

## تغییرپذیری و تغییرناپذیری خداوند در قرآن و سنت

محمدحسین فاریاب\*

### چکیده

ثبات، ازلیت، تغییرناپذیری و تأثیرناپذیری<sup>۱</sup> خداوند، از امرزهای اساسی پذیرفته شده میان فیلسوفان و متکلمان است. در این میان، دیدگاه قرآن و سنت درباره این مسئله را می توان در نگاه نخست دیدگاهی دوگانه دانست که از سوی چنان از ارتباط ننگاتنگ خداوند با ممکنات و نزدیکی آن ذات ربوبی با ایشان سخن به میان آورده که موهم تأثیرپذیری خداوند از آنهاست؛ از سوی دیگر، پیشوایان دین به صراحت بر تغییرناپذیری و تأثیرناپذیری او از ممکنات پای می فشارند. این نوشتار به دنبال ارائه مستندهای دینی در هر دو قسمت و ارائه راه جمعی برای این دو دیدگاه است. بر اساس مهم ترین یافته های این تحقیق، مواردی که موهم تغییرپذیری خداوند است، همگی مربوط به مقام فعل خداوند بوده که به گفته متکلمان، افعال الهی حادث و نوبه نو هستند؛ همچنین خداوند متعال فعلی بسبب داشته که فارغ از زمان بوده و آنگاه که در عرصه حسنی می آید به باور ما زمان مند و مکان مند می شود.

### کلیدواژه ها

تغییرپذیری، تغییرناپذیری، فعل خدا، زمان، مکان.

## مقدمه

اصل توحید به معنای ذات، صفات و افعال الهی - زیربنای تمام مسائل موجود در علم کلام است. این اصل همچون دیگر اصول موجود در عقاید دینی دارای مسائل گوناگونی است که همواره ذهن متکلمان را به خود مشغول کرده است. به طور قطع مسئله ذات خداوند و مباحث مرتبط با آن، محوری ترین مسئله مربوط به این اصل است، تا آنجا که به باور برخی از اندیشمندان، موضوع علم کلام چیزی جز ذات خداوند نیست.<sup>۲</sup>

اثبات ذات خداوند متعال و نیز صفات او بخش عمده‌ای از تلاش متکلمان را در این باره به خود اختصاص داده است. از سوی دیگر، مسائلی وجود دارد که به نظر می‌رسد کمتر به آنها پرداخته شده است. مسئله تغییر پذیری یا تغییر ناپذیری خداوند از آفریده‌های خود، از جمله مسائلی است که با همه اهمیت، از جایگاه ویژه‌ای در علم کلام برخوردار نشده است. ظواهر متون دینی و پنداشت دین داران، حکایت از ارتباط روزانه خداوند با جهان مادی دارد که به خودی خود شبیه تغییر پذیری خداوند را تداعی می‌کند؛ از دیگر سو، تغییر پذیری خداوند می‌تواند او را از جایگاه وجوبی خود تنزل داده و همتایی ممکنات سازد.

در این نوشتار به بررسی این مسئله از دیدگاه آیات و روایات پرداخته و وجه جمع‌ی برای تعارض اولیه میان آنها ارائه کرده‌ایم.

## تبیین مسئله

خداوند متعال، به اذعان تمام مسلمانان و عالمان مکاتب کلامی، موجودی واجب‌الوجود، ازلی و قدیم است. در نگاه نخست خداوند متعال ذات و صفاتی دارد که البته سخن در بساطت و ترکیب

ذات و تفریرهای مختلف از آن پیشینه‌ای طولانی میان متکلمان و فیلسوفان داشته<sup>۲</sup> و در اینجا مجال پرداختن به آنها نیست.

به طور ساده می‌توان گفت اگر موجودی ازلی بوده و صفات خود را نیز از ازل داشته و یا فعل خود را از ازل انجام داده باشد و پس از آن، صفت یا فعل دیگری نداشته باشد، سخن گفتن از تغییر پذیری و انفعال او از غیر خودش بی‌معنا است. از این رو، تغییر پذیری خداوند آنگاه مطرح می‌شود که خداوند متعال یا صفات و افعال وی متصف به حدوث زمانی یا مکانی شود. به سخن دیگر، آنگاه که صفات و افعال او به گونه‌ای باشند که زمان‌مند و مکان‌مند بوده و به تبع حوادث روزگار نوبه‌نو شوند، زمان‌مندی، مکان‌مندی و تغییر او مطرح شده، پس از آن این سخن مطرح می‌شود که آیا تغییر در صفات یا افعال خداوند به تغییر در ذات خداوند نیز راه می‌یابد یا خیر؟

به عبارت روشن‌تر می‌توان گفت زمان‌مندی و مکان‌مندی خداوند در نگاه نخست این معناراً به ذهن متبادر می‌سازد که او متأثر از عالم ماده یا همان ماسوی‌الذمه، کاری را انجام داده است. از آنجا که انجام کاری از سوی خدا در زمان یا مکانی خاص به پشتوانه صفاتی خاص صورت می‌گیرد، می‌تواند لوازم متعددی داشته باشد؛ چنان که می‌توان در پی آن از خالقیت زمان‌مند و مکان‌مند او سخن به میان آورده، قدرت، علم، اراده و حکمت او را نیز زمان‌مند، مکان‌مند و متأثر از غیر خدا دانست، و سرانجام این پرسش مطرح می‌شود که اگر صفات خدا عین ذات او هستند، آیا زمان‌مندی، مکان‌مندی، تغییر و انفعال صفات خدا از عالم ماده به زمان‌مندی، مکان‌مندی، تغییر و انفعال ذات خداوند نمی‌انجامد؟

با توجه به آنچه گذشت می‌توان تغییر پذیری یا تغییر ناپذیری خداوند را در سه مرحله صفات، افعال و ذات او جست‌وجو کرد. به سخن دیگر، می‌توان سه پرسش مختلف را مطرح کرد:

۲. آیا صفات خدا متغیر یا حادث است؟

۳. آیا افعال خدا متغیر یا حادث است؟

ناگفته پیداست که ممکن است کسانی تغییر پذیری خداوند در بخش افعال یا صفات را - با توجیهی خاص - پذیرفته اما تغییر پذیری ذات الهی را بر نتابند؛ از این رو، آشنایی با دیدگاه‌های ایشان در حوزه‌های مختلف ضروری است. ضمن آن که بازخوانی متون کلامی نشان از این واقعیت دارد که بیشتر متکلمان تغییر پذیری ذات الهی را خط قرمز برای خود دانسته‌اند، با وجود این، ممکن است ایشان ناخواسته در بخش صفات و افعال به گونه‌ای سخن رانده باشند که مستلزم تغییر پذیری در ذات باشد. بنابراین، تغییر پذیری در صفات - اعم از صفات ذات یا فعلی - می‌تواند ما را با حقیقت دیدگاه‌های ایشان آشنا سازد.

#### ۱. متون دینی و آموزه تغییر پذیری خداوند

در قرآن و سنت مباحثی وجود دارد که دست کم در نگاه نخست بیانگر وقوع تغییر در خداوند هستند. برخی از آنها عبارت‌اند از:

##### ۱.۱. خشنودی و غضب خداوند

از مهم‌ترین مسائلی که می‌تواند بیانگر تأثیر پذیری خداوند از ممکنات باشد، مسئله خشنودی و غضب خداوند از آفریدگان است. این مسئله چندین بار در آیات قرآن کریم بازگو شده است؛ برای نمونه، درباره بیعت رضوان می‌خوانیم: «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ» (فتح: ۱۸)؛ خداوند از مؤمنان - هنگامی که در زیر آن درخت با تو بیعت کردند - راضی و خشنود شد.

همچنین در مسئله اکمال دین می فرماید: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مانده: ۳)؛ امروز دین شما را برایتان کامل، و نعمت خود را بر شما تمام نمودم و راضی شدم که دین شما اسلام باشد.

در مورد غضب خداوند نیز می توان به برخی آیات استناد کرد؛ چنان که در زمینه مجازات فرد قاتل چنین می خوانیم: «وَمَنْ يُقْتَلْ مُؤْمِنًا مَّتَعِمِدًا فَبِحَرِّ آوَةِ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَةُ وَأَعْدَلُهُ عَذَابًا عَظِيمًا» (نساء: ۹۳) و هر کس، فرد با ایمانی را از روی عمد به قتل برساند، مجازات او دوزخ است؛ در حالی که جاودانه در آن می ماند و خداوند بر او غضب می کند و او را از رحمتش دور می سازد و عذاب عظیمی برای او آماده کرده است.

در آیه دیگری درباره طغیان گران آمده است: «كُلُّوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَمَنْ يَحِلِّ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوِيَ» (طه: ۸۱)؛ بخورید از روزی های پاکیزه ای که به شما داده ایم و در آن طغیان نکنید که غضب من بر شما وارد شود و هر کس غضبم بر او وارد شود، سقوط می کند!

آنچه از مجموع این آیات به ذهن متبادر می شود این است که خداوند متعال در برابر گناهان ناخشنود و خشمگین، و در برابر انجام نیکی ها خشنود می شود. چنین مسئله ای به خودی خود و دست کم در نگاه نخست، بیانگر تأثیرپذیری او از ممکنات است.

## ۱.۲. مستجاب کردن دعای بندگان

مطابق مفاد آیاتی از قرآن کریم وقتی بندگان از خداوند متعال خواسته ای داشته باشند، خداوند دعای آنها را برمی آورد: «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ» (بقره: ۱۸۶)؛ و هنگامی که بندگان من، از تو درباره من سؤال کنند،

(بگو): من نزدیکم. دعای دعاکننده را، هنگامی که مرا می خواند، پاسخ می گویم. پس باید دعوت مرا بپذیرند، و به من ایمان بیاورند، تاراه یابند (و به مقصد برسند).

در آیه ای دیگر می خوانیم: «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ» (غافر: ۶۰)؛ پروردگارشما گفته است: مرا بخوانید تا (دعای) شما را بپذیرم. کسانی که از عبادت من تکبر می ورزند به زودی با ذلت وارد دوزخ می شوند.

در روایات متعددی نیز که در باب توبه وارد شده است، کلمات پیشوایان دین به گونه ای است که آموزه تغییرپذیری خداوند و زمان مندی او را در ذهن تداعی می کند؛ چنان که امام باقر ع فرمودند:

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَشَدُّ فَرَحًا بِتُوبَةِ عَبْدِهِ مِنْ رَجُلٍ أَضَلَّ رَأْسَهُ وَزَادَهُ فِي كَيْلَةِ ظُلْمَاءٍ فَوَجَدَهَا قَائِلًا أَشَدُّ فَرَحًا بِتُوبَةِ عَبْدِهِ مِنْ ذَلِكَ الرَّجُلِ بِرَأْسِهِ جَبِينٌ وَجَدَهَا! هَمَانَا خَوْشِحَالِي خدایوند متعال از توبه بنده اش از خوشحالی کسی که همراهان و توشه خود را در شب تاریک گم کرده، پس آنها را می یابد، بیشتر است. خوشحالی خداوند از توبه بنده اش از خوشحالی آن مرد هنگامی که همراهان خود را پیدا می کند، بیشتر است.

امام صادق ع نیز در سخنی خطاب به معاویه بن وهب فرمودند:

هنگامی که بنده ای توبه نصوح می کند خداوند او را دوست داشته، پس او را در دنیا و آخرت می پوشاند. سؤال کردم: چگونه او را می پوشاند؟ فرمود: دو فرشته آن فرد، آنچه از گناهان نوشته بودند، [به اذن خدا] فراموش می کنند و به جوارح او گفته می شود که گناهان او را پنهان سازد و....<sup>۶</sup>

ناگفته پیداست که اجابت دعای دعاکننده پس از دعاکردن اوست. به دیگر سخن، آنگاه که بنده دعا می‌کند، خداوند دعای او را مستجاب می‌کند. پس اینکه خداوند در آن زمان و مکان خاص دعای بنده را برمی‌آورد، دست‌کم در نگاه نخست آموزه تغییرپذیری از بندگان را تداعی می‌کند.

### ۱.۳. گفت‌وگوی خداوند متعال با مخلوقات

سخن گفتن خداوند قدیم و ازلی با مخلوقات حادث، به نوعی از زمان مندی و مکان مندی خداوند و تغییرپذیری او خیر می‌دهد؛ بدین معنا که وقتی خداوند متعال در مکان و زمانی خاص با بنده‌ای خاص از بندگان خود سخن می‌گوید، دست‌کم در نگاه نخست حکایت از زمان مندی او و خروج از ساحت تغییرناپذیری دارد.

خداوند در برخی از آیات قرآن کریم سخن گفتن خود با مخلوقات را به تصویر کشیده و حتی گونه‌های آن را نیز بر شمرده است؛ و ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء إنه علي حكيم\* (شوری: ۵۱)؛ و شایسته هیچ انسانی نیست که خدا با او سخن گوید، مگر از راه وحی یا از پشت حجاب، یا رسولی می‌فرستد و به فرمان او آنچه را بخواهد وحی می‌کند، چرا که او بلند مقام و حکیم است.

افزون بر این، قرآن کریم در بسیاری از آیات گفت‌وگوی پیامبران الهی با خداوند را مطرح کرده است؛ چنان‌که در گفت‌وگوی خداوند با حضرت ابراهیم علیه السلام به هنگام اعطای مقام امامت، چنین مطرح شده است: «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالُوا مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنْبَغُ لِي أَنْ أُعْهِدَ إِلَى الظَّالِمِينَ. (بقره: ۱۲۴)؛ هنگامی که خداوند، ابراهیم را به امور گوناگونی آزمود و او به خوبی از عهده این آزمایش‌ها برآمد، خداوند به او فرمود: من تو را امام و پیشوای مردم

قرار دادم. ابراهیم عرض کرد: از دو دمان من (نیز امامانی قرار بده). خداوند فرمود: پیمان من، به ستمکاران نمی‌رسد.

خداوند متعال به صراحت از گفت و گوی خود با حضرت موسی علیه السلام نیز سخن به میان آورده است: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (نساء: ۱۶۴)؛ و خداوند با موسی سخن گفت.<sup>۶</sup>

حضرت عیسی علیه السلام نیز از جمله پیامبرانی است که خداوند با وی گفت و گو کرده است: «وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ آنتَ قُلْتُ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالِ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ» (مانده: ۱۱۶)؛ و آن گاه که خداوند به عیسی بن مریم می‌گوید: آیا تو به مردم گفتی که من و مادرم را به عنوان دو معبود غیر از خدا انتخاب کنید؟ او می‌گوید: منزه‌امی تو از من حق ندارم آنچه را که شایسته من نیست، بگویم.

قرآن کریم که متن گفت و گوی خداوند متعال با رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله است، شاهدی بر گفت و گوی تدریجی و بیست و سه ساله خداوند با آخرین پیامبر خود است؛ چنان‌که خداوند بارها با بیاناتی همچون «قَالَ» از پیامبرش می‌خواهد تا پیامی را به مردم برساند: «قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (زمر: ۵۲)؛ بگو: ای بندگان من که بر خود اسراف و ستم کرده‌اید، از رحمت خداوند نومید نشوید که خدا همه گناهان را می‌آمرزد؛ زیرا او بسیار آمرزنده و مهربان است.

گفتنی است که گفت و گوی خداوند با مخلوقات، ویژه پیامبران الهی نیست، بلکه موجودی همچون ابلیس نیز مورد گفت و گوی خداوند قرار گرفته است: «قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ قَالِ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ» (حجر: ۳۶-۳۸)؛ گفت: پروردگارا! مرا تا روز رستاخیز مهلت ده. فرمود: تو از مهلت یافتگانی، تا روز وقت معینی.



همچنین آیات بسیاری از گفت و گوی مجرمان با خداوند در عالم برزخ و قیامت خبر داده است: «قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى» (طه: ۱۲۶-۱۲۵)؛ می گوید: «پروردگارا! چرا تا اینجا محسورم کردی، من که بینا بودم؟! می فرماید: آن گونه که آیات من برای تو آمده، و تو آنها را فراموش کردی، امروز نیز تو فراموش خواهی شد.

در روایات نیز بارها سخن گفتن خداوند با پیامبران به تصویر کشیده شده است؛ چنان که امام صادق ع فرمودند: «همانا خداوند عز و جل به نوح ع - در حالی که در کشتی بود - وحی کرد که یک هفته به دور خانه خدا طواف کند»<sup>۱</sup>.

امام صادق ع نیز فرمود: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَوْحَى إِلَى مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ ع: إِذَا وَقَعْتَ بَيْنَ يَدَيَّ فَقِفْ مُوقِفَ الذَّلِيلِ الْفَقِيرِ»<sup>۲</sup> همانا خداوند عز و جل به حضرت موسی بن عمران وحی کرد که وقتی در مقابل من می ایستی، در جایگاه ذلیل فقیر بایستی.

#### ۱.۴. افعال تدریجی و زمان مند خدا

آیات فراوانی از قرآن کریم بیانگر تدریجی و زمان مند بودن افعال است که - در نگاه نخست - بر آموزه تفسیر پذیری خداوند از جهان آفرینش و زمان مندی او دلالت دارد؛ چنان که در آیات متعددی در زمینه چگونگی آفرینش آسمان ها و زمین می فرماید: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ» (ق: ۳۸)؛ ما آسمان ها و زمین و آنچه را در میان آنها است در شش روز [شش دوران] آفریدیم، و هیچ گونه رنج و سختی به ما نرسید.<sup>۳</sup>

در آیات دیگری زمان آفرینش آسمان‌ها و زمین را با جزئیات بیشتری بیان می‌کند؛ چنان‌که زمان آفرینش زمین به وسیله خدا را دور روز قرار داده،<sup>۱۱</sup> و زمان آفرینش آسمان‌ها را نیز دو روز مقرر فرموده<sup>۱۲</sup> و میان آن دو نیز به آفرینش کوه‌ها و دیگر امور مربوطه پرداخته است.<sup>۱۳</sup>

خداوند متعال ارسال رسولان را نیز تدریجی و متناوب بیان می‌کند: «هُمُ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا كُلًّا مَا جَاءَ أُمَّةً وَرُسُولُهَا كَذَّبُوهُ فَأَتَيْنَا بَعْضَهُمْ بَعْضًا وَجَعَلْنَا لَهُمْ آحَادِيثًا فَبُعْدًا لِقَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ» (مؤمنون: ۴۴)؛ سپس رسولان خود را یکی پس از دیگری فرستادیم. هر زمان رسولی برای (هدایت) قومی می‌آمد، او را تکذیب می‌کردند ولی ما این امت‌های سرکش را یکی پس از دیگری هلاک نمودیم، و آنها را احادیثی قرار دادیم. دور باد (از رحمت خدا) قومی که ایمان نمی‌آورند.

حضرت صالح علیه السلام نیز خطاب به قوم خود فرمود: «يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ...» (اعراف: ۷۳)؛ سپس ناقه را پی کردند، و از فرمان پروردگارشان سرپیچیدند و گفتند: ای صالح! اگر تو از فرستادگان (خدا) هستی، آنچه ما را با آن تهدید می‌کنی، بیاورا

بر اساس این آیه، فرود فرستادن ناقه به وسیله خداوند متعال در زمان خاصی و پس از آن که وجود نداشت، انجام شد.

همچنین قرآن کریم درباره قوم حضرت موسی علیه السلام می‌فرماید: «فَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ وَهُمْ يَنْظُرُونَ» (ذاریات: ۴۴)؛ آنها از فرمان پروردگارشان سر باز زدند، و صاعقه آنان را فرا گرفت؛ در حالی که (خیره‌خیره) نگاه می‌کردند.

قرآن کریم در آیه‌ای به صراحت از زمان‌مندی کارهای خداوند سخن به میان آورده است: «يَسْتَلْهُ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن: ۲۹)؛ تمام کسانی که در آسمان‌ها و زمین هستند از او تقاضا می‌کنند، و او هر روز در شأن و کاری است.

امیرالمؤمنین علیه السلام نیز در تفسیر این آیه فرمود: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَلَا تَقْضِي عَجَابُهُ لِأَنَّهُ كُلُّ يَوْمٍ فِي شَأْنٍ مِنْ إِحْدَاثِ بَدِيعِ لَمْ يُكُنْ»؛<sup>۱۱</sup> حمد مخصوص خدایی است که نمی میرد و شگفتی هایش تمام نمی شود؛ زیرا او هر روز در شأنی است از پدید آوردن چیزی جدید که نبوده است.

## ۲. متون دینی و آموزه تغییرناپذیری خداوند

از سوی دیگر، روایات فراوانی وجود دارد که مسئله تغییرناپذیری خداوند را تأیید و تأکید کرده است. ضمن آنکه بازخوانی متون حدیثی نشان می دهد که چنین مباحثی در دوران صدر اسلام نیز وجود داشته است؛ برای نمونه، مرحوم طبرسی در کتاب خود مناظره پیامبر اسلام و مخالفان را در زمینه توحید مطرح کرده است که در ضمن آن مباحث ارزشمندی درباره مسئله مورد بحث این نوشتار به چشم می آید. مخالفان آن حضرت بر این باور بودند که خداوند متعال در هیاتک انسانها حلول کرده و از این رو است که هیاتک مورد عبادت و تکریم آنها هستند.

حضرت رسول صلی الله علیه و آله در این باره با اشاره به اینکه ویژگی مخلوقات این است که مورد حلول اموری همچون رنگ، طعم، بو، نرمی، سختی، سنگینی و سبکی قرار می گیرند، تصریح می کند که اگر بنا باشد خداوند نیز چنین باشد، تفاوتی میان او و آفریده هان خواهد بود. افزون بر این، آنچه در او حلول کرده موجودی حادث است، حال آنکه خداوند موجودی قدیم است؛ از این رو لازم می آید که خداوند متعال از ازل حال در چیزی باشد و لازمه این امر آن است که آنچه حادث است، قدیم شود. همچنین وقتی او را متصف به حلول کردید، او را متصف به صفت زوال نیز کرده اید و هر چه که متصف به صفت زوال شود، متصف فنا نیز خواهد شد. پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در تبیین این سخن فرمودند:

زیرا تمام آنچه که گفته شد همگی از ویژگی های حال و آن چیزی است که در آن حلول شده است و تمام آنها ذاتاً تغییر پذیر هستند. پس اگر ذات خداوند متعال بنا حلولش در چیزی تغییر نمی کند، جایز است که به وسیله حرکت، سکون، سیاهی و سفیدی و سرخی و زردی نیز تغییر نکند...<sup>۱۵</sup>

امام علی علیه السلام در خطبه ۱۸۶ نهج البلاغه سخنانی زیبا و شگفت آور ایراد فرموده که به گفته سید رضی مانند آن در هیچ کلامی یافت نمی شود:

کسی که کیفیتی برای خدا قائل شد، یگانگی او را انکار کرده... و حرکت و سکون در او راه ندارد؛ زیرا او خود حرکت و سکون را آفرید، چگونه ممکن است آنچه را که خود آفریده در او برگذارد؟ یا خود از پدیده های خویش اثر پذیرد؟ اگر چنین شود، ذاتش چون دیگر پدیده ها تغییر می کند، و اصل وجودش تجزیه می پذیرد، و دیگر ازلی نمی تواند باشد، و هنگامی که (به فرض محال) آغازی برای او تصور شود، پس سرآمدی نیز خواهد داشت، و این آغاز و انجام، دلیل روشن نقص، و نقصان و ضعف دلیل مخلوق بودن، و نیاز به خالق دیگر داشتن است. پس نمی تواند آفریدگار همه هستی باشد، و از صفات پروردگار که «هیچ چیز در او مؤثر نیست، و نابودی و تغییر و پنهان شدن در او راه ندارد» خارج می شود... و دست ها از لمس کردن او ناتوان است و تغییر و دگرگونی در او راه ندارد. و گذشت زمان تأثیری در او نمی گذارد. گذران روز و شب او را سالخوردن نسازد، و روشنایی و تاریکی در او اثر ندارد. خدا با هیچ یک از اجزا و جوارح و اعضا و اندام، و نه با عرضی از اعراض، و نه با دگرگونی ها و تجزیه، و صف نمی گردد...<sup>۱۶</sup>

ایشان در مناظره ای که با برخی زندقه های دوران خود داشت نیز بر آموزه تغییرناپذیری خداوند تأکید کرده، فرمودند: «فَإِنَّ اللَّهَ... هُوَ النُّورُ الْأَزَلِيُّ الْقَدِيمُ الَّذِي لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ لَّا يَتَغَيَّرُ»<sup>۱۷</sup> همانا خداوند متعال... آن نور ازلی قدیمی است که چیزی مانند آن نیست، تغییر نمی کند.

روزی عمرو بن عبید بر امام باقر: «وارد شد و از ایشان درباره آیه «وَمَنْ يُحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ» (طه: ۸۱) پرسید که مقصود از غضب در این آیه چیست؟ امام فرمودند: مقصود همان عقاب است. آنگاه فرمودند: «ای عمرو! هر کس گمان کند که خداوند از وضعی به وضع دیگر در می آید، پس او را به صفت مخلوقات توصیف کرده است؛ حال آنکه چیزی خداوند متعال را تکان ندهد تا تغییر کند.»<sup>۱۸</sup>

ابن ابی یعفور از امام صادق: «درباره مفهوم «الآخر» در آیه «هو الاول و الآخر» سؤال کرد. ایشان فرمودند:

هر موجودی جز خداوند رب العالمین چنین است که نابود می شود یا دگرگون (متغیر) شده یا تغییر و زوال در آن راه پیدا می کند یا از رنگی به رنگی یا از هیئتی به هیئتی و از وصفی به وصفی از زیاده به نقصان یا از نقصان به زیاده می گراید. پس همانا او به طور ازلی و ابدی حالتی واحد دارد. او اول، قبل از هر چیزی است و او از اول و همیشه آخر است. صفات و اسما بر او مختلف نمی شود، به گونه ای که بر غیر او مختلف می شود مانند انسان که گاهی خاک بوده و گاهی گوشت.<sup>۱۹</sup>

راوی دیگری نیز درباره «الاول و الآخر» از ایشان پرسید، حضرت فرمودند:

خداوند نخستینی است که قبل از او اولی نبوده و آغازی بر او مقدم نبوده و آخر است که انتها بودنش از جهت ختم نیست، آن گونه که از صفت آفریدگان به نظر می آید، بلکه او فدیم، اول و آخر است؛ همیشه بدون ابتدا و انتها بوده، حدوث بر او واقع نمی شود و آفریدگار تمام اشیا از حالی به حالی متحول نمی شود.<sup>۲۰</sup>

امام کاظم: «در روایتی فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَان لَمْ يَزَلْ يَلْزَمَانٍ وَ لَأَمْكَانٍ وَ هُوَ أَلَانٌ كَمَا كَانَ لَأَيُّخْلُو مِنْهُ مَكَانٌ وَ لَأَيُّشَعْلُ بِهِ مَكَانٌ وَ لَأَيُّحَلُّ فِي مَكَانٍ.»<sup>۲۱</sup>

امام رضا علیه السلام در دوران کوتاه اما پربرکت حضور خود در ایران سخنرانی‌ها و مناظرات چنددی با اهل ادیان و دیگران انجام دادند.

ایشان در مناظره معروف خود با اهل ادیان، خطاب به عالم نصرانی نیز فرمود: «يَا نَصْرَانِي إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَجْعَلُ عَنِ الْأَيُّمِ وَيَتَعَالَى عَنِ الْمَكَانِ كَانَ فِيمَا لَمْ يَزَلْ وَلِامْكَانٍ وَهُوَ الْيَوْمَ عَلَى ذَلِكَ لَمْ يَتَّعَبْ مِنْ حَالِ إِلَى حَالٍ».<sup>۲۲</sup>

در همان مناظره عمر ان صابنی از ایشان پرسید: هنگامی که خالق واحد است و چیزی جز او نبوده و چیزی با او نیست، آیا چنین نیست که با آفرینش مخلوقات متغیر شود؟ امام رضا علیه السلام فرمود: «لَمْ يَتَّعَبْ عَزَّ وَجَلَّ بِخَلْقِ الْخَلْقِ وَ لَكِنَّ الْخَلْقَ يَتَّعَبُ بِتَغْيِيرِهِ»<sup>۲۳</sup> خداوند با آفرینش مخلوقات تغییر نمی‌کند، بلکه مخلوقات هستند که با تغییر دادن خداوند تغییر داده می‌شوند.

همچنین آنگاه که ابو قره برای ایشان روایتی خواند که مضمون آن غضبناک بودن خداوند در وقتی و فروکش کردن غضب او در وقتی دیگر بود، امام علیه السلام فرمود:

چگونه جرئت می‌کنی که پروردگارت را به دگرگون شدن از حالی به حالی نسبت دهی و بگویی آنچه بر مخلوق وارد می‌شود بر او هم وارد شود. او منزّه و متعالی است؛ با برجاست و همراه نابودشوندگان. همراه با امور متغیر، تغییر نمی‌کند و همراه با عوض‌شوندگان عوض نمی‌شود.<sup>۲۴</sup>

### ۳. راه جمع میان دو دسته آیات و روایات

تاکنون روشن شد که برخی از آیات و روایات موهم تفسیرپذیری خداوند از عالم هستی است و در سوی مقابل، برخی روایات ساحت کبریایی خداوند را از تغییرپذیری بسیار منزّه می‌دانند. این دو دسته آیات و روایات در نگاه نخست متعارض می‌نمایند. از آنجا که هر دو دسته از متون قطعی و خدشه‌ناپذیر گرفته شده‌اند، باید برای جمع میان این دو راه‌حلی ارائه کرد.

متکلمان شیعه و سنی صفات خداوند را به طور کلی به دو دسته صفات ذاتیه و فعلیه تقسیم می‌کنند. اگر چه روشن نیست این گونه تقسیم‌بندی از چه زمانی به متون کلامی راه یافته است، متون حدیثی کهن شیعه بیان‌گر آن‌ها هستند که محدثان شیعی با اصطلاح صفات ذات و فعل آشنا بوده و در تبیین روایات از آن استفاده می‌کرده‌اند که در این میان مرحوم کلینی (۳۲۹ق) و شیخ صدوق (۳۸۱ق) از جمله ایشان هستند.<sup>۲۵</sup>

در میان متون کلامی شیعی، می‌توان به کتاب تصحیح الاعتقاد شیخ مفید (۴۱۳ق) اشاره کرد که به اختصار به بحث صفات ذات و فعل پرداخته است؛<sup>۲۶</sup> چنان‌که امام الحرمین جوینی (۴۷۸ق) از نخستین متکلمان اهل سنت نیز به این تقسیم‌بندی اشاره کرده است.<sup>۲۷</sup>

تقریرهای متفاوتی از تقسیم‌بندی یادشده ارائه گردیده است.<sup>۲۸</sup> تعریفی که امروزه در متون کلامی رایج‌تر است آن است که صفات ذاتیه صفاتی هستند که از مقام ذات خدا، و صفات فعلیه صفاتی هستند که از مقام فعل او انتزاع شده‌اند.<sup>۲۹</sup> فرق اصلی میان این دو دسته از صفات آن است که در دسته نخست، ذات مقدس الهی، مصداق عینی آنها است، اما دسته دوم حکایت از نسبت و اضافه‌ای بین خدای متعال و آفریدگان دارد و ذات الهی و ذوات مخلوقات به عنوان طرفین اضافه در نظر گرفته می‌شوند؛ مانند صفت خالقیت که از وابستگی وجودی مخلوقات به ذات الهی، انتزاع می‌شود و خدا و مخلوقات، طرفین این اضافه را تشکیل می‌دهند و در خارج، حقیقت عینی دیگری غیر از ذات مقدس الهی و ذوات مخلوقات به نام «آفریدن» وجود ندارد. البته خدای متعال در ذات خود قدرت بر آفریدن دارد ولی «قدرت» از صفات ذات است و «آفریدن» مفهوم می‌است اضافی که از مقام فعل، انتزاع می‌شود و از این رو، «آفریدگار» از صفات فعلیه به شمار می‌آید مگر اینکه به معنای «قادر بر آفریدن» در نظر گرفته شود که به صفت قدرت باز می‌گردد.<sup>۳۰</sup>

نکته مهم در این میان آن است که وقتی از تغییر پذیری یا تغییر ناپذیری در صفات خدا سخن می‌گوییم، باید روشن ساخت که آیا هر دو نوع از صفات، حکم واحد و یکسانی دارند، یا آنکه می‌توان صفات فعلیه را با توجه به آنکه از مقام فعل او و از رابطه میان خدا و مخلوقات انتزاع شده است، امری حادث و تغییر پذیر به شمار آورد؟

پیش‌تر صفات فعلیه را صفاتی دانستیم که از رابطه میان خدا و مخلوقات و به دیگر سخن، از مقام فعل او انتزاع می‌شوند. حال پرسش این است که آیا صفات فعلیه با افعال الهی حادث و متغیر بوده یا آنکه ثابت، قدیم و ازلی هستند؟

باز خوانی متون کلامی بیانگر این حقیقت است که از دیدگاه متکلمان صفات فعلیه با همان افعال خداوند چنین نیست که ازلی و ثابت باشد، بلکه حادث و نوبه‌نو هستند. ابو الحسن اشعری (۳۳۰ق) معتزله را بر این باور می‌داند که از نظر ایشان صفات فعلیه خداوند، حادث و متغیر هستند، و از نظر ایشان چنین نیست که خداوند از ازل خالق، رازق و... باشد.<sup>۳۱</sup>

مرحوم شیخ صدوق از بزرگ‌ترین متکلمان مکتب کلامی قم با تقسیم صفات به ذاتیه و فعلیه بر این باور است که صفات ذاتیه خداوند به گونه‌ای هستند که از ازل با خداوند بوده‌اند؛ در حالی که صفات فعلیه حادث هستند: «ولانقول: إنه تعالى لم يزل خلقاً، فاعلاً، شائياً، مریداً، راضياً، ساعطاً، رازقاً، وهاباً، متكلماً، لأن هذه صفات أفعاله، وهي محدثة، لا يجوز أن يقال: لم يزل الله تعالى موصوفاً بها».<sup>۳۲</sup>

مرحوم شیخ مفید در تقسیم صفات ذاتیه و فعلیه بر این باور است که صفات فعلیه منسوب به افعال است. خداوند متعال از ازل واجد صفات ذاتیه بوده، در حالی که صفات فعلیه با وجود فعل برای خداوند حادث می‌شود؛ به گونه‌ای که پیش از آفرینش مخلوقات نمی‌توان خداوند را به وصف «خالق» توصیف کرد. همچنین نمی‌توان خداوند را به ضد صفات ذاتیه توصیف کرد؛ برای



مثال، نمی توان او را میت یا جاهل خواند؛ در حالی که می توان او را به ضد صفات فعلیه توصیف کرد، چنان که می توان گفت: «آنه غیر خالق الیوم و لارازق لزید».<sup>۳۳</sup>

فخر رازی از بزرگ ترین متکلمان اشعری ـ چنان که گذشت ـ مدعی است که تمام فرقه ها و مذاهب، ناخواسته ملتزم به حدوث صفات در ذات شده اند، آنگاه خود برای برون رفت از این مشکل، صفات را به طور کلی بر سه قسم می کند:

۱. حقیقی محض: حیات؛

۲. حقیقی ذات الاضافه: علم و قدرت؛

۳. اضافی محض: خلق و رزق.

سپس می نویسد: «إذا عرفت هذا فنقول: أما القول بحدوث الصفات الإضافية فذاك أمر يجب الاعتراف به، ولا يمكن إنكاره البتة يقيناً مع الصفات الحقيقية، سواء حصلت لها إضافات إلى الغير، أو لم يحصل. وهما محل الخلاف. فمن الناس من جوز حدوث مثل هذه الصفات في ذات الله تعالى، ومنهم من منع منه. هذا هو تلخيص محل الخلاف».<sup>۳۴</sup>

بر اساس این عبارت، بی گمان صفات اضافیه در قسم سوم دچار حدوث و تغییر می شود. حدوث و تغییر در صفات حقیقیه قسم اول و دوم نیز قابل انکار نیست. اگر چه در این باره اختلاف میان فرقه های مختلف وجود دارد.

وی در کتاب الاربعین نیز با ارائه همین تقسیم بندی از صفات می نویسد: «إذا عرفت هذا، فنقول: أما وقوع التغير في الإضافات، فلا خلاص عنه. وأما وقوع التغير في الصفات الحقيقية، فالكرامية يثبتونه، وسائر الطوائف ينكرونه».<sup>۳۵</sup>

به نظر می‌رسد وی در اینجا صفات حقیقه - قسم اول و دوم - را محل نزاع می‌داند، اما بر این باور است که در قسم اخیر نزاعی نیست و حدوث و تغییر در آن وجود دارد. ضمن آنکه قسم سوم از صفات در تقسیم‌بندی فخر رازی همان صفات فعلیه است.

فخر رازی نخست فرقه کرامیه را بر این باور می‌داند که خداوند محل حوادث است، اما در ادامه در کتاب *الاربعین فی اصول الدین* می‌نویسد: «و من الناس من قال: ان أكثر طوائف العقلاء يقولون بهذا المذهب و أن كانوا ينكرونه باللسان»<sup>۳۶</sup>

وی در این عبارت جانب احتیاط را نگاه داشته و بیان می‌کند که کسانی معتقدند اینکه خداوند محل حوادث است، نظر بیشتر فرقه‌ها است؛ اگر چه در ظاهر آن را انکار می‌کنند. فخر رازی در کتاب *المطالب العالیة* جارت به خرج داده و تصریح می‌کند این، دیدگاه خود اوست که می‌گوید بیشتر پیروان مذاهب خداوند را محل حوادث می‌دانند: «و أنا أقول: إن هذا قول قال به أكثر أرباب أهل المذاهب»<sup>۳۷</sup>

سخن فخر رازی مبنی بر اینکه تمام طوائف مسلمان قائل به وقوع تغییر در خداوند هستند، مورد اعتراض متکلمان شیعه و سنی قرار گرفته است؛ چنان که ایچی با اشاره به همان تقسیم‌بندی، صفات حقیقیه محض را غیر قابل تغییر می‌داند. تغییر در صفات قسم سوم را جایز دانسته و در صفات حقیقیه ذات اضافه نیز بر این باور است که اگر چه تغییر در نفس متعلق وجود دارد، اما در خود صفت تغییر حاصل نمی‌شود.<sup>۳۸</sup>

تفاوتی جمهور متکلمان - جز کرامیه - را بر این باور می‌داند که اتصاف خداوند به امر حادث ممتنع است، اما اتصاف او به سلوب و اضافاتی که گاهی هستند و گاهی نیستند، جایز است؛ چنان که گفته می‌شود خداوند برای زید میت، غیر رازق است یا آنکه برای عمرو که متولد شده، رازق است و... وی همچنین حدوث در صفات حقیقیه ای را که با تغییر متعلق خود، متغیر هم

می شوند، ممکن می داند و در پایان با تعریض به فخر رازی می نویسد: «و بهذا یندفع ما ذکره الإمام الرازی من أن القول بكون الواجب محلاً للحوادث لازم علی جمیع الفرق الإسلامیة و إن كانوا یتبرءون عنه»<sup>۲۹</sup>.

فاضل مقداد نیز در شرح باب حادثی عشر همچون تفنازاتی حدوث را در صفاتی که اعتباری هستند مانند رازق بودن برای زید و... مورد اتفاق همگان می داند.<sup>۳۰</sup>

دیدگاه‌های موجود به خوبی نشان از این واقعیت دارد که متکلمان، افعال الهی را حادث و نوبه‌نو می دانند. اینک با نگاهی دوباره به محتوای آیات و روایاتی که پیش تر از آنها به عنوان مؤید وقوع تغییر در خداوند یاد کردیم، می توان به این مطلب پی برد که تمام آنها راجع به افعال الهی بود. اموری همچون مستجاب کردن دعای بندگان، گفت‌وگوی تدریجی با مخلوقات، آفرینش تدریجی آسمان و زمین و... همگی مربوط به افعال الهی است.

#### ۴. معنانشناسی افعال خداوند

تا بدین جا روشن شد صفاتی که موهم تغییرپذیری یا حدوث‌اند، همگی مربوط به مقام فعل هستند. با وجود این، هنوز رسالت اصلی این نوشتار به پایان نرسیده است؛ زیرا اگر چه توانستیم ثابت کنیم که آیات و روایاتی که موهم تغییرپذیری هستند، از مقام ذات خداوند سخن نمی گویند، اما این پرسش باقی است که چگونه افعال خداوند متعال زمان‌مند و مکان‌مند بوده، در پی فعل و انفعالات ممکنات - مانند دعا و تضرع کردن بندگان - واقع می شوند، اما ذات او از آنها تأثیر نمی پذیرد. مگر نه آن است که خداوند متعال در پی دعا و تضرع بندگان است که اجابت می کند و مگر نه آن است که در پی کفر و سرکشی کافران و طاغیان است که خشم و غضب می کند، پس چگونه است که ذات او از این متأثر حوادث نمی شود؟

در پاسخ به این پرسش، نخست باید معنای افعال خداوند را دانست، آنگاه نسی تأثیرپذیری خداوند از آنها را ثابت کرد. به دیگر سخن، باید دانست که حقیقت این افعال چیست که در عین واقعیت داشتن آنها موجب تغییر فاعل نمی شود؟

در منون تفسیری و کلامی راجع به معنای برخی افعال خداوند - به ویژه رضا، سخط و رحمت - نکاتی به چشم می آید؛ برای نمونه، فخر رازی در موارد متعددی بیان می کند که مقصود از غضب الهی همان عذاب خداوند است.<sup>۴۱</sup>

ملاصدرا (۱۰۵۰ق) نیز در کتاب شرح اصول کافی با تحلیل حالت نفسانی غضب، تصریح می کند که غضب در ما انسان ها حالتی انفعالی و بیمارگونه است که با وجود آن، خون قلب به جریان افتاده، انسان در پی انتقام بوده و قصد او تشفی دل است؛ در حالی که خداوند از چنین حالتی به دور بوده و مقصود از غضب، همان نزول عذاب است که آن هم نتیجه افعال خود گنهکاران است.<sup>۴۲</sup>

ملاصدرا در کتاب تفسیر خود در بحث از چگونگی مسئله حیای خداوند، بحثی مبسوط در این باره مطرح می کند. به باور وی، هر صفتی که بر آدمی به واسطه مادیت او، اطلاق می شود، صفتی ناپسند است مانند شهوت، غضب، احساس، تحریک، خوردن و نوشیدن؛ چرا که همگی در بر دارنده نقصان بوده و موجب انفعال می شوند. از این رو، حیای نیز یک صفت کمال حقیقی نیست. با وجود این، در روایات آمده است که سلمان فارسی از پیامبر خدا ﷺ نقل کرد که فرمودند:

«إِنَّ اللَّهَ حَيٌّ كَرِيمٌ يَسْتَحْيِي إِذَا رَفَعَ الْعَبْدَ وَإِلَيْهِ يَدِيهِ أَنْ يَرُدَّهَا صَفْرًا حَتَّى يَضَعَ فِيهِمَا خَيْرًا.»<sup>۴۳</sup>

ملاصدرا این احادیث را نیازمند تأویل دانسته و دو وجه گفته شده در تأویل آنها را چنین بیان

می کند:

الف) مقصود از این صفات، ثبوت مبادی آنها نبوده، بلکه یا نفی مقابل آنها یا اثبات غایبات این صفات بدون مبادی آن، مقصوده بوده است. توضیح آنکه هر صفت محموده‌ای که با مشارکت جسم به انسان نسبت داده می‌شود، دارای یک مبدأ اتفعالی، یک غایت فعلی و اضرار قبیحه‌ای است؛ برای نمونه، مبدأ حیا همان تغییر نفسانی و اتفعال جسمانی است که ناشی از یک ترس است؛ ترس از آنکه انسان به یک فعل قبیح منسوب شود. غایت حیا آن است که فعلی ترک شود و ضد حیا نیز همان وقاحت است.

وقتی حیا را به خداوند متعال نسبت می‌دهیم، ترسی که مبدأ حیا است، مقصود نیست، بلکه یا نفی ضد آن، یعنی وقاحت است و یا ثبوت غایت آن، یعنی ترک یک فعل. پس وقتی می‌گوییم «لَا يَسْتَحْيِي أَيُّهَا الَّذِي لَا يَلْمَعُ وَلَا يَمْتَنِعُ» غضب و سایر صفاتی که به خداوند نسبت می‌دهیم نیز همین وضعیت را دارند؛ از این رو وقتی غضب را به خداوند نسبت می‌دهیم، مقصود مبدأ غضب - یعنی شهوت انتقام - نیست، بلکه مقصود غایت آن، یعنی نزول عقاب یا نفی مقابل آن، یعنی خوف و رضا است.

ب) خداوند متعال مأمورانی دارد که آنها را به سوی بندگانش فرستاده است؛ مانند ملائکه و پیامبران. اینان کسانی هستند که غرق در شهود خداوند بوده و از نور جمال او نورانی می‌شوند؛ به گونه‌ای که به ذات دیگران که هیچ، حتی به ذات خود، نیز توجهی ندارند. اینان جانشینان و نمایان خداوند در زمین و آسمان هستند و اطاعت از آنها اطاعت از خداوند و ناخشنود کردن آنها ناخشنود کردن خداوند است. «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» (آل عمران: ۳۱). پیامبر اکرم ﷺ نیز فرمودند: «مَنْ رَأَى فَقْدَ رَأَى الْحَقَّ»<sup>۱۱</sup>

بنابراین مقصود از «غضب الله عليهم»، چیزی جز غضب ملائکه نیست و مقصود از «فینقم الله منهم» نیز همان انتقام ملائکه با نزول عقاب است.

ملاصدرا معتقد است این توجیه بایی شریف است که می‌توان بسیاری از آیات قرآن و نیز بسیاری از مسائل دینی را توجیه و تصحیح کرد.

با وجود این، وی بیان می‌کند که وجهی دقیق‌تر نیز هست. بر اساس این وجه، هر موجودی در این عالم دارای عوالم متعددی و رای این عالم مادی است. توضیح آنکه، صورت شیء محسوس در عالم ماده، مادی، کثیف و قابل انقسام است. هنگامی که در قوه باصره مرتسم شد، بسیاری از کاستی‌ها از آن زائل شده، اما بسیاری از آنها مانند اصل مقدار داشتن، رنگ، نیازمندی به محل، مرکب از اضداد بودن و... را داراست. هنگامی که این صورت به عالم خیال می‌رود، از برخی کاستی‌ها و عیب‌های دیگر، رهایی یافته اما برخی دیگر از این کاستی‌ها باقی می‌مانند.

وقتی به عالم عقل می‌رسد از تمام کاستی‌ها و عیب‌ها پاک شده و تنها امکان و حدوث آن باقی می‌ماند.

هنگامی که به علم الله و عالم اسماء الهی و صورت اعیان ثابت می‌رسد، تمام جهات کثرت و امکانی پاک می‌شود.

به باور ملاصدرا تمام ذوات و صفات همین وضعیت را دارند؛ زیرا عوالم گوناگون همگی صورت‌هایی در علم خداوند بوده، اما کاستی‌ها و شرور در این عالم ماده و مراتب نازل به بدن پیوسته است؛ برای نمونه، صورت غضب در عالم آبدان، همراه با جوشش خون، متورم شدن رگ‌ها، قرمزی صورت و چشم و... است. این صورت در عالم نفس عبارت است از حالت نفسانی که موجب برافروختن آتش طبیعت، سوزاندن مواد بدن و رطوبت‌های آن است و گاه این احساس چنان فزونی می‌یابد که رطوبت بدن - که حیات بدن وابسته به آن است - از بین می‌رود و شخص از شدت خشم و غضب جان می‌دهد. چنین نوعی از غضب همراه با انفعال و درد است.

اما هنگامی که این صورت به عالم عقل می آید، حقیقت آن برتری و چیرگی نسبت به عوالم پایین است؛ آن برتری ای که خضوع نفوس را نسبت به آن در پی دارد؛ ضمن آنکه انفعال و تغییر نیز در این عالم راه ندارد. اما غضب الهی همانا صفت چیرگی او بر کل و غلبه نور احدیت و فردانیت اوست که مجالی برای وجود کثرت و امکان باقی نمی گذارد. از این رو همه چیز به هنگام غضب خداوند در روز قیامت نابود شده و این است معنای روایتی که می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَغْضِبُ الْيَوْمَ غَضِبًا لَمْ يَغْضِبْ مِثْلَهُ».

صدر المتألهین شیرازی می افزاید که آتش، به ویژه آتش آخرت، صورتی از غضب خداوند است و مظهري از مظاهر چیرگی اوست؛ چنان که شرابلیس و شرور یاران او نیز مظهر دیگری از غضب خداوند است. در مقابل، آب حیات و آب کوثر صورت رحمت است. وی تأکید می کند که هر چیزی که در این عالم است، اصل آن به حقیقتی الهی بر می گردد که طور وجود او در عالم وحدت جمعی الهی از هر گونه کثرت و نقصی پیراسته است.<sup>۵۵</sup>

ملاصدرا تحلیل خود را برای فهم تمام اسماء الله، مانند حیا، غضب، انتقام، رحمت و رضا کارگشا دانسته و می نویسد: «نمن عرف ما ذکرناه فتح علی قلبه باب عظیم من علوم المکاشفات».<sup>۵۶</sup>

قاضی سعید قمی (۱۰۷۱ق) نیز با تحلیل معنای رضا و سخط، برای تأویل این صفات در حق خداوند متعال سه وجه را بیان می کند.

الف) مقصود از رضا و سخط، رضا و سخط پیامبران و اولیای الهی است.  
ب) مقصود از رضا، ایمان و اطاعت و مقصود از سخط، کفر و معصیت است که از ازل بر خود نوشته است، اما متعلق آنها برای وجود مؤمن، کافر، مطیع و عاصی حادث می شود. بنابراین، چون اصل این صفت از ازل بوده است، چنین نیست که چیزی بر خداوند عارض شده یا حالی دگرگون

شود. پس هر کس که ایمان و طاعت خداوند را بر گزیند، متعلق رضایت خداوند قرار گرفته و کسی که کفر و عصیان را انتخاب کند، متعلق سخط او خواهد بود، بدون آنکه تغییری در ذات خداوند حادث شود.<sup>۴۷</sup>

ج) رضا و سخط، اراده و کراهت و خلاصه تمام آنچه خداوند خود را به هر دو جانب آن توصیف کرده است، همگی از صفات فعل او هستند که با حدوث آن افعال حادث به شمار می‌روند؛ چنان که عالم طبیعت مظهر اراده خداوند است، فعل طاعت و معصیت هم مظهر رضایت و غضب خداوند هستند. پس هر کس موفق به انجام طاعت شود، وارد در رضوان خداوند می‌شود و هر کس مرتکب معصیت شود، در سخط خداوند عذاب خواهد شد.<sup>۴۸</sup>

بر اساس تحلیل سوم که فاضلی سعید قمی خود آن را بر دو تحلیل نخست، ترجیح داده است، صفات فعلی خداوند حادث هستند، اما مقصود از رضایت و سخط چیزی جز همان فعل طاعت و معصیتی که بندگان انجام می‌دهند، نیست. چون این افعال حادث و در زمان هستند، طبیعی است که رضایت و سخط نیز حادث باشد. بنابراین تفاوت این تحلیل با تحلیل دوم آن است که در تحلیل دوم، بر ازلی بودن این صفات تأکید می‌شود، اما در تحلیل سوم حادث بودن آنها پذیرفته می‌شود.

ملا مهدی نراقی (۱۲۰۹ق) در تحلیلی راجع به مسئله ابتهاج و خوشحالی خداوند با تأکید بر اینکه اطلاق اسما و صفات بر خداوند و غیر او در درجه واحدی نیست، بر این باور است که اموری همچون ابتهاج، عشق، حب، رضا و سرور چیزی جز علم به کمال و جمال شیء نیست که حالت بهجت نوری را به دنبال خود دارد. به باور وی، خداوند متعال عاشق و محب ذات خود و آن چیزی است که از خود صادر می‌کند که البته عشق نسبت به آن صادر شده هم به عشق به ذات او برمی‌گردد. صادر از او همان چیزی است که فیض وجود او بوده و به گونه واحد، ثابت و مستمر صادر شده است. خداوند متعال از ذات خود و از فعل خود ابتهاج پیدا می‌کند؛ اما نه همچون



ممکنات که اینهاج آنها مستلزم نقصان و انفعال است، بلکه به گونه‌ای که پیراسته از انفعال و تغییر و تجدد است. به گفته نراقی عشق و حب راجع به خداوند به معنای حقیقی آن بوده و به معنای ایصال ثواب به خاطر انجام طاعات نیست؛ چنان که زرخشری و گروهی از متکلمان پنداشته‌اند.

مرحوم نراقی نتیجه می‌گیرد که محبت به ذات همان علم به ذات است که دربردارنده جمیع کمالات بوده و وجود ممکن نیز که از آثار قدرت او به شمار می‌آید، از این جهت مورد اینهاج خداوند تعالی است؛ ضمن آنکه اگر خداوند نسبت به برخی بندگان حب و اینهاج بیشتری دارد، به معنای آن است که آنها از کمالات بهره و جود بیشتری دارند.<sup>۲۹</sup>

به نظر می‌رسد اگر مقصود از حب و اینهاج را علم او به کمالات بدانیم، از آنجا که علم او به کمالات و حتی غیر کمالات مساوی است، از این رو نمی‌توانیم مسئله تفاوت حب او نسبت به بندگان را - چنان که مرحوم نراقی گفته است - توجیه کنیم. بله، گاهی می‌گوییم خداوند کسی را که دارای کمالات بیشتری است، بیشتر دوست دارد. در اینجا باز معنای دوست داشتن روشن نشده است. مرحوم نراقی بر این باور بود که اینهاج و حب چیزی جز علم به کمالات نیست و به نظر می‌رسد با این مبنا نمی‌توان مسئله تفاوت محبت خدا به بندگان را توجیه کرد.

فیلسوف و مفسر دوران معاصر، علامه طباطبایی به مسئله رضا و سخط الهی را این گونه تحلیل می‌کند که: اولاً، چنین نیست که رضایت عین اراده باشد؛ زیرا متعلق اراده امری است که واقع نشده است؛ در حالی که رضایت اساساً هنگامی تصویر می‌شود که امری نسبت به یک فعل - که مرضی آمر است - تعلق گرفته باشد، آنگاه با تحقق فعل مرضی، رضایت حاصل می‌شود؛ ثانیاً، رضایت حادث به حدوث فعل مرضی است.

علامه طباطبایی تأکید می‌کند که صفاتی همچون رحمت، غضب، اراده و کراهت همگی از صفات فعل هستند. وی در ادامه مقصود از رضایت خداوند از کاری را چنین تبیین می‌کند که فعل

خدا به دو قسم فعل تکوینی و تشریحی تقسیم می‌شود. تمام افعال تکوینی خداوند - که آنها را اراده و ایجاد کرده است - تکویناً مورد رضایت او هستند؛ زیرا فعل او ملائم با مشیته است که بر اساس آن، این فعل را به وجود آورده است. فعل تشریحی او نیز همان چیزی است که تکلیف بدان تعلق گرفته است که شامل باورها و اعمال صالح است. آن افعال نیز ملائم با تشریح او هستند و انجام آنها موجب رضایت است؛ بدین معنا که ملائم با تشریح او است. در سوی مقابل، باورهایی باطل و نیز گناهان، از آنجا که ملائم با تشریح او نیستند، مورد رضایت او نیز نخواهند بود.<sup>۵۰</sup>

استاد مصباح یزدی نیز تأکید می‌کند که رضایت و محبت خدا ذاتی او است. این گونه نیست که خداوند یک روز چیزی را دوست بدارد و روز دیگر از رأی خود برگردد. انسان هیچ گاه نمی‌تواند علت ایجاد تغییری در خدا و رضایت او باشد. از این رو، تمام این تغییرها در متعلق رضایی او است، نه در اصل رضایت. توضیح آنکه خداوند متعال از ازل تا ابد، صفت، عمل و رفتار خوب را در همان شرایط خودش دوست دارد. موجودی که گاه خوب است و گاه بد، خوبی‌اش را همیشه دوست دارد و از بدی‌اش هم از ازل تا ابد ناخشنود است. این ویژگی ثابت و بی‌تغییر است، فقط متعلق محبت و بغض و رضا و غضب است که تغییر می‌کند. بدی و گناه و جرم و خیانت در ظرف محدودی تحقق می‌یابد، اما بغض خدا نسبت به آن ازلی و ابدی است.<sup>۵۱</sup>

ایشان در موضعی دیگر نیز تأکید می‌کند که مقصود از غضب خدا این نیست که در هنگام غضب، تغییراتی مانند آنچه در آدمیان اتفاق می‌افتد در خدا نیز روی می‌دهد، بلکه مقصود از غضب خدا ناراضی بودن او از کار بد است، چرا که مانع رسیدن موجود به کمال است. «غضب» همان عدم رضایت الهی است که آثار خاصی دارد.

وی در مورد رضایت نیز می‌نویسد که «رضایت» خدا امری عارضی نیست که در ذات خدا حادث شود. رضایت، به یک معنا عین ذات الهی است. تنها متعلقات (رضایت) تغییر می‌کند؛ مثل

اینکه گاهی انسان نسبت به اموری از پیش علم دارد، ولی متعلق و معلوم آن علم، در زمانی دیگر پدید می آید. آنچه در اینجا تغییر می کند، مُتَعَلِّق علم است، نه خود علم.

در «رضایت» خدا هم آنچه تغییر می کند متعلق رضا است، نه خود رضایت. «رضایت» امر ثابتی است، ولی کار مورد رضایت او ممکن است حادث باشد. رضایت خدا امر ثابتی است که به طور ازلی و ابدی به متعلق حادث تعلق می گیرد، اما چون متعلق آن حادث است، «رضایت» را هم حادث می پنداریم. «راضی شدن» در واقع به لحاظ نسبی است که به متعلق دارد، نه نسبتی که به فاعل دارد.

به باور ایشان، اصل، رضایت از ذات است و بالعرض یا بالتبع به لوازم ذات و آثار آن نیز تعلق می گیرد. آثار ذات گناه ثابت است و گناه متغیر.<sup>۵۲</sup>

### جمع بندی

چنان که ملاحظه شد، دیدگاه های گوناگونی در این باره مطرح شده بود که به طور خلاصه می توان آنها را چنین ارائه کرد:

۱. صفاتی همچون غضب و رضا به معنای عذاب و ایصال ثواب است.
۲. غضب و رضایت خداوند در حقیقت غضب و رضایت پیامبران و اولیای اوست.
۳. ابتهاج و رضایت خداوند همان علم به کمالات است.
۴. مقصود از غضب همان قهاریت خداوند است.
۵. رضا و غضب خداوند به معنای ملانمت یک فعل با تکوین و تکلیف و عدم ملائمت با آن است.

۶. برخی نیز بدون آنکه معنایی از رضایت و غضب ارائه کنند، بر ازلی و ابدی بودن آن تأکید کرده، اما متعلق آن را امری حادث دانسته‌اند.

از ملاحظه این نظریه‌ها به دست می‌آید که تمام اندیشمندان بر تغییر ناپذیری خداوند تأکید کرده، از این رو به تأویل این صفات پرداخته‌اند. با وجود این، راجع به دیدگاه نخست می‌توان گفت که اگر چه ممکن است در مواردی تأویل مورد نظر پذیرفته شود، اما به نحو موجبه کلیه نادرست به نظر می‌رسد؛ برای مثال، خداوند متعال در آیه‌ای می‌فرماید: «بِسْمَا شَتْرُوا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَنِيَّ أَنْ يَنْزِلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبِأَنَّ يُغَضِبَ عَلَى غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ». (بقره: ۹۰)

در اینجا مقصود از غضب همان غضب خداوند است، اما نمی‌توان آن را به معنای عذاب دانست؛ زیرا در پایان آیه، وعده عذابی سخت به کافران داده است. همین وضعیت درباره برخی دیگر از آیات نیز برقرار است: «... مِنْ شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ». (نحل: ۱۰۶)

دیدگاه دوم نیز بسیار دور از ظاهر آیات است. به این آیه توجه کنید: «فَرَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ يَا قَوْمِ أَلَمْ يَعِدْكُمْ رَبُّكُمْ وَعَدَّ حَسَنًا أَفَطَالَ عَلَيْكُمُ الْعَهْدُ أَمْ أَرَدْتُمْ أَنْ يَحْبِلَ عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَخْلَفْتُمْ مَوْعِدِي». (طه: ۸۶)

این آیه گفت و گوی حضرت موسی علیه السلام با قوم خود را به تصویر می‌کشد. آغاز آیه به خوبی گویای غضب و خشم آن حضرت از قوم بنی اسرائیل است، از این رو فقره «أَمْ أَرَدْتُمْ أَنْ يَحْبِلَ عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّكُمْ»، به لحاظ ظاهر آیه نمی‌تواند دیگر بار نمایانگر غضب آن حضرت باشد؛ ضمن آنکه قید «مِنْ رَبِّكُمْ» نص در آن است که این غضب کاملاً مستند به خداوند است.

دیدگاه سوم نیز پیش‌تر مورد بررسی قرار گرفت. دیدگاه چهارم نیز با این مشکل روبه‌رو است که دو صفت قهاریت و غضب عملاً به یک معنا خواهند بود، حال آنکه چنین نیست؛ زیرا ظاهر آیات - از جمله همین آیه اخیر - آن است که مقصود از غضب نمی‌تواند صرف قهاریت باشد.

به نظر می‌رسد دیدگاه پنجم را با توضیح بیشتری می‌توان به عنوان نظریه صحیح برگزید. توضیح آنکه، ملائمت با قانون و تکلیف، به خودی خود هم‌ردیف مفهوم رضایت نیست. همچنین عدم ملائمت با قانون و تکلیف نیز خود به خود، هم‌ردیف مفهوم غضب نیست. اما می‌توان گفت، ملائمت با یک قانون، موجب تولید مفهوم رضایت در حق قانون‌گذار و عدم ملائمت با یک قانون، موجب تولید مفهوم غضب در حق قانون‌گذار می‌شود. افزون بر این، اصل این صفت - یعنی غضب و خشنودی - ازلی و ثابت است، اما چون متعلق آن حادث است، تلبس خداوند به این صفت نیز حادث خواهد بود؛ بدین معنا که از ازل این گونه است که اگر موافقت با قانون الهی یا مخالفت با آن در جایی ایجاد شود، خشنودی و غضب نیز با آن همراه خواهد بود. حال هر گاه و هر جا چنین موافقت یا مخالفتی حادث شد، تلبس به این صفت نیز در پی خواهد آمد.

از همین جا می‌توان به معنای سایر افعال خداوند نیز دست‌یازید؛ برای نمونه، رحمت خدا یا اجابت دعا از جانب او می‌تواند چنین باشد که خداوند متعال قانونی به نام اجابت دعای دعاکننده، همراه با شرایط خاصی برای اعمال آن دارد که از ازل وجود داشته است. پس هر گاه شرایط به وسیله دعاکننده فراهم شد، این قانون اعمال خواهد شد و مفهوم و مصداق اجابت دعای استنزع و محقق خواهد گشت.

## ۵. تأثیرناپذیری خداوند از فعل

اکنون پرسش مهم پیش روی متکلمان این است که وقتی فعل خداوند در زمان و مکان خاصی محقق می‌شود، آیا این نشان از زمان‌مندی و مکان‌مندی او و در نتیجه تأثیرپذیری او ندارد؟ چگونه خداوند ازلی، نامحدود و نامتغیر با جهان حادث، محدود و متغیر در ارتباط مستمر است، اما این رابطه او را حادث و متغیر نمی‌کند؟

به نظر می‌رسد تبیین این مسئله از مهم‌ترین مسائلی است که در حوزه اندیشه الهیاتی باید به آن پرداخته شود. با وجود این، گویا در آثار متکلمان مسلمان، چندان به این مسئله توجه نشده است. این مسئله امروزه برای متفکران غربی، به ویژه فیلسوفان دین نیز بسیار مهم جلوه نموده است؛ چنان‌که الهیات پویشی، به ویژه چارلز هار تسهورن با دقت در این مسئله، بر این باور شده است که خداوند حال در جهان است. با فرایند تغییر جهان، خداوند هم تغییر می‌کند. به باور اینان ذات الهی دو قطبی است:

۱. قطب تجریدی: اوصافی مثل ضرورت، عدم تناهی و ثبات که در الهیات کلاسیک است، مربوط به این قطب است.
۲. قطب امکانی: صفات خدا مثل تغییر و تناهی که مخالف دسته اول است، مربوط به این قطب است.<sup>۴۳</sup>

والتر ترنس استیسن، فیلسوف تجربه‌باور انگلیسی - آمریکایی<sup>۴۴</sup> نیز این مسئله را بسیار مشکل دانسته، می‌نویسد:

وقتی از خدا به عنوان موجودی دارای رابطه و نسبتی با جهان گفت‌وگو می‌کنیم، زبان ما باید تنها زبانی نمادین باشد. «خدا با جهان ارتباط دارد» قضیه‌ای درباره خداست و اگر به معنای حقیقی‌اش گرفته شود، قضیه‌ای کاذب است... رابطه زمانی خدا با جهان، به هر

طریقی که آن را تصور کنیم، خدا را در سیالۀ زمان قرار می‌دهد... آنچه جدّ و جهد می‌کنیم تا نشان دهیم این است که اظهار هر نوع رابطه‌ای میان خدا و جهان، شناخته شده یا ناشناخته، تصورپذیر یا تصورناپذیر، لزوماً به معنای استعمال زبان یا تعبیری است که ممکن نیست، حقیقی باشد... اگر کلمۀ رابطه را به معنای حقیقی آن بگیریم، آنگاه خدا واجد هیچ رابطه‌ای با جهان نیست.<sup>۵۵</sup>

در قلمرو اندیشه کلام اسلامی مرحوم فیض کاشانی (۱۰۹۱ق) از جمله نامسئله‌هاست که توجه لازم را به این مسئله داشته است. وی فعل خداوند را فعلی فیض گونه و واحد می‌داند که به صورت ازلی و ابدی جریان دارد، به گونه‌ای که ثابت بوده، و زمانی و مکانی بودن آن به حسب عالم ماده است<sup>۵۶</sup> اساساً زمان، پس از جریان عالم ماده است که از مقدار حرکت تولید می‌شود. بنا بر این وجود فعل و حوادث در اصل واقع بوده که زمان بر دار نیست - در حقیقت در دهر بوده است -، اما حصول فعل و حوادث در اوقات خاصی است که برای هر یک در نظر گرفته شده است.

فوجود المبدعات انما هو فی اصل التواقیع، و حصول الکائنات فی اوقاتها الخاصة التي هي اجراء الزمان الموجود، کله بامتداده فی نفس الدهر دفعة واحدة فالتغیرات والتعاقبات بین الزمانیات بسبب امتداد الزمان الذي هو بذاته متجدد و بحسب مقایسه بعضها الى بعض.<sup>۵۷</sup>

از این رو، چنان که ذات و صفات او نامتغیر است، فعل او نیز چنین است.

فیض کاشانی در جایی دیگر با تحلیل مسئله تغییرناپذیری خداوند و ارتباط آن با حوادث متغیر

این عالم می‌نویسد:

و انما يدخل فی الماضي والمستقبل المتغیرات، لانهما عبارتان عن الزمان، ولا يدخل فی الزمان إلا التغیر والحركة، إذ الحركة بذاتها تنقسم إلى ماضٍ ومستقبل؛ والتغیر يدخل فی الزمان بواسطة التغیر؛ فما جلی عن التغیر بالحركة فلیس فی زمان، فلیس فی ماضٍ و

مستقبل. و الحق تعالی قبل الزمان، و حیث خلق الزمان لم یتغیّر من ذاته شیء، و قبل خلق

الزمان لم یکن للزمان علیه جریان، و بقی بعد خلق الزمان علی ما علیه کان.<sup>۵۸</sup>

شاید تبیین فیض کاشانی را بتوان با برخی از آیات نیز همسو دانست: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ

كَلِمَةٍ بِالْبَصَرِ»<sup>۵۹</sup> (قمر: ۵۰)

این تبیین اگر چه قابل قبول به نظر می‌رسد، اما باید نکته دیگری را نیز بدان افزود. توضیح آنکه،

این پرسش متوجه دیدگاه فیض کاشانی است که اگر خداوند متعال تنها یک فعل داشته و آن را در

دهر انجام داده است، آیا لازم‌هاش این نیست که او اکنون موجودی بیکار باشد؟ گویا چنین است

که خداوند ساعتی را ساخته و تنظیم کرده و آن ساعت خود به حرکتش ادامه می‌دهد.

به نظر می‌رسد در پاسخ به این پرسش و برای کامل شدن نظریه فیض کاشانی باید گفت که این

عالم برای خداوند متعال از آغاز تا پایان آن یک جا حضور دارد؛ بدین معنا که حقیقت و اژگانی

همچون ازل و ابد نیز برای ما ازل و ابد هستند، و گرنه برای او، ازل و ابد نیز بی‌معناست. او فعل

بسیط خود را انجام می‌دهد، این فعل از نظر ماست که امروز یا فردا انجام می‌شود. به سخن دیگر، او

در دهر فعلی انجام می‌دهد، از آن هنگام است که اساساً «زمان» معنا می‌یابد. این فعل آنگاه که

بخواهد برای ما واقع شود، در قالب زمان و مکانی خاص است. خداوند همراه با بندگانش بوده و

هست، اما همراهی او به حسب و نظر ماست که در زمان یا مکان خاصی بیان می‌شود. پس تمام فعل

و انفعالات این دنیا اگر چه برای ما زمانی و مکانی است. اما برای خداوند در ورائی خارج از زمان و

در دهر واقع شده است. از این رو، به باور ما او زمان‌مند است، اما در حقیقت چنین نیست و فعل او

قدیم و غیر زمان‌مند است، ولی همین فعل برای آنکه نزد ما واقع شود، باید زمانی و مکانی شود.

بنابراین او با وجود این که برای ما و به نظر ما حقیقتاً همراه با زمان و درگیر با دنیا است، خود فارغ از

زمان و ثابت است. پس او هم درگیر با ما و هم ثابت است.



بیکار بودن خداوند آنگاه قابل تصویر است که برای او «زمان» قابل تصور باشد، سپس در آن زمان، کاری انجام ندهد؛ در حالی که، اولاً، برای او و به حسب او زمان، قابل تصور نیست؛ ثانیاً، برای ما زمان کاملاً واقعیت دارد و فعل او که در دهر انجام می‌شود، به حسب ما چنان است که ظهور و بروز آن کاملاً در زمان است. از این رو شبهه بیکار بودن او بر طرف می‌شود.

### نتیجه

۱. قرآن و سنت در مواردی بیانگر آموزه تغییرپذیری خداوند است که از جمله آنها همان سخط و رضای او، اجابت دعای بندگان، گفت و گوی خداوند با مخلوقات و افعال تدریجی و زمان مند اوست.
۲. پیشوایان مکتب تشیع در روایات متعددی بر تغییرناپذیری خداوند تأکید کرده‌اند.
۳. متکلمان مسلمان صفات خدا را به ذاتیه و فعلیه تقسیم کرده و صفات فعلیه یا همان افعال الهی را اموری حادث و نوبه‌نو می‌دانند؛ موارد یادشده‌ای که موهم تغییرپذیری خداوند است، نیز همگی از افعال الهی به شمار می‌آیند.
۴. دیدگاه‌های متعددی راجع به معنای افعال خداوند ارائه شده است که به نظر می‌رسد حق مطلب آن است که افعالی همچون رضایت و غضب، رحمت و اجابت دعای بندگان همگی در پی ملائمت و عدم ملائمت افعال بندگان با قوانین تکوینی و تشریحی خداوند متعال است.
۵. تبیین رابطه خداوند نامتغیر و ثابت با افعال متغیر و حادث او در جهان متغیر چندان مورد توجه نبوده است، در این باره می‌توان گفت که خداوند در دهر فعل بی‌ط خود را انجام می‌دهد که این فعل برای آنکه به ظهور و بروز برسد، نیازمند مکان و زمان است. از این رو، این فعل برای ما زمانی و مکانی، اما برای خداوند فارغ از زمان و مکان است.

### پی نوشت ها

۱. شایان ذکر است - چنانکه محققان گفته‌اند - در زبان انگلیسی معمولاً میان دو اصطلاح *immutability* (تغییرناپذیری) و *impassibility* (انفعال‌ناپذیری) تفاوت قائل می‌شوند. بدین معنا که اصطلاح دوم اغلب به گونه‌ای از دگرگونی اشاره دارد که از احساسات و عواطف سرچشمه می‌گیرد. بنابراین، دگرگونی رنگ سیب را می‌توان «تغییر» نامید و دگرگونی رنگ چهره انسان در اثر ترس یا خجالت را «انفعال». از سوی دیگر، به نظر می‌رسد، از آنجا که انفعال نیز نوعی تغییر است، باید نسبت میان این دو اصطلاح را «عموم و خصوص مطلق» دانست. (ر.ک: حسن یوسفیان، کلام جدید، ص ۱۳۲) ما در این تحقیق به هر دو معنا نظر داشته‌ایم.
۲. ر.ک: عضدالدین ایجی، *الموافق*، ص ۷. گفتنی است برخی متکلمان این نظریه را سه قاضی ارسوی نیز نسبت داده‌اند. ر.ک: ملا عبدالرؤف لاهیجی، *سوارق الالهام*، ص ۹؛ سعید بن عمر تفتازانی، *شرح المقاصد*، ص ۱۸۰.
۳. ر.ک: معروف علی احمدوند، *رابطه ذات و صفات الهی*، ص ۱۴۹-۵۹۳.
۴. برای دیدن دیگر آیات، ر.ک: مانده، ۸۰؛ نور، ۷؛ اعراف، ۱۵۲.
۵. محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۲، ص ۴۳۵ این روایات با مضامینی مشابه در متون روایی اهل سنت نیز وارد شده است. ر.ک: احمد بن حنبل، *مسند حنبل*، ج ۱، ص ۳۸۳ و ج ۲، ص ۵۰۰؛ ج ۴، ص ۲۷۵؛ عبداللّه بن بهرام دارمی، *سنن الدارمی*، ج ۲، ص ۳۰۳-۳۰۴؛ محمد بن اسماعیل بخاری، *صحیح بخاری*، ج ۷، ص ۱۱۴۶؛ مسلم بن حجاج نیشابوری، *صحیح مسلم*، ج ۸، ص ۹۱-۹۲؛ محمد بن یزید قزوینی، *سنن ابن ماجه*، ج ۲، ص ۱۴۱۹؛ محمد بن عیسی ترمذی، *سنن ترمذی*، ج ۴، ص ۶۹؛ حاکم نیشابوری، *المستدرک*، ج ۴، ص ۱۲۴۳؛ احمد بن حسین بیهقی، *السنن الکبری*، ج ۱۰، ص ۱۸۸.
۶. «إِذَا تَابَ الْعِبْدُ تَوْبَةً نَصُوحًا أَحَبَّ اللَّهُ فَسَنَرِ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَقُلْتُ وَكَيْفَ يَسْتُرُ عَلَيْهِ قَالَ يَسِيءُ مَلَكَهُ مَا كَتَبَا عَلَيْهِ مِنَ الذُّنُوبِ وَيُوحِي إِلَى جُورِجِهِ الْكُفْبِي عَلَيْهِ ذُنُوبُهُ وَيُوحِي إِلَى بَقَاعِ الْأَرْضِ الْكُفْبِي مَا كَانَ يَفْعَلُ عَلَيْكَ مِنَ الذُّنُوبِ فَيَلْقَى اللَّهَ حِينَ يَلْقَاهُ وَكَيْسَ نَسِئُ مَرِيضُهُ عَلَيْهِ يَسِيءُ مِنَ الذُّنُوبِ». محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۲، ص ۴۳۰-۴۳۱.
۷. همچنین راجع به گفت‌وگویی خداوند با حضرت موسی (ع.ر.ک: اعراف، ۱۴۳؛ قصص، ۳۰

۸. «إِنَّ اللَّهَ غَرُّ وَجَلُّ أَوْحَى إِلَى نُوْحٍ ۖ وَهُوَ فِي السَّفِيْنَةِ أَنْ يَطُوْفَ بِالنِّبْتِ أَسْبُوْعًا»؛ جعفر بن محمد ابن قولویه، کامل التریارات، ص ۳۸؛ شیخ طوسی، تہذیب الاحکام، ج ۶، ص ۲۲.
۹. محمد بن یعقوب کلیسی، الکافی، ج ۲، ص ۱۶۱۵؛ محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۳، ص ۳۵۸.
۱۰. و نیز یونس: ۳.
۱۱. «هَلْ أَتَاكُمْ لِكْفُرُوْنَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِيْ يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُوْنَ لَهُ آثَادًا ذٰلِكَ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ» (فصلت: ۹).
۱۲. «فَقَضَتْهُنَّ سَبْعَ سَاعَاتٍ فِيْ يَوْمَيْنِ» (فصلت: ۱۲).
۱۳. «وَ جَعَلْنَا فِيْهَا رَوَاسِي مِّنْ تَلُوْقِهَا وَبَارَكْنَا فِيْهَا وَقَدَّرْنَا فِيْهَا آفَاتِنَا فِيْ أَرْبَعَةِ اَيَّامٍ سَوَآءٍ لِّلنَّاسِ لِيُنْذِرَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا» (فصلت: ۱۰). گفتنی است مقصود از چهار روز در این آیه، چهار دوره‌ای است که میان آفرینش زمین و آسمان بوده است که بخشی از آن وارد در دو دوره‌ای است که خداوند در کار آفرینش آسمان بوده است. در این باره نظریه‌های دیگری نیز وجود دارد. رکن: فخر رازی، مفاتیح الغیب، ج ۲۷، ص ۵۴۵؛ سید محمود الوسی، روح المعانی، ج ۱۲، ص ۳۵۳-۳۵۴؛ سید محمد حسین طاطبایی، السیارات، ج ۱۷، ص ۳۶۳-۳۶۴؛ ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۲۰، ص ۲۲۴.
۱۴. محمد بن یعقوب کلیسی، الکافی، ج ۱، ص ۱۴۱؛ شیخ صدوق، التوحید، ص ۳۱.
۱۵. احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج، ج ۱، ص ۲۷؛ محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۹، ص ۲۶۶.
۱۶. «مَا وَحَاةٌ مِّنْ كَيْفِهِ... وَتَايَجْرِي اِتَّجْرِي عَلَيْهِ اِلَّخْرَكَةُ وَالسُّكُوْنُ السُّكُوْنُ وَاَلْخَرَكَةُ وَكَيْفَ يَجْرِي عَلَيْهِ مَا هُوَ اَجْرَاهُ وَ يَعُوْدُ فِيْهِ مَا هُوَ اَبْدَاهُ وَ يَحْدُثُ فِيْهِ مَا هُوَ اَحْدَاثُهُ اِذَا اَتَفَاوَتْ ذَاتُهُ وَ تَجَرَّ اَكْنَهَهُ وَ اَمْتَنَعَ مِّنْ اَلْاَزَلِ مَعْتَاهُ... وَ تَكُنَّ لَهُ وِرَاةٌ اِذَا وَجِدَتْهُ اَمَامًا وَ اَلْاَمْسُ السَّمَامُ اِذَا كَرِهَهُ اَلْقَصْبَانُ وَ اِذَا اَلْقَامَتْ اَيَّةُ اَلْمَصْتَوِي فِيْهِ وَ اَلتَّحْوَلُ ذَلِيْلًا بَعْدَ اَنْ كَانَتْ سَدَلًا عَلَيْهِ وَ اَخْرَجَ بِسُلْطَانِ اَلْمَتِنَاعِ مِّنْ اَنْ يُّؤَثَّرَ فِيْهِ مَا يُّؤَثَّرُ فِيْ غَيْرِهِ الَّذِي لَا يَحْوَلُ وَ لَا يَزُولُ... وَ تَايَتَغَيَّرُ بِحَالٍ وَ لَا يَتَيَدَّلُ فِيْ اَلْاَحْوَالِ وَ تَايْتَلِيهِ اَلْيَابِي وَ اَنَايَامُ وَ لَا يَتِيْرَةُ اَلْقَبَاءُ وَ اَلظَّلَامُ وَ لَا يُوَصِّغُ بِشَيْءٍ مِّنْ اَلْاَجْرَاءِ وَ لَا بِاَلْاَحْوَالِ وَ اَلْاَعْضَاءِ وَ لَا بِاَعْرَاضٍ مِّنْ اَلْاَعْرَاضِ وَ لَا بِاَلتَّغْيِرَةِ وَ اَلْاَبْعَاضِ...» (صحيح البلاغه، ص ۱۸۶).
۱۷. احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج، ج ۱، ص ۲۵۱.
۱۸. «مَا غَرُّوْا اِنَّهُ مِّنْ رَّعْمٍ اَنَّ اَللَّهَ قَدَّرَ اَنْ مِّنْ شَيْءٍ اِلَّا شَيْءٌ لَّقَدْ وَصَّغَهُ صِفَةً مَّخْلُوْقٍ وَ اِنَّ اَللَّهَ تَعَالَى لَا يَسْتَفْرِغُهُ شَيْءٌ فَيُغَيِّرُهُ» (محمد بن یعقوب کلیسی، الکافی، ج ۱، ص ۱۰۰؛ شیخ صدوق، التوحید، ص ۱۶۸).
۱۹. محمد بن یعقوب کلیسی، همان، ج ۱، ص ۱۱۵؛ شیخ صدوق، التوحید، ص ۳۱۴.

۲۰. «أول ما خلق الله من خلقه أول قلبه ولما خلق بدء سبقة و الآخر لأعز نهاية كما يعقل من صبغة المخلوقين ولكن قدیم أول آخر لم یزل ولا یزول یبدأ ببدء و لانهاية لا یقع علیه الحدوث و لا یخول من حال إلى حال خالق كل شیء». (محمد بن یعقوب کلینی، همان، ج ۱، ص ۱۱۶؛ شیخ صدوق، معانی الاخیار، ص ۱۱۲)
۲۱. همان، ص ۱۷۹.
۲۲. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۰، ص ۵۶.
۲۳. شیخ صدوق، التوحید، ص ۴۳۳؛ همو، هیون اخیار الرضا، ج ۱، ص ۱۷۱؛ محمدباقر مجلسی، همان، ج ۱۰، ص ۳۱۱.
۲۴. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۳۱-۱۳۲؛ احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج، ج ۲، ص ۴۴۸.
۲۵. ر.ک؛ محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۱۱؛ شیخ صدوق، التوحید، ص ۱۴۸.
۲۶. شیخ مفید، تصحیح الاعتقاد، ص ۴۱.
۲۷. عبدالملک جوینی، الشامل فی اصول الدین، ص ۳۱۹.
۲۸. برای نمونه، ر.ک؛ محمد بن یعقوب کلینی، الکافی؛ شیخ صدوق، التوحید؛ محمد تقی مصباح یزدی، آموزش عقاید، درس نهم.
۲۹. ر.ک؛ جعفر سبحانی، رسائل و مقالات، ج ۳، ص ۱۵۴.
۳۰. محمد تقی مصباح یزدی، آموزش عقاید، درس نهم.
۳۱. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۱۸۶-۱۸۷.
۳۲. شیخ صدوق، الاعتقادات، ص ۲۷.
۳۳. وی در این باره می نویسد: «أن صفات الذات لا یصح لصاحبها الوصف بأضدادها ولا یخلو منها وأوصاف الأفعال یصح الوصف لمتحققها بأضدادها و خروجه عنها ألا نری أنه لا یصح وصف الله تعالى بأنه یموت و لا بأنه یعجز و لا بأنه یجهل و لا یصح الوصف له بالخروج عن كونه حياً عالماً قادراً و یصح الوصف بأنه غیر خالق الیوم و لا رازق لرید و لا محیی لمیت بعینه و لا میدئ لشیء فی هذه الحال». (شیخ مفید، تصحیح الاعتقاد، ص ۴۱)
۳۴. محمد بن عمر فخر رازی، المطالب العالی، ج ۲، ص ۱۰۸.
۳۵. همو، الاربعین، ج ۱، ص ۱۷۰.

٣٦. همان، ص ١٦٨.
٣٧. همو، المطالب العالیه، ج ٢، ص ١٠٦.
٣٨. ر.ک: میرسیا، شریف جرجانی، شرح المواقف، ج ٨، ص ٣٨.
٣٩. مسعودین عمر نفاذانی، شرح المقاصد، ج ٤، ص ٦٢.
٤٠. فاضل مقداد سیوری، شرح بابہ حادی عشر، ص ١٣٦.
٤١. محمد بن عمر فخر رازی، مفتاح الغیب، ج ١٤، ص ٣٠٣؛ همان، ج ٢٠، ص ٢٧٦.
٤٢. هو الغضب قینا حالة انفعالیة شبه المرض معها توران دم القلب إرادة للانتقام و غایته نشفی النفس عن الم الغیظ، و الله متعال عن الانفعال مطلقا، فغضب الله على قوم نزول عفايه و عذابه عليهم و هو من نبعات افعالهم و لوازم سياتهم لا غیر». (ملا صدرا، شرح اصول کافی، ج ٣، ص ٢٢٨)
٤٣. مانند ابن روایت در بحر حی متون آمده است. ر.ک: ابن ابی الحدید معتزلی، شرح توحیح البلاغیه، ج ٦، ص ١٩٦؛ میرزا حسین نوری، مستدرک الوسائل، ج ٥، ص ١٨٦.
٤٤. محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ٥٨، ص ٢٣٤.
٤٥. هو بالجملة ما من شیء فی هذا العالم الا و ينتهی أصله و سره إلى حقیقة إلهیة و سر سبحانی، و أصل ربانی، و مطلع اسمانی و مشرق قیومی، و یكون نحو وجوده فی عالم الوحدة الجمعیة الإلهیة معنی عن کل کثرة و شوب، مبرا آسن کل نقص و عیب».
٤٦. ملاحدا رای شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ج ٢، ص ٢٠٠-٢٠٥.
٤٧. «أن یكون رضاه الإیمان و الطاعة، و سخطه الکر و المعصیة ممّا یتب علی نفسه فی الأزل و أنما یحدث متعلقهما لوجود المؤمن و الکر و المعطیع و العاصی، فلیس هناك عروض شیء أو تنقل أحوال - تعالی عن ذلك - فکل من اختار الإیمان و دخل فی طاعة الله فقد صار موقفاً للرضا و کل من اختار الکر و اغترف المعصیة تعلق به السخط من دون تغییر أو تبدل أحوال فی ذات الله تعالی». (قاضی سعید قمی، شرح توحید صدوق، ج ٣، ص ٤٢٥)
٤٨. همان، ص ٤٢٦.
٤٩. هو حبّ خاصّ لبعض عباده و هو کونه مدرکاً له من حیث إنه أكمل و فی مراتب الوجود إلیه أقرب؛ و لاریب فی أن أكملیته و أقربیته إلیه سبحانه یوجب زیادة کشف الحجاب عن قلبه حتّى یراه بیاطنه و زیادة الإفاضات الملکوتیة و

- الابتهاجات الروحیه عنه، بل زیاده یکنه من التصرف فی مراد الکائنات. فتحه الخاص لبعض عبادہ يرجع إلى كشف الحجاب عن قلبه و القوز بلغانه و الوصول إلى رؤيته و مشاهدته لا إلى میله تعالیٰ إليه لیستریح بمشاهدته أویزیل توحشه بأنه». (ملا مهدی نراقی، المعتمد المرشیه، ص ۳۷۵-۳۷۷)
۵۰. سید محمد حسین طباطبائی، المیزان، ج ۱۷، ص ۲۴۰-۲۴۱.
۵۱. محمد تقی مصباح یزدی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، ص ۳۴۷.
۵۲. همو، پیش نیازهای مدیریت اسلامی، ص ۲۱۹-۲۲۰.
۵۳. برای تفصیل بیشتر در این باره ر. ک: دیوید ای بیلین، مهانی فلسفه دین، ص ۲۷۴-۲۹۰.
۵۴. استیس از نامداران فلسفه دین در قرن بیستم به شمار می رود که از سال ۱۹۴۹ ریاست انجمن فلسفه آمریکا را بر عهده گرفت. وی کرسی اسنادی را نیز در این دانشگاه به مدت بیست سال تا ۱۹۵۵ میلادی در اختیار داشت. برای تفصیل بیشتر ر. ک: مقدمه کتاب زمان و سرمدیت، ص ۹-۱۳.
۵۵. والتر ترنس استیس، زمان و سرمدیت، ص ۱۱۷-۱۲۰.
۵۶. هو لیعلم ان الله سبحانه انما یصب مجال الفیض و رشح الجود فی فضاء الوجود و حرصه الشهود ایداصبه واحده؛ فلا یزال یدع و یصنع و یفعل و یجعل، لا علی السیلان و لا علی الاستیاف، بل علی القرار و الثبات، لاهی زمان و لأن و لاجیز و لامکان و لاجن ماده و لامن شیء اصلاً، و انما التقدم و التأخر و التجدد و التصرم و الاستعدادات المادیة یقع فی حدودها الزمانی، و ظهورها فی ظرف الزمان فحسب». (ملا محسن فیض کاشانی، اصول المعارف، ص ۹۴)
۵۷. همان.
۵۸. همو، علم الیقین، ص ۲۱۴.
۵۹. علامه طباطبائی در ذیل این آیه می نویسد: «هو الآية... بحسب مؤداهای نفسها تعطی حقیقه عامه فی خلق الاشیاء و أن وجودها من حیث إنه فعل الله سبحانه کلح بالصر و إن کان من حیث إنه وجود لشیء کذا تدریجاً حاصلأشیئاً فشیئاً». (سید محمد حسین طباطبائی، المیزان، ج ۱۹، ص ۸۸)

## منابع

- قرآن کریم.
۱. نهج البلاغه.
  ۲. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم: تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
  ۳. ابن ابی الحدید معتزلی، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
  ۴. ابن حنبل، احمد، مسند حنبل، بیروت، دار صادر، بی تا.
  ۵. ابن قولویه، جعفر بن محمد، کامل الزیارات، نجف اشرف، انتشارات مرتضویه، ۱۳۵۶.
  ۶. احمدوند، معروف علی، رابطه ذات و صفات الهی، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۹.
  ۷. استیس، وائتر ترنس، زمانه و سرمدیت، ترجمه احمد رضا جلیلی، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸.
  ۸. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین، نرم افزار کلام اسلامی.
  ۹. ای ییلین، دیوید، مبانی فلسفه دین، ترجمه گروه مترجمان، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
  ۱۰. ایچی، عضدالدین، المواقفه، بیروت، دارالکتب، بی تا.
  ۱۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، الصحیح، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
  ۱۲. بیهقی، احمد بن حسین، السنن الکبری، بیروت، دارالفکر، بی تا.
  ۱۳. نرمذی، محمد بن عیسی، سنن ترمذی، تحقیق عبدالوهاب بن عبداللطیف، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳ق.
  ۱۴. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، شرح المقاصد، تحقیق عبدالرحمن حمیره، بی جا، نشر شریف الرضی، ۱۴۰۹ق.
  ۱۵. جرجانی، میر سید شریف، شرح المواقفه، تصحیح بدرالدین نعلانی، قم، چاپ افسست، نشر الشریف الرضی، ۱۳۲۵ق.
  ۱۶. جوینی، عبدالملک، الشامل فی اصول الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.
  ۱۷. حاکم نیشابوری، محمد بن محمد، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق یوسف المرعشی، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۶ق.

۱۸. دارمی، عبدالله بن بهرام، سنن دارمی، دمشق، مطبعة الاعتدال، بی تا.
۱۹. سبحانی، جعفر، رسائل و مقالات، قم، مؤسسه امام صادق، ۱۴۲۵ق.
۲۰. سیوری حلی، فاضل مقداد، شرح باب حادی عشر، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۱۷ق.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد خواجوی، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۶.
۲۲. —، شرح اصول کافی، تحقیق علی عابدی شاهرودی و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
۲۳. صدوق، محمدبن علی بن حسین، الاعتقادات فی دین الامامیه، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۴ق.
۲۴. —، التوحید، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۲۵. —، عیون اخبار الرضا، تهران، انتشارات جهان، ۱۳۷۸ق.
۲۶. —، معانی الاخبار، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ق.
۲۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۲۸. طبرسی، احمدبن علی، الاحتجاج علی اهل اللجاج، مشهد، نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۲۹. طوسی، محمدبن حسن، تهذیب الاحکام، تحقیق سیدحسن خراسان، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
۳۰. فخررازی، محمدبن عمر، الاربعین فی اصول الدین، قاهره، المكتبة الکلیات الازهریه، ۱۹۸۶م.
۳۱. —، المطالب العالی من العلم الالهی، تحقیق دکتر حجازی سقا، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۳۲. —، مفاتیح الغیب، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۳۳. فیض کاشانی، ملامحسن، اصول المعارف، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات، ۱۳۷۵.
۳۴. —، علم الیقین فی اصول الدین، تحقیق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۸ق.
۳۵. قزوینی، محمدبن یزید، سنن ابن ابی ماجه، تحقیق محمدفؤاد عبدالباقی، بیروت، دارالفکر، بی تا.
۳۶. قمی، قاضی سعید، شرح توحید صدوق، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد، ۱۴۱۵ق.



تفسیرپذیری و تفسیرناپذیری خداوند در قرآن و سنت «۱۳۹»

۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲.
۳۸. لاهیجی، ملا عبدالرزاق بن علی، *شوارق الالهام*، اصفهان، انتشارات مهدوی، بی تا.
۳۹. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
۴۰. مصباح یزدی، محمد تقی، *آموزش عقاید*، قم، شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
۴۱. —، *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*، گردآورنده غلامرضا متقی فر، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.
۴۲. —، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تصحیح احمدحسین شریفی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴.
۴۳. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *الامالی*، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۴۴. —، *تصحیح الاعتقاد*، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.
۴۶. نراقی، ملامهدی، *اللمعات العرشیه*، کرج، انتشارات عهد، ۱۳۸۱.
۴۷. نوری، میرزا حسین، *مستدرک الوسائل*، قم، مؤسسه آل‌الیت، ۱۴۰۸ ق.
۴۸. نیشابوری، مسلم بن حجاج، *الصحيح*، بیروت، دارالفکر، بی تا.
۴۹. یوسفیان، حسن، *کلام جدید*، قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.

