ماهیات و نفس الامر اشیاء. حکما به هر دو جهت قضیه توجّه داشته‌اند. ایشان در خصوص اختلاف افراد و اعیان خارجی، اصل سببی و مسببی را طرح کرده و در خصوص اختلاف ذات و اصل ماهیات، مساله اختلاف ذاتی و نفس الامری را مطرح نموده‌اند (رک: طباطبایی، ۱۴۳۰، ۱۳: ۷۵). بدیهی است پاسخ برخی از حکما که به منشأ اختلاف خود ماهیات پرداخته‌اند و نه افراد خارجی، ناتمام خواهد بود.

به عنوان نمونه حکیم سبزواری در آثار متعددی بدین بحث پرداخته است؛ وی در تبیین اختلافات و تنوع موجودات معتقد است که:

اولاً: ذات اشیاء در مرحله نفس الامر و بماهی هی و نیز عناصر ذاتی ماهیات، قابلیت جعل و ایجاد ندارند و شیئیت یک شیء در هیچ یک از مراحل وجود، از او سلب نمی‌شود. اینگونه نیست که موجوداتی مانند حیوان و گل و درخت و... پیش از تحقق در مسیر سببی و مسببی، از یک شیئیت مطلق و بلاشرطی برخوردار باشند.

ثانیاً: در تحقق خارجی انواع موجودات در عالم طبیعت، صرف علل فاعلی تعیین کننده نیست؛ بلکه عمده، علل قابلی (ماده‌ای که حامل استعداد است) و علل اعدادی است. اگر ماده‌ای، حامل استعداد و قابلیت خاصی بود (مانند قابلیت درخت یا حیوان شدن)، از جانب علل فاعلی، مطابق با همان ظرفیت و قابلیت، صورتی افاضه می‌شود. اگر ماده‌ای استعداد حیوان شدن را نداشت و یا موانعی پیش آمد و یا علل اعدادی، اجتماع نکرد، حیوانی خلق نخواهد شد؛ چرا که قانون و سنت خداوند در جود و رحمت و افاضه وجود، مبتنی بر ظرفیت‌ها و قابلیت‌های ذاتی اشیاء می‌باشد. او تأکید می‌کند که قدرت و جود خداوند، مطلق و بلاشرط است، ولی نحوه وجود برخی موجودات این گونه است که باید پس از یک سلسله حوادث و شرائط، محقق شود و گرنه آن وجود، آن نخواهد بود؛ در نتیجه، ذات و نفس الامر آن شیء است که منشأ این گوناگونی شده است؛ نه اینکه خداوند بلا دلیل و بدون هیچ مرجعی، این گونه آن را آفریده باشد (رک: سبزواری، ۱۳۷۶، ۳۱۹، ۳۲۲، ۳۳۸، ۳۴۳، ۳۷۶ و...؛ همو، ۱۳۸۲، ۶۰۸).

شرح و تبیین

۱. با تتبع در کلمات و تقریرهای گوناگون حکما به ویژه معاصران روشن می‌شود

که کثرات و اختلافات در جهان مادی از جهت منشأ و نه غایت (علت غایی «اختلافات» در نکته دوم بررسی شده است)، مبتنی بر سه رکن است؛ یعنی هویت و ویژگی‌های تکوینی یک شیء، ضمن سه نظام علی و معلولی، نظام قابل و نظام علل مُعَدّه تعریف شده و تحقق می‌یابد (شیرازی، ۱۳۹۲، ۱: ۷۲۵. ر. ک: طباطبایی، ۱۳۶۴، ۳: ۱۳۸)؛ به گونه‌ای که نحوه وجود یک شیء، رابطه‌ای ضروری با سه نظام یاد شده دارد. باید توجه داشت که هر ماهیت مادی، گرچه برای تحققش، امکان ذاتی آن شرط است، ولی این به تنهایی کافی نیست و آنچه که منشأ صدور فیض و نعمت برای او می‌شود، امکان استعدادی اوست نه امکان ذاتی اش. خداوند به موجودات آنچه را که استعداد پذیرش آن را داشته باشند، داده و اگر به موجودی، نعمتی عطا نکرده است، به این دلیل نیست که خدا این نعمت را برای او نخواست و تبعیض رخ داده است، بلکه از این روست که آن موجود، امکان استعدادی آن را نداشته است (ر. ک: شیرازی، ۱۳۹۴، ۱۷۹). به دیگر سخن، پدید آمدن یک حقیقت مادی، در خلأ و مستقل از همه ممکنات نیست بلکه شیء در وجود یافتن و رتبه و سطح وجودی خود، از علت فاعلی خود، از ماده و قابل که مستعد او هست و از اسباب و علل اعدادی، متاثر و متلون می‌گردد. اگر آن واقعیت را از آن علت فاعلی و قابل و آن شرایط زمانی و مکانی و... منفک کنیم، دیگر آن واقعیت نخواهد بود، اگر خواهان آن چیز هستیم، ضرورت دارد که آن فرایند و آن اضلاع سه گانه محفوظ بماند.^۱

۲. پاسخ حکما مورد تایید نصوص دینی اعم از قرآن و روایات است چنانکه از آیه شریفه: ﴿وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ (اسراء: ۲۰) این حقیقت استنباط می‌شود که بخشش‌های الهی مطلق و غیر محدود است؛ چون «عطاء رب» و همچنین «ممنوع نبودن» به صورت مطلق بیان شده است، در نتیجه، هر جا که محدودیت، نقص یا منعی مشاهده می‌شود، همه از ناحیه گیرنده و قابل است و بستگی به داشتن یا نداشتن استعداد او دارد و از ناحیه خود خداوند که فیاض مطلق است، ناشی نمی‌شود (ر. ک: طباطبایی، ۱۴۳۰، ۱۳: ۶۸).

آیه شریفه ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حَلِيَّةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْ

۱. نگارنده در این قسمت از شرح و تبیین، از عبارات علمی استاد معظم ربانی گلباگانی بهره برده است.

الْبَاطِلَ فَأَمَّا الزُّبَدُ بَيِّنٌ وَجُدٌّ كَثِيرٌ مُّغْتَبَضٌ وَأَمَّا الْكِرَامُ شَرَفٌ قَلِيلٌ وَكَذَلِكَ يُضَرَّبُ
 اللَّهُ الْأَمْثَالَ (رعد: ۱۷). از جمله شواهدی است که حکما و عرفای پیشین و معاصر،
 در تبیین استعداد و ظرفیت ذاتی اشیاء بدان استناد می‌کنند (ر. ک: آملی، ۱۳۶۱،
 ۱۲۱؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳، ۴۵۴؛ سبزواری، ۱۳۸۲، ۱۱۲ و ۶۴۱؛ طباطبایی، ۱۴۳۰، ۱۱:
 ۳۳۸).

از جمله اموری که از این مثال قرآنی برمی‌آید این است که همیشه میزان بهره‌ها
 متناسب با آمادگی‌ها و لیاقت‌ها است و در مبدء فیض الهی هیچگونه بخل و محدودیت
 و ممنوعیت نیست؛ همانگونه که ابرهای آسمان بدون قید و شرط، همه جا باران
 می‌پاشند و این قطعه‌های مختلف زمین و دره‌ها هستند که هر کدام به میزان وسع و
 ظرفیت وجود خویش از آن بهره می‌گیرند؛ زمین کوچک تر بهره‌اش کمتر و زمین
 وسیع تر سهمش بیشتر است.

در آیات متعددی هم به مسأله اندازه‌گیری و «قَدْر» داشتن اشیاء و مخلوقات
 اشاره شده است؛ از جمله: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ
 مَّعْلُومٍ﴾ (حجر: ۲۱)، ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (قمر: ۴۹)، ﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ
 شَيْءٍ قَدْرًا﴾ (طلاق: ۳)، ﴿كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ (رعد: ۸) و... بر اساس این آیات
 آفرینش هر موجودی (حداقل موجودات مادی)، ملازم با «قدر» است؛ یعنی هر
 موجودی در تحقق خود، قرین یک سلسله اقدار (اندازه‌ها و خصوصیات) می‌باشد و این
 تقدیرات و خصوصیات از ناحیه علل و معادلات و شرائط تعیین می‌گردد. به عبارت
 دیگر، سرنوشت یک چیز و پدید آمدن آن بر اساس سنت الاهی، با قدرها و خصوصیات
 ویژه آن چیز، تعیین می‌شود و سلب مقدرات و خصوصیات از آن چیز، برابر با معدوم
 شدن آن واقعیت است (ر. ک: ملاصدرا، ۱۴۲۵، ۵: ۲۴۰ و ۷: ۷۵؛ همو، ۱۳۶۳، ۲۸۶-
 ۲۸۸؛ طباطبایی، ۱۴۳۰، ۱۲: ۱۴۱ به بعد).

روایات متعددی نیز بیان‌گر این نکته است که نظام هستی بر اساس قانون سبب
 و مسببی استوار است؛ به این معنا که هر پدیده‌ای در جهان هستی از مجرای ویژه‌ای
 که علل به وجود آمدن آنست، موجود می‌شود. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «أَبَى اللَّهُ أَنْ
 يَجْرِيَ الْأَشْيَاءُ إِلَّا بِأَسْبَابٍ فَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا» (کلینی، ۱۴۰۷، ۱: ۱۸۳)؛ خداوند
 امتناع می‌ورزد که اشیاء را جز از مجرای سبب‌ها جریان دهد؛ پس برای هر چیزی

سببی قرار داده است.

در بخشی از زیارت نامه امام حسین علیه السلام نیز چنین آمده است: «إِرَادَةُ الرَّبِّ فِي مَقَادِيرِ أُمُورِهِ تَهْبِطُ إِلَيْكُمْ وَ تَصْدُرُ مِنْ يُؤْتِكُمْ» (همان، ۴: ۵۷۷؛ ابن قولویه، ۱۳۵۶، ۱۷۹).

سنت و مدل آفرینش خداوندی چنین است که هر چیزی از راه و مسیر مخصوص به خود پدید آید و این نه به خاطر محدودیت قدرت خدا و یا کم لطفی اوست، بلکه تحقق و تشخیص آن موجود، منوط به این فرایند است (درباره تدبیر الاهی در آفرینش بر اساس اسباب و علل و حکمتها و ثمرات آن، رک: سبزواری، ۱۳۷۲، ۱۰۶ به بعد).

۲-۲. تلازم نظام احسن با تفاوتها

از آن جا که اختلاف اشیاء- چنان که بیان شد- ذاتی آنها است، و تحقق بخشیدن به این تفاوت های ذاتی مقتضای عدل تکوینی خداوند است، نظام عالم با همه تفاوت هایش نظام احسن و اتقن است، از این رو لازمه عدل و حکمت خداوند، رفع گوناگونی و همسان سازی آفریده ها و آفرینش نیست بلکه برعکس، مقتضای تنوع و گوناگونی در نظام آفرینش است.^۱

البته تحقق آثار و غایات فراوان اختلاف در آفرینش، مستلزم این نیست که فرد و جزء فدای نظام کل و جمع شده باشد. به سخن دیگر، نباید تصور کرد که صانع حکیم برای تحقق نظام احسن، موجوداتی را که در شرایط برابر بودند و می توانستند کامل یا ناقص، زشت یا زیبا، انسان یا جماد و... باشند، به قید قرعه و یا یک اراده گزاف مآبانه هر یک از آنها را در جایگاه و پست معینی قرار داد؛ بلکه نظام جهان، چه از نظر طولی و چه از نظر عرضی، یک نظام ضروری است. و خداوند متعال به هر موجودی همان وجود و همان اندازه از کمال و زیبایی را می دهد که می تواند بپذیرد، نقصانات از ناحیه ذات خود آنها است نه از ناحیه فیض باری تعالی:

«بخاطر حمل بارهای انسانها نیست که شتر، عظیم الجثه با استخوان های سفت و درشت آفریده شده است؛ که در این صورت ظرفیت و استعداد شتر، لحاظ نمی گردد

۱. آنچه مناط شبهه است، مناط دفع است. (چون که) اگر به یک طور خلقت کند، عدالت نیست و عدل در خلقت گوناگون است: جهان چون خط و خال و چشم و ابروست / که هر چیزی به جای خویش نیکوست (سبزواری، ۱۳۷۶، ۳۲۵).

(و نوعی تبعیض در حق شتر است)، بلکه این حمّالی، غایت بالعرض است، ولی اصل شتر بودن، با این خصوصیات، تقاضای (خواست به زبان حال) ذاتی ماهیت شتر است و حدّ و ظرفیت او، همین است. نه اینکه، خداوند به خاطر صلاح دیگران از شتر، چیزی کم کرده است» (سبزواری، ۱۳۷۲، ۲۸۶).

۲-۳. رفع تفاوت‌ها و نیستی جهان

یکسان‌سازی مطلق چه در نظام کل (میان همه‌ی عوالم) و چه در نظام‌های جزء و موردی، معنایی جز ترک آفرینش ندارد. نبود هیچ تنوّع و اختلافی میان گیاهان، حیوانات و انسان‌ها، جز با نبود اصل وجود همه‌ی آنها میسر نمی‌گردد. اگر همه آفریده‌ها در یک سطح وجودی و با یک سلسله ویژگی‌های برابر آفریده می‌شدند، اگر همه مواد و ذرات جهان هستی، از یک جنس بود، اگر همه حیوانات و همه گیاهان و میوه‌ها، دارای یک شکل و یک رنگ و یک خاصیت باشند و اگر همه رنگ‌ها و لحن‌ها و صوت‌ها، مساوی محض بود، اگر همه اعضای بدن انسان‌ها بدون اختلاف و تنوع بود و بالاخره اگر همه انسان‌ها نر یا ماده بودند و. نتیجه روشن این فرض‌ها این می‌شد که همه چیز در وادی عدم بماند و خلق و ایجاد متروک گردد (ر.ک: ملاصدرا، ۱۴۲۵، ۷: ۷۱؛ سبزواری، ۱۳۷۶، ۳۲۴؛ مطهری، ۱۳۸۹، ۱۴۴).

بررسی

اظهار نظر قطعی در باب منشأ اختلافات، دشوار است، ولی تبیین حکمای اسلامی در مقایسه با دیگر آراء، از مزیت نسبی برخوردار است و از طرفی، با آیات و روایات نیز همخوانی دارد (برخی از آیات و روایات در جمع بندی، خواهد آمد).

۳. دیدگاه عرفا

در عرفان نظری نیز مسأله‌ی خیر و شرّ از دیرباز مورد توجه قرار گرفته است و تأمل در منشأ کثرات و تنوّع آفریده‌ها، در این دانش اسلامی مسأله‌ای کهن است. دیدگاه ایشان در تبیین مسأله یاد شده تقریباً همان دیدگاه حکمای اسلامی است. هرچند عرفا نیز همانند حکما، از دو بُعد علت فاعلی و علت غایی به أسرار تنوّعات پرداخته‌اند، ولی بیش تر عبارات ایشان ناظر به منشأ و علت فاعلی اختلافات است. تبیین و پاسخ ایشان در دو قسمت قابل پی‌گیری است:

علل فاعلی و منشأ اختلافات

در عرفان نظری سرّ اختلاف در میان آفریده‌ها به ذات و نفس الامر آنها (همان

اعیان ثابتة) ارجاع داده می‌شود (ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵، ۶۱).^۱ از منظر عرفا همه‌ی موجودات پیش از ایجاد به صورت علمی و نه عینی، وجود دارند. به این صورت علمی پیش از ایجاد در خارج (مرحله تعیین ثانی)، «اعیان ثابتة» گویند و بعد از تحقق در خارج «اعیان خارجه» نام می‌گیرند (حسن زاده، ۱۳۸۱، ۳: ۱۸۱).

به باور ایشان، موجودات و اعیان خارجی، مظهر اعیان ثابتة هستند؛ البته عامل کثرت و تنوع در خود اعیان، تقاضاها و استعدادهای ذاتی ایشان است. یعنی هر یک از اعیان ثابتة/ صورت علمی، به حسب ذات خود و با لسان استعدادی، تقاضاهایی دارند، مانند عین ثابت حیوان که مجموعه‌ای از ویژگی‌ها را که در حیوان وجود دارد، خواستار است؛ نه چیزی علاوه می‌خواهد و نه کمتر از آن را مطالبه می‌کند.^۲

از منظر عرفا چون واجب تعالی جواد مطلق است و بخل سزاوار او نیست، به هر یک از اشیاء به قدر قابلیت و استعداد، اعطای وجود می‌کند. مثل اینکه وقتی درختان و گیاهان مختلفی در زمین غرس کنیم، هر درختی به حسب استعداد، آب طلب می‌کند و چون آبیاری کردیم، بر حسب استعداد، درختی میوه تلخ می‌دهد و دیگری میوه‌ی شیرین. بنابراین، تنوع و گوناگونی میوه‌ها مبتنی بر قابلیت‌های گوناگون ذات نباتات است و گرنه آب یکی است و اختلافی در آن نیست.

وجودی که از واجب تعالی صادر می‌شود؛ البته واحد است: ﴿وَمَا أُمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾ (قمر: ۵۰) و اختلافی ذاتی در آن نیست: «ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت» (ملک: ۳) (ر.ک: فاضل تونی، ۱۳۸۶، ۶۹؛ خمینی، ۱۴۱۸، ۱: ۲۲۸). ابن عربی (۱۹۴۶، ۱: ۱۳۱) در این باره بیان صریحی دارد:

«بدان که حکم الله در اشیاء بر حد علم خداست به آن اشیاء و در آن اشیاء، و علم خدا در اشیاء بنابر آن چیزی است که ذوات معلومات اقتضا می‌کنند (یعنی علم تابع معلوم است). قدر، توقیت آن چیزی است که اشیاء در عین خارجی‌شان بر آن هستند (تحقق می‌یابند)، بدون زیادت و نقصان. قضاء بر اشیاء حکم نمی‌کند مگر به

۱. ذات و نفس الامر اشیاء در لسان حکما، ماهیات و در لسان عرفان نظری «اعیان ثابتة» است: «الأعیان الثابتة و هی التي یسمیها الحکماء ماهیات، غیر مجعولة» (جامی، ۱۳۷۰، ۴۳).

۲. «فإن الله عز و جل لا یولی أحداً إلا ما تولاہ طبعاً و أرادةً و هذا عدل منه و رحمة و قد ورد أن الله خلق الخلق کله فی ظلمة ثم قال لهم لیختر کل منکم نفسه صورة أخلقه علیها» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ۲۰۴). نیز ر.ک: همان، ۲۰۰-۲۱۰؛ فیض کاشانی، ۱۳۶۰، کلمه‌ی ۲۰ و ۳۸؛ سبزواری، ۱۳۷۴، ۳: ۱۱۸ و ۳۹۷؛ همو، ۱۳۷۲، ۱۷۲ به بعد.

خود اشیاء. یعنی علم تابع معلوم است مطابق سرّ القدر و این عین سرّ القدر است... حجت بالغه از آن خداوند است و حاکم، تابع عین مسأله‌ای است که در آن عین، به آن چه ذاتش اقتضا می‌کند حکم می‌کند، (و چون اعیان ثابتۀ مطابق قابلیتشان خواهانند) در حقیقت حاکم حاکم خودند.^۱ پس هر حاکمی محکوم است به آن چه (یعنی به آن احکامی) که بدانها حکم کرده است».

سید حیدر آملی نیز در باب سرّ کثرت و اختلاف میان آفریده‌ها تأملات فراوانی نموده و برای تقریب به ذهن، تمثیل‌های نافع‌ی دارد (ر.ک: آملی، ۱۳۶۸، ۱۸۵ به بعد، ۳۴۸؛ همو، ۱۴۲۲، ۱: ۳۸۶ و ۳: ۲۷، ۲۲۵ و ۲۳۲ به بعد؛ همو، ۱۳۸۲، ۳۸-۳۹، ۴۳-۴۴).

کوتاه سخن در پاسخ نخست اینکه خداوند آفریده‌ها را آن گونه می‌آفریند که می‌داند و دانش پیشین او عین ذات بوده و مجعول نیست. یعنی، چگونگی معلومات خداوند تعالی - که همان علم خداست - منشأ بیرونی ندارد و بالذات چنین است خداوند هم همان گونه خلق می‌کند که می‌داند، پس هیچ کس و هیچ چیزی، مورد ظلم و تبعیض قرار نگرفته است.

علل غایی اختلافات

گرچه تبیین اختلافات از طریق اعیان ثابتۀ عمده‌ترین پاسخی است که در عرفان نظری طرح شده است، اما با دقت در کلمات عرفا روشن می‌شود که ایشان از طریق علل غایی نیز به مسأله‌ی راز تنوع پرداخته‌اند. یکی از سرفصل‌های مهم در عرفان نظری، مسأله انسان کامل / موحد است و ایشان ذیل همین مسأله و در تبیین جایگاه بنی آدم و به ویژه انسان کامل در هستی، به علت غایی تحقق موجودات گوناگون پرداخته‌اند (بنگرید: یزدان پناه، ۱۳۸۸، ۵۶۹-۶۶۱).

عرفا نظام و چینش فعلی آفرینش را بهترین و زیباترین نظام ممکن دانسته

۱. «در متون عرفان نظری، مقصود از عبارت: «علم تابع معلوم است و حاکم، محکوم محکوم علیه خود است...» این است که علم، تأثیری در معلوم ندارد و حق تعالی به معلوم آن گونه که هست، علم می‌یابد (دارد)؛ یعنی چنین نیست که حق تعالی چگونگی معلول را به واسطه‌ی خود تعیین کند. به بیان دیگر، در تعین ثانی، حق تعالی به اعیان ثابتۀ نامجعول، علم پیدا می‌کند، بدون اینکه تغییری در آن ایجاد کند. پس علم او تابع معلوم است... این عربی در تفهیم مطلب فوق، از این مثال سود می‌جوید که وقتی انسان، علم می‌یابد که چیزی محال است، چنین نیست که شناسا، آن امر را محال سازد؛ بلکه آن چیز در عالم واقع، محال است و علم ما نیز برابر چیزی است که در واقع هست» (یزدان پناه، سیدیدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، ص ۴۸۵).

(ر.ک: ابن عربی، بی تا، ۱: ۲۵۹، ۴۴۱ و ۲۶۳؛ ۲: ۹۶، ۱۰۳ و ۳۴۵؛ ۳: ۴۴۹؛ قیصری، ۱۳۷۵، ۳۵۰ و ۳۵۲) و غایت نهایی و ثمره نهال هستی را پدید آمدن بنی آدم و در حقیقت، تحقق انسان موحد یا کامل می‌دانند: «وَ الْكُلَّ مَسْخُورُونَ فِي حَقِّنا (بنی آدم) إِذْ كُنَّا الْمَقْصُودَ مِنَ الْعَالَمِ قَالَ تَعَالَى: وَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ، وَ أَنْزَلَ اللَّهُ فِي التَّوْرَةِ يَا ابْنَ آدَمَ خَلَقْتَ الْأَشْيَاءَ مِنْ أَجْلِكَ وَ خَلَقْتُكَ مِنْ أَجْلِی» (ابن عربی، بی تا، ۱: ۲۹۵). ایشان معتقدند: غرض اصلی و نهایی آفرینش (انسان موحد)، لوازم و الزاماتی دارد مانند ابر و باد و مه و خورشید و فلک و.. که تحقق خارجی آنها بالتبع و از باب مقدمه لازم، ضرورت دارد: «وَ غَیْرِ الْإِنْسَانِ الْكَامِلِ، لَهُ الظُّهُورُ مِنْ إِنْسَانٍ وَ حَیْوانٍ وَ نَبَاتٍ وَ أَفْلاكٍ وَ أَمْلاكٍ وَ غَیْرِ ذَلِكِ فَهَذَا كُلُّهُ نِعْمٌ أَظْهَرُهَا الْحَقُّ لِنِعْمِ بِهَا الْإِنْسَانَ الْكَامِلَ فَلِهَا الظُّهُورُ وَ مَا لَهَا الْاعْتِمَادُ لِأَنَّهَا مَقْصُودَةٌ لِغَیْرِ أَعْيَانِهَا وَ الْإِنْسَانَ الْكَامِلَ مَقْصُودٌ لِعَیْنِهِ لِأَنَّهُ ظَاهِرُ الصُّورَةِ الْإِلَهِيَّةِ» (ابن عربی، بی تا، ۳: ۱۰۹. نیز ر.ک: همان، ۲: ۷۳ و ۲۰۰؛ ۱: ۶۸۵؛ ۳: ۱۲۴ و ۲۶۶؛ ۴: ۱۴۲۲، ۲: ۴۲۴؛ ۳: ۱۶۳).

از آن جا که هدف خلقت مادی، پدید آمدن انسان خاکی است و هدف بعدی، ابتلاء و امتحان اوست و در نهایت، رشد و کمال انسان‌ها و به وجود آمدن انسان کامل، مقصود اصلی و نهایی است، به طور طبیعی پدید آمدن این هدف نهایی، مقدمات و لوازمی دارد، انسان موحد، بدون خاک و آب و غذایی که بدان نیاز دارد و محیطی که در آن مبتلا و ممتحن شود و... تحقق نخواهد یافت: «فَإِنَّ الْغَايَةَ الْقَصْوَى فِي إِيجَادِ هَذَا الْعَالَمِ الْكُونِي وَ مَكُونَاتِهِ الْحَسِيَّةِ، هِيَ خَلْقَةُ الْإِنْسَانِ وَ غَايَةُ خَلْقَةِ الْإِنْسَانِ الْعَقْلَ الْمُسْتَفَادَ أَى الْمَشَاهِدَةَ لِلْعَقْلِيَّاتِ وَ الْإِتِّصَالَ بِالْمَلَأِ الْأَعْلَى وَ أَمَا خَلْقَةُ سَائِرِ الْأَكْوَانِ مِنَ النَّبَاتِ وَ الْحَیْوانِ فَلِضَّرُورَاتِ تَعِيشِ الْإِنْسَانِ وَ اسْتِخْدَامِهِ إِيَّاهَا كَمَا قَالَ تَعَالَى خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ۵۲۲). از این رو، راز پا به هستی نهادن دیگر موجودات (چرایی آفرینش موجودات متنوع)، همانند درختی که غرض از کاشت و داشت آن، رسیدن به میوه است، تحقق انسان موحد/ کامل می‌باشد (جهت آگاهی بیشتر، ر.ک: جامی، ۱۳۷۰، ۱۰۱).

بررسی

یکم. دیدگاه عرفا تفاوت ماهوی با گفتار حکمای اسلامی ندارد؛ گرچه تبیین عرفا از دقت بالاتری برخوردار است. حکما بر این عقیده اند که ماهیات اشیاء معقول نیستند و بالذات چنین‌اند و خداوند صرفاً خالق است و بس. لکن در عرفان نظری، این

مجموع نبودن حقایق و ماهیات، بهتر ریشه یابی و تحلیل می‌شود؛ بدین صورت که اشیاء و حقایق در مرحله و رتبه ذات الاهی (تعین ثانی)، به وجود و ثبوت ذات، موجودند و مجموع بالغیر نیستند (یزدان پناه، ۱۳۸۸، ۴۷۹).

دوم. عمده تفاوت دیدگاه حکما و عرفا در این است که حکماء (حکمت متعالیه) به وجود مشکک معتقد بوده و کثرت طولی و عرضی وجود را حقیقی می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۸۲، ۱۴). ایشان به دنبال رمز گشایی از همین گوناگونی ملموس و خارجی و کیفیت شکل گیری تنوع، بوده‌اند. از این رو و مطابق همین مبنا (که وجود در عین وحدت، کثرت واقعی دارد)، اختلاف ذاتی ماهیات و نظام علی و معلولی میان موجودات را منشأ اختلافات شمردند. ولی در عرفان نظری، وجود واحد است و علت و فاعلی جز خداوند نیست و همه تنوع و گوناگونی و علیت اشیاء، در مظاهر وجود خلاصه می‌شود. عرفا، کثرت وجودی حکماء و علیتی که ایشان مطرح می‌کنند را نمی‌پذیرند. شاید از این جهات است که نظام سببی و مسببی را مطرح نمی‌کنند و راز اختلاف در مظاهر وجود را در اختلاف اعیان ثابت می‌دانند و البته چون اعیان ثابت مرحله‌ای از علم خداوندی هستند، به وجود ملزوم (ذات خدا)، لازم‌اند و با مجموع نبودن او، غیرمجموع‌اند (ذات، ذاتیات و لوازم ذاتیه معلل نبوده و غیرمجموع‌اند)؛ لذا پرسش از «لم» و چرایی اختلاف اعیان ثابت معنا ندارد و سوال آنجا منقطع است.

سوم. گر چه تبیین و تحلیل عرفا، عمدتاً ناظر به منشأ اختلافات است، ولی از طریق طرح مساله انسان موحد و جایگاه وی در آفرینش به عنوان هدف نهایی، به چرایی و علل غایی اختلافات نیز پرداخته‌اند.

چهارم. می‌توان گفت که تبیین نخست عرفا از منشأ اختلافات، دقیق و تام است. ولی باید توجه داشت که این پاسخ، همانند دیدگاه متکلمان عدلیه، اجمالی و کلی است. مطابق این تحلیل، ساحت الاهی از هر گونه ظلم و تبعیض مبراً است؛ چرا که خداوند صرفاً ایجاد کننده است و تنوع و گوناگونی، از خود معلومات است و خدا معلومات را آن گونه نکرده بلکه همان‌اند که هستند؛ خدا فقط به آنها علم دارد و بس. پس خداوند هیچ نقشی در چگونگی آن ماهیات/ اعیان ثابت ندارد؛ لذا هیچ ترجیح و تبعیضی از سوی خداوند در حق آفریده‌ها رخ نداده است، بلکه چون در نشأه علم، چنان بودند در نشأه عین چنین شدند.

این گونه تحلیل بیشتر برای خواص و افرادی که در طراز بالایی از اندیشه توحیدی

هستند، مفید است، ولی برای اذهان متوسط و مردمان عادی، تبیین تفصیلی و بیان علل و عوامل قریب و قابل مشاهده، سودمندتر است. از این رو، پاسخ‌های حکماء در حل منشأ اختلافات، که از شفافیت بیشتر و تفصیل کافی برخوردارند و از برخی لوازم دیدگاه عرفانی مانند لزوم جبر مصونند، مناسب‌تر می‌نماید.^۱ اما توجه و تبیین دوم ایشان (علل غایی و چرایی اختلافات) که حکما نیز با تقریبی متفاوت بدان پرداخته‌اند، پاسخی تام و دقیق است که نصوص دینی نیز مؤید آن است.

۴. دیدگاه متکلمان معاصر امامیه

متکلمان معاصر شیعی در تبیین و توجیه اختلافات در میان آفریده‌ها، مقید به یک طرز تفکر و مشرب خاصی نیستند. ایشان با اتخاذ رویکردی جامع نگر یعنی با استناد به نصوص دینی و استفاده از روش عقلی و مبانی کلامی، حکمی و عرفانی به تبیین و تحلیل این مساله پرداخته‌اند. با تتبع در آثار کلامی معاصران، چهار پاسخ کلی قابل رصد و تصویر است؛ هر چند مواردی از آنها در آثار کلامی و حکمی پیشینیان به چشم می‌خورد:

یکم. پاسخ اجمالی و لمّی

پاسخ رایج و شایع به مساله در میان اهل کلام، پاسخ لمّی و اجمالی است که تقریر آن در بخش دیدگاه عدلیه گذشت. از منظر ایشان، چون با برهان و شواهد گوناگون ثابت شده که خداوند، حکیم و دادگر است و شبهات مربوط به شرور و اختلافات، نقض قطعی آن ادله نمی‌کند؛ لذا طرح این شبهات، ارائه موارد مبهم در برابر مبین و مبرهن است و اصل این است که مبهمات را با ارجاع به مبین، حلّ کرد (ر.ک: طالقانی، ۱۳۷۳، ۱: ۷۸؛ مطهری، ۱۳۸۸، ۱: ۱۱۲-۱۱۳؛ سبحانی، ۱۳۸۶، ۲۰۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۴: ۵۰۶).

دوم. عطا و تفضلّ الاهی

بر فرض اینکه در خصوص اختلافات، قابلیت‌ها مطرح نباشد، باز هم در مورد خداوند، ظلم و تبعیض صدق نمی‌کند؛ چون که هیچ ممکن الوجودی، وجود پیشین نداشت و اصلا در قبال خداوند نمی‌تواند حق و استحقاقی داشته باشد، هر کس و هر

۱. در «عرفان نظری» در خصوص این آثار و لوازم احتمالی، توجهات و پاسخ‌های مفصلی مطرح شده است (ر.ک: یزدان پناه، ۱۳۸۸، ۴۹۶-۵۱۴).

چیز، هر چه دارد، از سرّ جود و تفضّل اوست، تبعیض در جایی مطرح است که حقّی در میان باشد، موجوداتی که فقر محض اند، حقّ و استحقاقی در پیشگاه الاهی ندارند، و عطای او نه بر اساس استحقاق مصطلح در فرهنگ بشری بلکه تفضّل محض است (ر.ک: شیرازی، ۱۳۹۴، ۱۷۹؛ مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۸، ۱۶۶). در این صورت فرض تبعیض در خصوص خداوند متعال نسبت به آفریده‌ها، فرض معقولی نیست.

بررسی

بی تردید در خصوص خدای غنیّ و مالک علی الاطلاق، کسی حقّ سؤال اعتراضی و انتقادی ندارد؛ چرا که استحقاقی در میان نیست و لذا ظلم به معنای رایج در میان انسان‌ها، در خصوص حقّ تعالی، متصور نیست، لکن نه از باب استحقاق و اعتراض بلکه از روی استفهام (طلب فهم حقیقت) می‌توان درباره سرّ و منشأ اختلافات تدبّر نموده و پرسش کرد. از این رو، این نکته که کسی در قبال او حقّی ندارد، اصل شبهه‌ی ظلم به معنای عادی را برطرف می‌کند، ولی در خصوص حکمت و راز اختلافات پاسخی مطلوب ارائه نمی‌دهد.

سوم. رعایت قابلیت‌ها و حاکمیت قانون سبب و مسببی

بسیاری از متکلمان معاصر شیعی تبیین و تحلیل‌های ارائه شده توسط حکما را مناسب با عقل و نقل یافته و در آثار کلامی و تفسیری بدان استناد کرده‌اند (ر.ک: شعرانی، ۱۳۸۲، ۴؛ طباطبایی، ۱۴۳۰، ۱۳: ۷۵-۷۷؛ مطهری، ۱۳۸۹، ۹۳ به بعد؛ آشتیانی، ۱۳۸۲، ۲۲۸ تا ۲۳۰؛ همو، ۱۳۶۲، ۳۱۵؛ سبحانی، ۱۴۱۰، ۲: ۵۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ۴۲۲؛ شیرازی، ۱۳۹۴، ۱۷۹؛ حسن زاده، ۱۳۷۹، ۱۴۲؛ ربانی گلپایگانی، ۱۴۱۸، ۱۸۸). از منظر ایشان، تجربه، عقل و نقل، شهادت بر قانون علیت می‌دهد و جهان هستی با نظام سببی و مسببی پدید آمده و مدیریت می‌شود. با پذیرش این سنّت و لوازم قطعی آن است که پرسش از اختلافات، جواب می‌یابد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۳۰، ۱: ۷۴).

چهارم. اختلافات و نظام أحسن و تبعات یکسان سازی موجودات
چرایی کثرت و تنوّع در میان موجودات، گاه از طریق ذکر آثار و فواید نیک آن (پدید آمدن نظام أحسن) تقریر می‌گردد و گاه با بیان تبعات و عواقب سوء همسان سازی موجودات (از بین رفتن نظام أحسن) توجیه موجهی می‌یابد. تبیین و تحلیل مسأله از طریق نظام احسن و ذکر تبعات ترک تفاوت‌ها، بیش از دیگر جواب‌ها در

میان متکلمان معاصر رواج دارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۸، ۲: ۲۵۹؛ مطهری، ۱۳۸۹، ۱۴۲-۱۴۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ۱۶۶؛ ربانی گلپایگانی، ۱۴۱۸، ۱۸۸؛ خرازی، ۱۴۱۷، ۱۳۸).

حذف هر گونه کثرت و همه‌ی اختلافات در نظام کلی جهان و یا نظام‌های جزئی مانند: عالم حیوانات، عالم نباتات، عالم انسانی و... حاصلی جز ترک اصل آفرینش آنها ندارد و همسان سازی موجودات، برابر با ایجاد یک مخلوق است؛ به‌خاطر اینکه کثرت بدون اختلاف و تمیز معنا ندارد. از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده که فرمود: «بالعدل قامت السموات والأرض» (فیض کاشانی، محسن، ۱۴۱۵، ۵: ۱۰۷). شاید یکی از معانی روایت یاد شده همین باشد که با عدل و وضع هر شیء در جایگاه ذاتی و شایسته خود، آسمان‌ها و زمین استوار شده است؛ از این رو، برقراری تساوی و همسانی محض، منجر به از هم پاشیدن آسمان‌ها و زمین خواهد شد. همچنین همانگونه که در بیان حکما و عرفا مطرح شد، پیدایش غرض نهایی (بنی آدم و انسان کامل)، ملازم با خلقت موجودات گوناگون فراوانی است که جنبه مقدمی و لغیره دارند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ۲: ۲۵۹. نیز بنگرید: مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ۴۴۴-۴۵۹).

۶. ابتدائات الاهی و شکل گیری اختلافات

برخی از محققان پس از طرح و رد دیدگاه حکمای اسلامی در باب اختلافات، دیدگاه دیگری را طرح و تقویت نموده‌اند (ر.ک: تهرانی، ۱۳۷۴، ۲۳۰ و ۲۴۸؛ ملکی میانجی، محمد باقر، ۱۳۷۳، ۱۲۲ و ۱۳۵؛ بیابانی اسکویی، ۱۳۹۰، ۹۵ به بعد. اثر اخیر با نظم و تفصیل بیشتری بدین دیدگاه پرداخته است، از این رو محور عمده در طرح دیدگاه ششم، همین اثر است). ایشان با استناد به برخی آیات و روایات، معتقدند: همه موجودات در اولین مرتبه خلقت با یکدیگر همسان و برابر بودند. عکس العمل‌های متفاوت در برابر امتحان الاهی موجب پیدایش موجودات گوناگون با مراتب متفاوت شده است. ایشان معتقدند:

بر اساس عدل الاهی، ممکن نیست موجودات از همان ابتدای آفرینش، بالذات متفاوت باشند. از این رو، از همان ابتدا، هیچ گونه تنوعی نبود بلکه بر هستی، وحدت حاکم بود. آن حقیقت واحد که ریشه همه مخلوقات است، «آب» است که منظور از آن، همان مایع شایع نیست (بیابانی اسکویی، ۱۳۹۰، ۹۷). برخی از مخلوقات مانند عرش و نور پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله، مستند به آب مذکور نیست. زمانی که آب حامل عرش

علم و قدرت) شد، مورد امتحان و ابتلای خداوندی قرار گرفت. واکنش آب و مواد آبی، در قبال تکالیف و امتحان‌ها، یکسان نبود. برخی، اطاعت کردند و برخی عصیان. در نتیجه: اختلاف و تفاوت در موجودات به تدریج شکل گرفت (ر.ک: همان، ۱۰۲-۱۰۴) و بالاخره اینکه واکنش‌های گوناگون و مستمر نسبت به تکالیف و امتحانات الاهی، منجر به تکثیر و شکل‌گیری موجودات گوناگون شده است. ماهیات و چگونگی موجودات اعم از فرشته، جن، انسان، انواع حیوانات و... حتی اوصاف اشیاء مانند شیرینی فلان میوه و درندگی فلان حیوان، بر اساس عکس العمل در قبال امتحانات الاهی شکل گرفته‌اند (همان، ۱۱۶ و ۱۲۲).

بررسی

پیرامون دیدگاه ارائه شده بیان نکاتی لازم است:

یکم. گرچه اندیشوران اسلامی به عوالم گوناگونی معتقدند، ولی در تعداد و کیفیت آن عوالم به ویژه عوالم پیش از دنیای کنونی، به شدت اختلاف نظر دارند. یکی از مصادیق مطرح در این حوزه، «عالم ذرّ، أخذ میثاق» و یا همان جهان «طینت‌ها» است. درباره «جهان طینت‌ها»، وجود همه آفریده‌ها پیش از این دنیا و امتحان شدن ایشان و... و نیز در تبیین حقیقت آن موطن خاص، علاوه بر اهل سنت (ر.ک: رازی، ۱۴۲۰، ۱۵: ۳۹۷-۴۰۳) در میان علمای امامیه اختلافات اساسی جریان داشته است (ر.ک: مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳، ۵: ۲۲۵-۲۷۶؛ طباطبایی، ۱۴۳۰، ۸: ۳۰۶ به بعد؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹، ۲: ۵۴۸؛ همو؛ ۱۳۸۳، ۱۱۹-۱۳۸؛ بیابانی اسکویی، ۱۳۹۴).

دوم. به اذعان اهل تحقیق اخبار مربوط به طینت و عالم ارواح از متشابهات و معضلات حدیثی است (ر.ک: مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳، ۵: ۲۶۰). علمای امامیه در بیان معانی و مراد از آن اخبار دیدگاه‌های گوناگونی دارند (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳، ۱۱۳ و ۱۴۲؛ علم الهدی، ۱۹۹۸، ۱: ۲۹؛ مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳، ۵: ۲۶۰-۲۶۱؛ همو، ۱۴۰۴، ۷: ۳۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، ۱۲۲ به بعد).

سوم. از منظر برخی محققان اخبار یاد شده خبر واحدند. علاوه بر این، تشتت و پراکندگی، ضعف سند، جعلی بودن برخی از آنها و... باعث می‌گردد که داوری در میان آراء طرح شده و رسیدن به دیدگاه مطمئن، دشوار باشد (مفید، ۱۴۱۳، ج ۳۷ و ۴۶). از این رو برخی از اهل تحقیق نسبت به بیان معنای واقعی از اخبار یاد شده توقف

کرده‌اند (ر.ک: مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳، ۵: ۲۶۱؛ خویی، ۱۴۱۶، ۱: ۴۶۹).

چهارم. بر این که نخستین مخلوق آب بوده است، به آیه ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ (انبیاء: ۳۰) و روایاتی همچون: «...لَمْ يَكُنْ غَيْرَ الْمَاءِ خَلْقًا وَ الْمَاءُ يَوْمئِذٍ عَذْبٌ قُرَاتٌ» (مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳، ۵۴: ۸۶) استناد شده، و این آب، ماده‌ای غیر محسوس دانسته شده است، در حالی که اولاً: حمل لفظ بر معنای غیر ظاهر ملاک می‌خواهد، ثانیاً: غالب مفسران «الماء» در آیه را به همان معنای ظاهری حمل کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۹، ۷: ۷۲)؛ ثالثاً: متن روایت یاد شده چنین است: «و کان عرشه علی الماء و الماء علی الهواء و الهواء لا یجری و لم یکن غیر الماء خلق و الماء یومئذ عذب فرات...» (مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳، ۵۴: ۸۶)، و این می‌تواند مؤید روایاتی باشد که می‌گوید غیر از آب و هواء چیزی نبود (همان، ۵۶: ۳۷۱). رابعاً: درباره اولین مخلوق، احادیث متعدد و ظاهراً متضادی وجود دارد و به تبع آن اقوال متعدد درباره نخستین آفریده وجود دارد (ر.ک: امینی گلستانی، ۱۳۷۹، ۱۳-۴۸).

پنجم. نصوصی که می‌گوید جنّ از آتش، انسان از خاک و ملک از نور آفریده شده بر خلاف دیدگاه ارائه شده است، مانند آیه: ﴿قَالَ مَا مَنَّكَ اَلَّا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ قَالَ اَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ (اعراف: ۱۲).

ششم. ظاهر آیه ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ این است که آب در تحقق موجودات زنده و نه همه موجودات، دخالت تامّ دارد. البته با توجه به شواهد و قرائنی، ملائکه و امثال آن مشمول این قاعده نیستند (بنگرید: طباطبایی، ۱۴۳۰، ۱۴: ۲۷۹) و بر فرض اگر همه موجودات را هم شامل شود، سهیم بودن آب در علیّت مادی آنها را می‌رساند نه اینکه آب، تنها عنصر باشد.

هفتم. در این قول، ادعا شده که مقصود از عرش، همان علم و قدرتی است که منضمّ به آب شده است، در حالی که میان علماء در حقیقت عرش اختلاف وجود دارد و دیدگاه شایع غیر از مدعای ایشان است (ر.ک: شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ۴۵).

هشتم. مطابق برخی روایات، خداوند دو گونه آب آفرید: شیرین و تلخ (مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳، ۵: ۲۴۰). نویسنده محترم، بدون هیچ قرینه نقلی یا عقلی، با تکلف فراوان ادعا کرده که مناسب با حکمت خدا این است که بگوییم آب واحد بوده و در اثر امتحان، دو گونه شده است (بیابانی اسکویی، ۱۳۹۰، ۱۰۲)، در حالی که صریح برخی

از روایات مربوط به طینت، آفرینش دو نوع آب از همان ابتدا است (ر.ک: مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳، ۵: ۲۵۵).

نهم. بسیاری از روایات مربوط به طینت و شکل گیری ارواح از آب شیرین و تلخ، ناظر به انسان است، در حالی که نویسنده بدون ارائه شاهد و قرینه‌ای ادعا دارد که همه موجودات از «آب واحد» و پدید آمده است.

دهم. در تحلیل مزبور، یکی از حکمت‌های آفرینش موجودات، ابتلاء و تکلیف آنها به شمار آمده است. آنچه مسلم و صریح متون دینی است، مکلف بودن انسان و جن است و برای فراگیر بودن امتحان نسبت به همه موجودات، دلیل روشنی ارائه نشده است.

یازدهم. بر فرض که موجود آغازین، فقط آب بوده باشد؛ آب یاد شده که - بر اساس تحلیل مزبور - مادی نیست، چگونه منشأ موجودات مادی شده است؟ بعلاوه آیا آن آب، واحد حقیقی بود یا افراد و اجزای زیادی داشت؟ اگر حقیقتاً واحد بود، این سخن که پس از امتحان آب، برخی اطاعت کردند و برخی عصیان، با وحدت آب سازگار نیست (به عبارت دیگر، وقتی در سر آغاز خلقت، فقط آب واحدی بوده، ممکن نیست آب، هم اطاعت کند و هم عصیان؛ چون حقیقتی یگانه دارد)، پس کثرتی در کار بوده است. ولی اگر، آب از همان اول کثیر بوده، باید پرسید منشأ آن کثرت چه بوده؟

دوازدهم. ظاهر برخی از عبارات در تحلیل یادشده این است که گویا همه موجودات، یک نحوه وجود پیشین و همسان و بدون هیچ صبغ‌های داشتند (وجود بلاشرط) که با اطاعت و عصیان، خصوصیات جدید و متمایز از همدیگر پیدا نمودند (همان، ۹۶). باید گفت: اگر ابتدا فقط آب بوده ولا غیر، پس چطور ادعا شده که همه آفریده‌ها در حالت تساوی محض بودند؟ مگر همه بودند؟ (مگر اینکه مقصود از وجود و بودن پیشین، وجود «علمی» باشد که مدعای نویسنده چنین نیست) و اگر نبودند، چگونه عملکردهای مختلفی در برابر فرمان خداوند داشتند؟

سیزدهم. و بالاخره باید گفت: اگر این تبیین از منشأ شکل گیری موجودات را بپذیریم، باز هم منشأ کثرت و تنوع، خود موجودات خواهد بود و نه خواست مستقیم خداوند؛ چرا که ادعا شده: واکنش‌های گوناگون، باعث اختلاف موجودات شده است، پس منشأ تفاوت‌ها و راز گوناگونی اشیاء، ترجیح و اراده خداوند نیست بلکه

واکنش‌های مختلف موجودات در برابر تکالیف الهی در جهان پیشین، منبع اختلافات است.

نتیجه‌گیری

یکم. پرسش از رمز و راز اختلافات در آفرینش از دو زاویه: منشأ اختلافات و علت یا علل غایی (چرایی) آنها قابل تحلیل و بررسی است

دیدگاه حکمای اسلامی و متکلمان معاصر درباره منشأ اختلافات مورد تایید و توجه است: خداوند متعال هر یک از موجودات را جدا جدا و مستقل از هم و با اراده‌های متعدد نمی‌آفریند. عدالت الهی به معنای قرار دادن هر شیء در موضع خود بر مبنای قانون عام سبب و مسببی است و همه عوالم وجود با موجودات بی شمار آن، بر اساس این نظام پا به هستی گذاشته‌اند. هر موجودی برای پدید آمدن، فرایند مخصوص به خود را طی می‌کند. هر آفریده‌ای، وجود خود و خصوصیات وجودی خود را از طریق سه رکن اساسی: نظام فاعلی، نظام قابلی و نظام اعدادی، اخذ می‌کند (نظام سه گانه یاد شده، در موجودات مادی جاری است). به دیگر سخن، هر چیزی، یک ذات، رتبه و سطح وجودی ویژه‌ای دارد که ممکن نیست از او جدا گردد. برای نمونه دنیای مادی، قوامش بر عناصری است که حذف آن عناصر، با حفظ دنیا بودن ممکن نیست؛ مثلاً رشد و حرکت تدریجی، تزاحم و تضاد، ابتلاء به خوشی و ناخوشی، بخشی از طبیعت نشئه‌ی دنیا/عالم ملک است و حذف خصوصیات یاد شده، ملازم با این است که دنیای مادی، مادی و ملکی نباشد. چنانچه حضرت علی علیه السلام در این زمینه می‌فرماید: «إِنَّ الدُّنْيَا لَمْ تَكُنْ لَتَسْتَقِرَّ إِلَّا عَلَىٰ مَا جَعَلَهَا اللَّهُ عَلَيْهِ مِنَ النُّعْمَاءِ وَالْأَثْمَاءِ» (نهج البلاغه، نامه ۳۱). در خطبه متقین (خطبه شماره ۱۹۳) نیز به جایگاه و موضع شایسته هر موجودی اشاره شده است: «أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْخَلْقَ حَيْثُ خَلَقَهُمْ غِيًّا عَنْ طَاعَتِهِمْ آمِنًا لِمَعْصِيَتِهِمْ لِأَنَّهُ لَا تَضُرُّهُ مَعْصِيَةٌ مِنْ عَصَاةٍ مِنْهُمْ وَلَا تَنْفَعُهُ طَاعَةٌ مِنْ أَطَاعَةٍ مِنْهُمْ وَقَسَمَ بَيْنَهُمْ مَعَايِشَهُمْ وَوَضَعَهُمْ فِي الدُّنْيَا مَوَاضِعَهُمْ»، قطعی است که دنیا برقرار نمی‌گشت مگر بر همان سنن و خصوصیات که خداوند بر آن وضع کرده است؛ گاهی برخوردار از نعمت‌ها و گاهی گرفتاری.

درباره علت غایی و چرایی اختلافات تبیین بحث از طریق نظام احسن و هدف نهایی آفرینش (بنی آدم و انسان کامل) و الزامات آن، پاسخی متقن و معقولی است

که در متون دینی نیز بدان پرداخته شده است (از جمله ر.ک: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (بقره: ۲۹)، ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ (لقمان: ۲۰). بقره: ۲۲؛ اعراف: ۱۰؛ هود: ۷؛ ابراهیم: ۳۲؛ طلاق: ۱۲. و همچنین برای برخی روایات ر.ک: شیخ صدوق، ۱۳۷۶، مجلس ۳۴، ۱۸۶؛ مفید، ۱۴۱۳، ب، ۶؛ مجلسی، محمد تقی، ۱۴۰۶، ۱: ۶۰ مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳، ۳: ۴۰).

دوم. برهان اجمالی اهل کلام نیز با مقداری تکمیل و توضیح قابل پذیرش و در رفع شبهه تبعیض کار آمد است:

منبع و منشأ این گوناگونی و اختلافات، خارج از سه فرض نیست: الف: خداوند خودش بدون در نظر گرفتن قابلیت‌ها، مختلف بودن اشیاء را اراده نموده است. ب: عامل یا علت دیگری غیر از خداوند و آفریده‌ها منشأ اختلاف شده است. ج: ذات و خصوصیات خود موجودات، زمینه ی برخورداری‌های متنوع هستند.

از آنجا که علم، قدرت و رحمت الاهی، بی پایان است و هیچ بخل و خستگی در خداوند نیست و حق تعالی از هر ستم و باطل و لغوی منزّه است، پس محدودیت در برخورداری، ریشه در فاعلیت فاعل کامل ندارد. از سوی دیگر، بر اساس توحید واجب الوجود و توحید افعالی، عامل یا علتی در عرض خداوند وجود ندارد که با حق تعالی تراحم نموده و ممانعت از عطاء و بخشش کند. با ناصواب بودن دو فرض پیشین، روشن می‌شود که منشأ اختلافات و عامل برخورداری‌های متنوع، خود موجودات هستند. خداوند می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (یونس: ۴۴)؛ «ما أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ» (نساء: ۷۹). در زمینه دلالت آیه بر مسأله حاضر، ر.ک: طباطبایی، ۱۴۳۰، ۵: ۹. در برخی ادعیه نیز به همین معنا اشاره‌هایی شده است: «وَ الْخَيْرُ فِي يَدَيْكَ وَ الشَّرُّ لَيْسَ إِلَّا بِكَ» (کلینی، ۱۴۰۷، ۳: ۳۱۰). از پیامبر اکرم ﷺ نیز نقل شده که فرمود: «فَمَنْ وَجَدَ خَيْرًا فَلْيُحْمَدِ اللَّهَ وَ مَنْ وَجَدَ غَيْرَ ذَلِكَ فَلَا يَلُومَنَّ إِلَّا نَفْسَهُ» (مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳، ۱۰: ۴۵۴).

کوتاه سخن اینکه: چه توجیهاات عرفا و حکما را بپذیریم و چه نپذیریم؛ اختلاف بالذات باشد یا به چیزی دیگر، گوناگونی اشیاء و تنوع در کمالات و دارایی‌های

آفریده‌ها، به ناچار به خودشان برمی‌گردد؛ چون که نه در فاعلیت و عطای الهی مشکلی وجود دارد و نه مانع و معارضی در برابر خداوند قرار دارد و در نهایت خداوند تعالی، مبراً از هر گونه ظلم و تبعیض و ترجیح بلا مرجح است و هر گونه گلایه و ملامت از اختلافات و گوناگونی را باید به «قوابل» و یا به «واسطه‌های وجودی» آنها ارجاع داد.

سوم. برخی از پژوهشگران معاصر با تقریبی دیگر به شبهه تبعیض پاسخ گفته‌اند:

اعطای وجود و کمالات گوناگون وجودی از جانب خداوند یا بر اساس استعدادها و قابلیت‌ها است و یا صرف تفضّل است. اگر عطای الهی مبتنی بر قابلیت‌ها باشد، فهو المطلوب، اما اگر تفضّلی و امتنانی محض باشد، دو فرض مطرح است: این تفضّل، یا با ملاک و حکمت است و یا بدون ملاک و حکمت بوده و گزاف است. لطف الهی که ممکن نیست گزاف و بدون مناط باشد، پس تفضل حقّ تعالی، بر اساس معیار و حکمت است. البته تفضّل الهی بر اساس مناط و حکمت است (و نه گزاف)؛ لکن مناط و مرجّح عطایای گوناگون قطعاً به خود ممکنات و قابل‌ها برمی‌گردد؛ چون فاعل، تامّ و کامل است و هیچ مشکل و مانعی در لطف و عطای او وجود ندارد.

چهارم. شبهه ظلم و تبعیض را به گونه‌ای دیگر نیز می‌توان پاسخ گفت: منزّه بودن فعل الهی، از هر گونه ترجیح بلامرجح و ترجیح مرجوح، ملازم با این است که هر چیزی هر چه از کمالات و هر مرتبه‌ای از وجود را که داراست، همان برای او، بهترین و عادلانه‌ترین گزینه باشد که به حق و در موضع خود قرار گرفته است و گرنه لازم خواهد آمد که خداوند در فعل و آفرینش خود، نسبت به موجودی، ترجیح بلامرجح یا ترجیح مرجوح، انجام داده باشد و این محال است.

۱. از افادات علمی استاد معظم حسن رضایی که در کلاس درس به صورت شفاهی مطرح شد.

فهرست منابع

۱. ابن عربی، محیی الدین، ۱۹۴۶ق، *فصوص الحکم*، دار إحياء الكتب العربية، قاهره.
۲. ابن عربی، محیی الدین، بی تا، *الفتوحات المکیه* (۴جلدی)، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۳. ابن قولویه، جعفر بن محمد، ۱۳۵۶ق، *کامل الزیارات*، دار المرتضویه، نجف.
۴. امینی گلستانی، محمد، ۱۳۷۹ش، *سرچشمه حیات*، مکتب اسلام، قم.
۵. امینی، حسن، ۱۳۹۰ش، *خیر و شر در مکتب ابن عربی*، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم.
۶. آشتیانی، سید جلال الدین، ۱۳۸۲ش، *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، بوستان کتاب، قم.
۷. آملی، سید حیدر، ۱۳۶۸ش، *جامع الأسرار ومنبع الأنوار*، انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران.
۸. بحرانی، ابن میثم، ۱۴۰۶ق، *قواعد المرام فی علم الکلام*، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، قم.
۹. بیابانی اسکویی، محمد، ۱۳۹۰ش، *عدل الهی*، انتشارات نبأ، تهران.
۱۰. بیابانی اسکویی، محمد، ۱۳۹۳ش، *جایگاه عالم ذر و ارواح در فطرت توحیدی انسان*، نبأ، تهران.
۱۱. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، الشریف الرضی، قم.
۱۲. تهرانی، میرزا جواد، ۱۳۷۴ش، *میزان المطالب*، در راه حق، قم.
۱۳. جامی، عبدالرحمن، ۱۳۷۰ش، *نقد النصوص فی شرح نقض الفصوص*، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۱۴. جرجانی، سید شریف علی بن محمد، ۱۴۱۹ق، *شرح المواقف*، دار الكتب العلمية، بیروت.

۱۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۹ش، *تفسیر تسنیم*، اسراء، قم.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳ش، *فطرت در قرآن*، اسراء، قم.
۱۷. حسن زاده، حسن، ۱۳۸۱ش، *هزار و یک کلمه*، ج ۳، بوستان کتاب، قم.
۱۸. حسن زاده، حسن، *خیر الاثر در رد جبر و قدر و دو رساله دیگر*، ۱۳۷۹ش، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم.
۱۹. حلی، جمال الدین حسن بن یوسف، ۱۴۰۱ق، *أجوبة المسائل المهنية*، خیام، قم.
۲۰. حلی، جمال الدین حسن بن یوسف، ۱۴۱۹ق، *كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، مؤسسه النشر الإسلامی، قم.
۲۱. خرازی، سید محسن، ۱۴۱۷ق، *بداية المعارف الالهية فی شرح عقائد الامامية*، مؤسسه النشر الإسلامی، قم.
۲۲. خمینی، سید مصطفی، ۱۴۱۸ق، *تفسیر القرآن الکریم*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۲۳. خویی، سید ابوالقاسم، ۱۴۱۶ق، *صراط النجاة*، مکتب نشر المنتخب، قم.
۲۴. رازی، فخرالدین، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب* (التفسیر الکبیر)، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲۵. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۴۱۸ق، *القواعد الکلامية*، مؤسسه الإمام الصادق ع، قم.
۲۶. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۶ش، *عقاید اسلامی در پرتو قرآن*، حدیث و عقل، بوستان کتاب، قم.
۲۷. سبحانی، جعفر، ۱۴۱۰ق، *الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل*، الدار الاسلامیة، بیروت.
۲۸. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۶ش، *رسائل حکیم سبزواری*، تعلیق و تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی، أسوه، قم.
۲۹. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۸۲ش، *اسرار الحكم*، مطبوعات دینی، قم.
۳۰. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۲ش، *شرح الأسماء الحسنی*، تحقیق: نجفقلی حبیبی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.

۳۱. سبزواری، ملاحادی، ۱۳۷۴ش، شرح مثنوی، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
۳۲. شعرانی، ابوالحسن، ۱۳۸۲ش، تعلیقه بر شرح أصول الكافی (للمولی صالح المازندرانی)، المكتبة الإسلامية، تهران.
۳۳. شیخ صدوق، محمد بن علی، ۱۳۷۶ش، الأمالی، کتابچی، تهران.
۳۴. شیخ صدوق، محمد بن علی، ۱۳۹۸ق، التوحید، مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، قم.
۳۵. شیخ صدوق، محمد بن علی، ۱۴۱۳ق، الاعتقادات، کنگره شیخ مفید، قم.
۳۶. شیخ طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۵ق، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، دار الاضواء، بیروت.
۳۷. شیرازی، سید رضی، ۱۳۹۲ش، درس های شرح منظومه، ویرایش و تنظیم: فاطمه فنا، انتشارات حکمت، تهران.
۳۸. شیرازی، سید رضی، ۱۳۹۴ش، نگاه ناب، بوستان کتاب، قم.
۳۹. طالقانی، نظر علی، ۱۳۷۳ش، کاشف الاسرار، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، تهران.
۴۰. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۶۴ش، اصول فلسفه و روش رئالیسم، صدرا، تهران.
۴۱. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۸۲ش، بدایة الحکمة، دارالفکر، قم.
۴۲. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۳۰ق، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه دار المجتبی علیه السلام، قم.
۴۳. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۸۸ش، بررسی های اسلامی (ج ۲)، بوستان کتاب، قم.
۴۴. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۹ق، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۴۵. علم الهدی، شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، الذخیرة فی علم الکلام، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
۴۶. علم الهدی، شریف مرتضی، ۱۴۱۹ق، جمل العلم والعمل، دارالأسوه، تهران.

۴۷. علم الهدی، شریف مرتضی، ۱۹۹۸م، *أمالی المرتضی*، دار الفكر العربی، قاهره.
۴۸. فاضل تونی، محمد حسین، ۱۳۸۶ش، *رسائل عرفانی و فلسفی*، مطبوعات دینی، تهران.
۴۹. فیض کاشانی، محسن، ۱۳۶۰ش، *کلمات مکنونه*، انتشارات فراهانی، تهران.
۵۰. فیض کاشانی، محسن، ۱۴۱۵ق، *الصافی*، الصدر، تهران.
۵۱. فیض کاشانی، ملا محسن، ۱۳۶۲ش، *اصول المعارف*، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۵۲. فیض کاشانی، ملا محسن، ۱۳۸۰ش، *مجموعه رسائل و مصنفات*، میراث مکتوب، تهران.
۵۳. قمی، قاضی سعید، ۱۴۱۵ق، *شرح توحید الصدوق*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
۵۴. قیصری، داود، ۱۳۷۵ش، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق و تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۵۵. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، دار الکتب الإسلامية، تهران.
۵۶. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۴ق، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، دارالکتب الإسلامية، تهران.
۵۷. مجلسی، محمد تقی، ۱۴۰۶ق، *روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، قم.
۵۸. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمة الاطهار*، دار إحياء التراث العربی، بیروت.
۵۹. محقق طوسی، نصیرالدین، ۱۳۸۳ش، *اجوبة المسائل النصيرية* (۲۰ رساله)، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران.
۶۰. محقق طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل*، دارالاضواء، بیروت.
۶۱. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۹ش، *خدا شناسی*، تحقیق و بازنگری: امیر رضا اشرفی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۶۲. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۸ش، *آموزش عقاید*، دارالثقلین، قم.
۶۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۸ش، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، انتشارات

- صدرا، تهران.
۶۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹ش، *عدل الهی*، صدرا، تهران.
۶۵. مفید، محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق الف، *أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، قم.
۶۶. مفید، محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق ب، *الامالی*، کنگره شیخ مفید، قم.
۶۷. مفید، محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق ج، *المسائل السرویه*، کنگره شیخ مفید، قم.
۶۸. مفید، محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق د، *المسائل العکبریة*، کنگره شیخ مفید، قم.
۶۹. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴ش، *تفسیر نمونه*، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۷۰. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۶ش، *پیام قرآن*، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۷۱. ملا صدرا، شیرازی، صدرالدین محمد شیرازی، ۱۴۲۵ق، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، طلیعه النور، قم.
۷۲. ملا صدرا، صدرالدین محمد شیرازی، ۱۳۶۳ش، *مفاتیح الغیب*، موسسه تحقیقات فرهنگی، تهران.
۷۳. ملکی میانجی، محمد باقر، ۱۳۷۳ش، *توحید الامامیه*، انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران.
۷۴. موسوی خمینی، سید روح الله، ۱۳۸۲ش، *چهل حدیث*، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۷۵. میرداماد، محمد باقر، ۱۳۶۷ش، *القبسات*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۷۶. همدانی، قاضی عبد الجبار، ۱۳۸۲ق، *المعنی فی أبواب التوحید و العدل*، دارالکتب، بیروت.
۷۷. یزدان پناه، سید یدالله، ۱۳۸۸ش، *مبانی و اصول عرفان نظری*، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.