

ارزیابی دیدگاه صدرالمتألهین از چگونگی ارتباط صفات فعلی خدا به ذات در آینه آیات و روایات

روح الله صدراللهی^۱

چکیده

خداوند دارای صفات فعلی است و فعل او از ذاتش ناشی می‌شود و تمام ماسوی الله فعل الله هستند. خداوند واحد بسیط لایتغیر است، ولی فعل او کثیر و متغیر. لذا چگونه از ذات ثابت لایتغیر الهی، افعال متغیر صادر می‌شود؟ ربط صفات فعلی به ذات الهی باید به گونه‌ای تبیین شود که باعث نقص و تناهی در خداوند نشود. ملاصدرا براساس مبانی اصالت وجود، وحدت تشکیکی و قاعده بسیط الحقیقه، صفات خداوند را به نحو ذومراتبی معرفی می‌کند. او به نحوی ربط صفات فعلی به ذات را تبیین می‌کند که هماهنگ با وحدت و ثبات خداوند است. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی، ابتدا تبیین صدرالمتألهین از ارتباط صفات فعلی با ذات الهی را بیان می‌کند و به دنبال آن، به بررسی «صفات ذات و فعل الهی»، «کیفیت صدور فعل» و «ذومراتب بودن صفات الهی در آیات و روایات» می‌پردازد. همچنین به کلمات علامه مجلسی و فیض کاشانی در این رابطه اشاره می‌شود. از این رهگذر، دیدگاه صدرا در آینه متون دینی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. می‌توان دیدگاه و نحوه تبیین ملاصدرا از صفات و چگونگی ربط صفات فعلی به ذات را از آیات و روایات نیز اصطیاد کرد.

واژگان کلیدی: ذات الهی، مراتب صفات، صفات فعل، ملاصدرا، آیات و روایات.

مقدمه

شناخت خداوند، به خصوص بحث از صفات و افعال او از مباحث مهم و کاربردی و پر دامنه است که ذهن اکثر اندیشمندان حوزه الهیات را به خود مشغول داشته است. شناخت ذات خداوند برای احدی ممکن نیست و تنها انسان از طریق شناخت صفات است که به جنبه‌هایی از ذات خداوند پی می‌برد. ابتدایی‌ترین و عمومی‌ترین راه شناخت خداوند، سیر از معلول به علت و گذر از فعل به ذات است. انسان ابتدا از طریق آثار پی به وجود و صفات مؤثر می‌برد. بررسی صفات فعل خداوند از مباحثی است که با زندگی انسان‌ها بیشتر عجین است و حوزه‌های بسیاری را در بر می‌گیرد. ولی متأسفانه در تاریخ کلام و فلسفه اسلامی کمتر به این موضوع پرداخته شده است.

یکی از مسائلی که در مورد صفات فعل خداوند مطرح است، ربط صفات فعلی با ذات خداوند است که اگر این مسأله به درستی تبیین شود، مسائل بسیاری در زمینه فعل الهی روشن خواهد شد. ذات خداوند بسیط ثابت لایتغیر است و کیف و کم در او راه ندارد، اما صفات فعل خداوند مدام در تغییر است. یعنی خداوند هم رحمت دارد و هم غضب، هم سخط دارد و هم رضایت. لذا در صفات فعل خداوند تغییر و تغیر و کیفیت و کمیت راه می‌یابد.

سؤالی که در این پژوهش در صدد پاسخ به آن هستیم اینک: درست است که صفات فعل برآمده از ذات خداوند است، اما چگونه از ذات ثابت خداوند این صفات متغیر صادر می‌شود که باعث تغییر در ذات نشود؟ به عبارت دیگر، چگونه این صفات با ذات خداوند مرتبط می‌شود که هیچ نحوی از نقصان و کثرت و تغییری در ذات خداوند لازم نیاید؟

در پاسخ به این پرسش، ابتدا تبیین عقلی از این مسأله بیان می‌شود و نظر طلایه‌دار حکمت متعالیه (صدرالمآلهین) مطرح می‌شود. از آنجاکه وحی الهی و کلام معصومین علیهم‌السلام هادی انسان در شناخت خداوند هستند، به تبیین مسأله از طریق آیات و روایات پرداخته می‌شود و در نهایت، همخوانی یا ناهماهنگی تبیین صدر با آیات و روایات در حل این مسأله بیان خواهد شد. اگرچه در

این مسأله مطالبی فخیم نگاشته شده است، اما در تبیین مسأله صفات فعل الهی کمتر از آنچه که بایسته است، به آن پرداخته شده است.

۱. تبیین صفات ذاتی و فعلی

در ابتدا لازم است صفات فعل و صفات ذات خداوند را تعریف نماییم. «صفات ذات»، صفاتی است که در ثبوت آن برای خداوند نیازی به تحقق غیر نیست و فرض ذات به تنهایی برای تحقق این صفات کفایت می‌کند؛ مثل «حیات» خداوند و علم او به ذات خویش. اما «صفات فعل»، صفاتی است که ثبوت آن متوقف بر تحقق غیر ذات خداوند است؛ مثل «خالق»، «رازق»، «محيی» و «عالم بالغیر». صفات فعلیه از مقام فعل الهی انتزاع می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۱۱۰-۱۱۱۲؛ همو، ۱۴۱۴ق، ص ۱۶۰).

علامه طباطبایی رحمته الله علیه در تبیین صفات فعلی می‌گوید:

«صفاتی که در تحقق آنها پای غیر در میان است ... مراد از (صفت فعل) این است که پس از تحقق فعل، معنای صفت از فعل گرفته شود نه از ذات؛ مانند آفریدگار که پس از تحقق آفرینش از آفریده‌ها، آفریدگار بودن خدای متعال مأخوذ و مفهوم می‌شود و با خود آفریده‌ها قائم است نه با ذات مقدس خدای متعال» (همو، ۱۳۷۸، ص ۱۲۸).

صفات فعلی خالی از اضافه نیست؛ زیرا که اتصاف ذات به آنها متوقف بر فرض غیر است. از این رو صفات فعلیه محقق نمی‌شود جز اینکه اضافه‌ای در کار باشد. به این صفات، صفات «اضافی» نیز می‌گویند (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۰۲).

مرحوم کلینی در اصول کافی برای صفات فعلی سه ویژگی برمی‌شمرد که مورد قبول شارحین، از جمله ملاصدرا و مرحوم مجلسی و فیض کاشانی می‌باشد. بر طبق کلام مرحوم کلینی، صفات فعلی [صفاتی است که] هم خود آنها و هم نقیض آنها را می‌توان به خداوند نسبت داد. ولی نقیض صفات ذاتی را نمی‌توان به خداوند نسبت داد؛ مثل «يُحِبُّ مَنْ أَطَاعَهُ، وَ يُبْغِضُ مَنْ عَصَاهُ». ویژگی دوم این است که قدرت به صفات ذاتی تعلق نمی‌گیرد، ولی به صفات فعلی تعلق می‌گیرد؛ مثلاً نمی‌توانیم بگوییم «خداوند قادر است که بداند» و «قادر است که نداند»، اما می‌توانیم بگوییم «قادر است که عقاب دهد» و «قادر است که ثواب دهد»؛ زیرا قدرت به امور ممکن تعلق می‌گیرد نه به امور واجب و ممتنع.

ویژگی سوم اینکه اراده به صفات ذاتی تعلق نمی‌گیرد و نمی‌توان گفت که خداوند اراده کرده است که «رب»، «عزیز» و «قدیم» باشد. این ویژگی لازمه ویژگی دوم است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۷۲-۲۷۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۳۱-۲۳۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۲-۲۴).

۲. نظر ملاصدرا در باب صفات الهی

ملاصدرا طبق مبنای وحدت تشکیکی وجود، صفات الهی را ذو مراتب می‌داند. طبق دیدگاه او، حقیقت وجود دارای مراتب تشکیکی است که از اعلی مراتب - که ذات احدیت و فعلیت محض است - تا وجودات ضعیف (همچون هیولای اولی که قوه محض است) را شامل می‌شود. صفات خداوند، کمالات وجودی‌اند و به وجوب وجود و تأکد وجودی خداوند برمی‌گردند. از آنجاکه وجود حقیقتی ذو مراتب است، کمالات وجودی نیز ذومراتب می‌باشد. یعنی صفات خدا هم شامل ذات، هم شامل فعل و هم شامل اضافه می‌شوند («ان من الصفات ما يشمل الذات و الفعل و الاضافة كالعلم»). علم الهی در یک مرتبه "عین ذات خداوند" است (مثل علم اجمالی خداوند)، در مرتبه‌ای دیگر "عین فعل الهی" است (مثل علم تفصیلی خداوند به ماهیات اشیائی که در نزد او موجودند) و در مرتبه‌ای دیگر، "اضافه اشراقیه علمیه به ذوات اشیاء" است؛ زیرا علم خداوند به اشیاء، به عین علم خداوند به ذات خویش است و چنین نیست که علم خداوند به اشیاء، به واسطه چیز دیگری غیر از ذاتش باشد.

پس صفت علم، حقیقتی واحد است که دارای مراتب اجمال و تفصیل است. اینکه علم در یک مرتبه عین ذات الهی باشد، منافاتی با این ندارد که نسبت به بعضی اشیاء "صفت ذات اضافه" و نسبت به بعضی دیگر، "صفت اضافی محض" و حتی در بعضی اشیاء دیگر، "صورت حادث" باشد. اگر هر صفتی غیر از «علم»، چنین حالتی را داشته باشد که ذو مراتب باشد، هم شامل صفت ذات و هم شامل صفت فعل می‌شود.

آن مرتبه‌ای از صفات که در ذات است، حکم صفات ذاتیه را دارد که ضدی برایش نیست و همین طور، ند و شبیهی ندارد. آن مرتبه از صفات که در مرتبه فعل الهی‌اند، احکام صفات فعلیه را دارند. یعنی تضاد، حدود، زوال و... را می‌پذیرند. بنابراین صفات خداوند ذو مراتب است و همان طور که وجود دارای وحدت جمعی است، صفات کمالیه خداوند نیز دارای وحدت جمعی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۳۳-۲۳۴؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۵۲-۳۵۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، فلسفه الهی از منظر امام رضا علیه السلام، ص ۸۰-۸۲).

ذو مراتب بودن صفات را می‌توان در آثار علامه مجلسی^۱ و فیض کاشانی نیز مشاهده کرد. هر دوی این بزرگواران علاوه بر توجه به مباحث عقلی، همچنین در مباحث نقلی نیز دارای تتبع و تحقیق و دقت نظر بودند.

۱. وقتی مرآة العقول علامه مجلسی مطالعه می‌شود، این امر مشهود است که ایشان در نگارش این کتاب نگاهی به شرح ملاصدرا بر اصول کافی و شرح میرداماد داشته است و در بعضی موارد عین کلمات ملاصدرا را آورده است و در بعضی موارد با عبارت «بعض المحققین» کلام ملاصدرا را نقل کرده است (ر.ک به: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۹-۲۰).

مرحوم فیض در شرح حدیثی از امام صادق علیه السلام می‌گوید:

«المعلوم من العلم مفهومه الکلی المشترك المقبول بالتشکیک علی أفراده الموجود بوجودات مختلفة و الذی هو ذات البارئ فرد خاص منه و ذلك الفرد لشدة نوريته و فرط ظهوره مجهول لنا محتجب عن عقولنا و أبصارنا و کذا الکلام فی سائر الصفات» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۴۴۸).

علامه مجلسی رحمته الله قائل به اشتراک معنوی وجود و صفات حق تعالی با انسان است و از آن جهت که ایشان صفات انسان با خداوند را متفاوت از جهت کمال و نقص می‌داند، پس ذو مراتب بودن صفات لازمه این سخن است. البته شواهد دیگری نیز از کلام ایشان بر تشکیکی بودن صفات حق تعالی می‌توان به دست آورد که به مناسبت ذکر می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۵۷).

۳. ربط صفات فعلی به ذات الهی از دیدگاه صدر المتألهین

برای حل مسأله ربط صفات فعلی به ذات الهی می‌توان پاسخ‌های زیر را با کنکاش در کتاب‌های ملاصدرا به دست آورد:

ملاصدرا در ابتدا می‌گوید صفات فعلی زاید بر ذات و خارج از ذات خداوند هستند و تغییر و تغییر در صفات فعلی به ذات الهی سرایت نمی‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۲۰). جواب دیگر ملاصدرا این است که تغییر در یک طرف اضافه موجب تغییر در طرف دیگر نمی‌شود؛ زیرا "اضافه" وجودی مستقل از طرفین اضافه ندارد و عقل آن را در مقایسه با غیر انتزاع می‌کند و چنین نیست که حدوث و زوال آن لزوماً موجب تغییر در موصوفش شود؛ مثل اینکه زید صاحب برادر می‌شود ولی خودش تغییری نمی‌کند. هر چند برادرش به دنیا می‌آید و حادث می‌شود، اما در خود زید تغییری حاصل نمی‌شود (همان، ج ۴، ص ۲۰۷). ملاصدرا جواب دیگری نیز می‌دهد که اضافه خداوند به جزئیات به نحو کلی است و اضافه مخلوقات با یکدیگر به نحو جزئی است. لذا تغییر در جزئی باعث تغییر در کلی نخواهد شد (همو، ۱۳۵۴، ص ۷۵). ایشان در ادامه با قبول کثرت صفات فعلی می‌گوید تمام صفات اضافی خداوند به یک اضافه که صفت «قیومیت» الهی است بر می‌گردند و از طریق قیومیت - که عرش صفات فعلی و فرش صفات ذاتی است - به ذات الهی مرتبط می‌شود و تمام کثرات صفات فعلی توسط اضافه واحد قیومیت به وحدت می‌رسند (همو، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۱۸-۱۲۰).

جواب دیگری را که ملاصدرا بیان می‌کند، اضافه اشراقیه خداوند به موجودات است که اضافه اشراقی فرع تحقق طرفین اضافه نیست، بلکه فرع بر مضاف إلیه است. اما مضاف امری است که با نفس اضافه آفریده می‌شود (همان، ص ۲۴۹-۲۵۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۲، ص ۲۵۸-۲۵۹).

جواب نهایی ملاصدرا بر طبق قاعده «بسیط الحقیه» این است که خداوند حقیقتی بسیط و واحد به وحدت اطلاقی است که تمام کمالات موجودات را به نحو اعلی داراست و این گونه نیست

که نقایص وجودی موجودات امکانی را دارا باشد. به مفاد آیه «و ما أمرنا إلا واحدة^۱»، یک فیض گسترده از او صادر می‌شود و تنها در دامنه این فیض، در نشئه حرکت، گرد کثرت از ناحیه مستفیض‌های گوناگون بر آن می‌نشیند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۲، ص ۲۷۸-۲۸۱). او می‌گوید: نسبت مجعول به جاعل، نسبت نقص به تمام یا نسبت ضعف به قوت است. آنچه در واقع حقیقت دارد، وجودات هستند نه ماهیات. «وجود» حقیقتی بسیط است که جنس و فصل ندارد و تشخیص به خود ذات بسیطش است و تفاوت بین آحاد وجود به شدت و ضعف است و اختلاف به امور عارضی تنها در جسمانیات است. شکی نیست که وجود جاعل، اکمل از وجود مجعول است. مجعول در واقع رشحه‌ای از فیض وجودی جاعل است. تأثیر و اختلاف در حقیقت همان‌طور فاعل در فعل خویش و مراتب نزول فعل فاعل است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۳۷۰-۳۷۱).

صفات خداوند اگر قوس نزولی را طی کنند و نزول یابند، از صفات فعل خداوند می‌شوند و می‌توانیم در اینجا بگوییم که «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» است و این کل الاشیاء بودن خداوند بدین معنا نیست که نقایص و محدودیت‌های ممکنات را داشته باشد؛ زیرا تعینات ممکنات، حدودی عدمی هستند و خداوند مرکب از وجود و عدم نیست و این تغییر و تغییرات به خود ممکنات بر می‌گردد.

بنابراین صفات فعلی خداوند از جهت کمال وجودیشان و از این جهت که از خداوند صادر می‌شوند، به ذات خداوند بر می‌گردند و تغییر و تغییری در مرحله اعلا - که ذات الهی است - ندارند. اما همین صفات فعلی از آن جهت که به مخلوقات مرتبط است و آفریده و حاصل خلقت الهی هستند، ممکن‌الوجودند و آثار ممکن بر آنها بار می‌شود و تغییر و تغییر می‌پذیرند. اما تغییر و تغییرات آنها به خود مخلوقات برگشت می‌کند. همان‌طور که وجود دارای وحدت جمعی است، صفات کمالیه خداوند نیز دارای وحدت جمعی است که در مرتبه وحدت هیچ تغییری صورت نمی‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۳۳-۲۳۴؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۵۲-۳۵۴).

پس ملاصدرا با تبیین ذومراتب بودن صفات خداوند از ذات تا فعل و با استفاده از قاعده بسیط الحقیقه، ربط صفات فعل به ذات را تبیین کرد. اما به جهت ارزیابی دیدگاه صدر المتألهین لازم است چگونگی ربط صفات فعل به ذات الهی در آیات و روایات مورد بررسی قرار گیرد.

۴. تبیین صفات ذاتی و فعلی از منظر متون دینی

در آیات و روایات، صفات و اسماء بسیاری برای خداوند ذکر شده است که هر کدام از این اوصاف،

بیانگر کمالی برای خداوند و یا رفع نقصی از ذات الهی هستند. در مورد خداوند صفاتی همچون: احد، واحد، عالم، قادر، حی، سمیع و بصیر به کار رفته که از صفات ذات و نیز صفاتی همچون: خالق، رازق، محیی، ممیت، مطعم، بدیع، غافر، فالق، حافظ، قابل التوب، شدید العقاب، سریع الحساب، سریع العقاب و... به کار رفته که از صفات فعل الهی هستند. روایات بسیاری در متون دینی وجود دارند که اشاره به صفات ذاتی خداوند دارند. به عنوان نمونه:

در روایت صحیحی از امام صادق علیه السلام صفات ذات را چنین بیان می‌کند: «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ - عَزَّ وَ جَلَّ - رَبَّنَا، وَ الْعِلْمُ ذَاتُهُ وَ لَا مَعْلُومٌ، وَ السَّمْعُ ذَاتُهُ وَ لَا مَسْمُوعٌ، وَ الْبَصَرُ ذَاتُهُ وَ لَا مُبْصَرٌ، وَ الْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَ لَا مَقْدُورٌ، فَلَمَّا أَحَدَثَ الْأَشْيَاءَ وَ كَانَ الْمَعْلُومُ، وَقَعَ الْعِلْمُ مِنْهُ عَلَى الْمَعْلُومِ، وَ السَّمْعُ عَلَى الْمَسْمُوعِ، وَ الْبَصَرُ عَلَى الْمُبْصَرِ، وَ الْقُدْرَةُ عَلَى الْمَقْدُورِ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۶۱، ح ۱).

در این روایت، امام صادق علیه السلام به صفات «علم»، «قدرت»، «سمع» و «بصر» اشاره می‌کند که عین ذات الهی هستند. در ادامه به حدوث اشياء و صفات فعلی خدا اشاره می‌کند که وقتی خداوند اشياء را به حسب مراتب و زمان و کیفیات و جزئیاتشان خلق کرد، این صفات به آن اشياء به حسب رتبه‌ای که دارند تعلق می‌گیرد. چنین نیست که [مثلاً] علم خداوند بعد از خلقت با قبل از خلقت عالم تفاوتی داشته باشد. بلکه همان معلوم اجمالی خداوند، تنزل می‌یابد و موجود می‌شود و تفصیل می‌یابد^۲ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۰۸-۲۱۱).

روایات دیگری در این باب وجود دارد که از بیان آنها صرف نظر می‌کنیم.^۳ از آیات و روایات چنین فهمیده می‌شود که صفات ذاتی عین ذات خدا هستند و در اتصاف به خداوند هیچ نحو نسبت و مقایسه‌ای با غیر نیست و ذات خداوند کفایت می‌کند که چنین صفاتی را به خداوند نسبت دهیم. صفات فعلی در مجموعه آیات و روایات بسیار به کار رفته است. لذا به نمونه‌هایی در این زمینه اشاره می‌شود:

«هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِءُ الْمَصُورُ»^۴، «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ»^۵، «غَافِرِ الذَّنْبِ وَ

۱. «قل هو الله أحد» (اخلاص (۱۱۲)، ۱)؛ «وَ إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ» (بقره (۲)، ۱۶۳)؛ «وَ تَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ» (فرقان (۲۵)، ۵۸).

۲. در قرآن نیز آیه: «وَ كَتَبْنَاكَمُ حَتَّى تَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَ الصَّابِرِينَ» (محمد (۴۷)، ۳۱) اشاره به علم فعلی خداوند دارد. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸، ص ۲۴۳)

۳. ر.ک به: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۲۱؛ همان، ص ۲۷۶-۲۷۷؛ همان، ص ۲۶۵-۲۶۴؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۴۱-۱۴۲

۴. حشر (۵۹)، ۲۴.

۵. ذاریات (۵۱)، ۵۸.

قَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ»^۱، «هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ»^۲.

روایات اهل بیت (علیهم السلام) نیز خداوند را به صفات فعلی اش معرفی کرده‌اند. در دعاها نیز به صفات فعلی خداوند (از جمله غافر، شافی، محیی و...) تمسک می‌جوئیم. در ادعیه و مناجات‌های معصومین (علیهم السلام) نیز به وفور دیده می‌شود که خداوند به صفات فعلی اش خوانده می‌شود. به‌عنوان نمونه، در دعای جوشن کبیر می‌خوانیم: «يَا مُجِيبَ الدَّعَوَاتِ يَا رَافِعَ الدَّرَجَاتِ يَا وَلِيَّ الْحَسَنَاتِ يَا غَافِرَ الْخَطِيئَاتِ»^۳ که در این دو فراز و در فرازهای دیگر دعا، خداوند را به صفات فعلی اش می‌خوانیم و از او در برآورده کردن حوائج استمداد می‌طلبیم.

با توجه به اینکه در متون دینی، صفات فعلی به‌نحو متغیر و حادث بیان شده است، لازم است تغییرناپذیری ذات الهی در آیات و روایات تبیین گردد تا گمان نشود که خداوند به‌واسطه صفات متعدد و متکثر، تغییر و تغیر می‌پذیرد. بعد از این بیان، به چگونگی ارتباط صفات فعلی با ذات الهی در متون دینی خواهیم پرداخت.

۵. عدم تغییر در خداوند

در الهیات پویشی، خداوند را دارای تغییر و تغیر می‌دانند (پترسون، ۱۳۷۹، ص ۱۰۹-۱۱۰ و ۲۰۷-۲۰۹). بعضی از متکلمان مسیحی به دو دلیل عمده قائل می‌شوند که خداوند دارای تغییر است؛ یکی از طریق فعل الهی و فاعلیت و ایجاد فعل از جانب خداوند و خلقت جهان، و دیگر اینکه علم خداوند به اشیاء متغیر و حادث باعث تغییر در خدا می‌شود و تغییر در معلوم، مستلزم تغییر در عالم است (فیلیپ و تالیافرو، ۱۳۷۸، ص ۸۷).

در اندیشه اسلامی، تغییر و تغیر در ذات خداوند راه ندارد و خداوند محل حوادث نیست^۴ و لذت و الم نیز برای خداوند وجود ندارد^۵ (حلی، ۱۳۸۲، ص ۴۱ و ۴۴). ملاصدرا و دیگر فیلسوفان و متکلمان اسلامی قائلند که خداوند بسیط محض و ثابت لایتغیر است. آنها برای این مدعا دلایلی را ذکر می‌کنند که خواننده می‌تواند در صورت تمایل به کتاب‌های فلسفی و کلامی مراجعه کند. از مجموع آیات و روایات به‌دست می‌آید که تغیر و تغیر در خداوند راه ندارد. در این زمینه به ذکر بعضی از آیات و روایات که تصریح به این مطلب دارند اشاره می‌کنیم: «لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا

۱. غافر (۴۰)، ۳.

۲. مؤمنون (۲۳)، ۸۰.

۳. مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۳۸۵-۳۸۴.

۴. به استثناء فرقه کرامیه که خداوند را محل حوادث می‌دانند.

۵. مگر اینکه بگوئیم خداوند دارای لذت عقلی است، از آن جهت که به ذات خویش علم دارد.

نَوْمٌ؛^۱ خداوند را چرت و خواب فرامی‌گیرد.

روایت صحیحی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که در توصیف خداوند می‌فرماید:

«إِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يَبِيدَ أَوْ يَتَغَيَّرَ، أَوْ يَدْخُلَهُ التَّغْيِيرُ وَ الرَّوَالُ، ... إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ؛ فَإِنَّهُ لَمْ يَزَلْ وَ لَا يَزَالُ بِحَالَةٍ وَاحِدَةٍ ...»؛ هیچ چیزی در عالم نیست مگر اینکه نابود شود یا دگرگون گردد یا تغییر و زوال در او راه یابد ...، مگر پروردگار عالم. اوست که همیشه به یک حالت است... دگرگونی بر خدا عارض نمی‌شود (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۸۳-۲۸۴، ح ۵).

روایات دیگری نیز در این زمینه وجود دارد که حرکت و زمان را از خداوند نفی می‌کند که می‌تواند قابل استشهاد قرار بگیرد.^۲ از آیات و روایات فهمیده می‌شود که خداوند تغییر و تغیر و حرکت نمی‌پذیرد. در این زمینه نیز تنافی‌ای بین کلام ملاصدرا و متون دینی اسلامی وجود ندارد. اما این پرسش را باید پاسخ دهیم که آیات و روایات چگونه صفات فعلی متغیر و ذات لایتغیر الهی را تبیین می‌کنند و چگونه فعل متغیر الهی در متون دینی با ذات لایتغیر الهی پیوند می‌یابد؟

۶. زیادت صفات فعلی بر ذات خدا در متون دینی

یکی از راه حل‌هایی که از متون دینی به دست می‌آید این است که صفات فعلی، زاید بر ذات الهی هستند و تغییر در آنها باعث تغییر در ذات نخواهد شد.^۳ اگرچه در متون دینی ما صفات ذاتی خداوند را عین ذات او دانسته‌اند، اما صفات فعلی را خارج از ذات خداوند بیان کرده‌اند. در این رابطه به مواردی از صفات فعلی - که در متون دینی آمده است - اشاره می‌کنیم. یکی از صفات فعلی خداوند "اراده فعلی" خداوند است که در روایات در مورد آن بحث شده است و اراده را خارج از ذات الهی می‌دانند؛ برخلاف علم و قدرت که در احادیث عین ذات الهی معرفی شده که از ازل با خداوند بوده است.

امام رضا علیه السلام در روایتی در جواب سؤال سلیمان مروزی، اراده را حادث و متفاوت از صفاتی همچون علم و سمع و بصر خداوند معرفی می‌کند:

«إِنَّمَا قُلْتُمْ حَدَّثَتِ الْأَشْيَاءُ وَ اخْتَلَفَتْ لِأَنَّهُ شَاءَ وَ أَرَادَ وَ لَمْ تَقُولُوا حَدَّثَتْ وَ اخْتَلَفَتْ لِأَنَّهُ

۱. بقره (۲)، ۲۵۵.

۲. ر.ک به: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۲۲-۲۲۰، ح ۱-۳؛ نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶.

۳. ر.ک به: ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۱۴۰؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۴۶-۱۳۹ و ص ۲۰۵-۲۰۳.

سَمِيعٌ بَصِيرٌ، فَهَذَا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهَا لَيْسَتْ بِمِثْلِ سَمِيعٍ وَ لَا بَصِيرٍ وَ لَا قَدِيرٍ. قَالَ سُلَيْمَانُ: فَإِنَّهُ لَمْ يَزَلْ مُرِيداً؟ قَالَ ﷺ: يَا سُلَيْمَانُ فَإِزَادَتْهُ غَيْرُهُ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ ﷺ: فَقَدْ أَثْبَتَ مَعَهُ شَيْئاً غَيْرَهُ لَمْ يَزَلْ ... فَإِنَّ الشَّيْءَ إِذَا لَمْ يَكُنْ أَرْزِيئاً كَانَ مُحَدَّثاً وَ إِذَا لَمْ يَكُنْ مُحَدَّثاً كَانَ أَرْزِيئاً» (همان، ص ۴۴۶-۴۴۵).

در این حدیث، امام رضا علیه السلام در جواب سلیمان مروزی می‌فرماید گوناگونی و اختلاف اشیاء به اراده و مشیت خداوند بر می‌گردند نه به سمع و بصر خداوند. پس صفت اراده با صفات سمیع و بصیر و قدیر تفاوت دارد. همچنین در جواب سلیمان که پرسید آیا اراده خداوند ازلی است یا خیر؟ می‌فرماید که اراده خداوند غیر از اوست و اگر بگویی که ازلی است، بدین معناست که در ازل برای خداوند شریکی غیر از خودش قائل شده‌ای. چیزی که ازلی نباشد، حادث است. بنابراین اراده حادث است نه ازلی.

امام علیه السلام در این حدیث قاعده‌ای کلی بیان می‌کند که هر فاعلی قبل از مفعولش است. "اراده" فعل خداوند است و بعد از خود خداوند است. ولی صفاتی همچون علم و قدرت عین ذات هستند و قبلیت و بعدیت در این‌گونه از صفات ذاتی معنا ندارد. لذا در صحیح‌ه عاصم بن حمید که می‌پرسد: آیا خداوند در ازل مرید بوده است (لَمْ يَزَلِ اللَّهُ مُرِيداً؟)، امام صادق علیه السلام در جواب می‌فرماید: «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَالِماً قَادِراً، ثُمَّ أَرَادَ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۶۷). یعنی خداوند از ازل عالم و قادر بوده است نه مرید. سپس اراده کرده و بعد از آن، «مراد» حادث شده است. علم و قدرت خداوند ازلی است همچون ذات او، اما اراده او ازلی نیست بلکه حادث است. روایات دیگری نیز در این مورد وارد شده است که دلالت می‌کند اراده خدا زاید و خارج از ذات است و طبق قاعده‌ای که از امام بیان شد، تمام صفات فعلی خداوند بعد از ذات او و حادث هستند.^۱

ملاصدرا در شرح حدیث اخیر می‌گوید: این حدیث دلالت می‌کند که اراده الهی حادث است. اما به تحقیق خداوند، افعال خود را از روی علم صادر می‌کند و علم الهی به ذات او بر می‌گردد. خداوند فاعل اشیاء است به اراده‌ای که به علم ذاتی خداوند بر می‌گردد. این علم ذاتی، علم به غیر خود را در پی دارد؛ زیرا خداوند به ذات و آنچه که از ذات صادر می‌شود علم دارد. پس به آنچه که از او صادر می‌شود و تمام افعالش عالم است. هدف فعل الهی به خاطر جلب منفعت یا دفع مفسده‌ای که به ذات الهی برگردد نیست، بلکه غایت فعل الهی همان محبت ذات خویش است. تمام اشیائی که از خداوند صادر شده، به خاطر ذات خداوند اراده شده است؛ چون از توابع ذات الهی و علم به ذات الهی هستند.

۱. ر.ک به: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۶۷-۲۶۸.

از آنجاکه فهم عامه مردم به تمایز این دو اراده ذاتی و فعلی نمی‌رسید و فهم آنها از اراده، همان اراده فعلی است که با «حدوث مراد» حادث می‌شود، حضرت به این قسم از اراده اشاره دارد و آن را از صفات فعلیه خداوند برشمرده است و مثل خالقیت و رازقیت زید در نظر گرفته است، تا دیگران اراده حادث خداوند را عین ذات الهی ندانند و ذات خدا را محل حوادث نفهمند.

در حالی که اراده خدا مثل علم او دارای مراتب است و این اختلافی که حضرت بین علم و اراده بیان کردند، مربوط به مفهوم و بعضی از متعلقات و وجود تفصیلی این دو است، وگرنه در وجود سابق اجمالی ازلی آنها چنین اختلافی نیست. اراده فعلی، مثل علم فعلی خداوند پایین‌ترین مرتبه اراده الهی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۲۳-۲۲۵).

مرحوم مجلسی قائل به تفاوت در مفهوم علم و اراده می‌شود و این را می‌پذیرد که علم مناط اراده است و اراده در خداوند را همان ایجاد می‌داند. او اراده را از مراتب فعل الهی^۱ معرفی می‌کند نه از ذات الهی؛ چون می‌گوید در ذات الهی کثرت معانی نیست، اگرچه بر عدم توانایی فهم حقیقت کیفیت اراده خدا نیز اذعان می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۶-۱۷؛ همو، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۱۳۸).
مرحوم فیض کاشانی نیز اگرچه بین مفاهیم صفات اختلاف قائل است، اما می‌گوید تمام صفات فعلی (از جمله اراده) دارای وجهی ازلی در ذات خداوند هستند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۴۴۷-۴۴۸).

در حدیث صحیحی نیز امام صادق علیه السلام صفت کلام الهی را از صفات فعل و حادث می‌داند، نه صفات ذاتی قدیم ازلی: «إِنَّ الْكَلَامَ صِفَةٌ مُّحَدَّثَةٌ لَيْسَتْ بِأَزَلِيَّةٍ، كَانَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَ لَا مُتَكَلِّمًا» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۲۶۱، ح ۱).

از دیگر تمایزهایی که برای صفات ذات و فعل گفته شد این بود که چون دو طرف وجودی و عدمی صفات فعل قابل اسناد به خداوند است، پس صفات فعل «ممکن و محدود» هستند اما صفات ذات خداوند عین ذات نامحدود است. بر این اساس، امام کاظم علیه السلام در جواب نامه شخصی که نوشته بود: الْحَمْدُ لِلَّهِ مُنْتَهَى عِلْمِهِ! (سپاس خداوند به منتهای علمش)، امام فرمودند: «لَا تَقُولَنَّ مُنْتَهَى عِلْمِهِ. فَلَيْسَ لِعِلْمِهِ مُنْتَهَى، وَ لَكِنَّ قُلَّ: مُنْتَهَى رِضَاةٍ»؛ در مورد خداوند نباید گفت منتهای علمش؛ زیرا که علم خداوند عین ذات نامحدود خداوند، حدّ و منتهایی ندارد. بلکه باید بگویند سپاس خدای را به منتهای رضایش.

رضایت خداوند از آن جهت که به مخلوقات بر می‌گردد و مخلوقات محدود هستند، پس رضایت خداوند هم محدود می‌شود؛ چنانچه خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ»

۱. «فإرادة الله سبحانه من مراتب الفعل المنسوب إليه لا غير ذلك».

الکفر»^۱؛ «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ»^۲؛ رضایت خداوند ثواب او و سخط خداوند عقاب او است. بهشت و جهنم او گستره رضایت و سخط خداوند است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۲۸۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، تفسیر تسنیم، ج ۱، ص ۳۱۲). ملاصالح در شرح این حدیث می‌گوید: «رضایت خداوند چون مربوط به فعل عبد می‌شود، از صفات فعل الهی است و دارای نهایت است» (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۳۳۱-۳۳۲).

البته بنا بر مبنای ملاصدرا می‌توان گفت که رضای الهی در مقام اجمال، عین ذات الهی و در مقام تفصیل، عین فعل خداست؛ چنان‌که او می‌گوید: «همان‌طور که برای علم و اراده خدا مراتبی است، رضای خدا هم دارای مراتب است. بعضی از این مراتب، ازلی و واجب و بعضی از این مراتب، حادث هستند. رضای ازلی خدا مرتبه‌ای است که اشیاء بر طبق علم الهی بر افضل و اکمل وجه صادر می‌شوند. از این مرتبه پایین‌تر، ملائکه مقدس روحانی هستند که رضوان بالفعل الهی‌اند. همچنین این مرتبه شامل هر جوهر عقلی‌ای می‌شود که هیچ شر و معصیتی در آنها نیست و تمام افعال آنها طاعت خداست. رضای الهی در مرتبه پایین‌تر، همان ثواب و بهشت اوست که مقابلش سخط و جهنم خداوند است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۲۹).

پاسخی که از آیات و روایات در گام اول به‌دست می‌آید این است که: از آنجاکه صفات فعلی محدود و حادثند، عین ذات الهی نیست و خارج از ذاتند. لذا اگر عین ذات الهی باشند، لازم می‌آید که ذات خداوند محدود و محدث باشد که با ازلیت و نامتناهی بودن خداوند ناسازگار است. پس صفات فعل خارج از ذات الهی است و تغییر در این صفات باعث تغییر در ذات الهی نمی‌شود. این مطلب، بیان اولیه ملاصدرا - که صفات فعل زاید بر ذات هستند - را تأیید می‌کند. اما هنوز تبیین ما در مورد ربط صفات فعلی به ذات الهی کامل نشده است و جای تحلیل بیشتر دارد که در آیات و روایات چگونه صفات فعلی خارج از ذات، با ذات الهی مرتبط می‌شوند که در ادامه بحث به این می‌پردازیم.

۷. بررسی فعل الهی در آیات و روایات

صفات فعل الهی از فعل خداوند منتزع می‌شوند و تا فعلی صورت نگیرد صفتی نیز انتزاع نمی‌شود. بنابراین برای فهم صفات فعلی و ربط آن با ذات خداوند، ابتدا باید بفهمیم که فعل خداوند به چه نحوی است.

از آیاتی که نحوه فعل الهی را بیان می‌کند آیه «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا

۱. زمر (۳۹)، ۷.

۲. فتح (۴۸)، ۱۸.

يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ^۱ است. «بدیع» در لغت به معنای انشاء و آفریدن شیء بدون الگوی قبلی است و وقتی این صفت در مورد خداوند به کار می‌رود، به معنای این است که خداوند اشیاء را بدون واسطه ابزار و بدون ماده و بدون مکان و زمان ایجاد می‌کند و چنین ایجادى تنها مختص خداوند تعالی است. به بیان راغب اصفهانی و ابن منظور یعنی: «أَبْدَعْتُ الشَّيْءَ: اخْتَرَعْتَهُ لَا عَلَى مِثَالٍ» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۱۱-۱۱۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۶). در روایتی صحیح نیز امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ ابْتَدَعَ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا بِعِلْمِهِ عَلَى غَيْرِ مِثَالٍ كَمَا كَانَ قَبْلَهُ»؛ خداوند اشیاء را به علم خویش و بدون مثال قبلی می‌آفریند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۶۳۷). در روایت دیگری نیز امام علیه السلام می‌فرماید که خداوند از چیزی جهان را نمی‌آفریند، بلکه «لا من شیء» خلق می‌کند (همان، ص ۲۹۶).

مراد از عبارت «کن»، تمثیلی است که خداوند برای ایجاد اشیاء از جانب خویش بیان کرده است که در ایجاد و افاضه اشیاء نیازمند چیزی غیر از ذات خویش نمی‌باشد. ایجاد خداوند به نحو دفعی و بدون تخلف و بدون مهلت و فاصله است؛ زیرا مبدأ عالم، کمال و فعلیت محض است و هیچ قوه‌ای در او نیست تا به سمت فعلیت خود در حرکت باشد. چنانچه امام سجاده علیه السلام در تأیید اینکه به محض اراده خداوند فعل محقق می‌شود می‌فرماید:

«و مضت علی إرادتك الأشياء فهی بمشیتك دون قولك مؤتمرة، و إرادتك دون نهيك منزجرة»^۲؛ اشیاء طبق اراده تو تحقق یافته است و همه چیز به صرف مشیت تو، پیش از آنکه چیزی به آنها بگویی، موجود می‌شود.

به دلالت آیه «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلِمَةٍ بِالْبَصْرِ»^۳، امور تدریجی اگرچه نسبت به خودشان تدریجی‌اند، اما از جهت دیگر که منسوب به خداوند می‌شوند، دفعی و غیر تدریجی هستند که از جانب خداوند به صورت دفعی صادر می‌شوند. همین وجود از آن جهت که به خود شیء انتساب دارد، «موجود» است. نه «ایجاد» و «مخلوق» است و نه «خلق». خداوند در آیه دیگری می‌فرماید: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ»^۴ «امر» وجود شیء از جهت استنادش تنها به خداوند تعالی است و «خلق» همان وجود شیء است از جهت استنادش به خودش با واسطه اسباب مادی و خلقی‌ای که مرتبط با آن است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۶۱؛ ج ۱۷، ص ۱۱۶-۱۱۵؛ ج ۱۳، ص ۱۹۸-۱۹۷).

۱. بقره (۲)، ۱۱۷.

۲. صحیفه سجاده، دعای ۷.

۳. قمر (۵۴)، ۵۰.

۴. اعراف (۷)، ۵۴.

«کن فیکون» الهی همان اضافه اشراقیه خداوند است که مضاف را می‌آفریند و فعل الهی ابداع «لاعن مثال» است و برای ابداع، نیازمند غیر خود نیست. فعل الهی از علم او نشأت می‌گیرد. پس خداوند از علم به ذات خویش، علم به آنچه که از او صادر می‌شود را دارد. از طرف دیگر، هدف فعل الهی برای جلب منفعت و دفع مفسده از ذاتش نیست. بلکه خداوند حبّ و ابتهاج به ذات دارد و این علم و ابتهاج خداوند به ذات و آنچه از ذات صادر می‌شود باعث پدید آمدن فعل الهی می‌شود و مخلوقات به عرصه ظهور می‌رسند و این خلق از ذات او نشأت می‌گیرد و این در عالم امر الهی است و وقتی به عالم خلق می‌رسد و تنزل می‌کند، دچار تغییر و تغیر می‌شود. این تغییر و دگرگونی به واسطه‌ها مرتبط می‌شود نه به اصل و حقیقت خداوند.

به عبارتی می‌توان گفت که خداوند متغیرات را به نحو دفعی می‌آفریند و خداوند ثابت، متغیر آفرین است. لذا اشیاء طبق علم خداوند خلق می‌شوند و علم خداوند به این تعلق گرفته است که شیء خاصی در زمان معینی و در مکان معینی خلق شود و معلوم از علم خداوند تخطی نمی‌کند و در همان زمان و با همان شرایط خلق خواهد شد. تغییر و تغیر در ارتباط موجودات با همدیگر است، نه در ارتباط با خداوند.

از آن جهت که فعل الهی واحد و دفعی است و از ذات ثابت لایتغیر الهی ناشی می‌شود ولی مخلوقات - که فعل الله هستند - دارای تغییر و تغیرند، به نظر می‌رسد که باید فعل الهی ذومراتب و ذوجهات باشد که از یک جهت و در یک مرتبه ثابت و از جهت و مراتب دیگر متعدد و متغیر باشد. ذومراتب بودن صفات خداوند و قابل تشکیک بودن از قوس صعود به نزول را می‌توان از آیات و روایات اصطیاد کرد.

۸. ذو مراتب بودن صفات الهی در آیات و روایات

با بررسی آیات و روایات می‌توان به ذومراتب بودن صفات الهی پی برد. به عنوان نمونه، خداوند در آیه ۲۵۵ سوره بقره ابتدا صفات ذات خود را توصیف می‌کند تا به صفات فعل می‌رسد و گویا این سلسله مراتب ذات تا فعل را در این آیه بیان کرده است: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ»^۱.

ابتدا به «الله» اشاره می‌کند که ذات مستجمع تمام صفات کمالی است. بعد از آن به وحدانیت و الوهیت خداوند اشاره دارد و بعد از این، امّ الصفات ذاتی خداوند که «حیّ» است را بیان می‌کند. بعد از آن، صفت فعلی خداوند را بیان می‌کند که «قیومیت» الهی است که قائم بالذات و مقوم غیر

۱. بقره (۲)، ۲۵۵.

است و بعد به ملکیت حقیقی و احاطه قیومی خداوند نسبت به تمام موجودات اشاره دارد. پس گویا در این آیه قوس نزولی و مراتب صفات الهی از ذات خداوند را به ترتیب بیان می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۴۴؛ طباطبایی، ۱۴۲۷ق، ص ۵۱).

آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» نیز مراتب تنزیل و صدور و فعل الهی را بیان می‌کند. اشیاء در ابتدا در خزائن الهی هستند که عالم قضاء و لوح محفوظ ثابت و لایتنغیر است. اشیاء در این مرتبه دارای حد و مقدار و محدودیت نیستند. وقتی از عالم قضاء به عالم قدر تنزل می‌کند، در این عالم است که حدود و تعیین اشیاء اندازه‌گیری می‌شود. بعد از آن به آسمان دنیا و سپس به نحو بخش بخش بر طبق مصالح زمان و مکان نازل می‌شود؛ همان‌طور که خداوند می‌فرماید: «تَنْزِيلًا مِمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى». ^۱ علامه مجلسی نیز در تبیین آیه ۲۱ سوره حجر، کلمات فیض کاشانی را - که مطابق بیان ملاصدرا است - به‌عینه می‌آورد ^{۳،۲} (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۲، ص ۱۴۵-۱۴۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۶، ص ۳۶۱-۳۶۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۰۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۱۱۹-۱۱۸؛ همان، ج ۵، ص ۳۶-۳۵؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۴۹).

حدیثی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که آن حضرت به ذو مراتب بودن اسماء الهی و مظاهر اسماء اشاره دارد:

«إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ اسْمًا ... فَجَعَلَهُ كَلِمَةً تَامَّةً عَلَى أَرْبَعَةِ أَجْزَاءٍ مَعًا، فَأَظْهَرَ مِنْهَا ثَلَاثَةَ أَسْمَاءٍ؛ لِفَاقَةِ الْخَلْقِ إِلَيْهَا، وَ حَجَبَ مِنْهَا وَاحِدًا، وَ هُوَ الْإِسْمُ الْمَكْنُونُ الْمُخْزُونُ فَهَذِهِ الْأَسْمَاءُ الَّتِي ظَهَرَتْ، فَالظَّاهِرُ هُوَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى، وَ سَخَّرَ سُبْحَانَهُ لِكُلِّ اسْمٍ مِنْ هَذِهِ الْأَسْمَاءِ أَرْبَعَةَ أَزْكَانٍ، فَذَلِكَ اثْنَا عَشَرَ زَكْنًا، ثُمَّ خَلَقَ لِكُلِّ زَكْنٍ مِنْهَا ثَلَاثِينَ اسْمًا فِعْلًا مَنْسُوبًا إِلَيْهَا، فَهَذِهِ الْأَسْمَاءُ وَ مَا كَانَ مِنَ الْأَسْمَاءِ الْحُسْنَى - حَتَّى تَبْتِمَ ثَلَاثِمِائَةً وَ سِتِّينَ اسْمًا - فَهِيَ نِسْبَةٌ لِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ الثَّلَاثَةِ»؛

خداوند تبارک و تعالی اسمی آفرید... [و] خداوند این اسم را کلمه ای تامه قرار داد که دارای چهار جزء مقارن است. به‌خاطر نیاز خلق، سه اسم از این چهار اسم را آشکار ساخت و یک اسم را مخفی نگه‌داشت که همان اسم مکنون و مخزون است. سه اسمی که هویدا گشت، ظاهرشان «الله» تبارک و تعالی است و خدای سبحان برای هر اسمی از این اسماء

۱. طه (۲۰)، ۴.

۲. علامه مجلسی با عبارت «بعض المحققين»، کلمات مرحوم فیض را ذکر می‌کند.

۳. آیات دیگری نیز در بیان مراتب تنزیل فعل الهی بیان شده است (رک به: المنافقون (۶۳): ۷ «لِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ»؛ الحديد (۵۷)، ۲۲؛ القمر (۵۴)، ۴۹: «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ»؛ انعام (۶)، ۵۹؛ رعد (۱۳)، ۳۹؛ طلاق (۶۵)، ۳. ملاحظه شد

چهار رکن مسخر فرمود که جمعاً ۱۲ رکن می‌شود، سپس در برابر هر رکنی ۳۰ اسمی که فعل الهی‌اند و منسوب به آن ارکان هستند را آفرید. این اسماء با اسماء حسنی تا ۳۶۰ اسم کامل شود که فروع این سه اسم هستند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۷۶-۲۷۴).

این حدیث به اعتراف شارحین از احادیث مشکله ای است که معنای آن از پیچیدگی‌هایی برخوردار است. اما به صراحت بیان می‌کند که اسماء الهی دارای مراتبند که از یک اسم به ترتیب تا ۳۶۰ اسم منشعب می‌شود و تمام این اسماء متکثر نیز به ترتیب به همان یک اسم الهی برمی‌گردند. در این حدیث، علت ظهور اسماء الهی را نیازمندی مخلوقات به آن اسماء بیان کرده است و هر اسمی نیازی از مخلوق را برطرف می‌نماید، و لذا دارای مظهری در عالم تکوین است و هر چیزی که در عالم به وجود می‌آید، به تأثیر اسمی از اسماء الهی است؛ چنانچه در دعای شب عرفه آمده است: «وَ اسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الَّذِي شَقَّقْتَ بِهِ الْبِحَارَ، وَ قَامَتْ بِهِ الْجِبَالُ، وَ اخْتَلَفَ بِهِ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ» (ابن طاووس، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۵۲). از این نمونه روایات بسیار است. بنابراین همان‌طور که اسماء الهی دارای مراتب ظهوری از جانب حق تعالی می‌باشند، پس لاجرم مظاهر این اسماء - که مترتب بر آن اسماء بوده و به منزله معلول آن اسماء هستند - نیز در عالم تکوین دارای مراتب وجودی می‌باشند که بر طبق ترتیب وجودیشان ایجاد می‌شوند؛ زیرا اگر علل واسطه دارای مراتب بودند، معلول‌های آنها نیز به تبع آنها دارای مراتب می‌شوند.

از کلام علامه مجلسی در شرح این حدیث نیز می‌توان مراتب صفات الهی را استفاده کرد. ایشان می‌گویند که «اسم جامع» اسمی است که دلالت بر کنه ذات با تمام اسماء صفات کمالیه می‌کند و این اسم واحد به چهار اسم بر می‌گردد که عبارتند از: اسم ذات، اسماء دال بر صفات ثبوتیه کمالیه، اسماء دال بر صفات سلبيه تنزیهیه و اسماء دال بر افعال الهی. اسم ذات مخفی است و آن سه اسم دیگر را خداوند وسیله معرفت و ارتباط بین مخلوقات و خالق قرار داده است. در ادامه به تبیین ارکان این صفات سه‌گانه و تعداد اسماء آنها به اجمال می‌پردازد. تنزیل اسماء از ذات تا صفات فعل در کلام علامه در شرح این حدیث گویای این ذو مراتب بودن صفات الهی است. ایشان در شرح حدیث^۱ دیگری که در باب توحید آمده است می‌گویند: تفاوت بین باطن و ظاهر به اجمال و تفصیل است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۲۶۴).

روایات دیگری در این زمینه که سیر نزولی صفات الهی را بیان می‌کند در متون دینی وجود دارد؛ مثلاً روایاتی که نزول کلام الهی را بیان می‌کند، از مکمن ذات الهی به فرشته‌ای القا می‌شود و جبرئیل از او گرفته و به پیامبر می‌رساند و پیامبر به مردم املاء می‌کند و در نهایت، کلام الهی

۱. «التَّوْحِيدُ ظَاهِرَةٌ فِي بَاطِنِهِ وَ بَاطِنُهُ فِي ظَاهِرِهِ».

به صورت مکتوب در می آید (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۲۶۴). کلام خداوند دارای سیر نزولی است. یعنی در مرتبه بالا در «علم خداوند» و در مرتبه جمعی «عین ذات» است و در مرحله بعد، در عالم قضاء الهی است که القاء به قلوب فرشتگان مقرب الهی می شود. در مرحله پایین تر که عالم محو و اثبات است، به فرشتگان زمینی و مدبرات امر می رسد و در مرحله پایین تر هم بر رسول نازل می شود و رسول آن را به مردم می رساند. تمام این مراحل، تجلی و ظهور مافی الضمیر الهی یا به تعبیر دیگر، تجلی و ظهور ذات و صفات الهی در مرحله فعل اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۵۲-۵۳).

همان طور که صفات الهی از مرتبه ذات تا فعل الهی دارای مراتب هستند، صفات فعل خداوند نیز دارای مراتبند و از جهت سعه و ضیق متفاوت هستند. از این رو برخی از صفات، محکوم برخی دیگر قرار می گیرد. سر این تفاوت، تفاوت مرتبه در افعال الهی است که برخی از آنها ذیل برخی دیگر از افعال قرار می گیرد؛ مثلاً خدای سبحان «شافی» است، درحالی که شافی بودنش بدان علت است که «رازق» است. خالق بودن او نیز از آن جهت است که او «قیوم» است و قیوم بودن او از آن روست که او «قادر» است. صفت «قدرت» به عنوان نخستین صفت ذات در قوس صعود قرار دارد و چون همه صفات الهی به «حیات» الهی تکیه دارد، اساس همه صفات، صفت حیات است «هو الحی الذی لا إله إلا هو»^۱. اما اگر از قوس نزول بنگریم، خواهیم دید که خداوند چون حی است «قادر» است، چون قادر است «قیوم» است، چون قیوم است «خالق» است، چون خالق است «رازق» است، چون رازق است «شافی» است و همین طور می توانیم صفات را در ذیل یکدیگر به لحاظ مرتبه وجودیشان قرار دهیم (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۳۴۹-۳۵۰).

با توجه به قوس نزولی و صعودی صفات الهی در ارتباط با ذات خداوند و تنزیه خداوند در آیات و روایات از تغییر و حرکت و هر نقص وجودی، می توان گفت صفات ذات در مرتبه ذات، حکم ذات الهی را دارند و صفات در مرتبه فعل الهی حکم فعل را دارند. خداوند لایتغیر، متغیر آفرین است. فعل او دفعی است، اما وقتی این فعل تنزل پیدا می کند، بر طبق سلسله های وجودی گرد کثرت بر آنها می نشیند و هر اندازه که از منبع کمالات فاصله می گیرد، غبار کثرت و نقص و حرکت بر دامن مخلوق می نشیند. برعکس، وقتی قوس صعودی در عوالم وجودی را در نظر بیاوریم، از کثرت آن کاسته شده و بر وحدت آن افزوده می شود تا به وحدت جمعی ذات الهی برسیم که هیچ گونه نقصی در آن راه ندارد. ذومراتب بودن صفات الهی و این دو قوس صعودی و نزولی صفات الهی در آیات و روایات قابل اصطیاد است.

۱. غافر (۴۰)، ۶۵.

۹. نتیجه

ملاصدرا در تبیین اینکه چگونه "صفات فعلی متغیر" بر ذات خداوند قابل حمل است، راه‌حلهایی را ارائه می‌دهد که وقتی با آیات و روایات سنجدیده می‌شود، می‌توان هماهنگی و تأیید بر دیدگاه ملاصدرا را از آیات و روایات اصطیاد کرد. ملاصدرا در ابتدا صفات فعلی را خارج از ذات می‌داند و بعد اضافه قیومیه را مطرح می‌کند و در نهایت ذومراتب بودن صفات را اثبات می‌کند و به کمک قاعده بسیط الحقیقه و تبیین قوس صعودی و نزولی عالم، ربط و نسبت صفات فعلی به ذات خداوند را تبیین می‌کند.

در آیات و روایات نیز چنین مراحل را می‌توان یافت که ابتدا صفات فعلی را محدث و خارج از ذات معرفی می‌کنند. اضافه قیومیه الهی و قائم به خدا بودن موجودات در متون دینی قابل استنباط است. در بعضی از آیات و روایات، ذومراتب بودن اسماء و صفات الهی و مراتب نزول کلام و صدور کثرت از وحدت بیان شده است. اسماء و صفات الهی در قوس صعود به وحدت محض و ذات واحد الهی می‌رسند که فعل او واحد است و هیچ کثرت و تغییر و نقصی در آنجا راه ندارد. اما در قوس نزول و ظهور اسماء و صفات، کثرات خلقی نمایان می‌شود.

وقتی به کلمات علامه مجلسی و مرحوم فیض کاشانی در شرح احادیث مراجعه می‌شود، ذومراتب بودن صفات از کلام ایشان نیز استفاده می‌شود. بنابراین تبیین ملاصدرا از ربط صفات فعلی به ذات خداوند، نه تنها معارض با آیات و روایات نیست، بلکه می‌توان شواهد بسیاری در تأیید دیدگاه وی از متون دینی اصطیاد کرد.

کتابنامه

- قرآن کریم.

۱. ابن بابویه (صدوق)، محمدبن علی (۱۳۹۸ق). التوحید، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۲. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۷۶). الإقبال بالأعمال الحسنة. به تصحیح جواد قیومی اصفهانی. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۸). چاپ سوم. بیروت: دار صادر.
۴. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۹)، عقل و اعتقاد دینی در آمدی بر فلسفه دین. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). تفسیر تسنیم. (ج ۱). چاپ هشتم. به تحقیق علی اسلامی. قم: انتشارات اسراء.
۶. _____ (۱۳۸۸). ادب فنای مهربان (ج ۳). چاپ پنجم. به تحقیق محمد صفایی. قم: انتشارات اسراء.
۷. _____ (۱۳۸۸). فلسفه الهی از منظر امام رضا علیه السلام. چاپ چهارم. قم: انتشارات اسراء.
۸. _____ (۱۳۸۶). ریحی مختوم، به تحقیق حمید پارسانیا. (ج ۱-۲). چاپ سوم. قم: انتشارات اسراء.
۹. _____ (۱۳۸۳). توحید در قرآن. قم: انتشارات اسراء.
۱۰. حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۸۲). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. چاپ دوم. تعلیقه آیت الله سبحانی. قم: انتشارات مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: انتشارات دارالعلم.
۱۲. شریف الرضی، محمدبن حسین (۱۴۱۴ق). نهج البلاغة (للصباحی صالح). قم: هجرت.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰). اسرار الآیات و أنوار البینات. تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. _____ (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم (ج ۵ و ۶). چاپ دوم. قم: انتشارات بیدار.
۱۵. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (ج ۶). چاپ سوم. بیروت: انتشارات دار احیاء التراث العربی.
۱۶. _____ (۱۳۸۳). شرح أصول الکافی (ج ۳). تهران.
۱۷. _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران.

۱۸. _____ (۱۳۸۶). المشاعر. با شرح محمدجعفر بن محمدصادق لاهیجی. قم: بوستان کتاب.
۱۹. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۱۴ق). بداية الحكمة. قم: جماعة المدرسين فى الحوزة العلمیه بقم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۰. _____ (۱۴۲۷ق). الرسائل التوحیدیه. چاپ چهارم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۱. _____ (۱۳۷۸). شیعه در اسلام (طبع قدیم). چاپ سیزدهم. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۲. _____ (۱۳۹۰). المیزان فى تفسیر القرآن (ج ۱ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۷ و ۱۸). چاپ دوم. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۳. _____ (۱۳۷۴). المیزان فى تفسیر القرآن. چاپ پنجم. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: جامعهی مدرسین حوزه علمیه، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۴. _____ (۱۳۸۶). نهاية الحكمة. چاپ چهارم. با تعلیق غلامرضا فیاضی (ج ۴). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۵. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی (ج ۳). چاپ دوم. تهران: مکتبه الصدر.
۲۶. _____ (۱۴۰۶ق). الوافی (ج ۱). اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق). کافی (ج ۱). قم: دارالحديث.
۲۸. کوبین، فیلیپ ال و چارلز تالیافرو (۱۳۸۷). صفات خدا، «مقالاتی از: راهنمای فلسفه دین»، ترجمه رضا بخشایش. قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۹. مازندرانی، محمد صالح (۱۳۸۲ق). شرح الکافی، الأصول و الروضة. تهران: بی نا.
۳۰. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فى شرح أخبار آل الرسول (ج ۲). چاپ دوم. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۱. _____ (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار، الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام (ج ۴ و ۵۶ و ۹۱). چاپ دوم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.